Recibido: 03.03.2009
Aceptado: 13.04.2009

DEIFICACIÓN DE LA NATURALEZA HUMANA EN MÁXIMO EL CONFESOR

RESUMEN: La novedosa doctrina de la voluntad humana en Máximo el Confesor, que influirá decisivamente en pensadores como Juan de Damasco, la consolidó aquél a través de su interpretación de las dos voluntades en Cristo en el ámbito de la controversia monotelita, de modo que su objetivo primordial fue demostrar que, aun cuando en el Hijo de Dios hubo contrapuestas voluntades, ello no representó una dualidad de personas o naturalezas. En el artículo se da cuenta de cómo esta finalidad le impuso utilizar una nueva terminología para afrontar los retos surgidos de su innovadora consideración del albedrío.

PALABRAS CLAVE: Máximo el Confesor, voluntad humana, Cristo, naturaleza.

ABSTRACT: The innovative doctrine concerning human will in Maximus the Confessor (that influenced thinkers like John of Damascus) originated in his interpretation of Christ's two wills, which he defended in the time of the monothelite controversy. His main objective was to demonstrate that even if the Son of God had opposite volitions, they didn't imply two different natures in Him. In this paper we'll try to elucidate how this belief obliged him to use a new terminology to specify his new conception of human will.

KEY WORDS: Maximus the Confessor, Free Will, Christ, Nature.

La práctica totalidad de los teólogos griegos cristianos, desde el s. II hasta el XIV, fueron muy precisos en el cometido de relatar de una manera unívoca la dramática historia del alejamiento del hombre con respecto al Creador: la de Adán, nacido en la beatitud, abocado a la muerte por el pecado, revivido

por la gracia y devuelto, por el Santo Espíritu, al seno del Cristo-*Lógos*, a la luz primera. Hecho a imagen de Dios, similar a él y no sólo asemejándole, Adán habría debido ser partícipe de la gloria: dicho de otro modo, sobrenatural habría sido la verdadera naturaleza del hombre en el Edén. Creado inmortal y en un estado de perfección dinámica como el del mismo Dios, era un microcosmos único en sí mismo, que pertenecía además al mundo inteligible, casi como un órgano del creador. La misión de Adán, su objetivo, era, según Ireneo advertía, "la absorción de la carne por el espíritu"[1]. Lo sensible en él estaba destinado, por el prestigio de su nacimiento, a mudar en inteligible, a retornar a la idea de *lógos*.

En este tenor, Máximo relata[2] cómo se produjo la transgresión de Adán, que no prestó atención a Dios y desdeñó su luz y, a la manera de un hombre ciego, acabó hundiendo sus manos en la oscuridad de la ignorancia. La totalidad de su ser se tornó hacia lo que los sentidos le ofrecían, abocándose a lo que el Confesor llamará una "muerte vivida". Si en lugar de comer del árbol prohibido hubiera confiado en Dios alimentándose del árbol de la vida, no habría perdido el primer hombre su inmortalidad, ni se hubiese revestido de una forma irracional, alejándose, como en efecto hizo, de la belleza inconcebible de lo divino. Máximo comenta un pasaje del sermón de san Gregorio Nazianceno para el día de Pascua en el que éste refiere las fantasmagorías insensatas que las pasiones engendran en el hombre, abocándose por ellas a la atracción del placer, o también por nociones fácticas u obras naturales; nada de ello vincula al hombre con el origen en el que fue creado como entidad primigenia, muy por encima de lo que todo lo anterior expresa. En un principio, nada en torno a él le distraía de la visión inteligible de Dios, y así convenía que fuese. Un estímulo de moción lo conducía irresistiblemente hacia la perfección de la potencia de amar, Dios. Por la gracia se hallaba ajeno a las pasiones y, siendo sabio, la *gnôsis* lo mantenía más allá de la contemplación natural. Aquella moción hacia Dios la suscitaba la caridad, y nada se interponía ni representaba obstáculo que impidiera que así se produjese. Dios le habría inoculado a Adán un deseo ardiente de amor hacia él y, además, la potencia de la razón. El vínculo de caridad le confería

[1] Sobre esta cuestión véase Y. ANDIA, Homo vivens. *Incorruptibilité et divinisation de l'homme selon Irénée de Lyon*, Paris 1996, como también M. Aubineau, «Incorruptibilité et divinisation selon saint Irénée», *Recherches de science religieuse* 44 (1956) 25-52.

[2] Los textos de Máximo se citan por la edición de Jacques-Paul MIGNE, *Patrologia Graeca*, vols. 90 y 91. Así, el relato de la caída de Adán que exponemos se halla en los *Ambigua ad Ioannem* (PG 91, cols. 1061A-1417C). La exposición que referimos está en *Ambiguum* 10 (*ibid.*, col. 1156C).

al hombre una verdadera semejanza con el Creador. La potencia de amar tendía de modo natural hacia aquél y la razón había de servir tan sólo para dirigir dicho deseo y revelarle al hombre cuál era el único objeto merecedor de su amor: un lugar, pues, de segundo orden para la razón, que se limitaba así a esclarecer la ruta que conduce hacia Dios. Además, la naturaleza corpórea del hombre comportaba una potencia afectiva anterior –por una anterioridad lógica– a la potencia que tiene la razón de discernir y establecer delimitaciones, de decidir hacia qué objetos la voluntad habrá de tender. El deseo es, pues, gratuito, un don de Dios que quiere hacerse desear para poder darse en la libertad humana. La verdadera *gnôsis* es una gracia y no una propiedad de la naturaleza humana. En consecuencia, hallamos en Máximo una clara distinción entre el orden de la naturaleza y el orden de la gracia.

Pero, por una libre decisión, el hombre se aboca a la multiplicidad y devenir de la materia. En la suerte de "tratado del mal" –en expresión de Dalmais[3]– que sirve de prólogo a las *Quaestiones ad Thalassium*[4], Máximo expone una doctrina acerca del árbol de la ciencia inspirada en Gregorio de Nisa. Mas si éste adujo que la caída se debió a una carencia de discernimiento[5] en Adán, para el Confesor se trata de un mal uso de este discernimiento, que, por la complejidad de la naturaleza humana, es doble, a la vez intelectual y sensible. El primer pecado le sirve a Máximo para desvelar aquella complejidad, y la variedad de movimientos que pueden abocarla a la acción. Sólo el Verbo encarnado se constituirá en un nuevo Adán que reinstaure la naturaleza del hombre. Cristo asume la pasividad e incluso las pasiones humanas cuando éstas no revisten un carácter pecaminoso, pues el pecado de la voluntad le resultará ajeno a su naturaleza. Se disocian en Cristo elementos que en el hombre se hallan inextricablemente unidos. Una encarnación a la que la creación entera tiende como hacia un fin[6]. Se trata del misterio en el que se centra la recapitulación en Dios de su creación. En Cristo se produce la unión, preconcebida antes de los siglos, entre el límite y lo ilimitado, el Creador y la criatura, lo permanente y lo efímero. Esta unión en Cristo era el objeto de la presciencia divina.

---

[3] Cf. Irene-Henri DALMAIS, «La fonction unificatrice du Verbe Incarné d'après les oeuvres spirituelles de Saint Maxime le Confesseur», *Sciences ecclésiastiques* 14 (1962) 445-459.

[4] PG 90, cols. 244-785.

[5] J. BOOJAMRA, «Original Sin according to St. Maximus the Confessor», *St. Vladimir's Theological Quarterly* 20 (1976) 19-30.

[6] Cf. D. J. UNGER, «Christ Jesus, Center and Final Scope of all Creation according to St. Maximus Confesor», *Franciscan Studies* 9 (1949) 50-62.

En Máximo, que seguía así a los padres capadocios, el *noûs* es conforme al pensamiento creador, a la palabra proferida por el Padre. Así, *ab initio* el hombre gozaba –lo decíamos– de una íntima comunión con la divinidad[7]. Pero el Confesor adoptó una personal interpretación de la teoría de los *lógoi*, que se hallaba embrionaria en Atanasio. Tricotomista, como los padres que le precedieron, Máximo considera el *noûs* como naturalmente deiforme, tal como pasajes de varias de sus obras, desde los *Capita theologica et oeconomica*[8] a las *Quaestiones ad Thalassium* o, particularmente, los *Ambigua*[9] sobre pasajes de Dionisio y Gregorio Nacianceno reflejan con claridad. Cosmogonía y antropología, unidas de modo indisociable, pivotan ambas en torno a la noción capital del verbo pre-eterno, que lo gobierna todo en el universo, ya sea a través de leyes naturales o por obra de la providencia, o, con posterioridad, por el juicio divino. Pero el universo, aunque divino por la energía que lo sostiene y lo penetra, no es simple como Dios, y se compone de lo inteligible y de lo sensible. Ambos son queridos por el Creador y tienen su propia existencia y, con ella, un permanente vínculo con el principio eterno, el *lógos*. El hombre es la criatura en la que se unen los dos mundos y la totalidad de las energías se encarna en él. Él es el lugar en que se unen lo sensible y el mundo inteligible y signo visible de este último.

Todo ello confiere una dignidad excepcional a la criatura humana, microcosmos en el que se encarna el Dios-Verbo, y Máximo no duda en denominar al hombre, en ciertas ocasiones, el "dios creado"[10]. Incluso los ángeles son, en cierto sentido, inferiores a él, por cuanto, como Juan de Damasco expondrá con posterioridad en su *De imaginibus*, Dios no se unió a la naturaleza angélica, sino a la humana, e hipostáticamente devino, de Dios, hombre. Los ángeles participan de su energía, pero no de su naturaleza. Ya Dionisio el Areopagita observaba[11] que, en cuanto a su lugar en el universo, el de los

[7] Cf. M. T. DISDIER, «Les fondements dogmatiques de la spiritualité de saint Maxime le Confesseur», *Échos d'Orient* 29 (1930) 296-313.

[8] PG 90, cols. 1084-1173.

[9] Los *Ambigua ad Thomam* (*Ambigua* 1-5) se hallan en PG 91, cols. 1032A-1060D. Para los *Ambigua ad Ioannem, cf.* n. 1.

[10] Cf. Jean-Claude LARCHET, *La divinisation de l'homme selon Saint Maxime le Confesseur*, París: Capitatio Fidei, 1996. Para una exposición del derrotero que seguirá la doctrina desde los primeros siglos de nuestra era, cf. Myrrha LOT-BORODINE, «La doctrine de la deification dans l'Église grecque jusq'au XIe siècle I», *Revue d'histoire des religions* 105 (1932) 5-43; 106 (1932) 525-574; 107 (1933) 8-55.

[11] Cf. Andrew LOUTH, «St. Denys the Areopagite and St. Maxime the Confessor: a Question of Influence», *Studia Patristica* 227 (1993) 166-174; *Denys the Areopagite*, London: Geoffrey Chapman, Wilton, CT. Morehouse-Barlow, 1989. El Areopagita contempla las jerarquías cósmicas

ángeles debe ser considerado inferior con respecto al que ocupa el hombre-microcosmos. Este último es una verdadera hipóstasis terrenal del Creador, y el cuerpo[12] que recubre el alma humana[13] habrá de contemplarse en modo análogo al cosmos[14] que recubre el *logos*, como un envoltorio de las fuerzas de Dios que el hombre manifiesta. Pero la naturaleza humana no perpetra, por sí misma, la deificación, sino que ésta se efectúa por la operación divina, de modo que es algo que al hombre le sucede, o sufre, siendo él receptáculo de la actividad divina, como una suerte de material sobre el que aquél opera.

Esta participación en lo divino lleva al hombre más allá de los confines de su propia naturaleza, algo caracterizado a veces como un éxtasis por el que trasciende los límites del mundo, pues se trata de la propia participación con lo increado, una unión entre Dios y el hombre que se produce sin confusión ni cambio de esencia[15]. El hombre participa de los atributos divinos sólo por la gracia, de modo que su naturaleza humana no se transforma. Las metáforas a las que Máximo recurre para describir el estado de deificación se hallan, a excepción del símil del espejo, en tratados cristológicos anteriores, que describen un aire transido de luz o el hierro incandescente. Así, en los Padres, el proceso de deificación pudo comportar transfiguración en la santidad, pero no transubstanciación[16]. Veremos en lo que sigue cómo una de las alegorías de la deificación que ocurre en Máximo la hallamos en su exposición de la naturaleza de Melquisedec, en los *Ambigua ad Ioannem*.

Se da en el hombre la intelección *divino modo*, un conocimiento bajo forma de intuición, más allá de la razón discursiva. En dicho sentido, el cometido de Adán habría sido la plena realización providencial de la economía divina. En él la caridad, deseo inmanente de perfección, se hallaba dirigida

---

de una manera que influirá profundamente en Máximo. Las obras de Dionisio en las que éstas se describen con mayor precisión son *De Mystica Theologia* (PG 3, cols. 997-1048) y *De Ecclesiastica Hierarchia* (PG 3, cols. 396-569).

[12] Cf. Adam G. COOPER, *The Body in St. Maximus the Confessor. Holy Flesh, Wholly Deified*, N. York: Oxford UP, 2005.

[13] Cf. V. GRUMEL, «L'union hypostatique et la comparaison de l'âme et du corps, chez Leonce de Byzance et Saint Maxime», *Échos d'Orient* 25 (1926) 393-406.

[14] Sobre el cosmos y su entidad ontológica véase P. ARGÁRATE, «La unidad dinámica del cosmos en Máximo el Confesor», *Teología* (Buenos Aires) 33 (1996) 35-52, e, ineluctablemente, el estudio de referencia de Hans Urs VON BALTHASAR, *Liturgie cosmique*, trad. francesa del original alemán (1941), Paris 1947. Existe una segunda edición alemana muy revisada y ampliada.

[15] Cf. M. TÖLÖNEN, *Union and Distinction in the Thought of St. Maximus the Confessor*, N. York: Oxford UP, 2007.

[16] Cf. Paul M. BLOWERS, «Realized Eschatology in Maximus the Confessor, *Ad Thalassium* 22», *Studia Patristica* 32 (1997) 258-263.

hacia Dios, pero, fruto de su libertad de elección, el amor vano sumió al primer hombre en la vida de los sentidos, y olvidó así –aunque no perdió– su dignidad, radicada por completo en la inteligencia supra-racional que dirige su amor hacia Dios. Sin embargo, no hay guerra en el seno del ser y nada natural se opone a Dios, de modo que el resultado de la caída no es que la naturaleza se corrompa, sino que es malinterpretada en su uso por el hombre; la caída no se da en el nivel del *lógos*, sino del *trópos*, de modo que, aunque el primer hombre se vio inclinado a pecar por mor de las intrigas del mal primordial que encarna la serpiente, aun así siguió existiendo en la dignidad de su condición de criatura. En el mundo caído los *lógoi* de cada cosa en la naturaleza permanecen inviolados, pese a que algunas de ellas se comporten de tal modo que parecen actuar en contra de aquellos *lógoi* fundamentales. Con todo, sólo la ascensión ascética[17] puede devolvernos de nuevo a la contemplación originaria, supranatural, la que nos posibilita actuar de nuevo según los *lógoi* de las cosas naturales. Para Máximo la caída no corrompe la naturaleza de las cosas, aunque ello no significa que sus efectos sean banales, pues la criatura humana no tendrá ya de modo inmediato la potencia para contemplar el designio fundamental de Dios en la creación. El hombre caído vive en un mundo que ya no comprende en la captación intuitiva originaria que permite el verdadero conocimento, del que con anterioridad gozaba Adán.

Así, pues, la economía divina no socava el orden creador por mor de la caída –lo que sería, si así ocurriera, hacer depender a Dios, en cierto modo, del hombre y su elección–, pero, para entender cómo la voluntad de Adán pudo inclinarse por la vida sensitiva, habrá que enfrentarse a los diversos problemas que introduce la concepción del albedrío en Máximo. Son varios los estudiosos que han observado la originalidad de la concepción del mismo que el Confesor expone en sus obras, lo novedosa que resulta en el decurso histórico de la reflexión en torno a la naturaleza de la elección, algo tanto más sorprendente por cuanto Máximo pareció esforzarse hasta lo indecible por no aparecer, en su obra, como un innovador.

Ante todo, la concepción de la naturaleza humana es en él más compleja que en sus predecesores. Lo humano no se hallaría en la capacidad intelectual, sino que radica en una criatura que ama con un amor que integra los diferentes estratos en que se configura la persona. Lo que distingue al ser humano para Máximo es la auto-determinación (*autexoúsios kínesis*), el movi-

[17] Cf. I. H. DALMAIS, «La doctine ascétique de S. Maxime le Confesseur d'après le *Liber Asceticus*», *Irénikon* 26 (1953) 17-39.

miento que se halla en su propio poder. Su definición de dicha noción, que el Confesor tomó de Diádoco, obispo de Fótice en el siglo V, es la siguiente: «Autodeterminación es el querer carente de impedimentos de un alma racional con respecto a cualquier cosa que desee»[18]. Pero esta auto-determinación, en su naturaleza prístina, se ve dirigida hacia Dios, de modo que la culminación de la misma es dirigirse libremente hacia aquél a quien debe su ser. Así, albedrío libre significa más bien carencia de coerción[19], pues se da una dirección natural por la que discurre la libertad humana y que no depende de la elección arbitraria del hombre. Según Máximo, el querer se halla ínsito en la naturaleza de la racionalidad y se corresponde con el deseo natural. Pero en el hombre caído, incluso la propia naturaleza de sí se presenta opaca, en la medida en que experimenta coerción por parte de lo sensible, y ésta lo induce a amar aquello que no puede colmarlo. En el estado posterior a la falta, las criaturas no son conscientes de su bien verdadero, que es Dios. Necesitan, pues, deliberar y considerar sus fines, y el modo en que su voluntad quiere es acorde con dicha confusión. Máximo lo llama "querer con acuerdo a la opinión o inclinación", y la palabra griega que utiliza al respecto es *gnôme*. Dicha voluntad "gnómica" es nuestro modo peculiar de querer, aquél en el que el albedrío humano, tras la caída, se manifiesta. En Cristo no habría voluntad gnómica, pues el proceso por el que se formula una intención como estado previo necesario en la toma de decisiones y en la tendencia a obrar no forma parte del "modo en que existe" ninguna de las personas divinas: ninguna de ellas se ve privada –tampoco el Dios encarnado– del conocimiento preciso del bien que define la naturaleza divina en todo momento. Lo que ocurre en la encarnación es que la Palabra posee,

[18] La definición de autodeterminación tomada de Diádoco está en *Opusculum* 26, *Ex quaestionibus a Theodoro monacho illi propositis*, PG 91, cols. 276AB-280AB, en concreto en col. 276C, y es, en efecto, con alguna variación, la del obispo de Fótice. Cf. Andres Louth, *Maximus the Confessor*, London: Routledge, 1996. Louth piensa que Máximo pudo conocer los escritos de Diádoco en Cartago, adonde aquél habría sido llevado prisionero tras una invasión bárbara del Epiro, entre 467 y 474. I. HAUSHERR, *Philantie. De la tendresse pour soi à la charité selon Saint Maxime le Confesseur*, Roma: Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, 1952, arguye que Máximo se dedicó con fervor al estudio de Diádoco. Sobre esta obra de Hausherr, Larchet escribe que "es una contribución mayor para comprender los fundamentos ascéticos de la deificación y situarla en el conjunto de la doctrina espiritual de Máximo" (LARCHET, *op. cit.*, p. 65). Sobre la relación entre ambos pensadores, cf. E. DES PLACES, «Maxime le Confesseur et Diadoque de Photicé», en: F. HEINZER-C. VON SCHÖBORN (EDS.), *Maximus Confessor*, Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur, Fribourg 1982, pp. 29-35.

[19] Sobre la cuestión del albedrío en Máximo, cf. Joseph P. FARRELL, *Free Choice in St. Maximus the Confessor*, South Canaan: St. Tikhon's Seminary Press, 1989.

como ser humano, la disposición natural a desear, pero el deseo se ve movido por la voluntad divina. Los *Opuscula theologica et polemica* en los que Máximo interpreta la agonía de Cristo en el huerto advierten cómo la dualidad de voluntades en éste expresa su doble naturaleza, como Dios y como hombre, pero no contrapuestas intencionalidades[20]. Los textos en los que Máximo se demora en dar cuenta de la naturaleza de las dos voluntades en Cristo son fragmentarios: epístolas y tratados que fueron escritos en momentos diferentes y que tenían distintos destinatarios, y tanto por ello como porque su escritura dependió en gran parte de las controversias que se sucedían en aquel tiempo e, incluso, de las maniobras políticas eclesiásticas, hallamos en los mismos reflexiones iteradas. El término voluntad (*thélesis*), como Bathrellos[21] advierte, no fue el más usual entre los griegos para referirse a cuestiones relativas a la facultad electiva. Cierto es que no fue Máximo el primero en utilizarlo, y ya en el siglo IV puede hallarse en páginas dedicadas precisamente a la controversia cristológica. Pero en esas primeras plasmaciones de la noción aquél no parece haber sido un término estrictamente técnico, ni haber desplazado otros vocablos consolidados usados al respecto, como lo era *proaíresis*. Este último término lo reserva Máximo para designar el estado de pecado en el que se halla la facultad de elección humana después de la caída, de modo que no será posible aplicarlo a la voluntad de Cristo, a la cual sólo el término *thélesis* (o *thélema*) resultará adecuado. En el Confesor éste hallará la alta configuración técnica que lo convertirá en definitivo para su conceptualización de la naturaleza del arbitrio.

Este término deriva de los Evangelios, que no usan otra palabra relativa a la volición cuanto describen el albedrío de Cristo. Pero no había gozado de un privilegiado estatuto conceptual, por decirlo con Dihle[22], en la filosofía helenística, y tampoco con anterioridad en el pensamiento clásico. Sabemos, por lo demás, que en Grecia voluntad y conocimiento estaban inextricablemente unidos en las primeras manifestaciones de los dilemas electivos desde Homero, de modo que la facultad volitiva en sus inicios tuvo una consistencia baladí. Aristóteles, asimismo, usaba la palabra *proaíresis* para definir el

[20] Cf. F. M. LETHEL, *Théologie de l'agonie de Christ: la liberté humaine du Fils de Dieu et son importance sotériologique mises en lumière par saint Maxime le Confesseur*, Paris: Beauchesne Éditeur, 1979. Cf. sobre las dos voluntades en Cristo, J. L. MARION, «Les deux volontés du Christ selon saint Maxime le Confesseur», *Résurrection* 41 (1973) 48-66.

[21] D. BATHRELLOS, *Byzantine Christ. Person, Nature and Will in the Christology of Saint Maximus the Confessor*, Oxford: UP, 2004.

[22] Cf. Albrecht DIHLE, *The Theory of Will in Classical Antiquity*, Berkeley: University of California Press [Sather Classical Lectures], 1982.

entramado cognitivo que ocurría al darse en conjunción el deseo y el juicio (acerca de aquello sobre lo que se delibera). Nemesio, por su parte, pensó que *proaíresis* se formaba como compendio de deliberación, juicio y apetito, algo que se da también en el *Opusculum* 1[23] de Máximo. En su uso de un término no contaminado por la especulación de los primeros griegos, el Confesor parece querer que su cristología no se vea infestada por atisbo alguno de disquisición filosófica pagana.

El desprendimiento con respecto a la supremacía del intelecto debe darse, en Máximo, para que la volición adquiera la autonomía que requiere su interpretación del albedrío. También en su *Opusculum* 1 Máximo observa que algunos dicen que la voluntad natural *(physikòn thélema)* es una facultad (*dýnamis*) deseosa de aquello que concuerda con ella en naturaleza, por lo que para aquéllos se trataría de un deseo racional y vital, mientras que la *proaíresis* es un deseo deliberativo de cosas que podemos alcanzar. De este modo, la voluntad (*thélesis*) no es *proaíresis*, pues la *thélesis* es un deseo simple, racional y vital, mientras que la *proaíresis* es una combinación de deseo, deliberación y juicio. La voluntad es natural, y la *proaíresis* refleja, o depende, de aquello que podemos obtener, algo que sabemos por deliberar, juzgar y escoger lo mejor en tal sentido, proceso que para Máximo no se identifica con el que desarrolla la *thélesis*.

Resulta palmario que Máximo pretende enaltecer el carácter no-racional, intuitivo, de la voluntad, sobre cuyo despliegue la razón no tiene relevancia alguna, mientras que la elección deliberativa es llamada por él *proaíresis*. Pero hay un sentido de auto-determinación en su concepción de la voluntad humana que equipara al hombre, incluso, con Dios. Pues si en los seres no-racionales la naturaleza es quien los mueve, en el hombre la naturaleza es movida por él, y lo hace a través de la auto-determinación de su voluntad, de modo que ningún elemento de la naturaleza racional es objeto de coacción. El hombre es un microcosmos que se auto-determina por la voluntad, que es previa a la deliberación y el juicio.

Lo anterior permite a Máximo asignar a Cristo una voluntad humana[24] que se auto-determina, pero que a la vez elige vital, instintivamente, lo cual resulta patente en la oración del huerto, en la que la aversión a la muerte expresa ese instintivo hálito de la voluntad humana en él. En su *Opusculum* 7 dice así: «Si quería solamente como Dios, y no como hombre, se ha de decir, o bien

[23] *Ad Marinum presbyterum* PG 91, cols. 9-37.

[24] Cf. a este respecto M. DOUCET, «La volonté humaine du Christ, spécialement en son agonie. Maxime le Confesseur, interprète de l'Écriture», *Science et Esprit* 37 (1985) 123-159.

que la divinidad es cuerpo por naturaleza, o bien que habiendo perdido sus propiedades divinas ha padecido un cambio de naturaleza convirtiéndose en carne, o bien que aquella carne no estaba animada por un alma racional, sino que por entero carecía de alma y de razón. En cambio, si se admite que poseía un alma racional, ha de admitirse también que poseía una voluntad natural, pues lo que por naturaleza es racional, por naturaleza también posee voluntad. Y si como hombre poseía una voluntad natural, es necesario que en razón de su naturaleza usara plenamente de la voluntad con que Él mismo, como Dios, dotó a la naturaleza humana cuando la creó»[25]. Y prosigue: «En efecto, no vino él para cambiar la naturaleza que había creado como Dios y como Verbo, sino para divinizar por entero la naturaleza que libremente unió a sí en una misma y única persona»[26]. Así, Cristo, siendo hombre por naturaleza, quiso las cosas humanas según ésta dictaba, porque «nada que sea natural, como tampoco la naturaleza misma, puede oponerse al autor de la naturaleza. Y eso ha de aplicarse también a la volición (*gnôme*) y la voluntad misma, al menos en cuanto se conforma a los principios de la naturaleza»[27].

Por tanto, aceptando la doctrina de los Santos Padres, Máximo advierte que no hay merma en la voluntad de Cristo por cuanto concierne a las operaciones naturales, y que él, perfecto Dios y hombre, posee por naturaleza las voluntades divina y humana y las operaciones de ambas. La súplica con la que ruega en Getsemaní librarse de la muerte –«Padre, si es posible, aleja de mí este cáliz»[28]–, revela una verdadera voluntad humana, natural, a pesar de lo cual estaba "divinizado por entero". Lo prueba el inmediato acatamiento, también perfecto, de la voluntad paterna ("No se cumpla mi voluntad, sino la tuya"), sometiendo su voluntad humana natural a la del Padre, instando a que se cumpla la de éste. Se revelan, pues, dos voluntades: la humana propia de la carne y la divina. Y la primera no se opone a Dios en modo alguno, porque su ruego no procede de una elección deliberada (*gnomikón*), sino de la voluntad instintiva, propia de la naturaleza, que se diviniza también "por la sumisión y la aceptación del querer del Padre".

---

[25] *Opusculum* 7, *Tomus dogmaticus ad Marinum diaconum*, exposición remitida a Chipre, para el diácono Marino (PG 91, cols. 69-89). La cita está en col. 77B-C. Polycarp SHERWOOD, *An Annotated Date-List of the Works of Maximus the Confessor*, Roma: Herder [Studia Anselmiana 30], 1952, la data en 642. Se cita según la traducción de Isabel GARZÓN LUQUE (también en las dos siguientes citas): Máximo el Confesor, *Meditaciones sobre la agonía de Jesús*, Madrid: Ed. Ciudad Nueva, 1996, p. 31.

[26] *Ibid*., col. 77C (GARZÓN LUQUE, *o.c*., p. 31).

[27] *Ibid*., col. 80A (GARZÓN LUQUE, *o.c*., p. 32).

[28] Mt. 26, 39.

Máximo se propone, además, distinguir entre voluntad (*thélesis*) y libre elección (*tò gnomikón*)[29]. Si así no lo hiciéramos, poseeríamos voluntad sólo en la medida en que quisiéramos algo externo a nosotros, y para Máximo esto no es posible: la voluntad natural, instintiva, es intrínseca, mientras que la libre elección es un deseo voluntario, que puede inclinarse en cualquier dirección y pertenece no tanto a la naturaleza cuanto a la persona y a la substancia. Y, cuando los Santos Padres afirman que hay en Cristo duplicidad de voluntades, no se refieren a los estados de ánimo (*gnômai*), sino a las disposiciones naturales. «Pues con acierto entienden por voluntad las leyes y principios substanciales y naturales correspondientes a lo que ha sido unido"[30].

La consideración mantenida por Máximo en torno a la noción de voluntad resulta prodigiosa en su innovación, en particular cuando distingue entre la voluntad como una facultad (*thélesis*), por un lado, y su objeto, por el otro (*theletón*), tal como citábamos. Y la voluntad en Cristo puede ser humana, porque la mutabilidad y la demora en la deliberación propias de la voluntad del hombre caído no se corresponden *stricto sensu* con "la naturaleza de la voluntad humana". Es por ello por lo que los santos gozan de inmutabilidad y de un pleno conocimiento (que impide la deliberación o la torna innecesaria) y, a pesar de ello, siguen siendo seres humanos naturales. La deliberación, así, se debe a la ignorancia, de modo que cuando la verdad se vuelve manifiesta, pierde toda razón de ser. De este modo, la *proaíresis* pertenece a las leyes de nuestra naturaleza tal como ahora prevalecen[31], esto es, bajo la condición del pecado. Cristo no se ve sometido, siquiera en su voluntad humana, a la deliberación, que la infesta en nosotros, pero esto no le hace menos humano, sino, en la medida en que no se ve lastrado por la caída, acaso más humano, pues el pecado no es una característica definitoria de la naturaleza humana, sino de su perversión.

Bathrellos[32] sugiere, advirtiendo que antes de la controversia monotelita Máximo no había vacilado en atribuir a la voluntad humana de Cristo la deliberación y el apetito, que con posterioridad negó que pudieran serle atri-

---

[29] Fuera de nosotros, de nuestra vida y de nuestra muerte, no tiene Dios ningún objeto de su volición que no sea él mismo, de modo que en él también se da la distinción entre voluntad y objeto de volición.

[30] *Opusculum* 3, *Ex eodem tractatu caput* 51 (PG 91, cols. 45-46), cuyo destinatario es Marino. Es el último de los opúsculos dirigidos a él, en 645 o 646. Se trata de una de las últimas obras de Máximo antes de abandonar Roma. La cita está en col. 45C.

[31] Cf. *Opusculum* 1, PG 91, col. 24B-C.

[32] BATHRELLOS, *op. cit.*

buidos a raíz de su participación en ella, con el fin de imposibilitar a sus enemigos el uso de los términos, al aducir que éstos introducen una persona, mientras que la voluntad natural no comporta sino una naturaleza. Para Máximo, que sigue aquí a Leoncio de Jerusalén[33], es importante en extremo que la humanidad de Cristo no se sustente en la persona, separada del *lógos* y su naturaleza divina, pues esto haría posible que cayera en pecado. Por lo demás, en los tratados cristológicos que no se centran en la cuestión de las dos voluntades, el Confesor no insiste en la deificación de la humanidad de Cristo, pero en las obras en las que vindica la duplicidad, la naturaleza humana de Cristo es divinizada; así, *gnôme* debe ser descartada como una facultad en él, ya que se trata de una disposición personal, individual. En su *Disputatio cum Pyrro*[34] Máximo itera que es la presuposición de deliberación y elección la que lleva a excluir de Cristo la posiblidad de *gnôme*, pues ambas comportan ignorancia. Cristo no pudo deliberar porque no estuvo sujeto, siquiera en su naturaleza humana, a ciertas dudas y vacilaciones que conforman la nuestra y que surgen de confrontar con denuedo opciones entre sí. La voluntad humana en Cristo tiene también una orientación hacia el bien que es acorde con la naturaleza. No tiene que escoger entre bien y mal, como destaca Isaías (7: 14-15)[35].

Louth afirma que «la idea de que Cristo no deliberó […] parece muy extraña, pues la deliberación ante opciones diversas es aquello en lo que solemos pensar que consiste el albedrío libre»[36], para luego advertir que aquélla sólo se da cuando nuestra visión de lo que representa el verdadero bien es confusa, pues cuando así no es, la deliberación se torna superflua, innecesaria. El ejemplo de Melquisedec en *Ambiguum* 10, 20[37] ayuda a la comprensión de esta posibilidad. En dicho pasaje interpreta Máximo que, cuando se dice de aquél que es "sin madre o padre o genealogía alguna"[38], hay que en-

[33] Cf. P. T. R. GRAY, «Leonthius of Jerusalem's Case for a 'Synthetic' Union in Christ», *Studia Patristica* 18 (1985) 151-154.

[34] PG 91, cols. 287A-354B.

[35] «El Señor mismo os dará por eso la señal: he aquí que la virgen grávida da a luz, y le llama Emmanuel. Y se alimentará de leche y miel, hasta que sepa desechar lo malo y elegir lo bueno».

[36] LOUTH, *Maximus*..., p. 62.

[37] PG 91, col. 1137A. Sobre la figura de Melquisedec y su oscura naturaleza, cf. Gustave BRADY, «Melchisédech dans la tradition patristique», *Revue Biblique* 35 (1926) 496-509; 36 (1927) 25-45, pero sobre todo Edouard JEAUNEAU, «La figure de Melchisédech chez Maxime le Confesseur», en: *Autour de Melchisédech. Mythe-Réalité-Symbole*, Actes du Colloque Européen des 1er et 2e juillet 2000, Chartres, Association des Amis du Centre Medieval Européen de Chartres, pp. 51-60.

[38] El encuentro entre Abraham y Melquisedec se narra en *Gn.* 14: 17.

tender que carece de características naturales que se dan en los humanos y que les impiden una contemplación –de la que aquél gozaba– que trasciende la existencia de los seres materiales, pues –sostiene el Confesor– la virtud inclina de modo natural contra la naturaleza, y la verdadera contemplación obra contra el tiempo, no viéndose prisionera de cosa alguna que exista bajo la égida de Dios, ni se demora en ninguno de los seres que tienen principio y fin, sino que cultiva los bienes que están más allá, a través de una inamovible inclinación hacia el bien. Melquisedec, según Máximo, trascendió el tiempo y la naturaleza y fue merecedor de ser comparado con el Hijo de Dios. En su conocimiento y su virtud se muestra la semejanza divina, y a través de ellos, un amor inamovible hacia Dios. Escribe Máximo[39]: «El gran Melquisedec, a causa de la virtud divina creada en él, es merecedor de ser una imagen de Cristo –y de sus inefables misterios– ante quien todos los santos son congregrados como frente a un arquetipo»[40]. Es en referencia a Melquisedec cuando Máximo habla de una gracia increada y eterna. Distinguiendo cinco modos de contemplación natural en los cuales se hallan reunidas y se aciertan a ver místicamente las razones de las cosas creadas y lo que en sí contienen éstas de espiritual, convertir en sólo uno estos cinco modos permite elevarse a la contemplación de Dios, con lo que los santos –de cuya esencia Melquisedec es ejemplo– se transforman en algo divino por mor de la misma, al reflejar a Dios como en un espejo. En Melquisedec ocurre que, embebido como estaba en la contemplación de aquél, ninguna cosa creada lo cualifica, sino sólo la gracia increada por la cual se asemeja al Hijo de Dios, de manera que lo que éste es por naturaleza, lo es Melquisedec por la gracia recibida. Candal escribía a este respecto: «si el divino Melquisedec, en la elección libre de su voluntad, prefirió la virtud a todo lo temporal, […] si no se detuvo en la contemplación de las cosas creadas, mas siguió adelante fijando la mente en las que son divinas, […] bien se puede decir de él que fue engendrado espiritualmente por la gracia»[41]. Y más adelante: «Por gracia […] de Dios, es Dios mismo, eterno e increado, quien se refleja en Melquisedec[42]». Y la razón de señalar todo esto tan singularmente la Escritura en su caso, y no en otros, bien pudiera hallarse en que tal vez Melquisedec fue el primero que «cercenando en sí de un modo misterioso cuanto es rastrero, y

[39] Cf. *Ambiguum* 10, PG 91, col. 1137C-D.
[40] *Ibid.*, col. 1141C.
[41] M. CANDAL, «La gracia increada en el *Liber Ambiguorum* de S. Máximo», *OCP* 27 (1961) 131-149. La cita es de la pág. 142.
[42] *Ibid.*

engolfándose en la vista de Dios, mereció ser el prototipo de los que sumergen su vida en el Cristo de Dios, para ser en Él totalmente transformados»[43].

Pese a su énfasis en la contemplación, casi de modo paradójico la aportación capital de Máximo fue la de purificar el cristianismo griego de la tendencia platonizante que lo abocaba a una espiritualidad extrema que comportaba el desdén de lo material, porque ello podía poner en peligro, tal como el Confesor sagazmente advirtió, la sacralidad del orden de la encarnación que él se afanó sobremanera en vindicar, y lo hizo a través de una cosmogonía teológica que comportaba la inmanencia divina en la creación, pues, según Máximo –a diferencia de lo que sostuvo el espiritualista Evagrio[44]–, la naturaleza humana en su realidad mundana, y no sólo el *noûs*, será salvada y está destinada a la comunión con Dios. De ahí su insistencia en la primacía del amor o la caridad frente a la exaltación extrema de la *gnôsis* propia de las derivaciones cristianas del platonismo. Al igual que, cuando la querella contra el monotelismo, Máximo pretende mantener el equilibrio entre las dos naturalezas de Cristo, con posterioridad pugnará también por conferir al hombre un valor propio y correspondiente a su naturaleza concreta, peculiar. El mundo material no se contempla como una consecuencia indeseable del pecado, sino que, siendo obra primigenia de Dios, éste se hace presente en el mismo y su amor hacia el hombre conduce a éste a la deificación. Todo el cosmos manifiesta la gloria de Dios en una "liturgia cósmica", tal como von Balthasar[45] famosamente describió la teoría de la creación en Máximo. El Confesor despoja las jerarquías de la realidad que hallamos en el Areopagita de los efluvios emanantistas propugnados por Plotino, y afirma la dialéctica entre la trascendencia de Dios y su precisa inmanencia en toda criatura, pero sostiene así mismo que nadie puede expresar, ni siquiera pensar, de qué manera Dios es inmanente a la totalidad, igual que nadie sabrá la forma en la que habita en cada uno de los seres particulares, sin multiplicarse según la infinita variedad de éstos y sin que lo comprima la existencia particular de cada una de las cosas en las que se halla inmanente. Tampoco se nos revela la razón de que todas ellas, por el hecho de derivar de Dios su existencia, participen analógicamente de él, que se da

[43] *Ibid.,* pp. 142-143.

[44] Véase la mágnifica comparación entre ambos que se halla en I. H. DALMAIS, «L'heritage évagrien dans la synthése de Saint Maxime le Confesseur», *Studia Patristica* 8 (1966) 356-362. También M. VILLER, «Aux sources de la spiritualité de saint Maxime. Les oeuvres d'Evagre le Pontique», *Revue d'ascétique et de mystique* 11 (1930) 156-184, 239-268.

[45] VON BALTHASAR, *op. cit.*

en ellas sin cambio ni alteración: ni crece ni disminuye, sino que por el exceso de su misma bondad se da, humilde en lo humilde y grande en lo grande, siendo, para todo aquello que deifica, Dios.

Y si la naturaleza divina puede hallarse inmanente en la humana sin que haya confusión ni alternación entre ellas, *a fortiori* en Cristo ambas naturalezas se dan sin que ello comporte dificultad alguna. El monofisismo no había podido concebir la capacidad del Eterno para hacerse inmanente en la creación sin abandonar la trascendencia que define su esencia. Pero, según Máximo, la divinidad podía hacerse inmanente en la humanidad de Cristo sin destruir su plena naturaleza humana, de modo que éste mantuvo una voluntad natural en cuanto hombre que, sin embargo, no podía verse extraviada de la orientación hacia el bien verdadero. Nuevamente en los *Ambigua*[46] declara Máximo que, del mismo modo en que Dios, en virtud de su amor por el hombre, se humaniza como él, éste, fortalecido por el amor divino, se diviniza. Por ello pugna el teólogo por vindicar la verdadera y completa humanidad de Cristo y de su voluntad: de otro modo, Dios no se habría hecho igual al hombre, y éste no habría podido ser igual a aquél que, por su amor infinito hacia los hombres, devino *per naturam* aquello que amaba, sin que en esta admirable *kénosis* perdiera nada de su propia naturaleza y sin que cambiara nada de lo humano con su inefable asunción, sino, bien al contrario, fortaleciendo su consistencia.

Miquel BELTRÁN

Departamento de Filosofía
Universidad de las Islas Baleares
Ctra. de Valldemossa km. 7.5
07071 PALMA DE MALLORCA (España)
m.beltran@uib.es

[46] PG 91, cols. 1113B-1113C.

Recibido: 10.11.2008
Aceptado: 27.12.2008

LAS CONSECUENCIAS DEL CONFLICTO ICONOCLASTA EN LAS RELACIONES ENTRE ORIENTE Y OCCIDENTE

RESUMEN: El gran acontecimiento en la historia del papado en los primeros siglos de la Edad Media fue el distanciamiento de la sede de Pedro de Bizancio y su acercamiento al reino de los francos. Durante la crisis iconoclasta, vivida en el siglo VIII, las relaciones entre Roma y el Oriente estuvieron siempre en dificultades. Esta crisis fue, sin duda, una de las razones de la ruptura de Roma con Bizancio.

PALABRAS CLAVE: Crisis iconoclasta, Iglesia de Roma, Iglesia de Bizancio, Imperio bizantino, reino franco, concilio de Nicea II, concilio de Francfort.

ABSTRACT: The great fact of papal history in the early middle ages is the papacy's alienation from Byzantium and alignment with the Franks. In the eighth century, during the period of iconoclasm, relations between Rome and the East had always been difficult. Therefore, iconoclasm was one of the motives of the separation from Byzantium.

KEY WORDS: Iconoclasm, Roman Church, Byzantine Church, Byzantine Empire, Frankish Kingdom, Second Council of Nicaea, Synod of Frankfurt.

Durante el siglo VIII se produjeron en el mundo cristiano una serie de acontecimientos que fueron fundamentales en la separación entre el Oriente y el Occidente europeo que se produjo definitivamente en los siglos posteriores, especialmente en el siglo XI, con la disputa entre el patriarca Miguel Cerulario y el cardenal Humberto (1054), y a comienzos del XIII, con el ataque de los cruzados a la capital del Imperio en 1204. En el presente artículo me dispongo a presentar los sucesos que ocurrieron durante la crisis icono-

clasta entre Roma y Constantinopla para apreciar hasta qué punto esta crisis influyó en las relaciones entre ambas partes de la cristiandad europea.

Ya en el siglo VII, durante las guerras del emperador Heraclio contra los persas, los emperadores bizantinos se fueron alejando de su pasado romano y se acercaron más al Oriente. Esto se agudizó con la guerra de Bizancio contra el islam. El papado se fue viendo cada vez más abandonado por el poder de Constantinopla, agudizándose este desamparo durante la crisis iconoclasta, como veremos a continuación, lo que ocasionó que el obispo de Roma buscara la protección del reino franco en la defensa de su sede, alejándose de Constantinopla[1].

Para entender mejor estas transformaciones comenzaré aludiendo a una serie de sucesos acaecidos durante los siglos VII y VIII que jugaron un papel importante en este proceso de ruptura; a continuación, presentaré los eventos del siglo VIII que fueron determinantes en el alejamiento entre la Iglesia Romana y la de Constantinopla; terminaré extrayendo las consecuencias que a mi juicio tuvo y tiene todavía esta controversia. Dejo fuera de mi exposición los efectos en el campo teológico, para centrarme en los que se produjeron en el terreno histórico-político.

1. Antecedentes

Durante los siglos VII y VIII se produjo la invasión musulmana del norte de África e Hispania, que desplazó el punto central del mundo cristiano occidental europeo desde estas florecientes iglesias hasta la franca, en el centro del continente. En Oriente también se modifica la situación de los cristianos con la invasión musulmana de los patriarcados de Antioquía, Jerusalén y Alejandría[2], antaño tan florecientes teológicamente. A estas sedes patriarcales, al

[1] Este debilitamiento de relaciones entre las Iglesias de Roma y Constantinopla que se produce durante la controversia iconoclasta es recogida por diferentes historiadores de la Iglesia ortodoxa al tratar el tema, v. gr., J. Meyendorff (1987): 51-52; J. M. Hussey (1990): 67-68.

[2] Los cinco patriarcados eran los siguientes: el primero, el de Roma, al que estaban sujetas las prefecturas de las Galias, Italia y el Ilírico; el segundo, el de Alejandría (la primera sede oriental que presenta el título patriarcal), a la que pertenecía Egipto, la Tebaida y Libia; el tercero, el de Antioquía, que se disputaba la primacía con Alejandría, cuya jurisdicción era Cilicia, Isauria, Siria, Fenicia, Arabia, Mesopotamia y en general el Oriente. Después, en el concilio de Nicea se añadió Constantinopla que, debido a ser sede imperial, iba a reclamar en el Concilio I de Constantinopla el segundo rango después de Roma, lo que no fue aceptado por ésta, ni por Alejandría, ni por Antioquía. En el concilio de Calcedonia del año 451 se añadió un nuevo patriarcado, el de Jerusalén, al que se le concedió la jurisdicción sobre Arabia y Palestina. Poco a poco el

quedar bajo la influencia de la religión islámica, les resultaba difícil su relación entre sí y con la sede de Constantinopla, y esto llevó consigo que el obispo de la ciudad imperial permaneciera como el patriarca principal y casi único del Oriente cristiano frente al de Roma, que ejercía su influencia en el Occidente latino. Así, la sede episcopal de Constantinopla quedó en realidad como el único patriarcado de Oriente frente al de Roma, lo que llevó al obispo de la sede imperial a una identificación entre cristiandad oriental y mundo bizantino[3]. Además, en Occidente se produjo la pujanza de la Iglesia de los francos, que va a ser la principal de esta zona del continente europeo una vez debilitada la de los hispanos.

Por lo que se refiere al papado, debemos fijarnos en el prestigio que iba alcanzado frente a los políticos imperiales que regían la ciudad de Roma y las regiones imperiales de la Península Itálica. Ante los continuos ataques de los pueblos germánicos, especialmente de los lombardos, el papa había tenido que salir a defender a su pueblo, debido a la ineptitud de los que deberían haberlo hecho[4]. A pesar de todo, debemos señalar que la Roma del siglo VIII era una típica ciudad bizantina cuyos papas, como obedientes funcionarios, proporcionaban comunicados imperiales cerca de la tumba de san Pedro o comunicaban las decisiones regias a los bárbaros, aunque en cuestiones eclesiásticas defendían con firmeza el punto de vista romano, como podemos ver en el rechazo del papa Sergio I (687-701) del concilio de Trulo *(Quinisextum)* del 692. Además, debemos señalar que en esta época la práctica totalidad de los obispos romanos era de origen helénico[5] y mantenía buenas relaciones con la Iglesias orientales, como lo demuestra la introducción de las fiestas bizantinas de la Exaltación de la Santa Cruz, la Purificación, Anunciación, Asunción y Natividad en el Misal Romano[6]. Finalmente, debemos señalar que, para los ojos bizantinos, Constantinopla era la capital del Imperio Romano, una entidad única, establecida por Dios para favorecer la expansión del cristianismo, y su emperador era el lugarteniente de Dios en la tierra, por eso incomparablemente superior a cualquier otro poder temporal[7].

---

patriarca de Constantinopla irá pidiendo para su sede el primer rango. Cf. B. Llorca (1964): 616-619, 780-782.

[3] Esta opinión la recogemos de E. Mitre Fernández (2004): 35.

[4] Cf. S. Runciman (1971): 19-20.

[5] Podemos señalar que, entre los años 678 y 752, de los trece papas que rigieron la sede de Pedro once fueron sicilianos, griegos o sirios, es decir de origen heleno.

[6] Cf. E. Ewig (1987): 56-59.

[7] Cf. M. McCormick (2006): 349-360. Véase también J. Orlandis (1984): 183.

2. Acontecimientos

Una vez expuesta la situación anterior al conflicto iconoclasta, nos disponemos a presentar el proceso del alejamiento político entre las sedes de Roma y Constantinopla durante la citada crisis.

2.1. *El reinado del emperador León III*

Debemos comenzar esta exposición en la época del emperador León III el Isáurico quien, en el año 717, para restablecer las maltrechas finanzas imperiales, va a gravar pesadamente el patrimonio eclesiástico, incluido el de Roma, con fuertes impuestos. Esto va a ocasionar que el papa, durante los diez años que van desde el 717 hasta el 726, se ponga al frente de la protesta italiana contra estas medidas imperiales. La situación empeora cuando en el 726 el emperador comienza a hablar acerca de la destrucción de las imágenes[8] y, de hecho, ordena la eliminación de la venerable imagen del pórtico del gran palacio de Constantinopla, lo que origina una revuelta popular en la que murieron algunos soldados[9]. Este acontecimiento no era entendido en el Occidente.

El conflicto se hace más grave cuando en el 730 el emperador publica un edicto contra el culto de los iconos[10], que lleva al patriarca Germán a protestar ante el emperador, al que recrimina que legisle en materia de fe, lo que sólo le está permitido a los concilios. Como no quiso aceptar el decreto del emperador, decidió abdicar en su sincelo Anastasio, que es entronizado el 22 de enero[11]. Éste firma el documento contra las imágenes[12] y lo envía al papa Gregorio II[13] bajo forma de carta sinodal[14]. El obispo de Roma, aunque se consideraba fiel súbdito del Imperio, se quejó ante León III al recibir esta carta y le recriminó que, mientras los pueblos bárbaros se civilizaban, él se estaba volviendo cada vez más bárbaro, y mientras aquéllos llevaban a Roma los frutos de la fe, él la amenazaba[15].

Cuando murió Gregorio II el año 731, le sucedió Gregorio III (731-741), último pontífice en pedir la confirmación bizantina para su elección. Éste in-

---

[8] Cf. Teófanes (1963): 404.

[9] Cf. R. Jenkins (1987): 65-66.

[10] Cf. G. Dragon (1993): 99-100.

[11] Cf. Teófanes (1963): 407-409.

[12] Cf. Teófanes (1963): 409. Grumel-Darrouzès (1989): 343-344.

[13] Para el estudio de este papa es muy útil la bibliografía que encontramos en R. Aubert (1986): col. 1421.

[14] Esta carta está recogida en J. D. Mansi (1960).

[15] Cf. P. Riché (1993a): 652-655. Véase, además, H.-G. Beck (1987): 93.

tentó convencer al emperador para que retirara el decreto iconoclasta y, al no conseguirlo, convocó un sínodo romano en el que condenó y excomulgó a los iconoclastas. Esta decisión papal provocó las iras del emperador que, para hacer al papa su prisionero, mandó una flota que naufragó en aguas del Adriático. Fracasado este plan, impuso tasas pesadas en Calabria y Sicilia, confiscando el llamado "patrimonio de san Pedro", un impuesto que estas regiones estaban obligadas a entregar al obispo de Roma. Además, hizo pasar el Ilírico de la jurisdicción papal a la de Constantinopla. De este modo, la brecha entre Roma y Constantinopla se hizo más profunda[16]. Sin embargo, en el año 733 el papa se puso al lado del Imperio Bizantino para liberar Ravena, que había sido conquistada por el rey lombardo Liutprando. En el 739 volvió a estar Roma amenazada. En esa ocasión, como el papa no esperaba ninguna ayuda de los bizantinos, se dirigió a Carlos Martel, que gobernaba el reino franco, para pedir protección, pero no se la dio. No obstante, este hecho será el principio de un cambio de alianzas que se produjo años más tarde[17].

2.2. *Relaciones entre el papado y Pipino*

En el año 741 el emperador León III murió sin que la crisis de las imágenes hubiera llegado a su momento álgido. Fue su hijo Constantino V (741-775) quien trató de imponer de una manera sangrienta el iconoclasmo. Además, también murió el papa Gregorio III y le sucedió el último de los papas helenos, el calabrés de origen griego Zacarías (741-752). Durante su pontificado, las relaciones entre Roma y Bizancio mejoraron notablemente, debido a la necesidad que tenía el emperador de un firme aliado en Italia frente a las agresiones lombardas, pues él debía hacer frente a ataques de los búlgaros y árabes contra el Imperio. El papa intervino en nombre del emperador para evitar la política expansionista de los reyes lombardos Liutprando, Raquis y Astolfo contra el exarcado de Ravena, con éxito hasta el final de su pontificado en el año 751. Sin embargo, en este año apareció la figura de un hombre que tuvo un papel decisivo en la crisis entre Roma y Constantinopla: nos referimos a Pipino[18], sucesor de Carlos Martel en las tareas de gobierno

[16] Para Romilly Jenkins este edicto y esta apropiación imperial fue uno de los acontecimientos que sirvieron de una manera más profunda para producir la brecha irreparable entre Roma y Constantinopla. Cf. R. Jenkins (1987): 67-68.

[17] Cf. P. Riché (1993a): 655.

[18] Sobre toda la historia de la subida al trono de Pipino y la evangelización de los alemanes por obra de Bonifacio bajo el patrocinio del rey franco, *vid.* E. Ewig (1987): 61-73.

como maestro de palacio, quien, al desear ocupar el trono franco expulsando de él a la dinastía merovingia que reinaba, pero no gobernaba, solicitó la intervención del papa en el asunto. El pontífice respondió a esta cuestión política que era mejor que tuviera el título de rey el que realmente gobernaba. Siguiendo esta máxima, Pipino depuso al monarca Quilderico III y se hizo elegir rey de los francos en el 751, año en el que moría el papa[19].

En el 752 es elegido como obispo de Roma el anciano presbítero Esteban II[20] quien, a pesar de su breve pontificado (752-757), fue determinante para la separación entre el papado y el Imperio y para la creación de los Estados Pontificios, convirtiendo al papa en un obispo soberano. En efecto, ante la conquista de Ravena por el rey lombardo Astolfo y la situación desesperada en la que se encontraba Roma, el papa, en vez de acudir al emperador bizantino que, además de hereje, no mostraba la voluntad de socorrer al pontífice, se dirigió al franco Pipino, que deseaba ser ungido rey por el obispo de Roma para afianzar el trono que había usurpado. Para ello Pipino pidió a Esteban que viajara a Francia, adonde llegó el año 754. Allí el rey prometió ayudarle y restituirle el exarcado de Ravena, que el papa consideraba suyo invocando la "donación de Constantino", un documento falso por el que el emperador Constantino I habría concedido ciertos privilegios y posesiones en Italia al obispo de Roma, Silvestre, y a sus sucesores, que entre otras cosas decía:

> «Y para que la dignidad pontificia no sea inferior, sino que sea tomada con una dignidad y gloria mayores que las del Imperio terrenal, concedemos al susodicho pontífice Silvestre, papa universal, y dejamos y establecemos en su poder, por decreto imperial, como posesiones de derecho de la santa Iglesia romana, no sólo nuestro palacio como se ha dicho, sino también la ciudad de Roma y todas las provincias, distritos y ciudades de Italia y de Occidente»[21].

Por su parte, el papa ungió en Saint Denis el 28 de julio del 754 como rey de los francos a Pipino y a su esposa y a dos hijos, Carlomán y Carlos. También concedió a los nuevos reyes el título de "patricios romanos"[22]. El mismo año, para deteriorar, si cabe aún más, las relaciones entre ambas instituciones, el emperador Constantino V convocó un concilio en Hierea al

[19] Cf. P. Riché (1993a): 665-667.
[20] Sobre las fuentes y trabajos sobre este papa, *vid*. A. Dumas (1963a): cols. 1189-90.
[21] *Edictum Constantini ad Silvestrem Papam*, P.L., VIII, en: M. Artola (1971): 47-48.
[22] Cf. P. Riché (1993a): 667-68. Véase también R. Jenkins (1987): 70-73.

que no invitó, como era habitual cuando se trataba de reunir un concilio ecuménico, a los representantes de los otros cuatro patriarcados. En él se trató la cuestión iconoclasta y se le dio valor dogmático. Este será el punto de partida de la persecución iconoclasta propiamente hablando[23].

Al año siguiente el papa volvió a Roma y el rey Pipino y su ejército derrotaron al rey Astolfo. El monarca franco donó la recién conquistada ciudad de Ravena al papa, pero el rey lombardo volvió al ataque cuando el rey franco estaba ya de regreso en las Galias. En esta ocasión volvió a luchar contra él. En medio de la lucha Pipino recibió una embajada bizantina que le pedía que entregara Ravena. Pipino respondió que se lo había prometido a San Pedro y no se lo podía quitar. En efecto, Pipino, una vez conquistado el exarcado de Ravena, se lo entrega al papa con otras 22 ciudades, lo que fue el inicio de lo que llamamos los Estados Pontificios[24].

Muerto Esteban II, le sucedió su hermano Pablo I (757-767) que fue el primer pontífice en notificar a los francos su elección, aunque no les pidió conformidad. Esto se había hecho anteriormente con Bizancio. En esta época, el Imperio intentaba empujar a los francos hacia una política iconoclasta y separarlos de la Sede Apostólica, sin éxito. Durante su pontificado se reforzaron los lazos entre Roma y el reino franco y volvió el enfrentamiento con los reyes lombardos.

2.3. *Relaciones entre el papado y Carlomagno*

Tras la muerte de Pipino en el 768 subió al trono el rey Carlos, que tuvo un papel fundamental en este proceso que estamos viendo. En Roma, el nuevo pontífice Esteban III (768-772) procuró que los lombardos no llevaran a buen término su intento de mejorar sus relaciones con el nuevo rey franco, para evitar así que alcanzaran un acuerdo entre ellos[25], perjudicial para los intereses de los Estados Pontificios. Su sucesor Adriano I (772-795) empezó a comportarse como un soberano: acuña moneda y fecha los documentos por los años de su pontificado, abandonando el sistema de datación por el año del emperador bizantino que se usaba en Roma hasta la fecha, de modo que fue considerado el segundo fundador de los Estados Pontificios después de Esteban II[26]. Sin embargo, no rompe formalmente con la corte bizantina,

---

[23] Cf. G. Dragon (1993): 103-107, y Á. Martín Duque (1984): 43-46.

[24] Cf. P. Riché (1993a): 668-69. En las páginas 668 a 669 hay una selecta y esmerada bibliografía de fuentes y trabajos sobre esta época.

[25] Cf. A. Dumas (1963b), cols. 1190-93.

[26] Sobre este papa, *vid.* M. Jugie (1912): 614-619.

sino que la ignora. Desde ahora será el reino franco el protector del pontífice e intervendrá con sus *missi* en la sede romana[27]. Para llevar a buen puerto estas medidas, atrae al rey franco a su causa contra los lombardos que en esos momentos amenazaban los Estados Pontificios. El año 774, el rey Carlos viene a Italia, vence a los lombardos y se dirige a Roma para orar ante la tumba de San Pedro y renovar los pactos de amistad con el papado, al que entrega como patrimonio petrino las tres cuartas partes de la península italiana, excluyendo los enclaves bizantinos de Gaeta, Nápoles, Amalfi, Calabria y Apulia y la isla de Córcega, aunque años más tarde este patrimonio petrino quedó un poco empequeñecido[28]. Al año siguiente Carlos volvió a Roma, en donde bautizó a su hijo, llamado Pipino como su abuelo. A éste y su hermano mayor, Luis, el papa los ungió, al primero, como rey de Italia, y al segundo, de Aquitania.

Este mismo año murió Constantino V y subió al trono León IV, que reinó sólo hasta el año 780. A su fallecimiento su viuda Irene tomó las riendas del poder en calidad de regente de su hijo Constantino VI. Partidaria del culto de las imágenes, hizo todo lo que estuvo en su mano para terminar con el iconoclasmo: colocó en la sede patriarcal de Constantinopla a un hombre de su confianza, Tarasio, y dio los pasos necesarios para convocar un concilio ecuménico. Para ello se dirigió al papa Adriano I para informarle, como el primero de los pontífices, de su decisión de convocar el concilio y pedirle que enviara legados a este evento si él no podía venir. De esta manera también deseaba la emperatriz restablecer las relaciones entre las dos Iglesias, interrumpidas hacía ya tiempo. El patriarca, a su vez, le envió una carta en la que justificaba su elección, hacía una profesión de fe favorable a las imágenes y le pedía que enviara legados al concilio si no quería ir él mismo. El papa respondió con una carta en la que felicitaba a los emperadores Irene y Constantino VI por el retorno a la ortodoxia y en la que mostraba una argumentación bastante endeble sobre el culto de las imágenes, que no desarrolla el elemento cristológico, lo que diferencia al Oriente del Occidente. Aprovechó para pedir que se le restituyese el "patrimonio de san Pedro" que le había quitado el emperador León III y manifestó su oposición al título de "patriarca ecuménico" que había adoptado el obispo de Constantinopla pues, como ya ocurriera antes, se consideraba una afrenta a su primacía. También le echa en cara al patriarca que haya sido elegido siendo laico. No obstante, promete enviar dos legados al concilio que iba a celebrarse en Constantino-

[27] Cf. A. Martín Duque (1984): 67; E. Mitre Fernández (2004): 35.
[28] Cf. A. Martín Duque (1984): 62-63.

pla[29]. También fueron invitados, como era preceptivo, los demás patriarcas de Alejandría, Jerusalén y Antioquía, quienes también mandaron legados al no poder acudir ellos personalmente por la situación en la que se encontraban. La reunión conciliar se produjo en la iglesia de los Santos Apóstoles de Constantinopla en agosto del 786 y quedó interrumpida en medio de luchas y disturbios. Será un año más tarde cuando se reanude el concilio, esta vez en la ciudad de Nicea, entre el 24 de septiembre y 13 de octubre del año 787. Después de muchos avatares, los padres conciliares condenaron el iconoclasmo y asentaron las bases de la iconodulia.

Pero el deseo de la emperatriz de establecer un vínculo más profundo entre las dos sedes no fue fructífero, porque la recepción en Occidente de este concilio no fue fácil, máxime cuando al rey franco no le interesaba un posible acercamiento entre el papado y el Imperio. Por eso, la Iglesia franca consideró el concilio de Nicea como un sínodo griego y no como un concilio ecuménico, que, según ellos, había caído en el error contrario al iconoclasmo y también condenable. Por eso se convocó un concilio en Francfort en el año 794 en el que se condenó la iconodulia oriental. En el fondo, los occidentales admitían el valor de las imágenes por su contenido pedagógico, pero rehusaban pasar a una teología que juzgaban oscura por sus fundamentos. Por su parte, el papa ni aprobó ni desaprobó el concilio de Nicea II[30], a pesar de las peticiones de Carlos para no hacerlo y del Oriente para hacerlo, hasta el año 794, cuando fue ratificado.

A la muerte de Adriano I, le sucedió el papa León III (795-816), que terminó por agrandar la brecha entre el papado y el Imperio al preparar, desde su subida a la sede episcopal romana, la coronación imperial de Carlomagno. Así, nada más ser proclamado papa (26 diciembre del 795), remitió el estandarte de la ciudad de Roma al monarca franco pidiéndole que enviara a alguien que en su nombre tomase el juramento de fidelidad al pueblo romano. A este gesto acompañó la decoración de un nuevo *triclinium* en Letrán en el que frente a Constantino Magno se encuentra Carlos recibiendo el lábaro, es decir, Carlos aparece como un nuevo Constantino[31].

Carlomagno y sus cortesanos, por su parte, también disponían los ánimos para llegar a esta coronación imperial, que no era sino la consecuencia última de lo que en el año 751 había significado la unción real de Pipino, que convertía al monarca en un elegido de Dios, como expresaba en el preámbulo

[29] Cf. J. D. Mansi (1960): cols. 1055-1076, 1077-1084.
[30] Cf. G. Dragon (1993): 121-129.
[31] Cf. Á. Martín Duque (1984): 81.

de sus leyes, donde recordaba que la divina providencia le había ungido para el trono real. Por eso, ya en el año 794 el monarca franco se edificó un palacio que rivalizaba con el imperial. El mismo año, como ya hemos indicado, reunió un concilio en Francfort como réplica al de Nicea, que rechazaba[32]. Finalmente, aprovechó el destronamiento de Constantino VI por su madre Irene (797) para acusar al Imperio bizantino de poder femenino, degradado e inoperante, y así introducir el pensamiento de que el reino cristiano es sinónimo de Imperio cristiano[33].

A estos acontecimientos se unió la teoría de los tres Imperios promovida por Alcuino, uno de los ideólogos de Carlomagno. Por la importancia del texto, conviene reproducir aquí algunos párrafos en los que este pensador afirma que en la Tierra existían tres poderes: el papa, que era el representante de la sublimidad apostólica, el Imperio de la Segunda Roma, que en estos momentos no tenía titular porque había sido depuesto impíamente por los suyos, y la dignidad real del monarca franco, que Cristo había elegido para gobernar al pueblo cristiano y cuya dignidad eclipsaba a los otros dos poderes. Este rey era el que tenía el deber de proteger a la Iglesia de Cristo:

> «Pues hasta ahora tres personas han alcanzado la cumbre de la jerarquía en el mundo: el representante de la sublimidad apostólica, vicario del bienaventurado Pedro, príncipe de los apóstoles, cuya sede ocupa. Viene después el titular de la dignidad imperial que ejerce el poderío secular en la segunda Roma. De qué modo impío el jefe de este Imperio ha sido depuesto, no por los extranjeros, sino por los suyos y por sus conciudadanos, se sabe en todas partes. Viene, en tercer lugar, la dignidad real que nuestro Señor Jesucristo os ha reservado para que gobernéis por ella al pueblo cristiano. Ella supera a las otras dos dignidades, las eclipsa en sabiduría y las sobrepasa.
>
> Ahora, sobre ti sólo se apoya la salvación de las Iglesias de Cristo, de ti esperan su salvación, de ti, vengador de los crímenes, guía de los que yerran, consolador de los afligidos, sostén de los buenos. ¿Es que acaso no es la sede de Roma, donde en tiempos floreció la religión de máxima piedad, donde se producen los ejemplos de la mayor impiedad? Pues estos mismos, obcecados en su corazón, obcecarán en su cabeza. Ni parece que allí haya temor de Dios, ni sabiduría, ni caridad. Pues ¿qué clase de bien podrá haber allí donde no se encuentra nada de estas tres cosas? Pues si el temor de Dios

[32] Cf. P. Riché (1993b): 683-684. En las páginas 690-691 hay una selecta bibliografía de fuentes y trabajos sobre esta época.

[33] Cf. Á. Martín Duque, *op. cit*., p. 81.

> se encontrara en ellos, nunca se atreverían; si se encontrara la sabiduría, no hubieran querido, y si la caridad, no hubieran obrado. Los tiempos son peligrosos, como hace mucho lo predijo la misma verdad *porque la caridad de muchos se enfría* (Mt. 24, 12)»[34].

El desencadenante de este proceso de encumbramiento de la figura del rey franco fue el atentado que sufrió el papa León III durante una procesión en la que una turba, instigada por los primicerios Pascual y Campulo, habrían tratado de derribarlo, sacarle los ojos y cortarle la lengua. Gracias a la intervención del *missus* franco, pudo salvarse y acudir a la corte de Carlos a pedir socorro. Cuando llegó a Paderborn, lugar de la residencia de Carlomagno, denunció ante el monarca la falsedad de los delitos de que le acusaban sus opositores, a saber, adulterio y perjurio. Se decidió entonces que el papa fuera escoltado a Roma, donde se abriría un proceso presidido por el rey en el que se demostraría la falsedad de las acusaciones. Carlomagno llegó a Roma para este fin a finales del año 800, donde fue recibido como un nuevo César. Cuando entró en San Pedro, se le acogió con todos los honores. En el juicio nadie aportó pruebas y los prelados allí presentes determinaron que ninguna persona tenía derecho a juzgar a la sede apostólica; no obstante, el papa juró que era falso lo que de él se decía. El 25 de diciembre, durante la Misa de Navidad, Carlomagno fue coronado emperador por el papa y aclamado como tal por el pueblo; finalmente, el pontífice se prosternó ante el soberano como signo de veneración.

Este suceso fue piedra de escándalo en la corte constantinopolitana, pues se consideraba una usurpación, pero en el 810 terminaron por aceptar que hubiera dos emperadores, uno para el Occidente y otro para el Oriente[35]. Sin embargo, esta solución no terminó con las profundas diferencias entre ambos Imperios y entre ambas Iglesias: a las políticas por su coronación se añadió el empeño de Carlomagno de añadir al credo que se recitaba en la capilla palatina la palabra *Filioque* cuando se refería a la procesión del Espíritu, lo que era totalmente rechazado por los griegos. En esto seguía la adición hecha por la Iglesia visigoda en el III Concilio de Toledo. Los papas de esta época no lo aceptaron y le pidieron, sin éxito, que renunciara a este añadido[36].

---

[34] Alcuino, *Epistola XCV*, en: M. Artola (1971): 48-49.

[35] Cf. Á. Martín Duque (1984): 81-86. Véase también el capítulo "Haec duo imperia" de R. Jenkins (1987): 105-116.

[36] Cf. J. Orlandis (1984): 186.

3. Conclusión

Después de este recorrido por los acontecimientos del siglo VIII, podemos sacar estas conclusiones:

1.- La crisis iconoclasta sirvió para acelerar un proceso de alejamiento entre Roma y Bizancio que había comenzado con las invasiones de los pueblos germánicos. Estos pueblos miraban a Constantinopla como la gran urbe que deseaban emular, pero a la vez experimentaban por sus gobernantes un sentimiento de animadversión, debido, entre otras causas, al desprecio que tenían los bizantinos hacia los otros pueblos a los que llamaban bárbaros. Por su parte, el obispo de Roma se encontró en medio de las disputas entre el Imperio y los pueblos germánicos. Con la caída de Roma, el papa se convirtió en una de las instituciones más respetadas en Occidente. Al mismo tiempo, era el lugarteniente del emperador bizantino en esta zona europea, bajo cuya tutela se encontraba.

2.- La invasión musulmana también cambió el mapa de la cristiandad, como ya hemos dicho, tanto en Oriente como en Occidente, eliminando la importancia que tenían las sedes rivales de Constantinopla en esta zona cristiana: Alejandría y Antioquía. Quedaron dos poderes eclesiásticos, Roma y Constantinopla, bajo un mismo gobierno, el del emperador bizantino.

3.- La controversia iconoclasta abrió una profunda crisis entre el Imperio y el papado que afectó a las relaciones entre el papa y el patriarca de la ciudad imperial. Así, a las pretensiones del emperador de legislar en cuestiones dogmáticas se añadió la sustracción de territorios eclesiásticos del papado y su falta de socorro en los momentos de peligro. Todo esto hizo que el pontífice empezara a buscar otros aliados más favorables, que no tardó en encontrar en el rey franco Pipino, a quien le interesaba tener al papa de su parte en el golpe de Estado con el que derrocó a la dinastía merovingia para colocarse él y su familia en el trono franco. A cambio, donó al pontífice una serie de territorios con los que poder mantenerse, que más adelante se llamarán los Estados Pontificios.

4.- Nos podríamos preguntar si esto se hubiera producido si no hubiera estallado la crisis iconoclasta: posiblemente no tan rápido, aunque tarde o temprano el papado habría mirado a Occidente, en donde estaba asentado. ¿Qué efectos han tenido estos acontecimientos a lo

largo de la historia? Principalmente los siguientes: la existencia de dos instituciones, el emperador de occidente y el papado, que hicieron causa común en Occidente durante la Edad Media y la Moderna; la creación de un nuevo concepto de monarquía en Francia, que será exportado al resto del continente, en el que el rey se considerará un lugarteniente de Dios (esto lo observamos hasta el siglo XVIII), y, finalmente, la conversión del obispo de Roma en un soberano pontífice con un Estado, destinado a jugar en Europa un papel capital, al menos hasta el 1870.

Francisco M.ª Fernández Jiménez

Instituto Teológico "San Ildefonso de Toledo"
Plaza de san Andrés, 3
45002 TOLEDO (España)

BIBLIOGRAFÍA

Artola, M. (1971²), *Textos fundamentales para la historia*, Madrid.

Aubert, R. (1986), «Gregoire II», *DHGE,* t. XXI, Paris, col. 1421.

Beck, H.-G. (1987²), «La Iglesia griega en el período del iconoclasmo», en: H. Jedin (dir.), *Manual de Historia de la Iglesia,* t. III, Barcelona, pp. 88-123.

DHGE*: Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques.*

Dragon, G. (1993), «L'iconoclasme et l'établissement de l'Orthodoxie (726-847)», en: J. M. Mayeur et alii (dirs.), *Histoire du Christianisme des origines à nos jours,* t. IV: Évêques, moines et empereurs (610-1054)*,* Paris, pp. 93-165.

Dumas, A. (1963a), «Étienne II », *DHGE,* t. V, Paris, cols. 1189-90.

— (1963b), «Étienne III», *DHGE,* t. V, Paris, cols. 1190-93.

Ewig, E. (1987²), «El Pontificado se aleja del Imperio y se acerca a los francos», en: H. Jedin (dir), *Manual de Historia de la Iglesia,* t. III, Barcelona, pp. 53-87.

Grumel, V.-Darrouzès, J. (1989²), *Les regestes des actes du patriarcat de Constantinople*, I: Les actes des patriarches, Paris.
Hussey, J. M. (1990), *The Orthodox Church in the Byzantine Empire*, Oxford.
Jenkins, R. (1987), *Byzantium. The Imperial Centuries, AD 610-1071*, Toronto.
Jugie, M. (1912), «Adrien I», *DHGE,* t. V, París, cols. 614-619.
Llorca, B. (1964⁴), *Historia de la Iglesia Católica*, I: Edad Antigua, Madrid.
Mansi, J. D. (1960), *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, t. XII, Graz.
Martín Duque, Á. (ed.) (1984), *Fundamentos de la civilización europea*, Historia Universal Eunsa, t. IV, Pamplona.
McCormick, M. (2006), «Byzantium and the West, 700-900», en: R. McKitterick, *The New Cambridge Medieval History,* II, Cambridge, pp. 349-380.
Meyendorff, J. (1987²), *Byzantine Theology. Historical Trends and Doctrinal Themes*, New York.
Mitre Fernández, E. (2004), «Oriente y Occidente en defensa de la ortodoxia», en: E. Mitre Fernández (coord.), *Historia del cristianismo*, II: El Mundo Medieval*,* Madrid, pp. 15-54.
Orlandis, J. (1984), «La Iglesia en la época carolingia», en: Á. Martín Duque (ed.), *Fundamentos de la civilización europea,* Historia Universal Eunsa*,* t. IV, Pamplona, pp. 181-199.
Riché, P. (1993a), «De Grégoire le Grand à Pépin le Bref», en: J.-M. Mayeur et alii (dirs.), *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, t. IV: Évêques, moines et empereurs (610-1054), Paris, pp. 607-682.
— (1993b), «Le christianisme dans l'Occident carolingien (milieu VIIIe-fin IXe siècle)», en: J.-M. Mayeur et alii (dirs.), *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, t. IV: Évêques, moines et empereurs (610-1054)*,* Paris, pp. 683-765.
Runciman, S. (1971), *The Eastern Schism,* Oxford.
Teófanes (1963), *Theophanis chronographia*, ed. C. de Boor*,* Hildesheim.

Recibido: 15.10.2008
Aceptado: 03.02.2009

LA ICONOGRAFÍA MITOLÓGICA EN BIZANCIO ANTES Y DESPUÉS DEL PERIODO ICONOCLASTA

RESUMEN: Un recorrido por las artes figurativas bizantinas fechables entre el reinado de Justiniano y el siglo XI permite situar el agotamiento de la iconografía clásica –es decir, las representaciones de los dioses y héroes de la Antigüedad– a mediados del siglo VII, y el principio de su recuperación, en los últimos años del siglo IX. Este corte supone un presupuesto básico para estudiar el contenido y los límites del llamado "Renacimiento Macedónico".

PALABRAS CLAVE: arte bizantino, iconoclasmo, iconografía clásica, Renacimiento macedónico.

ABSTRACT: A tour through the representational Byzantine arts dating from the reign of Justinian through the 11th century allows us to the situate the exhaustion of the classical iconography –that is to say, the representation of the gods and heroes of the Classical Period– in the middle of the 7th century, and the beginnings of the recovery of the same in the final years of the 9th century. This gap constitutes a premise fundamental to the study of the contents and limits of the so-called Macedonian Renaissance.

KEY WORDS: Byzantine Art, Iconoclasm, Classical iconography, Macedonian Renaissance

A la hora de estudiar la evolución del arte y de la iconografía, hay descubrimientos que marcan hitos definitivos. Entre ellos, no dejaremos nunca de recordar la importancia que ha tenido la identificación de los sellos o marcas de los plateros bizantinos[1], porque ha permitido fijar la cronología de

[1] E. C. DODD, *Byzantine Silver Stamps*, Washington 1961, y *Byzantine Silver Treasures*, Berna 1973.

muchas obras que aún a mediados del siglo XX flotaban en el amplio magma de la llamada "Antigüedad Tardía". Se ha podido saber de este modo que el reinado de Justiniano no interrumpió la realización de escenas mitológicas en vasijas metálicas –algo que antes se circunscribía a los relieves arquitectónicos y los tejidos del Egipto copto– y se ha podido confirmar, por tanto, que la persecución del paganismo agonizante no excluyó el interés por unas imágenes tomadas como meros recuerdos del pasado. Tan refinada cultura reflejaba, en el siglo VI, quien usaba en su palacio bandejas decoradas con Afroditas y nereidas como el lector que se deleitaba con los textos antiguos e, incluso, el poeta que componía epigramas con referencias eruditas a los dioses y héroes del pretérito.

Sin embargo, la brillante civilización justinianea fue enrareciéndose con los años, y basta asomarnos a principios del siglo VII, dos generaciones después de muerto el gran emperador, para advertir su declive definitivo. Por entonces, en los primeros años del reinado de Heraclio (616-641) –esos brillantes lustros que sirvieron a los bizantinos para tomar cumplida venganza de la brutal ofensiva de Cosroes II contra Jerusalén y para recuperar la Vera Cruz– es cuando se sitúa el último grupo importante de obras constantinopolitanas con temas mitológicos. Su crisis definitiva coincide casi exactamente –por pura casualidad, desde luego– con la muerte de Mahoma (632) y la toma de Damasco por el califa Omar y sus tropas (636).

Merece la pena mencionar las piezas más conocidas de esta generación. Comenzando por las bandejas de plata, situaremos hacia el año 600 una de máximo interés: la que figura la *Disputa por las armas de Aquiles* (fig. nº 1), conservada en el Ermitage de San Petersburgo[2]. Con razón se ha señalado que el tema, de vieja tradición literaria, aparece tratado aquí con un sesgo particular: Atenea parece darle la razón al fornido y noble guerrero Ayante frente al astuto y retorcido Ulises: obviamente, es una forma de forzar el curso de la leyenda, pero no se trata de un invento del platero: sabemos que, en los ejercicios retóricos de Grecia y Roma, profesores y alumnos tomaban partido por uno u otro héroe según sus preferencias éticas, y por tanto nuestro artista se enmarca perfectamente en una tradición muy definida y culturalmente aceptada[3].

[2] K. Weitzmann (ed.), *Age of Spirituality,* New York 1979, nº 202; A. Kaufmann, «Les figures mythologiques dans les décors de l'Antiquité tardive», *Les dossiers. Histoire et Archéologie* 54, VI (1981) 84-85.

[3] Habla ya de este tema K. Weitzmann, «The Survival of Mythological Representations in Early Christian and Byzantine Art», *DOP* 14 (1960) 47.

Aunque sin tantos refinamientos teóricos, otras dos bandejas del Ermitage –la de *Sileno y Ménade danzando*[4] y la de *Atalanta y Meleagro*[5], ambas fechadas entre 613 y 629 por sus marcas– inciden en la misma idea: muestran un conocimiento perfecto de las figuras mitológicas y sus contextos narrativos, reflejando un ambiente donde las leyendas paganas seguían siendo conocidas y representadas según los modelos de la tradición. Por lo demás, ¿cómo no repetir la misma idea ante la sítula o cubilete de plata, fechada en esos mismos años, que se conserva en el Museo de Historia del Arte de Viena y que representa hasta seis deidades, entre las que destacan, formando grupos, Ares y Afrodita por un lado, y por el otro Heracles –del tipo *Hércules Farnesio*– y su protectora Atenea[6]? Tan sólo cabe advertir la iconografía atípica, pero no inverosímil, de esta última diosa.

En imágenes más sencillas, la sensación es semejante: quien grabó –de forma bastante tosca, bien es cierto– en el mango de un cazo en plata conservado en el Museo Bizantino de Atenas la imagen de una Afrodita desnuda sobre un mascarón de Océano esquematizado[7], sabía sin duda que la diosa había nacido de la espuma marina, y quien, también a principios del siglo VII, elaboró, como colgante de un collar, la *Afrodita Anadiomene* sobre una concha de lapislázuli que hoy se conserva en Dumbarton Oaks, no sólo conocía la misma leyenda, sino que asociaba todavía a la diosa con los adornos femeninos más preciados. Es el mismo contexto que mantiene el interés por deidades menores y amables, como las nereidas que cabalgan sobre monstruos marinos: no caben mejores ejemplos que las que adornan una jarra de plata del Ermitage –fechada entre 641 y 651 d.C.[8]– y la de un tejido copto de la Fundación Abegg, en Riggisberg[9].

Decididamente, estamos ante una sociedad que conoce un buen número de leyendas mitológicas y que incluso se aventura a representar algunas bastante complejas: en diversos textiles coptos fechados entre fines del siglo VI y principios del VII puede descubrirse a Ifigenia entre los Tauros y a Tetis

---

[4] Véase, por ejemplo, en A. Grabar, *La Edad de Oro de Justiniano*, Madrid 1966, fig. 343.

[5] A. Kaufmann, *op. cit.* en n. 2, p. 85-86; K. Weitzmann (ed.), *op. cit.* en n. 2, nº 141.

[6] *LIMC*, *s.v.* «Herakles», nº 3195; K. Weitzmann (ed.), *op. cit.* en n. 2, nº 118.

[7] D. Papanikola-Bakirtzi (ed.), *Everyday Life in Bizantium*, Athens 2002, nº 256 (ficha por E. Meramveliotaki).

[8] M. Mundell-Mango, *Silver from Early Byzantium. The Kaper Koraon and Related Treasures*, Baltimore 1986, p. 212, nº 48; D. Papanikola-Bakirtzi (ed.), *op. cit.* en n. 7, nº 333 (ficha por V. Zalesskaya).

[9] Véase en H. Stierlin, *Orient byzantin*, Freiburg 1988, fig. 94.

en la fragua de Hefesto[10]. Si no el artesano, por lo menos sus clientes apreciaban estos pasajes, transmitidos por textos y por dibujos heredados, y pedían que los modelos se reprodujesen con cierta fidelidad. En cierto modo, se mantenían los esquemas iconográficos del Imperio Romano, apenas modificados en versiones tardoimperiales.

Finalmente, cabe señalar un importante campo de refugio de figuras mitológicas aisladas: nos referimos, paradójicamente, a la iconografía cristiana, donde en ocasiones se acepta la presencia de deidades tópicas despojadas de su trasfondo religioso: el caso más obvio es el del río Jordán, representado a menudo en las escenas del Bautismo de Cristo como un dios-río pagano, con su corpachón reclinado, sus largas barbas y una vasija de la que fluye su corriente[11]. Tenemos razones para creer que la imaginería cristiana tardoantigua y justinianea mantuvo, en diversas imágenes narrativas del Antiguo y del Nuevo Testamento, personificaciones de Montes y de la Mar (*Thálassa*, en forma de nereida), destinadas a animar y convertir en testigos de pasajes sobrenaturales a los propios accidentes geográficos siguiendo una tradición difundida en el arte romano.

En el segundo tercio del siglo VII cambia por completo la situación, tanto en Constantinopla como en Siria y Egipto. Si la conquista de Jerusalén (638) y de Alejandría (642) por los árabes da inicio a una rápida islamización de estas últimas regiones, barriendo los últimos restos en textiles coptos de la iconografía mitológica, en los territorios conservados por el Imperio Bizantino la crisis resulta más difícil de explicar. Sea como fuere, Heraclio, al sustituir el latín por el griego como lengua oficial, no sintió tentación alguna de reivindicar las tradiciones de la vieja Hélade, y el empobrecimiento progresivo de la corte bajo el reinado de Constante II (641-668), a medida que las derrotas menguaban la extensión del Imperio, debió de ser un factor decisivo en un campo artístico circunscrito a los objetos de lujo.

Por tanto, cuando León III el Isáurico ordenó destruir el mosaico con la figura de Cristo que se encontraba sobre la puerta del palacio de Constanti-

---

[10] Véanse en K. Weitzmann (ed.), *op. cit.* en n. 2, nos 198 y 218. Para textiles coptos con temas más sencillos, y fechables entre los siglos VII y VIII, puede verse M.-C. Bruwier (coord.), *Égyptiennes. Étoffes coptes du Nil*, Mariemont 1997, nos 53 (¿Afrodita?), 55 (¿Gea entre temas nilóticos?), 59 (centauros) y 65 (Eros o genio marino sobre monstruo marino).

[11] M. A. Elvira, «La tradición helenística y la iconografía del Bautismo en Bizancio", en: *Cristianismo y aculturación en tiempos del Imperio Romano* [Antigüedad y Cristianismo 7], Murcia 1990, pp. 419-429; K. Kono, «The Personification of the Jordan and the Sea: their Function in the Baptism in the Byzantine Art», en: *Aphieroma ste mneme tou Sotere Kissa,* Salónica 2001, pp. 161-212.

nopla (726), dando comienzo así a la crisis iconoclasta, hacía ya casi un siglo que la iconografía mitológica había desaparecido en Bizancio, con la única salvedad de las figuras asumidas por la iconografía cristiana. Curiosamente, sus últimos restos se mantenían con mejor fortuna en el ámbito árabe, aunque matizando y limando sus contenidos paganos: algún tejido copto de fines del siglo VII o de principios del VIII conserva la figura perdurable de Alejandro Magno, ya apresada por la narrativa oriental[12], y, si ya los mosaicos de la iglesia de San Esteban en Umm el-Rasas (Jordania), fechados en el año 756, se limitan a recordar escenas nilóticos antiguas[13], y no dioses, basta retrotraerse tres o cuatro décadas para descubrir todavía figuras de neto carácter mitológico en entornos refinados: son personificaciones de géneros literarios, algún Eros, acaso una Nike y las figuras de las constelaciones en el palacio de Qusayr 'Amra[14], construido por el califa omeya Walid I (705-715), o el busto de Gea, la Tierra, flanqueado por "centauros marinos" en el palacio de Qasr al-Hayr al-Garbi, fechado en 724[15].

Se trata, sin embargo, de hechos aislados y sin continuidad. Decididamente, estamos en la fase donde suelen situar los estudiosos la "pérdida de la iconografía clásica": al igual que ocurriera en la Europa occidental desde el siglo V, ahora se asiste en el Oriente al olvido de la correspondencia entre las imágenes y los relatos literarios. Salvo si existen inscripciones, y salvo en los casos de miniaturas en manuscritos ilustrados, se olvida por completo el nombre de los personajes que adornan esculturas, relieves, gemas u otros restos de la Antigüedad. En pocas generaciones, los dioses y héroes clásicos representados en las obras artísticas pasan a recibir denominaciones puramente imaginarias, fruto de la creatividad popular. En esa época, el conocimiento de las leyendas mitológicas se circunscribe a un sector de letrados muy minoritario, que tiende a leerlas sin plantearse su reflejo en la plástica.

---

[12] K. Weitzmann (ed), *op. cit.* en n. 2, nº 81.

[13] M. Piccirillo, «Les mosaïques d'époque omeyyade des églises de la Jordanie», *Syria* 75 (1998), p. 277; R. Hachlili, «Iconographic Elements of Nilotic Scenes on Byzantine Mosaic Pavements in Israel», *Palestine Exploration Quarterly* 131 (1998) 106-120; VV.AA., *Los Omeyas. Los inicios del arte islámico*, s.l., 2000, p. 96.

[14] K. A. C. Creswell, *Early Muslim Architecture,* vol. I, part II, New York 1979[2]; M. Almagro *et alii*, *Qusayr 'Amra. Residencia y baños omeyas en el desierto de Jordania*, Madrid 1975, lám. IV, XLIII y XLVIII, pp. 64-65; G. Fowden, *Qusayr 'Amra. Art and the Umayyad Elite in Late Antique Syria*, Los Angeles 2004, *passim*.

[15] K. A. C. Creswell, *op. cit.* en n. 14, p. 512 y lám. 90; G. Fowden, *op. cit.* en n. 14, p. 71, fig. 22.

En tal contexto, hasta las copias de manuscritos antiguos ilustrados escasean: podemos ver como un mero islote, casi una excepción que confirma la regla, el volumen de las *Tablas Astronómicas* de Ptolomeo conservado en la Biblioteca Vaticana[16], imitación relativamente fiel, realizada a mediados del siglo VIII, de una obra tardoantigua. En la más famosa de sus imágenes, Helios –el Sol– aparece con su carro de oro tradicional tirado por cuatro caballos blancos, aunque porta armadura y corona de rey, y las Horas (del día), los Meses y el Zodiaco nos invitan a buscar prototipos tardoantiguos más o menos próximos.

Dadas las circunstancias, se comprende que la restauración de la ortodoxia por la emperatriz regente Teodora frente al iconoclasmo (843) no supusiese, en principio, ningún cambio para la casi inexistente iconografía mitológica. Nadie recordaba ya entonces las telas coptas y las bandejas de plata realizadas bajo Justiniano y sus sucesores, y los únicos restos del pasado clásico que se conservaban eran algunas esculturas de la capital –cada vez menos, a medida que se derrumbaban–, viejas joyas –camafeos y gemas, que se reempleaban, como en Occidente, en la orfebrería religiosa–, algunos marfiles preciosos, monedas y, en el ámbito de los escritorios monásticos, un cierto número de manuscritos miniados, que podían tener cuatro o cinco siglos de antigüedad y remontarse por tanto al Bajo Imperio. Toda posible recuperación de la iconografía clásica había de basarse casi exclusivamente en estos modelos, de los que sólo sabían los letrados interpretar correctamente los insertos en las dos últimas categorías, es decir, los acompañados por una inscripción o un texto literario.

Tras la restauración política y administrativa que supuso para Bizancio el reinado de Basilio I el Macedónico (867-886), su sucesor León VI el Sabio (886-912) vio el desarrollo de la renovación cultural iniciada por el patriarca Focio (ca. 810-ca. 893): tal sería el comienzo del amplio movimiento estético que culminaría durante el siglo X –tiempo tendremos de comprobarlo– en el llamado "Renacimiento Macedónico"[17].

---

[16] W. D. Stahlman, *Ptolemy's Handy Tables. The Astronomical Tables of Codex Vaticanus Graecus 1291,* Nueva York 1992; N. M. Swerdlow, «The Recovery of the Exact Sciences of Antiquity: Mathematics, Astronomy, Geography», en: A. Grafton (ed.), *Rome Reborn. The Vatican Library and Renaissance Culture,* Washington 1993, pp. 153-155.

[17] Sobre el trasfondo cultural de este momento de cara a la Antigüedad habla K. Weitzmann, «The Classical Mode in the Period of the Macedonian Emperors: Continuity or Revival?», *Byzantina kai Metabyzantina* I, Malibú 1978, p. 81.

Desde el punto de vista de la iconografía mitológica, podemos situar el punto de partida de este movimiento en la reanimación de la imaginería sacra cristiana –por lo que se refiere a las deidades tópicas que hemos señalado al hablar del Bautismo y otras composiciones[18]–, en la multiplicación de copias de obras paganas ilustradas, y, además, en la aparición de un fenómeno nuevo, que podemos ejemplificar, entre fines del siglo IX y principios del X, en un bello tintero en plata dorada conservado en la catedral de Padua (fig. nº 2)[19]. Esta obra, en efecto, abre unas vías antes insospechadas: su tapa es copia fiel de un *gorgoneion* romano –tan fiel, que no puede excluirse el reempleo de un medallón antiguo–, pero las figuras que adornan su cuerpo presentan una curiosa dicotomía: sus formas imitan las proporciones y estilo de las figuras helenístico-romanas, pero resulta imposible identificar con seguridad sus modelos y su sentido: ¿quién puede ser el hombre musculoso y con barba que, sentado sobre su manto, sostiene un escudo?; ¿qué significan, a su lado, dos serpientes enlazadas con cabeza de *cetos*, bien distintas del caduceo de Mercurio?; ¿cómo interpretar la figura reclinada a la izquierda de este atributo simbólico?; ¿es realmente Apolo el joven desnudo que toca la cítara entre otras dos parejas de serpientes? Rindámonos a la evidencia: quien elaboró este friso conocía modelos figurativos clásicos, pero les daba un sentido absolutamente atípico, si es que les daba alguno. No puede haber mejor ilustración de la "pérdida de la iconografía clásica" por parte de un artista que sin duda conocía y admiraba el arte antiguo.

La recuperación de la estética helenístico-romana será, en efecto, la base del "Renacimiento Macedónico", que ocupará los reinados que van desde Constantino VII Porfirogeneto (944-959) hasta Basilio II Bulgaróctono (976-1025), llegando con fuerza hasta mediados del siglo XI y diluyéndose después de forma gradual. En nuestra opinión, interesa adentrarse en este movimiento a través de las tres vertientes que acabamos de esbozar, porque dan lugar a obras de carácter muy diverso, pueden corresponder a distintos tipos de modelos y, sobre todo, permiten perfilar la intencionalidad de los artistas a la hora de componer sus obras.

---

[18] En este aspecto, no cabe sino citar las múltiples personificaciones tópicas que aparecen en el *Salterio Jlúdov,* escrito e iluminado en el siglo IX, poco después de la derrota del iconoclasmo. Véase su reciente edición facsímil, con libro de estudios de T. Igumnova, M. M. Pankova, M. Cortés Arrese y P. Bádenas de la Peña, Madrid: AyN Ediciones, 2007.

[19] Véase H. C. Evans y W. D. Wixom (eds.), *The Glory of Byzantium*, New York 1997, p. 189.

En efecto, enseguida captamos la tendencia "cristianizada" de este "Renacimiento" si abrimos los libros sacros y contemplamos sus miniaturas, ejecutadas en el ambiente de los escritorios palatinos o monásticos, a la vista de textos antiguos y, muy probablemente, siguiendo modelos artísticos de épocas pretéritas. Basta fijarse en obras tan conocidas como el *Rollo de Josué* [20] o el *Salterio de París* [21], ambas de mediados del siglo X, o del algo posterior *Libro de Job y Proverbios* de la Real Biblioteca de Copenhague[22], para advertir la perfecta inserción en sus escenas de figuras mitológicas bien conocidas: *Thalassa*, la Mar, muestra su figura de nereida con un remo en la mano; también vemos, reclinados o sentados, a los dioses-ríos y a los dioses-montes (montes Ebal y Sinaí, monte de Belén), e incluso advertimos una personificación sin tradición pagana, *Bythos* –el Abismo o fondo del mar–, elaborada con formas indudablemente clásicas. Además, reaparecen personificaciones políticas, como la *Tyche* o Fortuna de una ciudad, o deidades celestes, como *Nyx*, la Noche, figura azul que se cubre con el velo abierto de la bóveda celeste, siguiendo un esquema que se forjó en la Grecia del siglo IV a.C.

No vamos a terciar aquí en la querella sobre los orígenes de estas miniaturas. Creemos sencillamente viable, desde el punto de vista iconográfico y estilístico, interpretarlas como bellas copias de originales de los siglos IV, V o VI, porque entonces pudieron adoptarse, en ámbitos cultos del triunfante cristianismo, las imágenes desacralizadas de los dioses paganos del paisaje. Incluso es muy probable que en dichos siglos se transformasen Apolo citaredo y Orfeo en el músico David, y que se colocase a su lado una figura de Musa o de Mnemósine, convirtiéndola en la Melodía personificada. Estas figuras alegóricas de carácter intelectual –entre las que cabe incluir a *Dynamis* (la Fuerza) y *Alazoneia* (la Jactancia), figuradas como mujeres con túnica en la escena de *David y Goliat* del *Salterio de París*, o la *Sophía* del citado *Libro de Job y Proverbios*– fueron, por lo demás, bastante comunes en el ámbito

[20] K. Weitzmann, *The Joshua Roll*, Princeton 1948; O. Mazal, *Josue-Rolle. Vollständige Facsimile-Ausgabe im Originalformat des Codex Vaticanus Palatinus Graecus 431 der Biblioteca Apostolica Vaticana*, Graz 1984; H. C. Evans y W. D. Wixom (eds.), *op. cit*. en n. 19, nº 162 (ficha de J. C. Anderson).

[21] K. Weitzmann, «Der Pariser Psalter Ms. grec 139 und die mittelbyzantinische Renaissance», *Jarhrbuch für Kunstwissenschaft* 6 (1929), p. 178ss; H. Buchthal, *The Miniatures of the Paris Psalter*, London 1938; H. C. Evans y W. D. Wixom (eds), *op. cit*. en n. 19, nº 163 (ficha por I. Kalavrezou).

[22] J. Fleischer *et alii* (comis.), *Byzantium. Late Antique and Byzantine Art in Scandinavian Collections*, Copenhague 1996, nº 85.

neoplatónico desde el siglo III d.C. y gozaron de particular aceptación entre el siglo IV y el Periodo Justinianeo.

Si las citadas miniaturas de carácter cristiano pueden ser vistas –siquiera hipotéticamente– como probables copias de originales tardoantiguos, esta idea se impone con más fuerza aún en ilustraciones de textos paganos. Así, cuando nos acercamos a la *Theriaka* de Nicandro conservada en la Biblioteca Nacional de París (siglo X)[23] o a la *Cinegética* del Ps. Opiano conservada en la Biblioteca Marciana de Venecia (principios del siglo XI)[24] y observamos en ellas sus bellas representaciones de temas míticos o históricos, la idea de la imitación más o menos fiel se impone en nuestras mentes: la imagen de *Alejandro persiguiendo a Darío* evoca sin más el famoso *Mosaico de Alejandro,* modelo remoto y múltiples veces reinterpretado en la Antigüedad[25], y el *Combate de Belerofonte contra la Quimera* tiene una historia que nos remonta, sin variantes iconográficas, hasta el siglo III d.C.[26], es decir, hasta la fecha misma en que se redactó el texto de la *Cinegética* y, posiblemente, se ilustró por vez primera[27].

Por curioso que parezca, este recuerdo de modelos antiguos, mejor o peor conocidos, puede surgirnos en textos literarios aparentemente menos cultos: hace ya muchos años que Ch. Diehl[28] advirtió la coincidencia de las imágenes del Ps. Opiano con las que evoca el poema épico de *Digenís Akritas* al describir los "magníficos mosaicos de oro" encargados por el héroe: «Pintó (el artista) las míticas batallas de Aquiles, / la belleza de Agamenón, la perniciosa fuga (¿de Helena?), / la prudente Penélope, la matanza de los pretendientes, / la admirable temeridad de Odiseo frente al Cíclope; / a Belerofonte matando a la ignífera Quimera; / los triunfos de Alejandro, la derrota de Darío…»[29].

Obviamente, es fácil caer en la tentación de juzgar por el mismo rasero las escenas y figuras de carácter mitológico que nos ha legado el "Renaci-

---

[23] K. Weitzmann, «The Survival of Mythological Representations…», *DOP* 14 (1960) 49.

[24] G. Mariacher (comis.), *Venezia e Bizancio*, Venezia 1974, nº 39; I. Spatharakis, *The Illustrations of the* Cynegetica *in Venice. Codex Marcianus Graecus Z 139*, Leiden 2004.

[25] M. A. Elvira, «Pervivencia de ciertos motivos clásicos hasta el Periodo Deuterobizantino», *Erytheia* 18 (1997) 78-80.

[26] M. A. Elvira, *art. cit.* en nota anterior, pp. 80-85.

[27] Ch. Diehl, *Manuel d'art byzantin*, Paris 1925², situaba ya el modelo del manuscrito marciano del Ps. Opiano en los siglos III-IV d.C. (tomo II, pp. 602-604).

[28] Ch. Diehl, *loc. cit.* en nota anterior.

[29] *Basilio Digenís Akritas*, traducido y comentado por J. Valero Garrido, Barcelona 1981, pp. 289-290 (canto VII, vv. 85-90).

miento Macedónico" en otros materiales y, sobre todo, en las arquetas de marfil y de hueso elaboradas por refinados talleres constantinopolitanos desde la primera mitad del siglo X hasta pleno siglo XI. Sabida es la riqueza de imágenes que presentan estos objetos[30], entre los que destaca la *Arqueta de Veroli* (fig. nº 3)[31], y nosotros mismos nos hemos dedicado años atrás a buscar modelos clásicos para las escenas mejor caracterizadas. Temas como *Dioniso en carro tirado por panteras*[32], el *Sacrificio de Ifigenia* [33], *Belerofonte con Pegaso en la fuente Pirene*, el *Rapto de Europa* y diversos pasajes de la vida mítica de Heracles –enfrentamiento con el León de Nemea, hazañas de la Cierva de Cerinia y de los caballos de Diomedes, Heracles en reposo, Heracles músico y Heracles ebrio– muestran composiciones cuyo origen remoto puede escalonarse en el tiempo –el *Sacrificio de Ifigenia* debió de adquirir su esquema ya a fines del siglo V a.C.–, pero que fueron reproducidas bajo el Imperio Romano. Suele ser común, además, que, cuando se conocen variantes de matiz, las fórmulas más cercanas a las reflejadas en las arquetas sean de los siglos II a IV d.C. e incluso a veces posteriores[34].

Es, por tanto, muy verosímil que los tallistas de las arquetas tuviesen a mano en sus talleres dibujos con copias de obras antiguas o justinianeas y, en particular, de miniaturas –que podían obtener en las bibliotecas–, monedas, gemas y bandejas de plata, que no debían de faltar en las moradas aristocráticas. Más difícil sería en cambio, aunque no imposible, que entre estos dibujos se hallasen algunos tomados directamente de esculturas o de sarcófagos, aunque para nosotros, dada la pérdida selectiva de las obras de arte romanas, estos géneros resulten mejor conocidos. Sea como fuere, cabe re-

---

[30] Siempre es útil, para comprobarlo, repasar el gran catálogo de A. Goldsmith y K. Weitzmann, *Die byzantinischen Elfenbeinskulpturen des X.-XIII. Jahrhunderts*, Berlin 1930 (1979²), donde pueden hallarse casi todas las arquetas y placas conocidas.

[31] J. Beckwith, *The Veroli Casket,* London 1962. A. Cutler, *The Hand of the Master: Craftsmanship, Ivory, and Society in Byzantium (9th-11th Centuries),* Princeton 1994; H. C. Evans y W. D. Wixom (eds.), *op. cit*. en n. 19, nº 153 (ficha por A. Cutler).

[32] M. A. Elvira, *op. cit*. en n. 25, pp. 86-91. Muy semejante a esta iconografía es la de *Rea en carro tirado por leones*, que aparece en la citada *Cinegética* del Ps. Opiano; sin embargo, es probable que se formase de forma paralela, y aún en época romana (*ibid*., pp. 85-86).

[33] Para el origen de esta iconografía y de varias de las siguientes –*Belerofonte con Pegaso*, *Rapto de Europa* y *Heracles venciendo a los caballos de Diomedes*– véase M. A. Elvira, «Cuatro iconografías clásicas en marfiles deuterobizantinos», *Erytheia* 17 (1996) 141-157.

[34] La fijación de los modelos del "Renacimiento Macedónico" entre el siglo II d.C. y el periodo de Justiniano fue ya correctamente afirmada por E. Kitzinger, «The Hellenistic Heritage in Byzantine Art Reconsidered», *XVI. Internationaler Byzantinistenkongress. Akten, I/2*, Wien 1981, p. 669.

cordar que los sarcófagos imperiales solían reproducir obras pictóricas, y que éstas se copiarían también a veces en las miniaturas de los libros.

Sin embargo, tenemos razones para pensar que los autores de las arquetas desconocían –al menos por lo general– el sentido de las escenas que reproducían, y que no había nadie, ni en el propio taller ni entre los comitentes, que pudiese informarles de forma efectiva al respecto. ¿Cuántas veces han observado los estudiosos que ciertas iconografías fueron completadas, sin duda para ajustarse a las dimensiones de la placa, con figuras sin sentido? ¿Por qué, en la *Arqueta de Veroli*, la escena del *Sacrificio de Ifigenia* incluye, a su derecha, una posible Higía con su serpiente? ¿Qué hacen, en la misma arqueta, una pareja de amantes con un caballo y dos amorcillos junto a Belerofonte y Pegaso? ¿Por qué aparecen Ares y Afrodita, en dos placas, acompañando a Europa y su toro?

En realidad, sólo el desconocimiento del mito representado explica en ocasiones ciertos detalles iconográficos: por poner un ejemplo, en las dos placas con el *Rapto de Europa* que acabamos de citar puede interpretarse la pareja de Ares y Afrodita como la reunión final de dos amantes, que serviría de simple conclusión de la carrera del toro con la heroína. Y, desde luego, resulta incomprensible que en una de ellas parezcan tirar piedras las compañeras de Europa y en la otra placa la propia heroína haya sido sustituida por un niño, mientras que sus compañeras, convertidas también en *putti*, juegan con un caballo.

Esta paradójica expresión de la "pérdida de la iconografía clásica" por parte de los más vistosos testimonios del "Renacimiento Macedónico" lleva a consecuencias llamativas. En ocasiones se yuxtaponen, como si compusiesen un ciclo, escenas que no sólo carecen de cualquier relación mítica verosímil, sino que corresponden a leyendas de distintas culturas: en una de las placas de arqueta conservadas en el Hessische Landesmuseum de Darmstadt[35], a un lado y otro de un grupo de caminantes no identificado –acaso una escena teatral– aparecen Heracles dando muerte a los caballos de Diomedes y San Jorge (o san Teodoro) combatiendo al dragón. Y no resulta posible ver en este hecho una comparación entre dos hazañas, una pagana y otra cristiana, porque no se repite este criterio en la otra placa del conjunto: ésta presenta, a la izquierda, un monarca o noble, con vestimentas medievales, que halla a un hombre en un árbol; en el centro, un posible Prometeo creando

[35] H. C. Evans y W. D. Wixom (eds.), *op. cit.* en n. 19, nº 152 (ficha por M. Georgopoulos).

al hombre y dándole el fuego; y a la derecha, una pareja de amantes o esposos (¿Zeus y Hera? ¿Ulises y Penélope?)

La falta de comprensión del tema por parte del artista acarrea, por lo demás, su desinterés por los atributos de los personajes u otros elementos que, para el artista antiguo, eran fundamentales precisamente de cara a su identificación. En algunas arquetas aparecen héroes desnudos indeterminados, y sólo la erudición de K. Weitzmann pudo identificar alguno de ellos como Hipólito, aduciendo con razón que su postura y su arma coinciden con las de este personaje en sarcófagos romanos donde se representan escenas de su vida legendaria[36]. Con menos seguridad, podríamos por nuestra parte intentar ver a Medea, con gorro frigio y recitando ensalmos, en la arqueta del Louvre[37], o vincular con la iconografía helenística de Hipno (el Sueño) la placa central de la arqueta conservada en el Metropolitan Museum of Art[38].

Sin embargo, no nos parece fructífero seguir por ese camino: las indecisiones y los falseamientos iconográficos de los tallistas de marfil y hueso son graves, y pueden llegar hasta la anatomía misma de los seres representados: si los centauros suelen conservar su imagen canónica, no falta, en la arqueta de París que acabamos de citar, alguno que parece confundirse con un sátiro. Además, la notable preferencia que muestran nuestros artistas por "aniñar" el aspecto de sus personajes[39] no sirve para simplificar los términos, y a veces resulta imposible decidir si nos hallamos ante alegres Cupidos, decorativos *putti* o jóvenes sátiros; colectivos dominados, eso sí, por la pasión del baile frenético que se impuso en tantos frisos amables desde el arte pompeyano, y que no cedió con el paso de los siglos hasta el clasicismo justinianeo.

Casi como síntesis final de cuanto venimos comentando, deseamos acercarnos a una obra única: el cuenco o tazón de vidrio esmaltado, fechable

---

[36] K. Weitzmann, «Euripides Scenes in Byzantine Art», *Hesperia* 18 (1949) 192-195; idem, *Greek Mythology in Byzantine Art*, Princeton 1951 (London 1984²), pp. 174-177. Discute el problema A. Cutler en su ficha para el nº 154 del catálogo de H. C. Evans y W. D. Wixon (eds.), *op. cit.* en n. 19.

[37] J. Durand *et alii* (eds.), *Byzance. L'art byzantin dans les collections publiques françaises,* Paris 1992, nº 156; D. Papanikola-Bakirtzi (ed.), *op. cit.* en n. 7, nº 655 (ficha por Y. S. Vitaliotis).

[38] H. C. Evans y W. D. Wixon (eds.), *op. cit.* en n. 19, nº 155; el autor de la ficha, A. Cutler, recuerda la posibilidad de que esta figura represente a Triptólemo.

[39] Ya aludió a esta tendencia K. Weitzmann, «The Survival of Mythological Representations…», *DOP* 14 (1960), p. 52.

en el siglo XI, que se conserva en el Tesoro de San Marcos, en Venecia (fig. nº 4)[40]. Parece claro que esta obra única desea evocar el aspecto de un vaso adornado con camafeos antiguos: un género que se daba por entonces tanto en Bizancio como el Occidente europeo; pero lo cierto es que resulta imposible identificar con escenas o figuras mitológicas concretas los siete "pseudocamafeos" que rodean la panza de la vasija. A. Cutler, con la mejor voluntad, ha intentado ver en ellos a Marte Gradivo, Dioniso, Polidectes, un posible Hermes, un posible Áyax meditando sobre la muerte de Aquiles, un Hércules y un augur romano, pero lo cierto es que ninguna de las imágenes reproduce con exactitud un modelo antiguo: "Marte" lleva dos cetros florales; "Dioniso", apoyado en una columna, sostiene una rama; "Hermes" ve su caduceo transformado en un largo cetro; el pretendido "Áyax" mira a un genio alado, que más bien parece una Victoria o un ángel[41], y es difícil identificar como una clava el objeto que lleva "Hércules" sobre una de las columnas que lo flanquean. Si realmente diésemos crédito a la sugerencia del propio Cutler, quien ha pensado –como pura hipótesis– que este vaso hubiese sido la respuesta a un capricho del erudito Constantino VII Porfirogeneto, podríamos suponer la gracia que le harían al emperador tantos despropósitos iconográficos[42].

Tras el repaso que hemos ofrecido de la iconografía mitológica en los siglos que antecedieron y sucedieron al iconoclasmo, sólo queremos presentar una conclusión de carácter general. Como hemos señalado, la "pérdida de la iconografía" comenzó ya antes de la querella de las imágenes y ésta no pudo sino ahondar sus consecuencias. Pero lo más importante es que este fenómeno no se vio superado por el "Renacimiento Macedónico": sólo la iconografía cristiana y las miniaturas de los libros paganos permitieron la supervivencia de ciertas figuras míticas. En los demás campos, el pretendido "renacimiento" se vio limitado a criterios meramente estéticos vinculados a la antigua Roma: las imágenes de los antiguos dioses y héroes no volvieron a la vida enlazadas con sus mitos y, en una palabra, todo quedó en una revolución formal y carente de trasfondo significativo. Por eso naufragó el "Re-

[40] I. Kalavrezou-Maxeiner, «The Cup of San Marco and the "Classical" in Byzantium», en: K. Bierbrauer *et alii* (eds.), *Festschrift für F. Mütherich zum 70. Geburtstag,* München 1985, pp. 167-174; D. Papanikola-Bakirtzi (ed.), *op. cit*. en n. 7, nº 353.

[41] K. Weitzmann intentó identificar este grupo como un trasunto de la iconografía de Edipo y la Esfinge («The Survival of Mythological Representations…», *DOP* 14 [1960], p. 50).

[42] A. Cutler, «The Mythological Bowl in the Treasury of San Marco at Venice», en: *Near East Numismatics. Studies in Honor of Georges C. Miles*, Beirut 1974, pp. 235-254; VV.AA., *Le trésor de Sain-Marc de Venise*, Milano 1984, nº 20 (texto por K. Reynolds Brown).

nacimiento Macedónico" tras un siglo de vigencia, como lo hicieron el Carolingio y el de los Otones: sólo los estudios ulteriores del Renacimiento italiano, mucho más profundos y abiertos a la mentalidad grecorromana, serían capaces de ir superando, paso a paso, la "pérdida de la iconografía" mediante la copia de las obras antiguas, esta vez acompañada por el estudio fascinado de sus dioses, héroes, mitos y atributos.

Miguel Ángel Elvira Barba

Departamento de Historia del Arte II (Moderno)
Facultad de Geografía e Historia
Universidad Complutense
28040 MADRID (España)

Fig. 1. *Disputa por las armas de Aquiles. Museo del Ermitage (San Petersburgo).*

Fig. 2. *Tintero en plata dorada. Tesoro de la catedral de Padua.*

Fig. 3. *Arqueta de Veroli. Museo Victoria y Alberto (Londres).*

Fig. 4. *Cuenco de vidrio esmaltado del Tesoro de la catedral de San Marcos (Venecia).*

Recibido: 09.05.2009
Aceptado: 25.05.2009

ALGUNOS CASOS MÁS DE LA TRADICIÓN FRAGMENTARIA DE JORGE EL MONJE

RESUMEN: Este artículo complementa recientes investigaciones sobre la tradición manuscrita de la *Crónica* de Jorge el Monje, llamando la atención sobre testimonios que hasta ahora no se han tenido en cuenta y haciendo especial referencia a la tradición manuscrita de Atos.

ABSTRACT: The article complements recent research on the manuscript tradition of the *Chronicle* of George the Monk by drawing attention to representatives which till now had not been noted and by making special reference to the manuscript tradition at Athos.

No ha mucho Monégier du Sorbier trató de la transmisión en extractos de parte de la extensa tradición de la *Crónica* de Jorge el Monje[1]. Su estudio incluía una recensión con una lista completa de pasajes contenidos en los manuscritos *Paris. gr.* 37 y *Vatopedinus* 34, del siglo XVI[2]. En este punto debemos mencionar el caso del *Patmiacus* 287, al que hace tiempo se dedicó todo un artículo, sin que la naturaleza de su contenido haya sido nunca apre-

[1] Marie-Aude MONÉGIER DU SORBIER, «Quatre extraits de la *Chronique* de Georges le Moine», *Revue d'Histoire des Textes* 22 (1992) 269-288. Para una exposición más detallada de los problemas básicos asociados a la *Crónica* de Jorge, véase P. ODORICO, «Excerpta di Giorgio Monaco nel *Cod. Marc. Gr.* 501 (=555)», *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 32 (1982) 39-48.

[2] MONÉGIER DU SORBIER, *art. cit.,* pp. 285-287.

ciada[3]. En este manuscrito está presente, de hecho, una adaptación de dicha colección de principios del siglo XVII, una mejora en términos de la globalidad del manuscrito, pero especialmente de su contenido de crónica, que además ha sido adecuadamente complementado[4].

Se sabe desde hace tiempo que las colecciones atonitas incluyen fragmentos representativos de Jorge el Monje. Entre ellos está el *Meg. Lauras* 758, el *Meg. Lauras* 1417 y el ahora perdido *Athous* 1342 *Simonopetras* 74, todos ellos del siglo XVII y todos con diferentes extractos de la *Crónica*[5]. También está el fragmento de *Athous* 4307 *Iviron* 187 del siglo XV, sobre cuya identidad Lambros fue innecesariamente cauteloso dada su confianza en la edición de De Muralt para la comparación (y pronto se reconoció que contenía una adaptación posterior de la *Crónica*)[6]. Finalmente, están los fragmentos, conservados en varios folios de un pergamino del siglo XI, en el *Athous* 1577 *Karakallou* 64 del siglo XV[7]. Un fragmento descubierto recientemente (not. 37 en el cod. *Iviron* 1402 de principios del siglo XVIII) atribuido (por los catalogadores) a Jorge, pertenece, de hecho, al Continuador de Jorge[8].

El catálogo de Lambros dice lo siguiente del cod. *Athous* 4285 *Iviron* 165 (siglo XV), not. 12:

(φ. 178α). Ἀδήλου *Περὶ Πτολεμαίων καὶ Ἀντιόχου*.

Ἄρχ. (ἀκέφ.) ... ἔφην, καθεῖλε τὴν βασιλείαν Περσῶν διαρκέσασαν ἔτη σμ΄ ἐφ᾽ οὗ Πλάτων καὶ Ἀριστοτέλης οἱ φιλόσοφοι ἤκμαζον καὶ Σπέσιπος καὶ

[3] M. B. Tomadakis, «Ἡ ἐν τῷ Πατμιακῷ κώδικι 287 μικρὰ χρονογραφία», *Ἐπετηρὶς Ἑταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν* 25 (1955) 28-37.

[4] Se han añadido los extractos de la *Crónica* de Jorge que tienen lugar durante el periodo de ocupación otomana, que en la colección funcionan como una especie de *Palaea Historica Continuata* (las selecciones de Jorge están precedidas por el tratado bíblico conocido como la *Palaea Historica*). Los extractos han sido reorganizados y, en algunos casos, omitidos, con el fin de dotar de cierta medida de secuencia cronológica al material. Aparte de los textos de la *Crónica,* solamente las obras de Gelasio de Cízico y de Máximo el Confesor se mantienen en este manuscrito en comparación con el par atonita.

[5] Spyridon Lauriotes-S. Eustratiades, *Catalogue of the Greek Manuscripts in the Library of the Laura on Mount Athos,* Cambridge-New England: Harvard UP, 1925, pp. 116-117; 248. S. Lambros, *Catalogue of the Greek Manuscripts on Mount Athos,* vol. 1, Cambridge 1895 (reimpr. Amsterdam 1966), p. 122.

[6] S. Lambros, *Catalogue of the Greek Manuscripts on Mount Athos,* vol. 2, Cambridge 1900 (reimpr. Amsterdam 1966), pp. 51-52.

[7] Lambros, *op. cit.,* vol. 1, p. 135.

[8] *Ἱερὰ Μονὴ Ἰβήρων. Κατάλογος Ἑλληνικῶν Χειρογράφων*. Τόμος ΙΑ᾽ (1387-1568). Περιγραφή Π. Σωτηρούδης, Monte Atos, 2007, pp. 43-51; at 45.

Ξενοκράτης καὶ Φιλιστίων καὶ Εὐσέβειος. Τέλ. ἦρξε χωρῶν καὶ ἐθνῶν καὶ τυράννων καὶ ἐγένοντο αὐτῷ εἰς φόρον καὶ μετὰ ταῦτα πεσὼν ἐπὶ τὴν κλίνην αὐτοῦ καὶ γνοῦς ὅτι ἀποθνήσκει, προ...

Σῴζεται μία μόνον σελὶς (φ. 178α), γεγραμμένη κατὰ δύο σελίδας[9].

El ítem deriva de Jorge el Monje y, de hecho, una vez más de la versión de De Muralt de la *Crónica*[10].

Dean Sakel

Dalyan, Sule Sokak 6/6
Fenerbahce, ISTANBUL 34726 (Turkey)
dean.sakel@boun.edu.tr

[9] Lambros, *op. cit.*, vol. 2, p. 44.

[10] E. de Muralt, *Georgii monachi, dicti Hamartoli, Chronicon ab orbe condito ad annum p. Chr.* 842 *et a diversis scriptoribus usque ad annum* 1143 *continuatum,* St. Petersburg 1859, pp. 205-207. «Ἐφ' οὗ Πλάτων καὶ Ἀριστοτέλης οἱ φιλόσοφοι ἤκμαζον καὶ Σπέσιπος καὶ Ξενοκράτης καὶ Φιλιστίων καὶ Εὐσέβειος» falta en la versión más conocida, vid. *Georgii Monachi Chronicon,* edidit Carolus de Boor, Leipzig 1904 (reimpr. Stuttgart 1978), vol. 1, p. 285.

Recibido: 20.11.2008
Aceptado: 29.12.2008

PRÁCTICAS ASTROLÓGICAS EN BIZANCIO DURANTE LA ÉPOCA ICONOCLASTA: LA FIGURA DE LEÓN EL FILÓSOFO[1]

RESUMEN: En este artículo pretendemos ofrecer una visión general sobre el cultivo, práctica y transmisión de la astrología en el Imperio Bizantino durante la época iconoclasta (siglos VIII-IX). En ese sentido, nos centraremos en el estudio de la vida y obra de León el Filósofo, gran aficionado a las prácticas adivinatorias y astrológicas, así como figura decisiva en el devenir cultural de dicho periodo.

PALABRAS CLAVE: astrología, Bizancio, León el filósofo, iconoclasmo.

ABSTRACT: In this article we present a global vision of the study, practise and transmission of astrology in Byzantium in the iconoclast period, paying attention to Leo the Philosopher, one of the most important figures in the Empire's cultural development along these decades.

KEYWORDS: Astrology, Byzantium, Leo the Philosopher, iconoclast period.

0. INTRODUCCIÓN.

El objetivo de este artículo es presentar el panorama que nos encontramos en Bizancio en relación con el estudio y el cultivo de la astrología durante la época que nos ocupa, la del conflicto iconoclasta de los siglos VIII-IX. Sin duda, un primer foco de nuestra atención ha de dirigirse al interior del propio Imperio bizantino, es decir, al modo en que las prácticas de una pseudociencia (pese a los esfuerzos doctrinales que se habían venido

[1] Este trabajo ha sido realizado en el marco del PROYECTO HUM 2005-04930, del M.E.C.

realizando, no dejaba de ser vista como tal por los más escépticos) de la dudosa reputación de la astrología, lograban convivir con el cristianismo ortodoxo reinante. Lógicamente, hablaremos de la recepción de los escritos astrológicos durante estos siglos cruciales en el devenir del Imperio, siempre con la intención de enfocar nuestra visión de los hechos a la luz de la controversia religiosa sobre la representación de las imágenes sagradas. Es en ese último apartado, el de la transmisión de los textos astrológicos, donde no podemos apartar nuestra mirada del mundo árabe, un pueblo decisivo en las décadas que vamos a estudiar, tanto por sus avances militares y su creciente poder político, como, en lo que aquí más nos interesa, por su interés en asumir la rica herencia cultural grecolatina, sobre todo en cuanto a los escritos científicos se refiere. En realidad, tanto o más que por su aportación a la historia de la transmisión textual griega a través de su labor de recogida, transmisión y realización de nuevas aportaciones a los textos científicos –especialmente matemáticos, astronómicos y astrológicos–, ese interés árabe resultó trascendental a un nivel cultural aún más alto. En efecto, ante estos movimientos acaecidos en suelo árabe, asistimos en Bizancio a una preocupación por conservar el pasado cultural grecolatino, del que ella se consideraba única heredera: se ponen los cimientos ya en estos momentos, finales del siglo VIII, del llamado renacimiento cultural macedonio, cuyo inicio se ha fijado, durante mucho tiempo, en pleno siglo IX. A la relación causa-efecto de estos hechos entre el mundo árabe y el bizantino, dedicaremos también más adelante algunas palabras. A raíz de estos intercambios culturales con Oriente, el Estado no dudó en favorecer el estudio y la recuperación y copia de manuscritos olvidados hasta esos instantes. Se escribieron, además, nuevos códices y se potenció la difusión de obras astrológicas, mágicas, proféticas y esotéricas en general.

Tras el análisis de todo este marco histórico, social y cultural, la segunda parte de nuestro estudio tendrá como epicentro la apasionante figura de León el Filósofo (790-post 869), uno de los principales protagonistas del segundo iconoclasmo, la recta final de esa encarnizada lucha en torno a las imágenes que se libró en el Imperio. Personaje relevante en Constantinopla, que llegó a ser obispo iconoclasta y ocupó cargos docentes estatales ya con la facción iconodula en el poder, nos interesa de forma especial por su conocida afición a la ciencia de las estrellas. Así, además de hablar de su vida, rodeada de unas anécdotas tan variadas como carentes de historicidad en muchos casos, nos centraremos en las obras que se le atribuían, sobre todo, como no podía ser de otra manera, en los escritos astrológicos que se han transmitido vinculados a su nombre. En ese sentido, prestaremos atención a

los numerosos opúsculos en los que el nombre de "León el Filósofo" como autor del escrito en cuestión se intercambia, a simple vista, con los de "León el Sabio" y "León el Emperador". De esta forma, la homonimia entre nuestro protagonista, el Emperador León VI el Sabio (886-912), reconocido aficionado a las prácticas astrológicas, celebrado como σοφός ya entre sus contemporáneos, y León Querosfactes, quien fuera alumno de León el Filósofo, continúa creando aún hoy no pocos quebraderos de cabeza a la hora de confirmar la autoría de un gran grupo de escritos de temática astrológica, mágica o adivinatoria.

1. La astrología en bizancio durante los siglos viii y ix

1.1. *El estudio de la astrología y las prácticas astrológicas en Bizancio*

Durante los siglos VIII-IX la astrología fue un saber extendido y valorado en Bizancio. En los párrafos siguientes, vamos a intentar justificar esta afirmación.

Como ejemplo que verifica lo primero, rescatamos unas palabras pronunciadas por Juan Damasceno († 754), teólogo de la iconodulia, en las que se negaba a creer (como hacían otros, colegimos) en la influencia de los astros sobre los acontecimientos humanos; eso sí, matizaba que sí podían afectar a fenómenos atmosféricos como la lluvia y el aumento o bajada de las temperaturas, entre otros. Además, tampoco faltan nombres de astrólogos famosos ya en el siglo VIII. Uno de ellos es el de Esteban el Astrólogo[2], personaje intrigante de finales de la centuria, ampliamente citado, pero de cuya vida apenas tenemos datos fiables. Sea como fuere, el caso es que debió de existir un astrólogo llamado Esteban, al que se le atribuían multitud de escritos, entre ellos un horóscopo sobre la duración del poder islámico, y que con frecuencia pudo ser confundido con Esteban el Filósofo, personaje del siglo VII.

En cuanto al siglo IX, remitimos a cualquiera de los datos, sean verídicos o no, que poseemos sobre la vida de León el Filósofo[3], que confirman con creces nuestra aseveración inicial. También está atestiguada la figura del astrólogo de Corte, con todo lo que ello implica, desde Pancracio, astrólogo de Constantino VI en el año 792, hasta casi la mitad del siglo X, el año 927,

[2] Cf. Tihon (1993): 183-190.
[3] Cf. *infra*.

ya metidos de lleno en la época de la dinastía macedonia. Como vemos, se trata de un oficio que goza de alta consideración, pues quienes a él se dedican son requeridos con frecuencia para aconsejar sobre lo conveniente o no de la toma de ciertas decisiones (guerras, expediciones, etc.), o, incluso, para averiguar los años que un soberano o reino van a permanecer en el poder.

La confirmación de lo segundo, la buena estima en que era tenida la astrología, requiere un comentario más amplio; habrá que poner el asunto en relación con la lucha entre iconófilos e iconoclastas y la versión de la realidad que ambos bandos trataron de transmitir a la posteridad. De ese modo, la visión iconodula, vencedora de la contienda, se afanó en destruir todo testimonio iconoclasta posible, tanto como en desacreditar, a los ojos de las generaciones venideras, a los partidarios de su facción rival. Así, trató de presentarnos a los emperadores de tal tendencia como destructores de la cultura, acusándolos de determinados actos salvajes: quema y destrucción de libros o persecuciones violentas a eruditos de tendencia iconófila. Si bien es verdad que no podemos silenciar la crudeza que en determinados momentos adquirió el conflicto, no lo es menos que los datos más radicales que en ese sentido han llegado hasta nosotros muestran una sospechosa parcialidad. Así, se nos presenta casi siempre a los iconoclastas con una gran impiedad y sed de venganza para con los partidarios de la imágenes (véase, por ejemplo, los actos acaecidos bajo el reinado de Constantino V [741-775]), mientras que en el caso contrario, es decir, en la reacción de los iconodulos cuando alcanzan el poder, apreciamos por lo general una gran dosis de benevolencia y escaso ensañamiento con sus contrarios.

Volvamos a lo que nos ocupa, la astrología. Ya venimos diciendo que, sin duda, el cultivo de las ciencias y, dentro de ellas, de la astronomía o la astrología estaba de moda a mediados del siglo IX, décadas de máximo protagonismo para nuestro personaje, León el Filósofo. Así, pues, la rama científica del saber jugó un papel fundamental en estos albores del renacimiento cultural macedonio, reforzado, si cabe, en las etapas de mandato iconoclasta. Emperadores y personajes vinculados a este bando, como Juan el Gramático, ideólogo del segundo iconoclasmo, o su pariente León el Filósofo, obispo de Salónica (840-843) y más tarde director de la Escuela Universitaria creada en la Magnaura por el césar Bardas (ca. 855), ya reinstaurada la iconodulia, potenciaron el aprendizaje de las ciencias (el renacimiento bizantino quedaba dotado de esta manera de un marcado carácter científico y astrológico) y gozaron de amplia fama por su afición y conocimientos sobre astrología, magia y las ciencias ocultas en general.

Una vez más, la visión sesgada que ha tratado de imponernos la tradición[4] ha hecho llegar hasta nosotros feroces críticas iconófilas a estas aficiones "paganas" de los iconoclastas, como las realizadas al emperador León V el Armenio (813-820), de quien se decía que, a imagen de León III y Constantino V, emperadores durante el primer iconoclasmo, consultaba a magos y astrólogos. Más conocidas aún son las insidias que lanzó el patriarca Metodio contra su antecesor Juan el Gramático, a la caída del segundo período de mandato iconoclasta (año 843). En ellas Metodio lo ataca por su afición a las ciencias nocivas profanas y lo califica de malvado, mago y adivino. Incluso se nos cuenta cómo se recluía en una especie de sótano de la vivienda particular de su hermano para practicar allí la lecanomancia (adivinación a partir del sonido que producen las piedras preciosas cuando se dejan caer en un recipiente) o la hepatoscopia (adivinación a partir del examen de hígados)[5]. Del mismo modo, también León el Filósofo, pese a la buena visión general que de él ha transmitido la historia, sufrió la invectiva de uno de sus alumnos, un tal Constantino[6]. Así, en los algo más de cien versos de que constan esos ataques, vemos a una persona resentida con el que fue su maestro, que aprovecha la muerte de éste para decir todo lo que pensaba de él: lo considera impío por cultivar y enseñar la ciencia pagana y se lo imagina en el Hades, allá donde están los grandes clásicos politeístas; por todo ello debe ser condenado por Cristo. Tampoco se libró de estos ataques León Querosfactes (fin. s. IX), alumno también de León el Filósofo, a quien Aretas[7] (860-932), discípulo a su vez de Focio (827-886 ca.), el patriarca y hombre fuerte del renacimiento cultural en el siglo IX, tildó de filohelenista.

Apreciamos un lugar común en estas dos últimas críticas a personajes iconoclastas aficionados a las ciencias adivinatoria y astrológica: el ataque de "cientifismo" y "filohelenismo", de seguir más el pensamiento griego clásico que el bizantino ortodoxo[8]. En efecto, esa acusación contra los detractores de las imágenes fue muy recurrente en el pensamiento posterior, sobre todo en época de Focio, gran aficionado a los estudios humanísticos (bajo su man-

[4] Muchas de las fuentes que han transmitido información sobre la época tienen elementos en común: se trata de crónicas de carácter popular, compuestas en época tardía, y claramente tendenciosas, con la pretensión firme de contar los hechos en el modo que a la ideología ortodoxa iconodula dominante le interesaba. Así, entre otras, tenemos las obras de Jorge el Monje, Teófanes Continuado, Pseudo-Simeón, León el Gramático, Cedreno, Genesio o Vidas de santos como la de Constantino-Cirilo.

[5] Cf. Magdalino (2006): 58 ss.

[6] Cf. P.G. 107, LXI-LXIV & 660-661.

[7] Cf. Aretas I, 200-212.

[8] Cf. Magdalino (2006): 67 ss.

dato cultural la retórica, sobre todo, adquirió un lugar central en la concepción de la educación) y filológicos; se presentaba de esta forma una clara oposición entre el pensamiento iconodulo y humanístico, de un lado, y el iconoclasta y científico, de otro[9].

Una vez acabado el conflicto de las imágenes y con la llegada al poder del patriarca Focio, especialmente tras la muerte de León el Filósofo, la vida cultural en Constantinopla va a sufrir un gran cambio. Tocaba a su fin así la obra realizada por Juan el Gramático, desde su posición como ideólogo del iconoclasmo, la del césar Bardas, bajo la regencia de Teodora, a través de su plan de revitalización de un sistema educativo que había tocado fondo en el siglo VII arrastrado por los desastres políticos y militares del Imperio, o la de León el Filósofo, al frente de la Escuela Universitaria creada en la Magnaura. En estos tres personajes apreciamos un rasgo común: el interés por el conocimiento científico y la potenciación del estudio de las disciplinas de esa área, con lo que ello conlleva de situación favorable para la astrología. Cuando Focio tomó el mando de las operaciones, en cambio, ese interés por lo científico disminuyó sobremanera y las disciplinas humanísticas y filológicas, como hemos dicho, pasaron al primer plano.

Pero esos hechos corresponden a otra época, la más importante, desde luego, en el devenir cultural del Imperio Bizantino. A ella le siguieron nuevas oleadas de interés por el saber astrológico, que se tradujeron en la copia de manuscritos, traducciones del árabe y la consecuente ampliación de conocimientos. El general aumento de la cultura, a partir de las sólidas bases educacionales que se pusieron en tiempos de la dinastía macedonia, contribuyó, además, a su difusión. Entre los personajes que defendieron el estudio de la ciencia de las estrellas señalamos los nombres del emperador Manuel I Comneno (1143-1180) o, ya en vísperas de la ocupación turca, los de Teodoro Metoquites o Jorge Quioniades. Únicamente el período de la ocupación latina de Constantinopla (1204-1282) supuso un freno en la difusión de nuestra doctrina.

1.2. *Las relaciones culturales de Bizancio con el mundo árabe*

Un último aspecto reclama ahora nuestra atención para acabar de trazar las líneas básicas del desarrollo y difusión de la doctrina astrológica en Bizancio durante los siglos de la lucha de las imágenes: el papel del mundo árabe y sus relaciones culturales con el Imperio Bizantino. Si tenemos en

[9] Algo similar ya se produjo en la Roma tardía, *mutatis mutandis*, en el contexto de la lucha del cristianismo incipiente contra las prácticas astrológicas.

cuenta la clasificación aparecida en un artículo reciente de P. Magdalino[10], en el que se distinguen hasta cuatro fases en el desarrollo de la astrología en Bizancio, el objeto central de nuestro estudio, la época iconoclasta, coincide de pleno con la segunda de esas etapas señaladas por el investigador británico, y que él hace girar en torno al auge y posterior caída del califato abasí, a mediados del siglo VIII a.C. A modo simplemente de introducción conviene realizar un brevísimo recorrido por la historia de la astrología hasta la época que estamos estudiando. Para ello debemos remontarnos a sus orígenes mesopotámicos y egipcios; de ahí, la doctrina astrológica llegó a suelo griego, donde asistimos a su etapa de mayor desarrollo, favorecido, entre otros motivos, por el apoyo que encontró en la secta pitagórica y la filosofía posterior (Platón, Aristóteles, el estoicismo, etc.), que la dotaron del carácter científico que aún no tenía y la hicieron presentarse ante la sociedad con mayor credibilidad. Sin embargo, como todos sabemos, la vida de nuestra doctrina no fue un camino de rosas. De Grecia pasó a Roma, un pueblo que la acogió con fervor y que, pese a las trabas oficiales[11] impuestas por unos dirigentes que, de manera paradójica, nunca dejaron de recurrir a ella y, ya en época tardía, a la frontal oposición de la Iglesia cristiana, favoreció su expansión definitiva a los pueblos orientales con los que el Imperio Romano tuvo contacto, como el iraní o el persa. Justo en ese punto debemos situarnos.

No debe causar extrañeza que sea una potencia extranjera, árabe en este caso, la que capitalice este momento de la transmisión de los textos astrológicos en Bizancio. El califato abasí, tras derrocar a la dinastía omeya y trasladar la capital a Bagdad, se caracterizó, en lo cultural, por un extraordinario interés en la herencia grecolatina, sobre todo en los escritos de contenido científico. De hecho, bajo su hegemonía, en especial durante el primer siglo (la dinastía abasí, que se decía descendiente del profeta Mahoma, se mantuvo en el poder hasta mediados del siglo XIII, una vez conquistada Bagdad por el imperio mongol), se vive una verdadera edad de oro en la ciencia árabe. Dentro del ámbito científico, la disciplina que ahora nos ocupa, la astrología, ocupó gran parte de ese interés mostrado por los árabes. Ya uno de los primeros califas abasíes, Al Mansur (754-775), tuvo fama de ser un gran aficionado a este saber, la magia y los sortilegios, materias sobre las que pidió libros al mismo emperador, seguramente Constantino V (741-775)[12]. Llegó

[10] Cf. P. Magdalino (2002).

[11] Cf. B. Bakhouche (2002) y F. H. Cramer (1954).

[12] Cf. Signes Codoñer (1996): 159ss. El intercambio cultural, especialmente de libros, entre Bizancio y el mundo árabe fue una práctica habitual durante el período iconoclasta. El profesor

incluso a contar con los servicios de Teófilo de Edesa[13], uno de los astrólogos más reputados de la época (con posterioridad fue el astrólogo de Corte –figura, recordamos, de cuya existencia tenemos constancia en Bizancio desde los años 792-927– bajo el califa Al Mahdi) y autor, entre otras obras, de unas conocidísimas καταρχαί (lat. *electiones*) sobre la guerra[14]. Este astrólogo ejerció una gran influencia entre los aficionados a la doctrina, tanto de su época como de épocas posteriores, y debió de contarse entre las fuentes, según D. Pingree[15], que pudo consultar nuestro León el Filósofo. En realidad, los abasíes no sólo se impregnaron de los conocimientos astrológicos griegos, sino que a éstos añadieron el saber persa sobre la materia[16] y lo completaron con aportaciones propias gracias a sus avanzadas matemáticas y astronomía, disciplinas de indiscutible carácter científico, que aportaban mayor solidez y credibilidad a los estudios sobre la influencia de los astros en la Tierra.

Debemos tener en cuenta, como decíamos al principio[17], esta situación de crecimiento cultural del mundo abasí a mediados del siglo VIII, tanto como la no menos importante de otro de los pueblos vecinos de Bizancio, los francos, a la hora de entender los albores del renacimiento cultural macedonio a los que asistimos en estas décadas[18]. En efecto, ambos pueblos vecinos pretenden apropiarse del legado cultural clásico, reivindicación que, desde Constantinopla, veían como impropia. Asistimos a partir de estos momentos a una situación en que tanto bizantinos como árabes se enorgullecen de ser el nuevo eslabón en la transmisión de la cultura clásica. Y es que en Bizancio este sentimiento surgió, con casi total probabilidad, como reacción frente a la declaración de intenciones árabes, ya en la segunda mitad del siglo VIII. Hasta esos instantes, la cultura clásica politeísta era vista casi como

---

Signes Codoñer presenta en este artículo una abundante documentación al respecto, subrayando en todo momento el carácter pragmático de la cuestión, si se tiene en cuenta el enfrentamiento bélico entre ambos bandos. Junto a ese intercambio, los árabes no dejaron pasar la ocasión de saquear bibliotecas bizantinas en sus incursiones militares, prestando siempre mayor atención a los manuscritos de contenido científico, aquella parte de la tradición griega que resultaría seguramente más fácilmente asimilable en su cultura islámica. En cuanto se hicieron con la información que necesitaban y ésta fue traducida al árabe, dejamos de tener noticias de estos intercambios de libros.

[13] Cf. Tihon (1993): 190-192.

[14] Son numerosos los escritos conservados bajo su nombre. Un listado con las ediciones de estas obras presentes en el *CCAG* podemos verlo en Tihon (1993): 191.

[15] Cf. Pingree (1989): 238.

[16] Cf. Pingree (1989).

[17] Cf. *supra*.

[18] Véanse, en este sentido, las reflexiones de P. Speck (2003): 182ss.

una herejía por los sectores más radicales de la Iglesia ortodoxa, situación que se fue suavizando ante este brote nacionalista.

Si hubo un califa cuyo interés por la astronomía y astrología clásicas resultó decisivo, colateralmente, para el auge del estudio de estas disciplinas en suelo bizantino, y bajo cuyo mandato se acrecentó esa nueva toma de conciencia en Constantinopla como heredera del legado clásico, ése fue Al Mamún (813-833). Gran aficionado a las ciencias y amante de la cultura en general, este califa fue el fundador de la "Casa de la Sabiduría" en Bagdad, una institución básica en el crecimiento cultural del pueblo árabe durante estas décadas. Al Mamún se afanó por conseguir llenar de libros griegos las bibliotecas de la capital y por encargar a continuación su traducción al árabe. Con el objeto de obtener esos libros, no dudó en organizar expediciones de eruditos árabes a suelo bizantino para que visitasen todas las bibliotecas posibles y tradujesen el mayor número de obras, sobre todo aquellas de carácter científico. No satisfecho con esas expediciones, fueron famosas sus invitaciones a personalidades de la cultura bizantina para que se desplazasen a Bagdad a intercambiar conocimientos, en lo que P. Magdalino ha llamado "el viaje a Bagdad"[19]. Los más ilustres humanistas de Bizancio, en efecto, fueron tentados por la llamada oriental, que se prolongó más allá del mandato de Al Mamún. Así, Juan el Gramático, san Cirilo, Focio y León Querosfactes permanecieron durante un tiempo en suelo bagdadí.

Al parecer, uno de los intereses principales de estos desplazamientos era el deseo árabe de conocer a fondo las ciencias griegas en general y la astrología en particular, según se desprende del perfil de la mayoría de los invitados. Las conclusiones que ha transmitido la tradición sobre estas estancias son del todo favorables. Los bizantinos quedaban impresionados del boato y lujo de la Corte abasí y se llevaban, junto a los conocimientos adquiridos a partir del contacto con una civilización en muchos aspectos más avanzada que la suya, ideas que luego intentarían poner en práctica en Constantinopla. En algunas de esas estancias, además, pudieron tratarse también cuestiones políticas y religiosas, pero siempre con el trasfondo de un escenario cultural y de interés recíproco por ambas partes.

Especialmente llamativa es la historia de uno de esos viajes a Bagdad, el de León el Filósofo, que nunca llegó a realizarse. Cuenta la historia que uno de sus discípulos, nombrado secretario de un alto cargo militar que luchaba

[19] Cf. Magdalino (1998). Para obtener más información acerca de estos viajes-embajadas, se puede consultar los trabajos de J. Signes Codoñer (1996, 2002), donde, junto al aspecto cultural, el autor se centra en el trasfondo político de las visitas a suelo califal.

contra los árabes, fue hecho prisionero por éstos. Una vez en suelo califal, llamó de tal manera la atención su exquisita formación en geometría, que los altos mandatarios enemigos le solicitaron información sobre su maestro, que resultó ser un tal León, desconocido hasta entonces en los ámbitos culturales oficiales, para hacerle llegar una invitación oficial a que se presentase ante ellos y los instruyese en las disciplinas que tanto, al parecer, dominaba[20]. Nuestro protagonista la desestimó y se negó a viajar a Bagdad a compartir sus conocimientos con los árabes (ca. 829-833). Fue entonces cuando las autoridades constantinopolitanas se apresuraron a ofrecer un puesto docente oficial a León para evitar la fuga del talento[21] y disuadir al enemigo de su interés en la cultura grecolatina, de la que la antigua Bizancio se consideraba única heredera. La fama de astrólogo de León y la insistencia con que los abasíes intentaron en vano su desplazamiento a Bagdad puede servir como indicio del interés que la astrología suscitaba entre las capas culturales árabes. La facción iconodula, además, entendió desde el primer momento que podía existir una relación más o menos directa entre las prácticas astrológicas y las ideas iconoclastas[22], de ahí su doble afán por intentar reprimir las primeras, por un lado, y por evitar el contacto con el pueblo árabe de aquellos intelectuales bizantinos aficionados a tales materias, por otro.

2. La figura de León el Filósofo

2.1. *Su vida*

La vida de León el Filósofo (790-post 869), también conocido como León el Matemático, ha sido bien estudiada en una considerable cantidad de artículos y páginas de libros[23]. En ellos han quedado expuestos, por lo general, todos los datos que la tradición ha hecho llegar hasta nosotros sobre sus primeros años de existencia anónima y su vida pública posterior,

[20] Cf. Theoph. Contin., *Chronographia*, pp. 185-192 (Lib. IV, 26-29).

[21] Para evitar el desplazamiento de León, al parecer, no dudó en intervenir el propio emperador Teófilo, quien le dio un puesto docente en la iglesia de los Cuarenta Mártires.

[22] Junto al recelo que el interés árabe en la cultura griega pudiera despertar, los ortodoxos más radicales veían en estos viajes culturales a Oriente un posible foco de contacto de la intelectualidad bizantina con las ideas religiosas del pueblo vecino. Al encontrarse el conflicto iconoclasta en vigor, éstos pusieron de su parte en no favorecer tales desplazamientos (cf. Magdalino [1998]: 212-213).

[23] Cf., entre otros, Magdalino (2006), Speck (2003), Wilson (1994), Katzaros (1993) y Lemerle (1971).

como obispo de Salónica o como director de una Escuela Universitaria en Constantinopla.

El principal problema que se ha planteado desde siempre ha sido el de desligar, dentro del notable número de referencias conservadas, aquellas puramente históricas de otras que a duras penas entrarían en el farragoso terreno de la leyenda. Incluso dentro de estas últimas nos encontramos con varias versiones sobre un mismo acontecimiento, que entran en contradicciones internas desde el punto de vista cronológico o histórico-cultural.

A la hora de utilizar, pues, estos datos sobre su vida, debemos movernos con suma precaución para no lanzarnos a aventurar falsas teorías a partir de ellos. En ese sentido, la magnífica exposición de P. Lemerle en su obra de referencia *Le premier humanisme byzantin* (1971)[24] ha servido de base a otros estudios más recientes, como los de V. Katzaros (1993)[25], dedicado monográficamente a la figura del erudito, con una amplísima bibliografía, aunque sin entrar demasiado en el análisis de los datos, o las páginas que le dedica P. Speck (2003)[26] en el marco del renacimiento bizantino, y donde sí se pronuncia sobre la historicidad o no de los testimonios. Junto a éstos, hay otros muchos escritos que en su tratamiento de la época iconoclasta desde puntos de vista tan distantes en apariencia como el de las relaciones culturales entre bizantinos y árabes[27] o el de la recepción bizantina de la astrología clásica[28], nos ofrecen también datos y referencias sobre la vida de León el Filósofo. El semblante de su figura que vamos a presentar aquí pretende recoger todo ese material sobre su vida que hoy tenemos a nuestra disposición, siempre con la intención de delimitar con la mayor nitidez posible aquellos datos históricos y verificables de esos otros que no sobrepasan el terreno de la leyenda. Incidiremos a continuación en sus escritos, con especial atención a los astrológicos, de cuya autoría tanto se ha discutido.

León (790-post 869), como venimos diciendo, es uno los personajes más apasionantes de su época. Constituye un claro ejemplo de persona hecha a sí misma, llena de inquietudes intelectuales, a la que los caprichosos hados transformaron en exitosa una existencia transcurrida en el anonimato. A mi entender, una de las cualidades sin duda más llamativas de su personalidad fue la habilidad que le permitió sobrevivir en medio de un conflicto religioso, la lucha de las imágenes, que costó la carrera y la vida de otros muchos. En

[24] Cf. cap. VI: «Léon le Philosophe (ou le Mathématicien) et son temps», pp. 148-176.
[25] Cf. V. Katzaros (1993).
[26] P. Speck (2003): 188-193.
[27] Cf. J. Signes Codoñer (2002) y P. Magdalino (1998).
[28] Cf. P. Magdalino (2002, 2006).

efecto, alto cargo eclesiástico durante el último período de poder iconoclasta, supo hacer ver sus cualidades y su valía a los que habían estado en el bando contrario, los partidarios de la iconodulia tradicional, para, tras la reimplantación definitiva de ésta, seguir desempeñando puestos oficiales. En cuanto a su ideología, se suele afirmar que tendía a posturas en contra de la representación de las imágenes, aunque sin extremismos, con mucha moderación, en consonancia con los rasgos generales de su personalidad que tan bien nos describe su alumno León Querosfactes[29].

Durante sus primeros años de vida, como les ocurrió a otros muchos jóvenes capitalinos de su época, recibió la educación elemental (gramática y poética) en Constantinopla. A continuación, según una noticia en la que se ponen de acuerdo todas las fuentes[30], la falta de maestros adecuados y sus ansias de ampliar conocimientos le llevaron a la isla de Andros[31], donde recibió una formación básica de las especialidades de retórica, filosofía y matemáticas de la mano de un experto en la materia cuyo nombre desconocemos[32]. Aún no suficientemente satisfecho con las enseñanzas recibidas, se lanzó a recorrer varios monasterios en busca de escritos de las materias de su interés. Por fin, al cabo de unos años dio por concluida esa etapa formativa lejos de su tierra y se asentó en Constantinopla, donde tuvo que comenzar a ganarse la vida como profesor a nivel particular.

Hasta esos años de su vida, que por el momento transcurría sin mayor notoriedad y alejada de los focos de la actividad pública, las fuentes apenas ofrecen, con un alto grado de coincidencia en sus informaciones, más datos que los que aquí acabamos de contar. Pero es a partir de entonces cuando el nombre de León el Filósofo adquiere relevancia hasta alcanzar la cúspide en el momento en que, a instancias de su pariente Juan el Gramático y del

---

[29] Cf. G. Kolias, «León Querosphactès, magister, proconsul et patrice», *Texte und Forschungen zur byzantinisch-neugriechischen Philologie* 31, Atenas (1939), p. 132.

[30] Entre las fuentes directas que han transmitido datos sobre la vida de León el Filósofo, las más importantes son: la *Chronographia* de Teófanes Continuado (Bekker 1838), el *Compendium Historiarum* de Jorge Cedreno (Bekker 1838) y la *Historia* de Genesio (De Gruyter 1978), coincidentes en la mayoría de puntos, y Pseudo-Simeón (Bekker 1838), el *Chronicon* de Jorge el Monje Continuado (Bekker 1838), el *Chronicon* de Simeón Logóteta y la *Chronographia* de León el Gramático (Bekker 1842), que difieren en conjunto de las anteriores en ciertos episodios.

[31] Cf., por ejemplo, Theoph. Continuatus, 192, 5.

[32] El nombre de este erudito que nos facilita la tradición es el de Miguel Pselo (Cf. Georg. Cedrenus, *Compendium historiarum*, II 170, 19), político y hombre de letras del siglo XI, si bien también vivió en la época que nos ocupa un filósofo homónimo, apodado "el viejo". Con todo, nada de seguro hay al respecto.

emperador Teófilo, es nombrado obispo de Salónica el año 840, cargo que desempeñó durante un trienio, justo lo que tardó en ser reinstaurado en el poder el régimen iconodulo[33]. El intervalo de tiempo que transcurre desde su regreso a Constantinopla tras la etapa de investigación y búsqueda de manuscritos por los monasterios y los años en que se ganó la vida como profesor particular ha sido cubierto con episodios de más que dudosa historicidad que intentarían justificar las causas de su ascenso al trono obispal de Salónica. Así, una versión incluiría la invitación que le hizo llegar el califa Al Mamún para que viajase a Bagdad a mostrar y compartir sus conocimientos científicos con los árabes, hecho que provocó su reconocimiento en Constantinopla y su nombramiento como docente en la iglesia de los Cuarenta Santos, previo al cargo de obispo. Según otros testimonios, León juega un papel vital gracias a sus habilidades adivinatorias, enseñadas a un alumno suyo, en la batalla de Amorium (838), resuelta a favor de los árabes al mando de Al Mutasim. De nuevo, el poder bizantino se apresura a reconocer la valía de León y lo nombra obispo. Como vemos, ambas versiones tienen bastantes puntos en común. P. Lemerle[34] acaba decantándose por la primera, que quizá deba a ello ser la más extendida, pese a las dificultades cronológicas que plantea. Sin embargo, precisamente por éstas otros investigadores, como P. Speck[35], acaban por derribar por completo todo atisbo de historicidad del pasaje.

En definitiva, podemos estar frente a una historia propagandística construida en época tardía, creada con la intención principal de ejemplificar la resistencia bizantina, personificada en León el Filósofo, ante el intento árabe por apoderarse del dominio de la tradición grecolatina, en una muestra más de su reivindicación como heredero natural y único de esa inmensa tradición cultural. Sea como fuere, el hecho es que la imagen que de León nos trans-

[33] Este repentino interés en un personaje que apenas había salido del anonimato y ya había sido nombrado obispo ha intentado explicarse, sin dejar de reconocer su propia valía, a partir de su relación familiar: era, según las fuentes, primo (Theoph. Contin., *Chronographia,* p. 185, 10-12: Λέων ἐκεῖνος ὁ μέγας τε καὶ φιλόσοφος, ὃς κατὰ συγγένειαν μὲν τοῦ ἐξαδέλφου τῷ πατριάρχῃ Ἰαννῆ ᾠκείωτο, τὸν θρόνον δὲ τῆς Θεσσαλονίκης κατέχων) o sobrino (Georg. Cedrenus, *Compendium Historiarum* II, 166, 3-5: τῆς μὲν οὖν φιλοσοφίας ἐξηγεῖτο Λέων ἐκεῖνος ὁ μέγας τε καὶ φιλόσοφος, ἀνεψιὸς ὢν Ἰαννῆ τοῦ πατριάρχου, ὃς καὶ τὸν θρόνον ἔλαχε τῆς Θεσσαλονίνης) de Juan el Gramático, patriarca iconoclasta. Sea como fuere, el caso es que León, ante la cómoda situación que se le presentaba en su patria, quedó disuadido de su viaje a Bagdad.

[34] Cf. Lemerle (1971): 150-154.

[35] Cf. Speck (2003): 189 ss., donde leemos: "I consider this whole story as all this is quite common in *vitae* of emperors. This can be proven through internal and external inconsistencies".

miten esas historias es inmejorable: un hombre sabio, humilde y comprometido con su patria. Su biografía se presenta, además, salpicada de pasajes en los que queda clara su afición y dominio de la astrología y las artes adivinatorias en general, como demostrarían las distintas profecías que se le atribuyen[36].

Si seguimos con los datos que poseemos sobre su vida, debemos situarnos en el año 843, fecha en que la ortodoxia iconodula se reinstaura de manera oficial en el Imperio. León, al parecer, y pese a encontrarse claramente alineado en el bando de los perdedores tras la recién acabada batalla doctrinal, no salió mal parado en exceso. Sin embargo, de nuevo la incertidumbre se apodera de nosotros durante el período de tiempo que transcurre desde su deposición como obispo de Salónica hasta el siguiente hecho histórico documentado en el que nuestro protagonista aparece: la fundación en el palacio de la Magnaura de una Escuela Universitaria, impulsada por el césar Bardas, convertido en la mano derecha del emperador Miguel III tras el golpe de Estado del año 856. En efecto, tenemos constancia de que León el Filósofo fue el director de ese centro educativo de estudios superiores, que se convirtió en la auténtica base del inminente esplendor cultural bajo la dinastía macedonia. Se trataba de una institución subvencionada en parte con fondos imperiales, de la que poco o casi nada conocemos con detalle, salvo que León era la cabeza visible, encargado de la filosofía, y que junto a él había otros tres profesores (Teodoro, Teodegio y Cometas), al frente, respectivamente, de la geometría, la astronomía y la gramática. Allí pudo llegar a contar entre sus discípulos a Constantino el filósofo, futuro san Cirilo[37], si bien este punto, como otros tantos, no está demasiado claro. Como vemos, el estudio de las ciencias recibe un enorme impulso en esta Institución, que colmaba en cierta medida uno de los viejos sueños docentes de León, al impulsar aquellas disciplinas que habían colmado gran parte de su vida. Gracias sobre todo a este cargo, además de los méritos acumulados durante el resto de su vida, León pasó a la posteridad como uno de los personajes clave en el renacimiento de la educación superior en Bizancio.

Sin embargo, como decíamos antes, sigue sin quedar claro qué fue de la vida de nuestro protagonista durante esos años iniciales del definitivo período iconodulo hasta la llegada de Bardas al poder (843-856). Aun sin saber la fecha exacta de la entrada en funcionamiento de la Escuela, nos quedan al menos trece años de incógnitas sobre la vida del antiguo obispo icono-

[36] Cf. *infra*.
[37] Cf. *ODB*, *s.v.* "Leon the Mathematician" y Wilson (1994): 126-127.

clasta. Como es de suponer, la cuestión ha sido debidamente analizada por los estudiosos a partir de los distintos testimonios conservados, y se ha discutido sobre la situación en que pudo quedar León tras su implicación de lleno en el conflicto ideológico. Es llamativa, de nuevo, la teoría que lanza P. Speck[38], quien rebaja el nivel de esta escuela a la enseñanza secundaria y justifica el boato dado en las fuentes como un método propagandístico más de la clase política, en este caso, del césar Bardas.

Esta etapa al frente de la Escuela de la Magnaura es el último momento en que tenemos noticias de León. Nada sabemos sobre la fecha exacta de su muerte, si bien existe un *terminus post quem*, el año 869, fecha de un terrible terremoto en Constantinopla, del que nuestro protagonista salió con vida con la ayuda de sus conocimientos adivinatorios[39]: predijo que caería derrumbada una iglesia de la capital, a la que acudió una multitud de personas en la esperanza de quedar refugiados del seísmo. En efecto, el lugar sagrado sucumbió y quienes allí acudieron murieron aprisionados en su interior, mientras que León y aquellos que le hicieron caso consiguieron salvarse de una muerte segura al resguardarse junto a una columna. A partir de ahí, como hemos dicho, nada más sabemos de su vida, mas ha de suponerse que, ya octogenario, no debió de abandonar Constantinopla con posterioridad.

Una vez que hemos comentado los distintos períodos de la vida de León, no podemos finalizar este artículo sin poner en liza esas otras anécdotas que nos han llegado de nuestro protagonista relacionadas con su afición a la astrología, la magia y los distintos tipos de procedimientos adivinatorios.

Así, hay suficientes datos que demostrarían el dominio que León poseía de la astrología: por ejemplo, sabemos que era capaz de establecer horóscopos y que lanzó con éxito varias predicciones a partir de sus conocimientos en la materia. Del mismo modo, cuando era obispo, se ganó el favor de los tesalonicenses al predecir el momento adecuado para sembrar tras una pertinaz sequía[40]. Se le atribuye igualmente haber avisado a Bardas, Miguel II y Basilio de no acometer una campaña militar en Creta, al ver señales funestas que lo desaconsejaban[41]. Por último, predijo también la llegada al trono de Basilio I[42] o el ya comentado fatal terremoto del año 869 en Constantinopla.

---

[38] Cf. Speck (2003): 191 ss.

[39] Cf. Georg. Monach. Contin. 840, 14 ss.

[40] Cf. Theoph. Contin. 191, 4 ss. Este hecho fue usado por el emperador Manuel I Comneno (1143-1180) –véase hasta dónde llegó la fama de León–, férreo defensor de la astrología, para argumentar que ésta no tenía por qué estar reñida totalmente con el cristianismo.

[41] Cf. Georg. Monach. Contin. 829, 7 ss.

[42] Cf. Theoph. Contin. 232, 14 ss.

Junto a estos ejemplos, la historia del supuesto interés del califa Al Mamún por conocerlo, asombrado por la sabiduría de su alumno hecho prisionero en suelo árabe, o las feroces críticas de un antiguo alumno suyo, Constantino[43], que lo acusó de impiedad por dedicarse a la ciencia pagana, en clara alusión a las ciencias ocultas y la astrología, constituyen la prueba más palpable de que León practicaba todas estas artes, tan enfrentadas a los cánones ortodoxos bizantinos. Él mismo nos cuenta, en uno de sus epigramas, que poseía, entre sus numerosos libros, la *Eisagogé* de Pablo de Alejandría[44], importante astrólogo del siglo IV d.C. A partir de testimonios directos como éste y los presentes en alguno más de los epigramas que, atribuidos a él, ha transmitido la *Antología Palatina*[45], o en las mismas notas que escribió en varios manuscritos de Ptolomeo, Arquímedes o Platón, podemos afirmar que León poseyó una biblioteca particular de considerable valor, especialmente rica en textos matemáticos, científicos en general y filosóficos, algunas de sus grandes pasiones. Dentro de estos ámbitos, las *Cónicas* de Apolonio de Perge, los manuales sobre *Mecánica* de Marcelo y Quirino, el tratado de *Astronomía* de Teón, el de *Geometría* de Proclo, junto a varios manuscritos de Arquímedes, Euclides o Ptolomeo, debieron de estar en sus estantes[46].

Por último, junto a todo ese conocimiento teórico de las ciencias que, en vista de su fornida biblioteca, debió de acumular León, queda también refrendado, a través de varios de los curiosos datos y anécdotas que jalonan su vida, el dominio práctico de muchas de esas disciplinas. Así, sabemos que ingenió, tras asimilar los embrionarios conocimientos de la época, un complicado sistema de señales luminosas usado en la defensa de la capital, mediante el que se enviaban mensajes desde dos puntos no demasiado lejanos, y que dispuso un llamativo alumbrado en el palacio real. Para realizar tales proyectos, no pudo partir de otros, sino de los manuscritos de las *Tablas*

[43] Cf. *supra*, n. 6.

[44] Cf. Anthol. Palat. IX, 201.

[45] Cf. Anthol. Palat. IX 200, 202 y 578.

[46] Al respecto, una de las cuestiones aceptadas por los expertos en la materia, el hecho de que León poseyera el manuscrito *Vat. Gr. 1594*, uno de los testimonios más antiguos del texto ptolemaico, fue rebatida por N. G. Wilson (1973) tras analizar la nota del f. 263v y descartar que fuese realizada por León, situándola en el siglo XIII o fechas más tardías. Estuviera o no este códice en concreto en poder de nuestro protagonista, sí parece más que probable que, de cualquier manera, León pudiera haber tenido en su biblioteca alguna otra copia tanto del *Almagesto* como del *Tetrabiblos* (cf. Fonkić [2005], donde se ofrece una nueva datación para el *Marc. Gr. 313* –inicios del s. IX–, uno de los manuscritos más destacados entre los que contienen la magna obra astronómica de Ptolomeo, que podría favorecer la hipótesis de León el Filósofo como su primer poseedor).

Manuales de Ptolomeo o de los manuales técnicos de Filón y Herón de Alejandría[47]. Estos y otros inventos que la tradición posterior le adjudicó contribuyeron a aumentar su fama de sabio. Sin embargo, muchos han pretendido ver en el hecho de que estas atribuciones técnicas a León aparezcan únicamente en crónicas tardías y de carácter popular[48], un elemento de duda a la hora de otorgarles credibilidad[49].

2.2. *Su obra*

Antes de presentar las conclusiones, debemos al menos mencionar las obras que, con mayor o menor grado de fiabilidad, han sido atribuidas a León el Filósofo por la tradición. Dentro de las dificultades que la labor entraña, podemos realizar la siguiente división de la obra de León[50]:

1) Una *Homilía sobre la Anunciación*, conservada casi completa[51]. Esta es la obra sobre cuya autoría hay más certeza, si bien ésta no es total.

2) Epigramas, la mayoría de los cuales (nueve) están dentro de la *Antología Palatina*. Por lo general, once de estas pequeñas piezas suelen considerarse como epigramas de León[52], aunque hay otros estudiosos[53] que abren el abanico y aumentan el número en alguno más.

3) Obras de diversos géneros, atribuidas a León por distintas tradiciones manuscritas. La autoría de casi todas ellas es más que discutida[54].

4) Obras de contenido astrológico, atribuidas a León, con mayor o menor garantía, recogidas en los distintos tomos del *CCAG*[55]. De todas ellas, la que tiene más visos de haber sido escrita por nuestro autor es *περὶ βασιλείας* (o *βασιλέων*) *καὶ ἀρχόντων*[56], conservada al menos en 9 manuscritos descritos en el *CCAG*[57]. Otra obra que la crítica suele atribuir a León es la que encontramos bajo el título *μέθοδος προγνωστικὴ τοῦ ἁγίου εὐαγγελίου ἢ τοῦ ψαλτηρίου*

---

[47] Cf. Wilson (1994): 122-123.

[48] Cf. Ps. Symeon 681, 21 ss.

[49] Cf. Mango (1984): 91.

[50] Podemos ver un listado, más o menos somero, de las obras atribuidas a León, entre otros, en Magdalino (2006): 62, Katzaros (1993): 387-391 y Lemerle (1971): 170 ss.

[51] Cf. Laurent (1964): 297-302.

[52] Cf. Baldwin (1990).

[53] Cf. Westerink (1986).

[54] Cf., por ejemplo, el poema de Job en Westerink (1986): 201ss.

[55] Cf. Magdalino (2006): 62 y Lemerle (1971): 171-172.

[56] Cf. edición en *CCAG* IV: 92.

[57] Cf. *Marc. Gr.* 334, f. 64v; *Marc. Gr.* 335, f. 189v; *Taurin. Gr.* C.VIII.10, f. 71; *Palat. Gr.* 312, f. 160r; *Berolin.* 147, f. 70v; *Paris. Gr.* 2419, f. 136r; *Paris. Gr.* 2420, f. 1r; *Paris. Gr.* 2424, f. 50v y *Paris. Gr.* 2506, f. 42v.

ποίημα κυροῦ Λέοντος τοῦ σοφοῦ[58], un escrito sobre cómo predecir el futuro mediante la consulta del evangelio o el psalterio, que hemos localizado en 5 códices[59]. Tenemos también un brontologio y un capítulo sobre el curso de la luna (*κατὰ τῆς Σελήνης δρόμον· βροντολόγιον... τοῦ ὑπερτίμου καὶ σοφοῦ κυροῦ Λέοντος*)[60]. Así mismo, encontramos un escolio a un pasaje de la *Eisagogé* de Porfirio bajo el título *σχόλια Λέοντος φιλοσόφου εἰς τὴν ὡριμαίαν*[61]. De igual manera, son atribuidas a León unas líneas dentro de un texto de Juan de Lido (*περὶ ἡλιακῆς ἐκλείψεως τῆς ἐν τῷ βασιλικῷ τριγώνῳ τοῦ σοφωτάτου Λέοντος*)[62].

Por último, hay algunas obras que la tradición ha hecho llegar hasta nosotros bajo la autoría de León el Sabio y que, por los motivos que explicaremos a continuación, podrían ser consideradas de León el Filósofo. Sin embargo, no hay ningún elemento que ofrezca totales garantías y que confirme tal hipótesis[63].

Como ya advertimos en nuestra introducción, uno de los principales problemas que ha venido planteando el estudio de la obra de León el Filósofo es la dificultad a la hora de identificar los escritos propiamente realizados por el erudito. Dos cuestiones entorpecen esta labor: de un lado, la naturaleza misma de los textos, en su gran mayoría, de contenido astrológico, mágico, adivinatorio, un terreno en el que ya de por sí la transmisión textual de los escritos suele ser bastante compleja, plagada de falsas atribuciones, obras anónimas, versiones distintas de un mismo tema, interpolaciones, etc.; del otro, la tradicional confusión que nuestro autor ha sufrido con sus homónimos el Emperador León VI el Sabio y el erudito León Querosfactes, alumno suyo.

En cuanto a las dificultades provocadas por la naturaleza misma de los escritos, poco se puede hacer más que examinar con total atención los textos e intentar proponer una autoría a la luz del estudio de aquellos elementos externos (paleográficos, literarios, históricos, etc.), que pudieran ayudarnos en nuestro cometido. Por su parte, la segunda traba, la que afecta de forma específica a la confusión de nuestro autor con autores homónimos, ha sido

[58] Cf. edición en *Archiv für slavische Philologie* 25 (1903), p. 245.

[59] Cf. *Laurent. Gr.* 86,14, f. 28v; *Cantabrig.* R.15.36, ff. 4v-7; *Scorial.* Φ.II.14, ff. 44v-45r; *Bonon. Bibl. Univ.* 2280, f. 284v y *Berolin. Gr.* 75, ff. 1r-4v.

[60] Cf. ms. *Mediolan. A 56 Sup.*, f. 1ss.

[61] Cf. *Laurent. Gr. 2834*, f. 83v. Cf. edición en *CCAG* I: 139.

[62] Cf. edición en *CCAG* VII: 150-151.

[63] Entre ellas destacan un escrito sobre los terremotos, editado en *CCAG* VII: 167-171, atribuido a León el Sabio, y del que también se dice que no sería más que una paráfrasis del poema homónimo de Hermes Trismegisto u Orfeo, o unos cálculos sobre el día en que morirá el enfermo, editados en Bautista Ruiz (2003): 277.

ya analizada por varios especialistas. Entre ellos, nos gustaría señalar las conclusiones a las que ha llegado C. Mango[64]. Advierte la abundancia de manuscritos astrológicos y apócrifos en los que aparece gran cantidad de opúsculos atribuidos, a simple vista de manera indistinta, a León "el Sabio", "el Filósofo" o "el Emperador". Como quiera que tanto el Filósofo como el Emperador gozaron de una gran fama y recibieron ambos el apelativo de "sabio" ya en vida, la confusión estaba servida. Existía, además, una práctica relativamente habitual en la tradición manuscrita consistente en atribuir ciertos escritos a personajes o nombres que dotasen de autoridad el mismo. Conocida la afición de León el Filósofo por la astrología, entendida como ciencia tanto como método de adivinación, y la afición del emperador (886-912), aunque en muchísima menor escala, a cuestiones esotéricas y mágicas, se puede explicar que un importante número de escritos, en principio obra del Filósofo, pudiesen ser atribuidos al emperador, sin duda mucho más ilustre. Se ayudaba así a engrandecer la figura del dirigente[65]. Prueba de ello sería, según advierte Mango, la aparición del apelativo "el Emperador" sólo en códices tardíos, época en la que se habría difuminado la fama de León el Filósofo y engrandecido la del Emperador, entre otras cosas, más reciente en el tiempo[66].

3. Conclusiones

Ha quedado demostrado, pensamos, la vigencia que las prácticas astrológicas y adivinatorias tuvieron en Bizancio durante los siglos VIII y IX, pese a la, sobre el papel, oposición frontal por parte de la doctrina ortodoxa. En efecto, en pleno conflicto ideológico sobre la posibilidad o no de la representación de imágenes sagradas, el saber científico logró hacerse un hueco en la cultura bizantina, impulsado especialmente por representantes del bando iconoclasta como Juan el Gramático y León el Filósofo y consolidado ya al final del conflicto con la inauguración por parte del iconodulo césar Bardas de la Escuela Universitaria de la Magnaura, verdadero antecedente del llamado "renacimiento cultural macedonio".

Contamos con suficientes testimonios que confirman la importancia que desde el poder se le dio a la astrología, empezando por la existencia de la figura del astrólogo de Corte desde finales del siglo VIII. Asimismo, sabemos

[64] Mango (1984).
[65] Sobre estos textos oraculares, cf. I. Pérez Martín-A. Bravo García (2003).
[66] Cf. Mango (1984): 90-93.

del interés árabe por esta disciplina, reflejado en una serie de historias legendarias, pero también confirmado por otros hechos bien documentados, como los viajes a la corte de Bagdad de varios sabios bizantinos bajo el califato abasí, especialmente durante los períodos de poder iconoclasta, muestra del intercambio cultural al que asistimos en estas décadas, casi siempre con el conocimiento científico y astrológico de trasfondo.

En medio de este ambiente surgió la figura de León el Filósofo, un autodidacta que tuvo que viajar y recorrer monasterios en busca de manuscritos donde adquirir los conocimientos científicos por los que se interesó y que, gracias a su valía, alcanzó altos cargos religiosos y docentes. Su mérito aumenta si, como hemos visto, advertimos que dirigentes de ambas facciones del conflicto contaron con él. Estamos, sin duda, frente a una de las personalidades más importantes de su época en el ámbito cultural y un personaje decisivo en el estudio de las ciencias en Bizancio. Gran aficionado a la astrología y las artes adivinatorias, la tradición le ha atribuido un considerable número de escritos de tales contenidos.

Hilario Bautista Ruiz

C/ Yecla, 9 (Conjunto Viña Rocío)
29740 TORRE DEL MAR (Málaga, España)
hilariobautista@hotmail.com

BIBLIOGRAFÍA

Anastos, M. (1979), «Ὁ Λέων ὁ Φιλόσοφος ἢ ὁ Μαθηματικός», *Ἱστορία τοῦ Ἑλληνικοῦ Ἔθνους*, vol. VIII, pp. 267-269.

Angélidi, C. (1998), «Le sejour de Léon le Mathématicien à Andros: réalité ou confusion», *ΕΥΨΥΧΙΑ. Mélanges offerts à Hélène Ahrweiler* [Byzantina Sorbonensia 16], Paris, vol. 1, pp. 1-7.

Bakhouche, B. (2002), *L'Astrologie à Rome*, Leuven.

Baldwin, B. (1990), «The Epigrams of Leo the Philosopher», *BMGS* 14, 1-17.

Bautista Ruiz, H. (2003), «*Codex Vaticanus Graecus* 952. Descripción del contenido astrológico, edición y traducción de sus fragmentos inéditos», *MHNH* 3, 267-290.

CCAG: Catalogus Codicum Astrologorum Graecorum, 12 vols., Bruxelles 1898-1953.

Cramer, F. H. (1954), *Astrology in Roman Law and Politics*, Philadelphia (reimpr. 1996).

Fonkić, B. (2005), «The Venetian Manuscript of Ptolemy's Almagest (*Marc. Gr.* 313 / 690): Date and origin of the codex», *Vestnik drevnei istorii* 3, 162-167.

Hunger, H. (1978), *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner,* Band II: Philologie-Profandichtung-Musik-Mathematik and Astronomie-Naturwissenschaften-Medizin-Kriegwissenschaft-Rechtsliteratur, München.

Katzaros, V. (1993), «Leo the Mathematician, his Literary Presence in Byzantium during the 9th Century», in: P. L. Butzer-D. Lohrmann (eds.), *Science in Western and Eastern Civilization in Carolingian Times,* Basel, pp. 383-398.

Laurent, V. (1964), «Une homélie inédite de l'archevêque de Thessalonique Léon le philosophe sur l'Annonciation (25 mars 842)», en: *Mélanges Eugène Tisserant*, vol. II: Orient Chrétien, première partie [ST 232], Città del Vaticano, pp. 281-302.

Lemerle, P. (1971), *Le premier humanisme byzantin*, Paris (trad. inglesa: *Byzantine Humanism, the First Phase: notes and remarks on education and culture in Byzantium from its origins to the 10th century,* Camberra: Australian Association for Byzantines Studies, 1986).

Magdalino, P. (1998), «The Road to Bagdag in the Thought-World of ninth-century Byzantium», in: L. Brubaker (ed.), *Byzantium in the ninth century: dead or alive?*, Ashgate Publishing [Society for the Promotion of Byzantine Studies, 5], pp. 195-213.

— (2002), «The Byzantine Reception of Classical Astrology», in: C. Holmes-J. Waring (eds.), *Literacy, education and manuscript transmission in Byzantium and beyond*, Leiden-Boston-Colonia: Brill [The medieval Mediterranean. Peoples, economies and cultures, 400-1500, vol. 42], pp. 33-57.

— (2006), *L' orthodoxie des astrologues. La science entre le dogme et la divination à Byzance (VII^e^-XIV^e^ siècle)*, Paris: Lethielleux [Réalités byzantines, 12].

The Oxford Dictionary of Byzantium, Oxford Univ. Press, 1991.

Paton, W. R. (1969), *The Greek Anthology in five Volumes (with an English Translation),* London: Loeb Class. Library, 1969.

Pérez Martín, I.-Bravo García, A. (2003), «Los *Oracula Leonis* entre Oriente y Occidente. A propósito del *Escorialensis Y.I.16* y otros códices copiados por Manuel Malaxós", en: P. Bádenas de la Peña-I. Pérez Martín (eds.), *Constantinopla 1453: mitos y realidades,* Madrid: CSIC [Nueva Roma, 19], pp. 421-468.

Pingree, D. (1973), «Leo the Mathematician», *Dictionary of Scientific Biography,* vol. VIII, New York.

— (1989), «Classical and Byzantine Astrology in Sassanian Persia», *DOP* 43, 227-239.

Reynolds, L. D.-Wilson, N. G. (1991), *Scribes ans Scholars: a Guide to the Transmision of Greek and Latin Literature,* Oxford.

Signes Codoñer, J. (1996), «La diplomacia del libro en Bizancio. Algunas reflexiones en torno a la posible entrega de libros griegos a los árabes en los siglos VIII-X», *Scrittura e Civiltà* 20, 153-187.

— (2002), «Helenos y romanos: la cultura bizantina y el Islam en el siglo IX», *Byzantion* 72/2, 404-448.

Speck, P. (2003), «Further Reflections and Inquiries on the Origins of the Byzantine Renaissance with a Supplement: The Traer Ivory and other Uncertainties», in: Idem, *Understanding Byzantium*, Variorum Collected Studies Series, pp. 179-204.

Tihon, A. (1993), «L'astronomie à Byzance à l'epoque iconoclaste (VIII^{e}-IX^{e} siècles)», en: P. L. Butzer-D. Lohrmann (eds.), *Science in Western and Eastern Civilization in Carolingian Times,* Basel, pp. 181-203.

Westerink, L. G. (1986), «Leo the Philosopher: Job and Other Poems», *Illinois Classical Studies* 11, pp. 193-222.

Wilson, N. G. (1994), *Filólogos bizantinos: vida intelectual y educación en Bizancio* [versión española de: *Scholars of Byzantium*, London 1983, de A. Cánovas y F. Piñero], Madrid: Alianza Ed.

— (1973), «Three Byzantine Scribes. I. Leo the Philosopher and his Text of Ptolemy», *GRBS* 14, p. 223.

Recibido: 03.09.2008
Aceptado: 28.10.2008

TEODORA Y LOS BÚLGAROS. UNA NUEVA LECTURA DE LAS FUENTES GRIEGAS

RESUMEN: En su relato del reinado de Miguel III (843-867), las crónicas griegas del siglo X incluyen información relevante sobre las relaciones políticas entre el Imperio bizantino y el reino de Bulgaria. Una comparación entre sus distintas versiones revela el modo en que dieron forma a sus obras de acuerdo con sus principios estilísticos, las fuentes de que disponían y la visión macedonia del pasado.

PALABRAS CLAVE: Historiografía bizantina, método de composición, Bulgaria medieval.

ABSTRACT: In their account of the reign of Michael III (843-867), the Greek chronicles of Xth century include some relevant information about the political relations between the Byzantine empire and the kingdom of Bulgaria. A comparison of their different versions shows the way the chroniclers shaped their works according to stylistic principles, available sources and Macedonian views of the past.

KEY WORDS: Byzantine historiography, Michael III, medieval Bulgaria.

En su relato de la regencia de la emperatriz Teodora durante la minoría de edad de su hijo Miguel III (842-867), el Continuador de Teófanes, Genesio y el Ps. Simeón dedican una sección a los enfrentamientos con Bulgaria y a la subsiguiente adopción del cristianismo como religión oficial por parte de los búlgaros. Se trata de un periodo clave de la historia de la Bulgaria medieval, pero, aun así, subsisten muchas dudas sobre esta etapa de las relaciones entre ambos Estados y sobre el trasfondo político del bautismo de Boris que justifican un nuevo análisis de estos testimonios que tenga en

cuenta la importancia de los presupuestos ideológicos y los métodos narrativos de estos historiadores del siglo X.

La cronología de los ataques búlgaros

Según el Continuador de Teófanes, Genesio y el Ps. Simeón, el caudillo búlgaro se envalentona al enterarse de que una mujer se encuentra al frente del Imperio y decide comunicarle la disolución de los pactos y la inminente guerra. Teodora responde sin arredrarse que no podrá salir victorioso, tanto si es derrotado como si consigue la victoria, ya que al fin y al cabo esta última sólo le procuraría el triunfo sobre una mujer, lo que le disuade de sus propósitos iniciales y le empuja a renovar la tregua con los bizantinos. Según el Continuador y el Ps. Simeón, que se sirve de él como fuente, con ocasión de la renovación de los pactos Teodora investiga el paradero de un monje, Teodoro Cufaras, que hacía tiempo había caído prisionero de los búlgaros. Con el fin de rescatarle, intercambia mensajes con Boris, que a su vez reclama la devolución de su hermana, prisionera de los bizantinos. Ésta, que había sido educada en la corte de Constantinopla y se había convertido al cristianismo, a su regreso intentó alentar en Boris la fe cristiana, que de hecho no le era ajena por las enseñanzas de Teodoro. La crónica del Logoteta nos ofrece una versión ligeramente diferente de estos acontecimientos. Tras la muerte del patriarca Metodio y la entronización de Ignacio, los búlgaros devastan los *thémata* de Tracia y Macedonia, por lo que Teodora establece guarniciones para atacarles desde las plazas fuertes. Como de vez en cuando los matan o hacen prisioneros, los búlgaros retroceden hacia su territorio[1].

El Continuador y el Ps. Simeón sitúan estos acontecimientos en el reinado de Boris[2]. En cambio, Genesio no menciona el nombre del jan búlgaro que amenaza al Imperio bizantino al saber que es una mujer quien ocupa el

[1] Cont. Teófanes, 162, 3-163,8; Genesio, 61, 89-4; Ps. Simeón, 664, 5-20; Simeón Logoteta, 131, 146-153. Aquí y en adelante se citan las siguientes ediciones: *Theophanes Continuatus, Ioannes Cameniata, Symeon Magister, Georgius Monachus*, ed. I. Bekker, Bonn 1838, pp. 3-481; *Iosephi Genesii regum libri IV*, edd. A. Lesmüller-Werner-H. Thurn, Berlin-N. York 1978 [CFHB 14]; *Theophanes Continuatus…*, pp. 603-760 (Ps. Simeón); *Symeonis Magistri et Logothetae chronicon*, ed. S. Wahlgren, Berlin-N. York 2006 [CFHB 44].

[2] Para las distintas variantes del nombre de Boris (Βώγωρις, Βόγαρις, Βόγορις) que aparecen en las fuentes, cf. V. N. Zlatarski, История на българската държава през средните векове. I. Първо българско царство. 2. От славянизацията на държавата до падането на първото царство, ed. P. Petrov, Sofía 1971, p. 29, n. 3.

poder, designándolo simplemente como ἀρχηγὸς Βουλγαρίας. El problema consiste en determinar en qué momento debe fecharse este incidente, puesto que tanto en la obra del Continuador como en la de Genesio sigue inmediatamente al relato de la restauración de los iconos (843), mientras que el ascenso al poder de Boris se produjo en 852. La historiografía moderna suele distinguir dos incursiones búlgaras bajo la regencia de Teodora: una en 846/847 bajo Malamir (831-836)-Presian (836-852), cuando caduca la tregua de treinta años firmada por Omurtag (814-831) y León V el Armenio probablemente en 816[3]; otra bajo Boris, que se ha fechado en 852 o poco después, justamente a partir del testimonio de nuestros cronistas[4].

La incursión de 846/47 podría identificarse con la que se relata en la crónica del Logoteta inmediatamente a continuación de la muerte de Metodio y la consagración de Ignacio en 847[5]. No obstante, el hecho de que lo siguiente sean los prolegómenos del asesinato del logoteta Teoctisto (855) nos deja en realidad un margen mucho más amplio para la datación de este episodio, por lo que también cabría la posibilidad de asignarle una fecha posterior que, a su vez, lo relacionase con la incursión descrita por Genesio y el Continuador

---

[3] Cf. J. B. BURY, *A History of the Eastern Roman Empire from the Fall of Irene to the Accession of Basil I (802-867)*, London 1912, p. 360, n. 4, para diversas hipótesis cronológicas. Según W. T. TREADGOLD, «The Bulgars' Treaty with the Byzantines in 816», *RSBS* 4 (1984) 213-220, el tratado se firmó a finales de 816. Cf. también J. SIGNES, *El período del segundo iconoclasmo en Theophanes Continuatus. Análisis y comentario de los tres primeros libros de la crónica*, Amsterdam 1995, p. 55. El Continuador ha mencionado el tratado en 31, 10 y lo vuelve a hacer en 65, 7-10, donde lo relaciona expresamente con Omurtag. Cf. también Genesio, 29, 87ss. Según Bury, *op. cit*., apéndice X, Malamir y Presian son la misma persona; Zlatarski, История на българската държава през средните векове. I. Първо българско царство. 1. Епоха на хуно-българското надмощие, ed. P. PETROV, Sofía 1970, p. 585ss, cree que se trata de personas diferentes.

[4] BURY, *op. cit*., p. 372ss; ZLATARSKI, История на българската държава през средните векове. I. Първо българско царство. 1. Епоха на хуно-българското надмощие…, p. 444ss.; История на българската държава през средните векове. I. Първо българско царство. 2. От славянизацията на държавата до падането на първото царство…, 30ss.; J. V. A. FINE, *The Early Medieval Balkans*, Ann Arbor, Michigan, 1983, pp. 110-112.

[5] Simeón Logoteta, 131, 146-153: ἐτελεύτησε δὲ ὁ ἐν ἁγίοις πατριάρχης Μεθόδιος, καὶ χειροτονεῖται ἀντ' αὐτοῦ Ἰγνάτιος ὁ υἱὸς Μιχαὴλ κουροπαλάτου. *τῶν δὲ Βουλγάρων ἐπιδρομὰς ποιούντων ἐν Θράκῃ τε καὶ Μακεδονίᾳ καὶ λῃζομένων τὰ τοιαῦτα θέματα* ἡ Θεοδώρα ταξατιῶνα ἐποίησατο, οἳ ἐκ τῶν κάστρων Βουλγάροις ἐπιτιθέμενοι σποράδην καὶ κατ' ὀλίγους κουρσεύοντες ἐφόνευον τούτους καὶ ἠχμαλώτιζον, ὥστε ὑποσταλῆναι τοὺς Βουλγάρους ἐν τῇ ἰδίᾳ χώρᾳ. Metodio murió el 14 de junio de 847 e Ignacio fue consagrado el 3 de julio del mismo año.

[6] En История на България. 2. Първа българска държава, Sofía, БАН, 1981, p. 214, esta escaramuza se fecha en 855/856, inmediatamente antes del asesinato de Teoctisto.

que este último sitúa en época de Boris[6]. Zlatarski creía, por un lado, que la crónica del Logoteta hacía referencia a un episodio de época de Presian y, por otro, que Genesio y el Continuador aludían a un mismo suceso del reinado de Boris acontecido en 852/853, aunque Genesio no mencionara su nombre[7]. Las divergencias entre el Continuador y Genesio, que consisten fundamentalmente en las anécdotas de Teodoro Cufaras y la hermana de Boris, se debían, según Zlatarski, a que el Continuador había combinado la información procedente de Genesio con otra fuente de la que había sacado tanto estos relatos como la historia del pintor Metodio en la corte búlgara que se incluye a continuación[8].

Sin embargo, Bury sugirió la posibilidad de que el relato de la supuesta ofensiva de 852 careciera de validez histórica y estuviera inspirado en una verdadera renovación de la tregua con Bizancio al subir Boris al trono[9]. La alusión del Continuador a la "disolución de los pactos" entre Bizancio y Bulgaria ha llevado a suponer que el tratado de 816, suscrito originariamente para treinta años, se había renovado bajo Malamir-Presian para un periodo, cuando menos, de diez años, por lo que seguía en vigor en 852 al llegar Boris al poder[10]. Según la versión de los acontecimientos que nos ofrece el Continuador, el coraje e ingenio de la respuesta que Teodora da a las amenazas de Boris conduce a una renovación de la tregua. Genesio, sin embargo, se limita a afirmar que Boris renunció a sus planes de invasión al recibirla, pero no que esta decisión se materializara en un nuevo tratado. En cualquier caso, esta argumentación también permitiría justificar una datación posterior a 852/853.

La principal objeción para aceptar el testimonio del Continuador y fechar este conflicto en época de Boris es que no resulta demasiado verosímil la explicación que tanto él como Genesio ofrecen del comienzo de las hostilidades, que se produce, según ellos, cuando los búlgaros se enteran de que

[7] ZLATARSKI, История на българската държава през средните векове. I. Първо българско царство. 1. Епоха на хуно-българското надмощие…, p. 445; История на българската държава през средните векове. I. Първо българско царство. 2. От славянизацията на държавата до падането на първото царство…, p. 47ss.; se muestra de acuerdo con él BURY, *op. cit*., p. 373, n. 1.

[8] ZLATARSKI, История на българската държава през средните векове. I. Първо българско царство. 2. От славянизацията на държавата до падането на първото царство…, p. 47, n. 39.

[9] BURY, *op. cit*., p. 374, n. 2.

[10] El Continuador menciona de forma explícita la existencia de una tregua en el momento del ataque (τὰς συνθήκας λέγων καταλύειν). Cf. W. T. TREADGOLD, *A History of the Byzantine State and Society*, Stanford, California, 1997, p. 943, n. 4.

una mujer se encuentra al frente del Imperio bizantino (ὅ γε μὴν ἄρχων Βουλγαρίας [Βώγωρις οὗτος ἦν] θρασύτερον ἐξεφέρετο γυναῖκα τῆς βασιλείας κρατεῖν διακηκοώς), ya que Teodora había asumido el poder a la muerte de Teófilo en 842 y se mantuvo en él hasta la mayoría de edad de Miguel III en 856, situación que en modo alguno podía ser desconocida en Bulgaria antes de la subida al trono de Boris[11]. En contra de Zlatarski, Petrov ha sostenido que sólo hubo un conflicto entre Bulgaria y Bizancio en época de Boris, el de 863-864, que tuvo como consecuencia la conversión oficial de los búlgaros[12]. Sin embargo, la opinión de Zlatarski, que distingue dos enfrentamientos militares entre Bulgaria y el Imperio bizantino en tiempos de Boris, éste y el de 863-864 que concluyó con su bautismo, ha prevalecido en la mayor parte de la historiografía. Esta distinción se basa fundamentalmente en los relatos de Genesio, que establece una separación entre las primeras amenazas de los búlgaros contra Teodora y el bautismo, que sitúa mucho después, y el Continuador, que identifica con Boris al ἄρχων Βουλγαρίας que amenaza al Imperio no mucho después de la restauración de los iconos.

Como hemos visto, aunque tanto el Continuador como el Ps. Simeón, que depende de aquél, nos sitúan en el reinado de Boris, Genesio no precisa el nombre del jan búlgaro. En cambio, nos ofrece una vaga referencia cronológica a modo de fórmula de transición: *ἐν δὲ τῷ μεταξὺ χρόνῳ* καλῶς τὰ τῆς πολιτείας ἐκεκυβέρνητο παρά τε βασιλέως Μιχαὴλ <καὶ> Θεοδώρας τῆς τούτου μητρός, μεσιτευόντων τῶν προδηλωθέντων ἀνδρῶν, "*en el intervalo*, los asuntos del gobierno fueron bien dirigidos por el emperador Miguel y su madre Teodora, con la intervención de los hombres mencionados". Los hechos que se narran a continuación se sitúan, pues, en el periodo de gobierno de Miguel y Teodora (842-856) y, según parece, algún tiempo después de la restauración de los iconos. Genesio parece consciente de que hay una laguna entre lo que ha relatado anteriormente y lo que va a referir a continuación o simplemente de que el cambio de tema puede resultar demasiado brusco[13]. La cuestión es

[11] Según G. CANKOVA-PETKOVA, «Contribution au sujet de la conversion des Bulgares», *BBulg* 4 (1973) 21-39, las hostilidades se inician en 853 debido a que Boris, que acaba de ascender al trono, conoce la debilidad de la posición de Teodora después del asesinato de Teoctisto. Sin embargo, el asesinato de Teoctisto no se produjo hasta el 20 de noviembre de 855, fecha claramente establecida por el testimonio del sinaxario, según demostró F. HALKIN, «Trois dates historiques précisées grace au synaxaire», *Byz* 24 (1954) 7-17.

[12] P. PETROV, «La politique étranger de la Bulgarie au milieu du IXe siècle et la conversion des Bulgares», *BBulg* 2 (1966), p. 47, n. 23.

[13] Cf. B. N. BLYSIDOU, «Οι αποκλίσεις Γενεσίου και Συνέχειας Θεοφάνη για τη βασιλεία του Μιχαηλ του Γ'», *Sýmmeikta* 10 (1996) 79-80.

cuánto espacio de tiempo estimaba Genesio que había transcurrido desde 843 y, en definitiva, en qué momento pretendía situar este incidente. Hay dos posibilidades: i) por falta de interés o, más probablemente, por falta de documentación, Genesio no pudo ocuparse de lo acontecido en los casi diez años que median entre la restauración de los iconos y la incursión de Boris en 852, por lo que, al ser consciente de esta laguna, se limitó a indicarnos que durante ese tiempo todo fue bien bajo Miguel y Teodora y los mencionados consejeros; ii) Genesio o, más probablemente, su fuente no pretendieron situar esta incursión búlgara en el reinado de Boris, cuyo nombre ni siquiera se menciona, sino en el de Presian (846/847).

Lo más probable es que Genesio desconociese por completo en qué momento se habían producido estos hechos o quién comandaba por entonces a los búlgaros, porque tanto él como el Continuador habían tomado esta noticia de una fuente que no contenía ningún tipo de precisiones cronológicas, sino que simplemente relacionaba esta información con la figura de Teodora, tal vez porque tenía por objeto el ensalzamiento de la emperatriz, fuente en la que una escaramuza con los búlgaros habría seguido al relato de la restauración de la Ortodoxia. Esto es lo más plausible, teniendo en cuenta los escasos detalles de tipo puramente histórico que ofrecen ambos y el indiscutible protagonismo de la emperatriz, así como la presencia de temas y motivos hagiográficos que se mencionarán más adelante. Además, la crónica del Logoteta nos ofrece un elemento de comparación sumamente interesante que apoya esta hipótesis, ya que en ella se registra un conflicto con Bulgaria cuya fecha no se precisa, pero que se encuentra exactamente en el mismo punto del relato, si obviamos otras informaciones que el Logoteta incluye y Genesio y/o el Continuador omiten o reservan para el relato del reinado de Basilio I, como puede verse claramente en el siguiente esquema:

LOGOTETA	GENESIO	CONT. TEÓFANES
Restauración de la Ortodoxia	Restauración de la Ortodoxia	Restauración de la Ortodoxia
Expedición de Teoctisto contra Creta	—	[Desastres militares de Teoctisto] > *más adelante*
Derrota de Teoctisto en Mauropótamo Miguel por Basilio	—	[Desastres militares de Teoctisto] > *más adelante*
Casamiento de Miguel III con Eudocia Decapolita	—	—

Doma del caballo de Miguel por Basilio	*Vita Basilii*	*Vita Basilii*
Orígenes de Basilio	*Vita Basilii*	*Vita Basilii*
Encuentro de Basilio con el abad de San Diomedes y servicio con Teofilitzes	*Vita Basilii*	*Vita Basilii*
Predicción de Teodora sobre Basilio	*Vita Basilii*	*Vita Basilii*
Muerte de Metodio y elevación de Ignacio	—	—
Ataques búlgaros	*Ataque búlgaro*	*Ataque búlgaro* Conversión
—	—	Persecución de los paulicianos
Asesinato de Teoctisto	Asesinato de Teoctisto	Asesinato de Teoctisto
Caída y reclusión de Teodora y sus hijas	Caída y reclusión de Teodora y sus hijas	Caída y reclusión de Teodora y sus hijas

Como vemos, el Logoteta incorpora las expediciones de Creta (que el Continuador menciona al final del libro IV) y Mauropótamo, el casamiento de Miguel, la progresión de Basilio en la corte de Miguel, la muerte de Metodio y la elevación de Ignacio. Si dejamos a un lado las informaciones que Genesio y el Continuador reservan para el *regnum Basilii*, así como el apartado del Continuador sobre los paulicianos, de cronología insostenible como veremos enseguida, ambos esquemas se corresponden en lo fundamental: un conflicto con Bulgaria se sitúa entre la restauración de la Ortodoxia (843) y el asesinato de Teoctisto (855).

La presencia o ausencia de estas informaciones, incluidos los pasajes relativos a los orígenes y ascenso del futuro Basilio I bajo Miguel III, pueden explicarse perfectamente en virtud de las profundas diferencias de método y objetivos entre el Logoteta, por un lado, y Genesio y el Continuador, por otro. Para el Logoteta, la cronología constituye la principal prioridad y el elemento estructurador del relato. Su tratamiento de los hechos puede ser sensacionalista o anecdótico, pero sus métodos y técnicas casi nunca se desvían de los de la cronística tradicional. En cambio, ni Genesio ni el Continuador se han propuesto consignar todos los acontecimientos del reinado de Miguel III en orden cronológico, sino construir una visión del reinado de Miguel III que diera cuenta de él en términos de causa y efecto, por razones de tipo literario o ideológico. Esto también explica que la información sobre las campañas de Teoctisto en Creta y Mauropótamo sea reservada por el Continuador para la

Schlusscharakteristik de Teoctisto al final del libro IV[14]. Este criterio también se manifiesta en la reserva de materiales para la *Vita Basilii*, ya que lo consideraban un tema independiente, quizá porque el *regnum Basilii* estaba siendo elaborado al mismo tiempo que el libro IV. Partiendo de esta base, cabe perfectamente la posibilidad de que los relatos del Logoteta, por un lado, y de Genesio y el Continuador, por otro, se hubiesen basado en un mismo acontecimiento histórico, un conflicto con Bulgaria que tuvo lugar durante la regencia de Teodora, sea a finales del reinado de Presian, a comienzos del de Boris o a finales del periodo de gobierno de la emperatriz. Si estos acontecimientos coincidieron en el tiempo con el asesinato de Teoctisto y la caída de Teodora, resultaría en cierto modo natural que su recuerdo quedara especialmente asociado a su figura. El núcleo de la información que suministran los tres es histórico (hubo enfrentamientos entre Boris y Bizancio en época de Teodora), pero el Continuador y Genesio complementaron esta información con extractos de una **Vita Theodorae* que destacaban el coraje de la emperatriz, y el Continuador fue incluso más lejos colocando aquí, por razones que enseguida detallaremos, lo referente al bautismo de Boris.

La organización temática de los materiales sin duda es un principio compositivo fundamental para el Continuador, pues tanto él como Genesio omiten hechos tan importantes como la muerte del patriarca Metodio y la elevación de Ignacio, que mencionarán mucho después y que, según el Logoteta, se produjeron en vísperas de estos acontecimientos, así como la defección del líder pauliciano Carbeas, que el Continuador sitúa inmediatamente después bajo el apartado de "asuntos de Oriente", pero que en realidad se produjo en 843/44[15]. Sin embargo, no puede decirse que el Continuador se desentienda por completo de la cronología, ya que un análisis de conjunto de su obra re-

[14] Cont. Teófanes, 202, 5-203, 12.

[15] Según P. LEMERLE, «L'histoire des pauliciens d'Asia Mineure d'après les sources grecques», *TM* 5 (1973), p. 88, n. 11, n. 12, pp. 89-90, la defección de Carbeas se produjo en 843/44 como consecuencia de la feroz persecución emprendida por Teodora, de la que quizás fuera víctima su padre, según relata el Continuador (165, 11-166, 8). Por lo tanto, en su opinión tanto la fecha convencional de 856 (cf. F. DÖLGER, *Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches von 565-1453. I. Teil. Regesten von 565-1025*, Múnich-Berlín 1924, p. 55, nº 452) para el πρόσταγμα contra los paulicianos, como la identificación del Argiro mencionado en este pasaje con el turmarca León, primer miembro conocido de la familia, carecen de base alguna. Esta reconstrucción encaja con el testimonio de Pedro de Sicilia y el relato de la pasión de los cuarenta y dos mártires de Amorio atribuido a Miguel Sincelo, que nos presenta a Carbeas como jefe de los paulicianos en 844. Así, pues, todo apunta a que hay que situar la persecución de los paulicianos en el contexto de la política religiosa de los primeros años de gobierno de Teodora, que tenía como objetivo principal la defensa de la Ortodoxia.

vela su tendencia a seguir un esquema cronológico dentro de las distintas secciones, cuando dispone de datos suficientes[16]. Con todo, sus inclinaciones literarias (e ideológicas) le hacen muy poco fiable como fuente de datos cronológicos. En general, puede decirse que su particular tratamiento del tema de los búlgaros obedece a tres causas principales: i) la falta de información sobre algunos aspectos (por ejemplo, la cronología exacta de las expediciones búlgaras contra Bizancio en este periodo); ii) el deseo de organizar sus materiales en apartados temáticos; iii) la intención completamente tendenciosa de presentar a Teodora como responsable de todos los méritos del reinado de su hijo Miguel[17].

Frente a Genesio, el Continuador ha relacionado la supuesta incursión de Boris con la conversión de los búlgaros, de la que se ocupará seguidamente y que se anuncia aquí por medio de la historia un tanto novelesca del intercambio de prisioneros, el monje Teodoro Cufaras y la piadosa hermana del jan[18]. El que Boris conociera ya el mensaje cristiano por las enseñanzas de

---

[16] Esta conclusión se extrae del estudio de SIGNES, *op. cit*., pp. 668-669. El propio Continuador se justifica por no poder organizar sus materiales desde un punto de vista cronológico en Cont. Teófanes, 313, 17-20.

[17] F. HIRSCH, *Byzantinische Studien*, Leipzig 1876, p. 221, sigue a Hergenröther al afirmar que la ubicación de la conversión de los búlgaros en el periodo de regencia de Teodora por parte del Continuador obedecía a su voluntad de privar a Miguel de sus éxitos políticos.

[18] Al principio del pasaje acerca de Teodoro Cufaras se dice: καὶ δὴ ζήτησίν τινα καὶ πολλὴν ἔρευναν περί τινος μοναχοῦ, οὕτω καλουμένου Θεοδώρου τοῦ ἐπίκλην Κουφαρᾶ, *εἴτε ἔκ τινων ὀνειράτων καὶ ὄψεως εἴτε ἄλλως πως*, πρὸ πολλοῦ αἰχμαλωτισθέντος ἡ Θεοδώρα πρὸς τὸν ἄρχοντα Βουλγαρίας ἐποίει, "la emperatriz Teodora emprendió ante el arconte de Bulgaria una búsqueda e indagación acerca de un monje llamado Teodoro, de sobrenombre Cufaras, que había sido hecho prisionero hacía mucho tiempo, bien a raíz de unos sueños y una visión o de algún otro modo" (Cont. Teófanes, 162, 13-17). P. SPECK, «Die griechische Quellen zur Bekehrung der Bulgaren und die zwei ersten Briefe des Photios», en: C. SCHOLZ-G. MAKRIS (EDS.), *ΠΟΛΥΠΛΕΥΡΟΣ ΝΟΥΣ. Miscellanea für Peter Schreiner zu seinem 60. Geburtstag*, München-Leipzig 2000, p. 343, n. 8, ha sostenido que las palabras πρὸ πολλοῦ αἰχμαλωτισθέντος han de anteponerse a εἴτε ἔκ τινων ὀνειράτων καὶ ὄψεως εἴτε ἄλλως πως para que la secuencia de acontecimientos que se narra tenga sentido, atribuyendo la alteración que presenta nuestra versión del texto a la inclusión en el lugar equivocado de una noticia situada en el margen. Podría tratarse de una interpolación relativamente tardía, puesto que ni el texto del Ps. Simeón ni el de Escilitzes la incluyen. Además, el sentido de la frase es oscuro. Speck afirma que la historia de Teodoro probablemente es de carácter legendario, aunque puede haber existido tal personaje y haber estado relacionado de algún modo con Bulgaria. No hay que olvidar que las embajadas constituyen un tema de especial interés para el círculo de Constantino VII, como atestigua la confección de una sección de su obra enciclopédica en torno al tema *De legationibus*. Para este intercambio de prisioneros, cf. S. RUNCIMAN, *A History of the First Bulgarian Empire*, London 1930, p. 102. Dölger, *op. cit.,* p. 54, data la carta en que Teodora reclama el rescate de Teodoro Cufaras en 844, fecha en que Teodora envió una embajada a Bulgaria que debería de relacionarse con este asunto.

Teodoro Cufaras presenta similitudes con las numerosas historias de conversiones en que los prisioneros de guerra juegan un papel fundamental, como Ulfilas entre los godos y el arzobispo Manuel entre los búlgaros en el propio Continuador (también en el *Sinaxario* y el *Menologio*). Una tradición cuenta que uno de los hijos de Omurtag se convirtió al cristianismo por obra de un prisionero de guerra llamado Cinamo, convertido en esclavo en la hacienda del jan[19]. Desde un punto de vista literario, constituye un tópico de la hagiografía, al igual que el tema de la "virilidad" de la emperatriz (ἡ δὲ βασίλισσα ἀνδρειοφρόνως, Genesio, 61, 94-95; ἀλλ' αὐτὴ μηδὲν θῆλυ ἐννοοῦσα ἢ ἄνανδρον, Cont. Teófanes, 162, 7), frecuente en la descripción de mujeres encomiables en la literatura bizantina y que se corresponde con la que ofrece la propia Teodora en la *Vita Michaelis*, por ejemplo[20]. El modelo básico es la βασίλισσα Irene, primera restauradora del culto a los iconos en 787. Todos estos aspectos nos remiten en último término a fuentes hagiográficas[21]. Escilitzes, que utiliza como fuente al Continuador, introduce la historia de Teodoro de un modo mucho más lógico que su fuente, relacionando la renovación de la tregua con la "normalización" del intercambio de embajadas y también de prisioneros: *διεπρεσβεύσαντο δ' ἀλλήλοις πάλιν* ἥ τε βασιλὶς καὶ ὁ ἄρχων, ἡ μὲν περί τινος Θεοδώρου τὸ ἐπίκλην Κουφαρᾶ, ἀξιολόγου τινὸς ἀνδρὸς καὶ χρησίμου τῷ πολιτεύματι, αἰχμαλώτου ὄντος ἐν Βουλγαρίᾳ, "la emperatriz y el arconte intercambiaron a su vez embajadas, ella acerca de un tal Teodoro, de sobre-

[19] Se trata de la obra de Teofilacto de Acrida sobre los mártires de Tiberiópolis: *Historia Martyrii Quindecim Illustrium Martyrum Tiberiopoli, PG* 126, col. 192 ss. Cf. A. P. VLASTO, *The Entry of the Slavs into Christendom*, Cambridge 1970, p. 368, n. 11, y F. DVORNIK, *Byzantine Missions among the Slavs. SS. Constantine-Cyril and Methodius*, N. Brunswick 1970, p. 45s.

[20] *The Life of Michael the Syncellos*, ed. M. B. CUNNINGHAM, Belfast 1991, 100, 10-11; 162, n. 171, para este tópico en otras *vitae*. Cf. también Cont. Teófanes 90, 5-12: τὰς τῆς Θεοδώρας θυγατέρας μετακαλουμένη (…) ἄλλαις τε δωρεαῖς αἷς ὑπάγεσθαι τὸ θῆλυ πέφυκεν ἐδεξιοῦτο, καὶ ἰδίᾳ παραλαμβάνουσα οὐ μαλακίζεσθαι οὐδὲ μένειν θηλείας ὅπερ ἦσαν ἐξελιπάρει καὶ καθικέτευεν, ἀνδρίζεσθαι δὲ καὶ τῆς μητρῴας θηλῆς ἄξια διανοεῖσθαι καὶ πρέποντα, τὴν πατρῴαν μὲν αἵρεσιν ἀπορριπιζομένας, καταφιλούσας δὲ καὶ κατασπαζομένας τὰς τῶν σεπτῶν εἰκόνων μορφάς. J. HERRIN, *Mujeres en la púrpura. Irene, Eufrosine y Teodora, soberanas del mundo bizantino*, Madrid 2002, p. 302, cita un pasaje de Bar Hebraeus, historiador sirio del siglo XIII, que presenta a Teodora en una situación parecida: al darse cuenta de que es una mujer quien gobierna el Imperio, los árabes deciden romper la paz, pero la emperatriz les da una lección de coraje masculino.

[21] El modelo de la leyenda es también de inspiración clasicista y muy posiblemente hay que buscarlo en última instancia en la *Historia de Alejandro Magno* del Ps. Calístenes, ya que del mismo modo responden allí las amazonas a sus enemigos (*Historia Alexandri Magni*, ed. W. KROLL, Berlin 1926, vol. 3, p. 25). Cf. I. DUJČEV, «Légendes byzantines sur la conversion des Bulgares», *Sborník prací filosofické fakulty Brněnské University, 10, řada hist.*, 8 (1961), p. 65, n. 2 (reimp. en *Medioevo byzantino-slavo*, III, 63-75).

nombre Cufaras, hombre notable y valioso para el Estado, que había sido hecho prisionero en Bulgaria"[22]. Da la impresión de que la reelaboración de Escilitzes vincula causalmente dos hechos, la renovación de los pactos entre Bizancio y Bulgaria y la historia del monje prisionero Teodoro Cufaras, que originariamente bien pudieron ser totalmente independientes, dado el tratamiento que de ellos ofrece el Continuador y su ausencia en Genesio[23].

La conversión de los búlgaros

Según el Continuador de Teófanes y el Ps. Simeón, Boris, que estaba dominado por el paganismo y la superstición, tardó en convencerse, pero, tras sufrir los efectos de una terrible hambruna de origen divino, se vio obligado a inclinarse ante Dios. Cuando cesó la plaga, se regeneró por medio del bautismo, que recibió de un arzobispo enviado de Constantinopla que le impuso el nombre del emperador Miguel[24]. Por el contrario, según Genesio, cuando Boris supo de los éxitos de los bizantinos frente a los árabes, quedó muy impresionado, lo que junto con el hambre le llevó a bautizarse. Después, los arzobispos más ilustrados fueron enviados a Bulgaria para difundir la verdadera fe[25]. Según la crónica del Logoteta, Miguel y Bardas atacan al caudillo de los búlgaros por tierra y por mar al saber que su pueblo está consumido por una hambruna. Como carecen de esperanzas en la victoria, los búlgaros se someten a la soberanía bizantina y reciben el bautismo. Su caudillo adopta el nombre de Miguel y los principales nobles acuden a Constantinopla para bautizarse. Desde ese momento reina la paz entre Bulgaria y el Imperio[26].

Está claro que la cuestión del bautismo de los búlgaros se planteaba ya desde el ascenso al poder de Boris en 852[27]. Sin embargo, a principios de

---

[22] *Ioannis Scylitzae synopsis historiarum*, ed. H. THURN, Berlin-N. York 1973 [CFHB 5], 90, 50-52.

[23] Según BURY, *op. cit*., p. 385, n. 5, «the captivity of a sister of Boris seems highly improbable, but it is of course quite possible that he had a sister who was a convert».

[24] Cont. Teófanes, 163, 8-19; Ps. Simeón, 664, 20-665, 2; 665, 11-81.

[25] Genesio, 69, 42-52.

[26] Simeón Logoteta, 131, 215-220.

[27] La historiografía bizantina también recoge otros relatos que tienen como tema la difusión del cristianismo en Bulgaria en tiempos de Krum y Omurtag, entre los que destaca el del martirio del mencionado arzobispo Manuel (Cont. Teófanes, 216, 19-217, 7). Cf. el homenaje a estos mártires en *Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae*, ed. H. DELEHAYE, Bruxelles 1902, 414-416, y *Menologion Basilianum*, *PG* 117, 276-277. Sobre la hagiografía de los mártires, cf. DVORNIK, *op. cit*., p. 43ss., y en general sobre este episodio, E. FOLLIERI-I. DUJČEV, «Un'acolutia inedita per i martiri di Bulgaria dell'anno 813», *Byz* 33 (1963) 71-106. Una tradición da cuenta de la

la siguiente década Boris pareció inclinarse hacia Roma a causa de la posibilidad de entablar una alianza con Luis el Germánico contra la coalición formada por el hijo de éste, Carlomán, y Rostislav de Moravia. Las negociaciones entre búlgaros y francos se prolongaron entre 862 y 863 y el papa Nicolás I hace alusión a la promesa de cristianización surgida de estas negociaciones en una carta fechada en mayo de 864[28]. A finales de 862 Rostislav de Moravia solicita a Constantinopla el envío de misioneros, petición que surge del temor que le inspira la alianza entre Luis y Boris. El hecho de que en 863 Constantino/Cirilo y Metodio estuvieran en condiciones de difundir el cristianismo entre los eslavos y de que la lengua en que lo hicieron fuera un dialecto eslavo meridional sugiere que originariamente se habían preparado para acudir a Bulgaria[29]. En 863 se produce un hecho trascendental del que, sin embargo, nuestros cronistas no dicen ni palabra: el cisma entre las dos iglesias. El papa impugna la elección de Focio, que a su vez le excomulgará posteriormente (867). Miguel III dirige una carta al papa en la que protesta airadamente por las ambiciones de Roma sobre Bulgaria, carta que obtiene una respuesta no menos airada de Nicolás I. Esta situación parece haber hecho necesaria una demostración militar por parte del Imperio bizantino en 864, coincidiendo quizás con una hambruna en Bulgaria, concebida fundamentalmente para consolidar su dominio en el Bajo Danubio, sancionado por el bautismo ortodoxo de Boris en algún momento entre 864 y 866[30]. La hambruna se documenta también en las fuentes occidentales

---

conversión de Kubrat en tiempos de Heraclio, y la muerte de Enravota (Voin), hermano del jan Malamir, aparece asociada a sus inclinaciones cristianas. Este tipo de fenómenos se han interpretado normalmente como hechos aislados, de escaso impacto social y cultural entre el conjunto de la población, como puede comprobarse en VLASTO, *op. cit*., 155, aunque, sin embargo, las investigaciones más recientes y, sobre todo, la arqueología, apuntan claramente a una fecha muy temprana para la difusión del cristianismo en Bulgaria. Cf. para esto P. SCHREINER, «Das Christentum in Bulgarien vor 864», en: V. GJUZELEV-R. PILLINGER (EDS.), *Das Christentum in Bulgaria und auf der übrigen Balkanhalbinsel in der Spätantike und im frühen Mittelalter*, Wien, 51-61; V. GJUZELEV, «The Adoption of Christianity in Bulgaria», en: *Medieval Bulgaria, Byzantine Empire, Black Sea, Venice, Genoa,* Villach 1988, 117-127.

[28] *Quia vero dicis quod christianissimus rex (Luis) speret quod ipse rex Vulgarorum ad fidem velit converti et iam multi ex ipsis christiani facti sint, gratias agimus Deo*, *PL* 119, 875 (= *MGH Epistolae*, VI, carta 26, 293). Lo mismo encontramos en los *Annales Bertiniani* de Hincmar *sub anno* 864: *Hludovicus, rex Germaniae, hostiliter obviam Bulgarorum cagano (…), nomine, qui christianum se fieri vellet promiserat, pergit*, *MGH Scriptores*, I, 465. Sobre la necesidad de considerar con cautela estos testimonios, cf. J. SHEPARD, «Slavs and Bulgars», en: R. MCKITTERICK (ED.), *The New Cambridge Medieval History*, vol. II, p. 239 y n. 43.

[29] Cf., por ejemplo, FINE, *op. cit*., pp. 113-114.

[30] Para las circunstancias políticas, cf. en general PETROV, *op. cit*.

y en la vida de los mártires de Tiberiópolis de Teofilacto de Acrida[31]. La demostración militar no es registrada por el Continuador, pero sí por la *Crónica* del Logoteta y el Ps. Simeón[32].

Como hemos visto, Genesio relaciona los acontecimientos con las victoriosas campañas de Miguel en Oriente. Según Bury, el *terminus post quem* de 863 proporcionado por Genesio se confirma en las cartas de Focio. En agosto de 866 una delegación búlgara comunica a Luis en Ratisbona que el jan ha adoptado el cristianismo y solicita el envío de misioneros católicos, fecha que puede tomarse como *terminus ante quem*, sin perder de vista la carta de Focio a Boris, que a su vez ha de ser anterior a este último cambio de orientación, pero que no puede fecharse con seguridad[33]. En la encíclica a los patriarcas orientales, de primavera u otoño de 867, Focio se refiere a la inesperada (παραδόξως) conversión de los búlga-

---

[31] Cf. CANKOVA-PETKOVA, *op. cit*., p. 27; Teofilacto de Acrida, *Historia Mart*., p. 197.

[32] El Ps. Simeón añade que el hambre había forzado a los búlgaros a traspasar las fronteras del Imperio bizantino (664, 20-665, 2), lo que ZLATARSKI, История на българската държава през средните векове. I. Първо българско царство. 2. От славянизацията на държавата до падането на първото царство…, p. 45, n. 34, juzga inverosímil porque Boris se encontraba entonces inmerso en la campaña occidental contra los enemigos de Luis el Germánico.

[33] Focio, *Epistulae et Amphilochia*, eds. B. LAOURDAS-L. G. WESTERINK, Leipzig 1983ss., I, 2-39. Para una reconstrucción de los hechos, cf. BURY, *op. cit*., p. 385, n. 4. D. OBOLENSKY, *The Byzantine Commonwealth. Eastern Europe, 500-1453*, London, 1971, p. 84, propone septiembre de 865, pero desde el trabajo de A. VAILLANT-M. LASKARIS, «La date de la conversion des Bulgares», *RES* 13 (1933) 6-15, la mayoría de la crítica, salvo ZLATARSKI, История на българската държава през средните векове. I. Първо българско царство. 2. От славянизацията на държавата до падането на първото царство…, pp. 55-56, se inclina por 864: cf. DVORNIK, *op. cit*.; VLASTO, *op. cit*.; CANKOVA-PETKOVA, *op. cit*.; E. K. KYRIAKIS, Βυζάντιο και Βούλγαροι (7ος-10ος αι.). Συμβολή στην εξωτερική πολιτική του Βυζαντίου, Atenas 1993, p. 130; PETROV, en: P. DINEKOV (ED.), Кирило-Методиевска енциклопедия [Enciclopedia cirilo-metodiana], Sofía, 1985 ss., vol. III, pp. 187-193. C. HANNICK, «Les nouvelles chrétientés du monde byzantin: Russes, Bulgares et Serbes», en: G. DAGRON *ET AL.* (EDS.), *Histoire du christianisme des origines à nos jours. Tome 4. Évêques, moines et empereurs (610-1054)*, Paris 1993, p. 926, cree que debe tomarse la fecha de 864 para el inicio del catecumenado, en tanto que el bautismo propiamente dicho no se habría llevado a cabo hasta 866, posiblemente el 25 de mayo. Para los problemas cronológicos derivados de la interpretación de algunas fuentes, cf. VLASTO, *op. cit*., p. 368, n. 15. Gran parte de la discusión se ha centrado en la interpretación de dos testimonios: la inscripción de Balši (Albania meridional), descubierta durante la Primera Guerra Mundial y analizada por Zlatarski, y la nota añadida por el copista Tudor Dojsov, primo del zar Simeón, a la traducción de los *Discursos contra los arianos* de san Atanasio realizada por Constantino de Preslav en 907. Todas las fuentes sobre la conversión se hallan reunidas en M. SOKOLOV, Изъ древней исторіи Болгаръ [Historia antigua del pueblo búlgaro], San Petersburgo 1879, pp. 216-250. Láscaris resalta el hecho de que, en la historiografía bizantina, la historia del primer Estado búlgaro aparece siempre estrechamente ligada a la expansión del islam, cf. VAILLANT-LASKARIS, *art. cit*., p. 14.

ros unos años antes, sin precisar más[34]. La *Vita Ignatii* también recoge la conversión: καὶ Βούλγαροι δὲ τότε προνοίαις θεοῦ, βιαίῳ κατατακέντες λιμῷ, ἅμα δὲ καὶ τοῖς δώροις τοῦ αὐτοκράτορος θελχθέντες, τὰ ὅπλα καταθέμενοι, τῷ ἁγίῳ προσήεσαν βαπτίσματι, "entonces los búlgaros, consumidos por una virulenta hambruna por obra de la divina providencia y al mismo tiempo seducidos por los presentes del emperador, depusieron las armas y tomaron el santo bautismo"[35]. Los terremotos mencionados tanto por el Continuador como por Genesio y el Ps. Simeón, que pueden fecharse en 861/862, se sitúan en la *Vita Ignatii* entre el ataque de los rusos en 860 y la conversión de los búlgaros[36]. Las versiones que ofrecen la *Crónica* del Logoteta y el Ps. Simeón, por un lado, y Genesio, por otro, presentan a su vez ciertas divergencias cronológicas, aun situando la conversión en un lugar del relato muy posterior a éste, en pleno reinado de Miguel III en solitario. El Logoteta y el Ps. Simeón sitúan la conversión de los búlgaros después de la ofensiva de Amer que le lleva hasta Sínope, pero inmediatamente antes de su derrota definitiva en Poson, fechada el 3 de septiembre de 863[37]. Por su parte, Genesio relaciona directamente la conversión de los búlgaros con los éxitos obtenidos por Miguel frente a los árabes, que habían culminado en la victoria de Poson[38]. Hasta ahora se ha aceptado básicamente la cronolo-

[34] Focio, *Epistulae*, I, 40-53.

[35] *Vita Ignatii*, *PG* 105, 525B.

[36] Cont. Teófanes, 196, 16-197, 10; Genesio, 74, 16-22; Ps. Simeón, 677, 5-9.

[37] Cf. Cont. Teófanes, 181, 4-183, 13; Genesio, 68, 16-37.

[38] La relación entre el pasaje de los búlgaros en el Continuador y Genesio, por un lado, y el Ps. Simeón, por otro, llevó a Speck a la conclusión de que este último no copió del Continuador, como normalmente se supone, sino que trabajó directamente sobre el *dossier* que sirvió de fuente a los tres y que el Continuador mejoró desde el punto de vista de la lengua y del estilo (*op. cit*. 348). Por otra parte, el relato del Ps. Simeón, que considera más próximo a la fuente, da la pista a Speck para reconstruir la secuencia de los acontecimientos: bajo Boris, los búlgaros invaden el territorio bizantino a causa de una hambruna; la amenaza del ejército bizantino (Miguel y Bardas en las costas del mar Negro) les impulsa a firmar la paz y bautizarse; a continuación se alza contra Boris-Miguel una rebelión de boyardos, que logra sofocar; se impone la cristianización de Bulgaria y Boris hace una demanda de tierras (*op. cit*. 351). Por último, Speck duda de que realmente llegara a producirse el primer bautismo de Boris por Constantinopla, ya que, además de las inconsistencias del relato tal y como lo transmiten las fuentes griegas y la dudosa autenticidad de las cartas de Focio, las fuentes latinas no hablan de él en absoluto. En 866 Boris dirige al papa Nicolás I la famosa carta (*Responsa ad consulta Bulgarorum*, *PL* 119, 978-1016 = *MGH Epistolae*, VI, carta 99, 568-600). Cf. las cartas de Focio en *Epistulae*, I, 1-39 (carta I, a Boris); *ibid*., 40-53 (carta II, encíclica a los patriarcas orientales), cuya autenticidad es bastante dudosa: según Speck, la frase καὶ Μιχαὴλ κατονομάζεται κατὰ τὸ ὄνομα τοῦ βασιλέως (163, 17-18) parece haber sido introducida posteriormente, de forma que la "versión original" del relato no habría guardado relación con Boris-Miguel (*op. cit*. 343).

gía suministrada por Genesio[39]. Sin embargo, la invasión búlgara del Imperio bizantino, como ya se ha resaltado, parece poco probable y da la impresión de haber sido añadida por el Ps. Simeón a causa de que éste no comprendía bien el papel que jugaba la hambruna en el relato ni se había percatado, sobre todo, de la distancia cronológica real que había mediado entre las amenazas a Teodora del episodio anterior y la primera parte de este pasaje (εἰ καὶ αὐτὸς τῇ ἀπιστίᾳ κατισχημένος πρὸς τὴν ἀλήθειαν ἰδεῖν τέως οὐκ ἠθέλησεν. λιμοῦ δὲ τὴν χώραν ἐπινεμομένου ἠναγκάσθη τὰ Ῥωμαίων ὅρια ὑπερβαίνειν), que había tomado del Continuador[40]. En este lapso de tiempo las relaciones de Bulgaria con el Imperio bizantino habían evolucionado desde la agresividad de Presian hasta el encajonamiento de Boris entre el Imperio franco, el reino de Moravia y el propio Imperio bizantino.

La diferencia más importante entre las versiones de Genesio y el Continuador reside, como hemos visto, en el hecho de que el Continuador relaciona las amenazas de Boris y la subsiguiente renovación de la tregua con la conversión de los búlgaros, mientras que Genesio relaciona la conversión con las victoriosas campañas de Miguel contra los árabes, por lo que sitúa este pasaje en un lugar mucho más avanzado del relato, después de la fundación de la escuela de la Magnaura[41]. En realidad, el Continuador no ofrece ninguna explicación satisfactoria de un hecho tan importante como la conversión oficial de los búlgaros, sino que ésta parece servirle como pretexto para componer un relato entretenido a base de una serie de elementos más o menos tópicos, fundamentalmente del género hagiográfico[42]. En cambio, la versión de Genesio guarda cierta semejanza con la de la *Crónica* del Logoteta y el Ps. Simeón, a pesar de las divergencias cronológicas, y aparece como más coherente y verosímil. En el relato del Continuador pueden distinguirse tres partes: i) hambruna en Bulgaria; ii) importancia de las enseñanzas previas de Teodoro y de la hermana de Boris; iii) bautismo de Boris. El comienzo de la tercera parte se encuentra señalado por la partícula γοῦν, si aceptamos la lectura del *Vaticanus Gr.* 167. El Continuador otorga especial importancia tanto a la interpretación de la hambruna como un castigo divino (πληγὴ περιπεσοῦσα θεήλατος), como a la intervención de Teodoro y la hermana de Boris, que le permite enlazar con el pasaje anterior. En cambio, Ge-

[39] La mala fama de la *Crónica* del Logoteta a este respecto se debe, por supuesto, a R. J. H. JENKINS, «The Chronological Accuracy of the "Logothete" for the Years A. D. 867-913», *DOP* 19 (1965) 91-112. Cf. DÖLGER, *op. cit.*, p. 56, n. 461.

[40] Ps. Simeón, 664, 20-665, 2.

[41] Genesio, 69, 30-41.

[42] Cf. SPECK, *op. cit.*, p. 343.

nesio no dice ni palabra de estos personajes, sino que entre el primer y último puntos se recrea en el tema de la hambruna por medio de una cita de Homero[43]. Frente al Continuador, la secuencia de acontecimientos que encontramos en Genesio coincide sustancialmente con la que presenta la *Crónica* del Logoteta, al situar en este punto del relato un conflicto con Bulgaria fechado durante la regencia de Teodora y mucho más adelante la conversión de Boris, que el Logoteta sitúa antes de la victoria de Poson y Genesio, de forma más coherente, después de ella (864). Sin embargo, los detalles de este episodio, las amenazas de Boris y la respuesta de Teodora coinciden básicamente con la versión que nos presenta el Continuador. Las diferencias entre la versión del Genesio y la del Continuador pueden justificarse si suponemos que ambos se sirvieron de la misma fuente, pero el Continuador alteró la información que presentaba de forma intencionada para no incluir la conversión de los búlgaros entre los éxitos de Miguel III y para disminuir las consecuencias políticas de la victoria frente a los árabes en Poson.

[43] La pequeña nota de Genesio sobre el origen de los búlgaros, con su aire culto y de especulación etimológica, recuerda mucho al estilo del *De administrando imperio* y, sobre todo, del *De thematibus*. La presencia de este tipo de noticias en los historiadores del periodo fue abordada ya por Diller e interpretada por él como seña de identidad de una misma "escuela" historiográfica (A. DILLER, «Excerpts from Strabo and Stephanus in Byzantine Chroniclers», *TAPA* 81 [1950] 241-253). En el libro I de Genesio tenemos una noticia semejante sobre el origen de los armenios: Ἀρμενίους δέ φασιν ἐξ Ἀρμένου κληθῆναι τοῦ ἀπὸ Ἀρμενίου πόλεως Θετταλίας (21, 43-44); en el libro IV, sobre la etimología del nombre de Sicilia (82, 48-57). Para este tipo de disquisiciones de Genesio y su relación con otras obras del círculo de Constantino VII, cf. SIGNES, *El período del segundo iconoclasmo…*, p. 671 y n. 1. Según Diller, estas noticias "may have been collected informally from their various sources and then became the property of a school of chronography (…) which produced the various chronicles in which they now occur" (*op. cit*., 253). En la misma línea se sitúa la denominación de "escita" (ὁ Σκύθης), que únicamente Genesio emplea aquí. La confusión entre búlgaros (escitas) y jázaros se encuentra también en la *Crónica primaria*: словѣньску же языку, якоже рекохомъ, живущю на Дунаи, придоша от скуфъ, рекше от козаръ, рекомии болгаре, "cuando los eslavos, como he dicho, vivían en el Danubio, llegaron de los escitas, es decir, de los jázaros, los llamados búlgaros" (*Pamiatniki literatury drevnei Rusi*, I, 28). Speck, *op. cit.*, p. 346s., sugiere que la versión de Genesio tiene todo el aspecto de una noticia cronográfica. Sin embargo, opina que la cita de Homero relacionada con la hambruna (πάντες μὲν στυγεροὶ θάνατοι δειλοῖσι βροτοῖσι, λιμῷ δ' οἰκτιστον θανέειν καὶ πότμον ἐπισπεῖν, μ 341-342) encaja mal con este estilo de narración y además estropea el orden sintáctico y el sentido del pasaje, por lo que cree que se trata de una interpolación. Sin embargo, esta clase de citas aparentemente "inoportunas" son características del estilo de Genesio. Cf., por ejemplo, DILLER, *op. cit*., p. 242: "In any case Genesius' material is much the same as in *Teoph. cont.* It differs in one respect, however, and that is the introduction of antique lore. The narrative is embellished throughout with allusions to mythology and history and quotations of Homer as well as geographical notices".

Puede decirse que las versiones de Genesio y el Continuador se diferencian ante todo en que para Genesio las amenazas del jan búlgaro y la respuesta de Teodora que se han relatado previamente constituyen tan sólo una anécdota que ejemplifica las virtudes de la emperatriz, mientras que para el Continuador se trata del preámbulo del bautismo de los búlgaros. Según la versión del Continuador, la pacificación de los búlgaros por parte de Teodora permite el intercambio de prisioneros que le sirve para relatar la introducción del cristianismo en Bulgaria por parte de personajes como el monje Teodoro Cufaras y la hermana de Boris. Así se explica, a su vez, la familiaridad del jan con la religión cristiana cuando la voluntad divina castiga a los búlgaros con una hambruna, obligándoles a aceptar la verdadera fe, como sucedía en la leyenda constantiniana según la cual el emperador se convirtió tras curarse de la peste[44]. Está claro que para el Continuador todos estos acontecimientos estaban estrechamente relacionados, pero el problema es establecer una secuencia temporal. El único dato que aporta en este sentido es el nombre de Boris al comienzo del relato de los ataques búlgaros, lo que en realidad no significa que creyera que el bautismo del jan se había producido bajo Teodora, como sostiene un amplio sector de la historiografía moderna, sino que es muy posible que esta impresión sea errónea y se deba precisamente a la agrupación temática de los materiales. Es muy extraño que el Continuador desconociera la fecha, siquiera aproximadamente, en que se había producido un acontecimiento tan señalado, registrado en numerosas crónicas, tanto griegas como eslavas, así como en textos hagiográficos, y fechado prácticamente siempre entre 863 y 866[45]. El Continuador no ofrece absolutamente

[44] Aquí tenemos un λιμός (hambruna) que bien podría ser originariamente λοιμός (peste).

[45] En las *Kleinchroniken* hay una breve noticia acerca de la conversión de los búlgaros, que Schreiner supone proveniente de la misma fuente que este pasaje del Continuador (*Die byzantinischen Kleinchroniken*, trad. y coment. P. SCHREINER, 3 vols., Viena 1975 [CFHB 12], 3.2; 110.1). Cita además el testimonio de los *Annales Magdeburgenses*, que fechan la conversión de los búlgaros en 843 (*ibid.*, II, p. 105 y n. 3). Todo hace suponer que la fuente última de estos relatos debió de ser una versión de la *Vita Theodorae*. La noticia aparece fechada en 858 y se corresponde casi exactamente con un pasaje de la *Crónica primaria* que se encuentra en la entrada correspondiente al año 858, lo que ha llevado a Schreiner a suponer que se trata de una traducción de esta última (*Pamiatniki…*, I, a. 858; *Kleinchroniken*, II, p. 104). Esta expedición coincide con la mencionada por el Logoteta y el Ps. Simeón. Ambos relatos presentan, además, notables coincidencias (*Kleinchroniken*, 110. 1: τῷ ͵ςτξζ´ *Μιχαὴλ* βασιλεὺς τῶν Ῥωμαίων διῆλθεν μετὰ πολλοῦ φοσσάτου *διὰ ξηρᾶς καὶ θαλάσσης* κατὰ τῶν Βουλγάρων. καὶ οἱ Βούλγαροι μὴ δυνηθέντες ἀντιπαρατάξασθαι τοῦτον αἰτήσαντο βαπτισθῆναι. καὶ ὁ βασιλεὺς ἀσμένως δεξάμενος αὐτοὺς *ὑπετάγησαν Ῥωμαίοις*; *Pamiatniki…*, I, a. 858, *Михаилъ царь* изиде с вои *брегомъ и моремъ* на болгары. Болгаре же увидѣвше, яко не могоша стати противу, креститися просиша и *покоритися грекомъ*), que según Tvógorov se explican porque el texto de la *Crónica primaria* sigue de

ninguna precisión acerca de la fecha de este acontecimiento trascendental, sino que afirma únicamente que Boris, a pesar de las enseñanzas de Teodoro y de la influencia de su hermana, siguió dominado por el paganismo durante un tiempo indeterminado hasta que una hambruna (λιμός) de origen divino devastó su país (πλὴν ἔμενεν ὅπερ ἦν, ἀπιστίᾳ κατισχημένος καὶ τὴν αὐτοῦ θρησκείαν τιμῶν. ἀλλά τις πληγὴ περιπεσοῦσα θεήλατος […] τὴν αὐτοῦ ἐπολιόρκει καὶ κατέτρυχεν γῆν)[46]. Astutamente, el Continuador vincula este relato a la obra de Teodora y se lo hurta a su hijo Miguel, sin mencionar en absoluto las circunstancias políticas en que se produjo, que podrían haber realzado la importancia de la política exterior bajo su reinado[47]. En este caso, esta forma

---

cerca la *Continuación de Jorge el Monje* (es decir, la *Crónica* del Logoteta), pero el error en la fecha del bautismo de los búlgaros se debe a la consulta de una fuente búlgara que habría empleado el cómputo alejandrino, sistema que arroja una datación inferior en ocho años a la era bizantina (*Pamiatniki…* I, p. 424). No obstante, parece que las crónicas rusas, aun aceptando la fecha simbólica del 5500 para el nacimiento de Cristo (cómputo alejandrino), no la utilizaron como sistema de datación, ya que la era bizantina gozaba por entonces de una aceptación universal. Cf. para esto I. Sorlin, «Les premières années byzantines du *Récit des temps passés*», *RES* 63 (1991), p. 11ss. La utilización de la fecha alejandrina del 5500 en la literatura eslava antigua parece derivada de la influencia de las crónicas de Jorge Sincelo y Teófanes o, muy especialmente, del breviario del patriarca Nicéforo. Cf. *The Russian Primary Chronicle. Laurentian Text*, trad. S. H. Cross-O. P. Sherbowitz-Wetzor, Cambridge, Mass., 1953, p. 30ss. y, en general para las relaciones entre las crónicas bizantinas y las rusas, I. Sorlin, «La diffusion et la transmission de la littérature chronographique byzantine en Russie prémongole du XIe au XIIIe siècle», *TM* 5 (1973) 385-408. En cualquier caso, la situación que plantea la *Crónica Primaria* es bastante más complicada, ya que en ella el relato de la conversión de los búlgaros está repetido: la primera vez lo encontramos *sub anno* 858, y la segunda, *sub anno* 869. Se ha sostenido que el error en la segunda fecha proviene de la utilización de una vida de san Cirilo, cuya muerte se produjo en 869 o, en cualquier caso, de una tradición hagiográfica: cf. *The Russian Primary Chronicle*, 32; Sorlin, «Les premières années byzantines du *Récit des temps passés*», p. 14, n. 6. La obra О писменехь de Chernorizets Jrabar (Черноризец Храбър), escrita probablemente a finales del siglo IX, fecha la conversión de los búlgaros bajo el reinado de Miguel y Teodora, en el *annus mundi* 6363 (854/55 según la era bizantina; 863 según el cómputo alejandrino). Cf. Черноризец Храбър. О писменехь, eds. A. Dzhambeluka-Kossova-E. Dogramadzhieva, Sofía 1980, 154, pp. 77-79.

[46] Cont. Teófanes, 163, 8-12.

[47] El proceder del Continuador iba a tener una gran repercusión en la historiografía latina sobre Bulgaria y en la primera historiografía búlgara, ya que toda la sección sobre los búlgaros fue recogida por César Baronius en sus *Annales ecclesiastici* (Roma, 1588-1607) a partir de Escilitzes, de donde pasó a Blas Kleiner († 1785) y a Paisi de Jilendar (1722-1773). Todos ellos confundieron la cronología de los acontecimientos por culpa del Continuador, que era la fuente de Escilitzes y que no había seguido una estructura cronológica como la que ellos propugnaban, y la colocación del relato de la conversión de los búlgaros inmediatamente después del de la restauración de la Ortodoxia les hizo creer que se había producido en 845. En su Славянобългарска история, que señala el nacimiento de la historiografía búlgara, Paisi de Jilendar "corrige" a Baronius negando con rotundidad que el bautismo de los búlgaros se produjera bajo

de organizar el relato puede explicarse en virtud tanto las preocupaciones estilísticas del Continuador como de sus presupuestos ideológicos, ya que le sirve para destacar el papel de Teodora y minimizar el de Miguel, al que apenas se menciona a causa de que aún no nos encontramos dentro de su periodo de gobierno, sino simplemente en una *anticipatio*. Este proceder cobra aún mayor sentido si tenemos en cuenta la importancia que la labor apostólica de Basilio I alcanza en la *Vita Basilii*[48].

Es verosímil que la conversión de los búlgaros, registrada por todos nuestros cronistas, se hubiese convertido en un tema favorito de la historiografía y la hagiografía bizantinas de los siglos IX y X, desde donde se habría trasladado pronto a la literatura eslava antigua. La fuente común de Genesio y el Continuador habría incluido tanto una versión "fabulosa" de los primeros conflictos con los búlgaros bajo la regencia de Teodora (las amenazas de Boris y la respuesta de Teodora), como el relato de la conversión, al que es posible que se hubiesen añadido otras versiones y detalles con posterioridad a su utilización por Genesio (la historia del pintor Metodio y la revuelta de los boyardos), dentro de un proyecto de recopilación de material acerca de los búlgaros. Para elaborar la fuente común y este hipotético *dossier* sobre los búlgaros se habrían consultado diversas fuentes, tanto históricas como hagiográficas. Entre ellas, el Continuador se inclina claramente hacia estas últimas en comparación con Genesio y, más aún, con el Logoteta. Las divergencias entre Genesio y el Logoteta en cuanto a cronología se explican porque Genesio sólo tenía noticia de la campaña de Poson, y no del avance de Amer hasta Sínope, o porque confundió ambas expediciones.

Curiosamente, el tratamiento del tema que nos ofrece el Continuador guarda muchas semejanzas con el de la *Vita Ignatii* por el tema del hambre y de la divina providencia, lo que apunta una vez más a una fuente común para todos estos pasajes, pero Nicetas David sitúa claramente la conversión bajo el reinado de Miguel, y no bajo la regencia de Teodora. Por la *Vita Ignatii,* que claramente formaba parte de la fuente común de nuestros autores,

---

Boris (Болгарис) y afirmando que se produjo bajo Omurtag (Муртагон). Ignoraba lo referente a Malamir y/o Presian, pero no que el reinado de Boris-Miguel había empezado bastante después de 845. Para Kleiner, cf. *Blasii Kleiner archivium tripartitum inclytae provinciae Bulgariae,* ed. y trad. F. J. JUEZ GÁLVEZ, Madrid 1997, que incluye una edición, traducción española y comentario de la obra.

[48] Cont. Teófanes, 291, 14 ss.; 341, 8-344, 18.

[49] Es evidente que la fuente común incluía pasajes de la *Vita Ignatii* (cf., por ejemplo, Cont. Teófanes, 203, 12-204, 22).

pudo saber Genesio que la conversión de los búlgaros guardaba relación con la victoria bizantina en Poson (863)[49]. Tanto el Continuador como Nicetas David y Genesio sitúan la conversión en el contexto más adecuado para sus propósitos: para el Continuador es una consecuencia de la sabia política de Teodora; para Nicetas David, del cese de las hostilidades contra el depuesto patriarca Ignacio; para Genesio, de los éxitos militares bizantinos en Oriente.

Según el Continuador y el Ps. Simeón, como Boris sentía una gran pasión por la caza, quiso decorar una de sus casas con unas pinturas sobre este tema. Con este fin mandó llamar al bizantino Metodio, pero, cuando lo tuvo ante sí, la divina providencia le hizo cambiar de opinión y pedirle que pintara lo que quisiera con tal de que su contemplación infundiese terror a los que lo miraran. A Metodio no se le ocurrió nada más apropiado que la "segunda venida" de Cristo, con los justos recibiendo sus recompensas y los pecadores sufriendo castigo. Al contemplar esta escena, el mismo Boris supo lo que era el temor de Dios, por lo que inmediatamente se hizo bautizar a altas horas de la noche. Este episodio, considerado fundamentalmente legendario, tuvo una enorme repercusión en la literatura popular griega y eslava, en las que el bautismo de Boris aparece a menudo ligado a la obra del pintor Metodio[50]. La historia de este desconocido Metodio ha dado no pocos quebraderos de cabeza a los historiadores, ya que durante mucho tiempo se le ha

[50] De este tema se ha ocupado Dujčev, *op. cit*., que abordó su presencia en la literatura popular griega y eslava a partir de las crónicas bizantinas de los siglos X-XIII (Continuador de Teófanes, Ps. Simeón, Jorge Cedreno [= Escilitzes], Juan Zonaras, etc.). Este tipo de anécdotas son relativamente abundantes y refuerzan, según la teología de los Padres Capadocios, primeros defensores de la pintura cristiana, la utilidad didáctica de la pintura para difundir el mensaje cristiano. Por ejemplo, san Dositeo contempló en Getsemaní una representación del Juicio Final y los tormentos del infierno y, acto seguido, se convirtió y profesó como monje (cf. H. J. MAGOULIAS, «The Lives of Byzantine Saints as Sources of Data for the History of Magic in the Sixth and Seventh Centuries A. D.: Sorcery, Relics and Icons», *Byz* 37 [1967] 260). El motivo de la pintura había cobrado una importancia especial en el contexto de la polémica acerca del culto a las imágenes. Así, las historias sobre representaciones pictóricas ocupan un lugar destacado en la obra de Teófanes: cf. al respecto A. P. KAZHDAN *ET AL*., *A History of Byzantine Literature (650-850)*, Atenas 1999, p. 222. Según Speck, las escenas de cacerías y combates que Boris tenía en mente pertenecen claramente a los desacreditados motivos imperiales de Constantino V; se pretende subrayar, por lo tanto, que Boris no se convierte sólo al cristianismo, sino al cristianismo ortodoxo. El tema de la conversión por miedo a los sufrimientos que aguardan en el infierno es un tópico de la literatura medieval. Cf. para esto SPECK, *op. cit*., p. 344 y n. 13; DUJČEV, *op. cit*., p. 66, n. 2. En la Rus de Kíev la parte trasera de las iglesias estaba decorada habitualmente con escenas del Juicio Final. Por otra parte, los motivos de la caza, la guerra y el hipódromo, asociados tradicionalmente a la victoria en la iconografía imperial, brillan por su ausencia en el repertorio iconográfico de la dinastía macedonia. Cf. C. JOLIVET-LEVY, «L'image du pouvoir dans l'art byzantin à l'époque de la dynastie macédonienne», *Byz* 57 (1987) 445.

querido identificar con el apóstol de los eslavos[51]. Aunque esta identificación ha quedado completamente descartada, cabe la posibilidad de que el nombre del pintor de la leyenda fuera inspirado por el del santo misionero[52]. Según la crónica del Ps. Simeón, Boris fue bautizado en Constantinopla y la escena apocalíptica se pintó después de su regreso de la capital[53].

Como en otras ocasiones, el Continuador, nos ofrece una segunda versión de los acontecimientos, introducida por las palabras καί τι δὲ τοιοῦτον ἐπισυμβῆναί φασιν, "también se dice que ocurrió algo semejante". La primera versión del bautismo de Boris es la que lo relaciona con los estragos provocados en Bulgaria por la hambruna; inmediatamente después, el bautismo se presenta como la consecuencia del temor de Dios que una pintura infunde a Boris. Ambas versiones se caracterizan por enfatizar el elemento divino y presentar la conversión de los búlgaros como obra de la providencia (ἔκ τινος θείας προνοίας), ya sea por medio de un castigo o por medio de la obra de un artista inspirado. Poco o nada se dice de las circunstancias políticas que auspiciaron el cambio o de la intervención diplomática o misionera de los bizantinos. Curiosamente, el Ps. Simeón no interpretó estos relatos del Continuador como dos versiones diferentes del bautismo de Boris, sino que los yuxtapuso estableciendo entre ellos una relación temporal, como, por ejemplo, cuando recoge las distintas versiones del exilio de Juan el Gramático[54].

Según el Continuador y el Ps. Simeón, cuando se divulgó la noticia de la conversión estalló una rebelión en Bulgaria que Boris sofocó con la ayuda de unos pocos y del signo de la cruz. Después escribió a Teodora lamentándose de la escasez de tierras y afirmando que ambos pueblos eran ahora uno solo, unido por la fe y por lazos de amistad indestructibles. La emperatriz, complacida, le concedió la tierra de nadie que se encontraba entre Sidera

[51] La identificación del pintor con san Metodio se encuentra, por ejemplo, en Paisi de Jilendar: Във времето, когато в България царувал Муртагон, Методий дошъл в Търново, понеже тогава цар Муртагон поискал иконописец да му изпише дворците. Методий познавал това дело. Повече дошъл за това, за да може да научи и привлече българите към християнската вяра. Когато цар Муртагон му заповядал да нарисува в онзи дворец животни, птици и картини на лов, свети Методий изобразил пришествието Христово много умело и страшно, "en ese tiempo, cuando Omurtag era zar de Bulgaria, Metodio llegó a Tarnovo, ya que por entonces el zar buscaba un pintor de iconos para que decorara sus palacios y Metodio lo sabía. Además llegó para poder enseñar a los búlgaros la fe cristiana y atraerles a ella. Cuando el zar Omurtag le mandó pintar animales, pájaros y escenas de caza en aquel palacio, el santo Metodio pintó la venida de Cristo de forma muy hábil e impresionante".

[52] F. DVORNIK, *Les slaves, Byzance et Rome au IXe siècle*, Paris 1926, p. 188, n. 1.

[53] Ps. Simeón, 665, 18-20.

[54] Ps. Simeón, 648, 9-649, 5.

y Debelto. Toda Bulgaria se convirtió al cristianismo y estableció con los bizantinos pactos inquebrantables.

La revuelta de los boyardos se documenta en otras fuentes, como los *Responsa* de Nicolás I a las cuestiones planteadas por Boris en 866, en que el papa reprocha severamente a este último la crueldad de sus represalias contra la aristocracia búlgara[55]. La rebelión se ha interpretado como un último intento de la nobleza de frenar el imparable proceso de centralización y eslavización del Estado búlgaro, aunque también se ha sostenido que las creencias paganas estaban todavía muy arraigadas en estas capas de la aristocracia, a diferencia de la amplia masa de la población de origen eslavo, en la que el cristianismo había alcanzado una notable difusión. Boris ordenó ejecutar durante la represión que siguió a cincuenta y dos representantes de dicha nobleza y los sustituyó por miembros de la nobleza eslava[56]. En tanto que la resistencia de los boyardos a aceptar la nueva religión, asociada en principio a una concepción del Estado que implicaba el recorte de sus privilegios, parece plenamente histórica, el tema de la intervención divina en el sofocamiento de la rebelión es claramente un tópico que también recogen las fuentes latinas sobre la conversión[57]. No hay que pasar por alto el hecho de que las fuentes griegas (Continuador, Logoteta, Ps. Simeón) identifican la conversión de los búlgaros con su sometimiento al Imperio, mientras que el Continuador vincula la conversión al reconocimiento de la soberanía bizantina, de acuerdo con la filosofía política que hace del emperador bizantino el único soberano legítimo del mundo cristiano[58]. Sin embargo, Bulgaria no se comportaría precisamente

[55] *PL* 116, 409 s. (= *MGH Epistolae,* VI, carta 99, 577). Para las fuentes acerca de la revuelta, cf. Zlatarski, История на българската държава през средните векове. I. Първо българско царство. 2. От славянизацията на държавата до падането на първото царство…, pp. 43-48. Para todo lo relacionado con ella, cf. Fine, *op. cit.*, pp. 119-120; L. Simeonova, *Diplomacy of the Letter and the Cross. Photios, Bulgaria and the Papacy, 860s-880s*, Amsterdam 1998, p. 180ss.

[56] L. Havlíková, «L'influence de la théorie politique byzantine sur la tradition étatique des Bulgares. Contribution au problème des titres et des symboles des souverains», *ByzSlav* 60 (1999) p. 408ss. Según Simeonova, *op. cit*., p. 185, el posterior acercamiento de Boris a Occidente obedeció a su voluntad de promover la cristianización de Bulgaria sin comprometer su independencia. Para revueltas semejantes en la Inglaterra del siglo VII, cf. H. Mayr-Harting, *Two Conversions to Christianity. The Bulgarians and the Anglo-Saxons,* University of Reading, 1994, p. 9, que también analiza cuidadosamente las posibles razones de la resistencia a la conversión por parte de las aristocracias búlgara y anglosajona (*ibid.,* p. 13ss).

[57] *Annales Bertiniani* (a. 866) (*MGH, Scriptores*, I, 473, 39-474, 19). Cf. Dvornik, *Les slaves, Byzance et Rome au IXe siècle*, p. 189; para otros testimonios de la oposición de los boyardos al cristianismo, cf. Dvornik, *Byzantine Missions among the Slavs*, p. 43.

[58] Simeonova, *op. cit*., p. 179 y n. 35; Obolensky, *op. cit*., pp. 84-85.

como un súbdito obediente. En 866 Boris volvió a entablar negociaciones con los francos y solicitó al papa el envío de misioneros.

La entrega de tierras se documenta también en la *Vita Ignatii*[59]. Sin embargo, Hirsch se apoya en Jorge el Monje para sostener que la noticia no es histórica, ya que el territorio de Zagora había sido entregado a los búlgaros en tiempos de Justiniano II como recompensa por la intervención de Tervel a favor de éste[60]. Según Cankova-Petkova, este territorio no fue cedido a los búlgaros por la emperatriz Teodora, sino por su hijo Miguel después de la conclusión del tratado de paz de 864, que tuvo como consecuencia inmediata la conversión[61]. Speck sostiene que la reclamación de tierras por los búlgaros no se corresponde en absoluto con la situación del momento[62]. Sin embargo, hay quien piensa que fue precisamente la promesa de ganancias territoriales en Tracia lo que decidió a Boris a convertirse al cristianismo[63].

El Continuador y, a partir de él, el Ps. Simeón recogen el relato de la sublevación en Bulgaria y de la posterior entrega de tierras a Boris por parte de Teodora. Es verosímil que tanto este episodio como el del pintor Metodio no se encontrasen en la fuente común cuando la consultó Genesio, ya que allí el relato de la conversión debía de encontrarse más adelante. En estas circunstancias, no parece probable que estos episodios siguiesen al relato de la conversión en la fuente común, ya que habrían carecido completamente de sentido en otro lugar que no fuese éste. Como todos los episodios acerca de los búlgaros fueron recopilados por el Continuador a partir de fuentes previamente independientes y posiblemente incorporados al *dossier* de fuentes que constituía la fuente común, tuvo que esforzarse particularmente en crear mecanismos de cohesión interna que los vinculasen entre sí y diesen una apariencia unitaria a todo este apartado. Así, en este episodio reaparece el protagonismo de Teodora, caracterizada como protectora de los búlgaros y valedora de la paz.

---

[59] G. D. MANSI, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, Firenze-Venezia, 1759-1798, xvi, 245A-B. Para la ubicación del territorio cedido por Teodora a los búlgaros, cf. BURY, *op. cit.*, p. 384, n. 4.

[60] HIRSCH, *op. cit.*, pp. 219-220.

[61] CANKOVA-PETKOVA, *op. cit.* Cf. para esto ZLATARSKI, История на българската държава през средните векове. I. Първо българско царство. 2. От славянизацията на държавата до падането на първото царство…, p. 31, n. 8. Para HAVLÍKOVÁ, *op. cit.*, p. 412, "dans le traité de l'an 864 les Bulgares cessent d'être de simples 'fédérés' de Byzance qui reconnaît leur souveraineté estatale".

[62] SPECK, *op. cit.*, p. 345.

[63] Cf. P. SOUSTAL, «Bemerkungen zur byzantinisch-bulgarischen Grenze im 9. Jahrhundert», *Mitteilungen des Bulgarischen Forschungsinstitutes in Österreich* 8 (1986) 149-156.

CONCLUSIONES

La concentración de todas las informaciones acerca de los búlgaros (amenazas de Boris; intercambio de prisioneros; hambruna; bautismo de Boris; pinturas de Metodio; revuelta de los boyardos; entrega de tierras; firma del tratado) en la obra del Continuador, pero no en la de Genesio, sugiere en principio que procedían de una serie de noticias dispersas que el Continuador agrupó y organizó en un solo pasaje, mientras que Genesio las colocó en el mismo orden en que las había encontrado. Es posible que el trabajo del Continuador fuera paralelo o, incluso, formara parte de un proyecto de elaboración de un *excerptum* sobre los búlgaros[64]. Así se explicaría que hubiese tenido acceso a una serie de informaciones que no se encuentran en Genesio y que no hay razones para suponer que fueron omitidas voluntariamente por éste, como, por ejemplo, la identificación del protagonista de este episodio con el jan Boris. La actividad del Continuador en este sentido habría convertido a Boris, mencionado en otras obras comisionadas por Constantino VII, en un personaje familiar para él, aunque los datos cronológicos de que disponía no le permitiesen distinguir entre las escaramuzas búlgaro-bizantinas bajo Presian y las de época de Boris que condujeron a la conversión de los búlgaros al cristianismo ortodoxo. Todas estas informaciones debían de figurar dispersas en la fuente común de nuestros autores, pero provistas de algún tipo de contexto, pues de otro modo Genesio habría desconocido que la conversión de los búlgaros se produjo en un momento posterior. Esto justifica la suposición de que la fuente común de Genesio y el Continuador pudo ser un conjunto de pasajes señalados en distintas fuentes y no un conjunto de cuadernillos que contuviesen los diferentes extractos de las fuentes agrupados por tópicos.

Al organizar temáticamente las informaciones sobre los búlgaros, el Continuador introduce modificaciones sustanciales en el contexto en que se produjeron los acontecimientos, presentándolos como resultado de la política seguida durante la regencia de la emperatriz Teodora, sin relación con el rei-

[64] La ausencia de un apartado sobre los búlgaros en el *De administrando imperio* no ha dejado de sorprender. Podemos encontrar, por ejemplo, tan sólo dos menciones aisladas de Boris (Βορίσης), referentes a los enfrentamientos de Bulgaria con Croacia (31, 60 ss.) y con Servia (32, 44 ss.). Según PETROV, *op. cit*., p. 49, ambos enfrentamientos tuvieron lugar en 863. SPECK, *op. cit*., p. 345, sugiere que las distintas versiones de la conversión que ofrece el Continuador fueron tomadas del *dossier* sobre los búlgaros concebido para el *De administrando imperio*. Cf. J. SIGNES, «Los eslavos en las fuentes bizantinas de los siglos IX-X: el *De administrando imperio* de Constantino VII Porfirogéneto», *Ilu* 13 (2004), p. 118, n. 19.

nado de su hijo Miguel III. La necesidad de falsear los hechos para presentar esta visión de la conversión y pacificación de los búlgaros parece haber sido una condición indispensable para la historiografía posterior vinculada a la dinastía macedonia. Curiosamente, esta literatura parece concebida para producir una especie de "alienación" de la guerra con Bulgaria que presidió el final del siglo IX y el principio del X, que puso en peligro los cimientos de la política bizantina y se reveló como un gran fracaso de León VI (886-912), al tiempo que el mayor triunfo del usurpador Romano Lecapeno (920-944)[65]. La negación del terrible conflicto con la Bulgaria de Simeón el Grande (893-927) no suponía, desde un punto de vista ideológico, sino el regreso a los años gloriosos de Basilio I, cuyos orígenes bajo la dinastía amoriana no había ningún deseo de reconocer.

Es posible que el apartado que el Continuador dedica a los búlgaros procediese del material recopilado para el *De administrando imperio*, dado que éste no contiene ninguna sección sobre este tema. La secuencia de las dos historias sobre la conversión encaja, por lo demás, perfectamente con la forma de un *dossier*. El hecho de que el *De administrando imperio* no dedique ningún apartado a los búlgaros no puede dejar de sorprender, pero esto no significa que tal *dossier* no existiese. El *dossier* bien pudo existir y no incluirse finalmente en el *De administrando imperio* por razones que desconocemos, aunque durante el proceso de su elaboración pudo estar al alcance del Continuador y ser utilizado aquí. La hipotética participación del Continuador en un proyecto de esta clase se apoya también en el considerable interés por los búlgaros que demuestra a lo largo de toda su obra: en el libro I dedica una parte importante del relato a las negociaciones de paz con Krum, donde muestra su solidaridad con los refugiados búlgaros declarándose partidario de la guerra (12, 15-13, 18), así como a las batallas de Versinicia (13, 18-16, 1) y Monleón (24, 9-25, 19) y al escabroso tema de la participación de

[65] Por ejemplo, en los *Tactica Leonis*, *PG* 107, 957A, se afirma lo siguiente, en estrecha consonancia con este episodio del Continuador: ἀλλὰ Βουλγάρων τὴν ἐν Χριστῷ εἰρήνην ἀσπαζομένων, καὶ κοινωνούντων τῆς εἰς αὐτὸν πίστεως Ῥωμαίοις, μετὰ τὴν ἐκ παρορκίας πεῖραν οὐχ ἡγούμεθα κατὰ αὐτῶν χεῖρας ὁπλίζειν, ἐπὶ τὸ Θεῖον ἤδη τὰ κατὰ ἐκείνων ἀναρτῶντες στρατηγήματα· διόπερ οὔτε τὴν αὐτῶν καθ᾽ ἡμῶν παράταξιν, οὔτε τὴν ἡμετέραν κατ᾽ ἐκείνων, ἅτε διὰ τῆς μιᾶς πίστεως ἀδελφῶν ὑπαρχόντων, καὶ ταῖς ἡμετέραις εἴκειν ἐπαγγελλομένων εἰσηγήσεσι, διαγράφειν τέως προθυμούμεθα. Sin embargo, frente a esta opinión, sostenida por gran parte de la historiografía moderna (Dagron, Karlin-Hayter, Runciman), S. F. Tougher, *The Reign of Leo VI (886-912): Politics and People*, Leiden 1997, pp. 181-182, cree que León no subestimó el conflicto con Bulgaria, que las palabras de los *Tactica* deben interpretarse como manifestaciones "políticamente correctas" hacia un pueblo con el que se había firmado una paz y que el emperador sumistraba toda la información necesaria para combatir a los búlgaros en las secciones de los *Tactica* dedicadas a los turcos.

León el Armenio en ritos búlgaros de carácter pagano (31, 7-32, 5)[66]; en el libro II Omurtag, al que se califica de ὁ τῶν Βουλγάρων βασιλεύς[67], juega un importante papel al intervenir en la guerra civil entre Miguel de Amorio y Tomás el Eslavo (64, 19-66, 13); en el libro IV les dedica todo este apartado.

Patricia VARONA

Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Valladolid
Plaza del Campus s/n
47011 VALLADOLID (España)
varona@fyl.uva.es

[66] La introducción de este pasaje en el Continuador es muy semejante a la introducción del pasaje relativo a la batalla de Monleón en el libro I: ὡς δὲ τὸν τῶν Βουλγάρων ἄρχοντα τῇ προτεραίᾳ νίκῃ φρονηματιζόμενον διακήκοεν (24, 9-10).

[67] El soberano búlgaro es designado por nuestros autores como ἄρχων (Continuador, Logoteta) o ἀρχηγός (Genesio, Escilitzes). Éste es un título habitual del soberano búlgaro en las fuentes griegas desde el siglo VII hasta finales del IX, donde se le designa como κύριος, ἡγεμών, ἡγούμενος, δεσπότης, ῥήξ y, sobre todo, ἀρχηγός ο ἄρχων, En Cont. Teófanes, 64, 19-20 Omurtag es designado como ὁ τῶν Βουλγάρων βασιλεύς, algo completamente excepcional, ya que el de βασιλεύς es naturalmente un título privativo del emperador bizantino. Cf. para esto V. BESEVLIEV, *Die protobulgarischen Inschriften*, Berlin 1963, pp. 72-80; HAVLÍKOVÁ, *op. cit.*, p. 408. Esta terminología empleada por el Continuador en el libro II se corresponde probablemente con la situación alcanzada en tiempos de Simeón el Grande (893-927), cuyo uso reconoció el Imperio bizantino a su hijo, Pedro I (927-969), cuyo reinado coincide con la redacción de la *Continuación de Teófanes*.

Recibido: 16.01.2009
Aceptado: 05.02.2009

MEDIEVAL JEWISH GREEK LEXICOGRAPHY: THE *'ARUKH* OF NATHAN BEN JEHIEL*

ABSTRACT: The present study is dedicated to the Talmudic Lexicon *'Arukh* compiled by Nathan ben Jehiel (Rome 1035–1110). In addition to the contribution of the *'Arukh* to rabbinic studies, it also includes a dictionary which lists words from the classical languages in rabbinic sources and explains their meaning in Hebrew. The present study will focus on the *'Arukh*'s contribution to the following areas of Greek-Jewish medieval studies: a) the assembling of Greek and Latin words found in rabbinic literature and their definition; b) references to the Aquila version and other late Greek biblical translations; c) evidence that Greek was known and spoken by Jews during the Middle Ages. Particular attention will be given to the Byzantine lexicographers who enlighten the *'Arukh*'s interpretations.

KEY WORDS: Greek Bible translations, Greek Lexicography, Medieval Byzantine Greek, Rabbinic Greek, Rabbinical Hebrew lexicography.

RESUMEN: El presente artículo está dedicado al léxico talmúdico *'Arukh*, compilado por Nathan ben Jehiel (Roma 1035-1110). Además de la contribución del *'Arukh* a los estudios rabínicos, incluye también un dic-

* The first version of this study was presented at the eighth congress of the European Association of Jewish Studies, held in Moscow in July 2006. The main objective of this paper was to provide a general overview of the biography of Nathan ben Jehiel and his unique contribution to the study of Jewish-Greek culture in the Middle Ages. It gives me great pleasure to thank the authorities of the Academy of the Hebrew Language who have permitted me to publish material from the data base of the Historical Dictionary of the Hebrew Language, and to N. de Lange (Cambridge University) for his advice on the preparation of the communication. Special thanks to Mrs. P. Kaplan and to Yohai Goell (Ben Zvi Institute) for their linguistic assistance, to M. Taube (Hebrew University of Jerusalem) for his careful reading of the article and important suggestions, and to P. Bádenas de la Peña (Consejo Superior de Investigaciones Científicas of Madrid) for his valuable notes on Greek medieval philology.

cionario de términos griegos y latinos registrados en la literatura rabínica y explica su interpretación de los mismos en hebreo. El presente estudio se centrará en las aportaciones del *'Arukh* en las siguientes áreas de los estudios judeo-griegos medievales: a) recopilación de términos griegos y latinos presentes en la literatura rabínica y su interpretación; b) referencias a la versión de Áquila y otras traducciones griegas tardías de la Biblia; c) evidencias del conocimiento y empleo del griego por los judíos en época medieval. El estudio presta una especial atención a los lexicógrafos bizantinos que iluminan las interpretaciones del *'Arukh*.

PALABRAS CLAVE: griego bizantino medieval, griego rabínico, lexicografía griega, lexicografía hebrea rabínica, traducciones griegas de la Biblia.

During the Roman and Byzantine periods many Greek and Latin words made their way into spoken and written Hebrew and Aramaic. Study and interpretation of these loan words began in Talmudic literature with the common term for identity being לשון יווני, 'Greek language'. At times the rabbinic scholars even employed a Greek term to explain a biblical Hebrew word. For example, the phrase *allon* ('oak-tree') *bakhuth* (Gen. 35: 8) was interpreted thus in rabbinic literature:

> Rabbi Shemuel said: «This is Greek language in which *allon* [ἄλλος] is 'another', indicating that while he (Jacob) was mourning for Deborah, tidings reached him that his mother had died» (GenR 81, 5).

This process of study and interpretation of Greek and Latin words was continued by scholars in the Geonic period: Rav Hai David Gaon, Hananel ben Hushi'el, Nathan ben Jehiel (the author of the *'Arukh),* and others.

Nathan ben Jehiel (1035-1110), born in Rome, was the son of the *Rosh ha-Yeshivah* and very erudite in rabbinical literature. He visited Sicily where he encountered a Greek-Jewish community. When he returned to Rome in 1070 after his father's death, he was appointed *Rosh ha-Yeshivah*, and it was probably during this period that he compiled his lexicon, the *'Arukh*.

The lexicon consists of a concordance, a compilation from glossaries by various authors, a hermeneutic book of *targumim*, Talmudic texts, and *midrashim*. It also includes a dictionary which lists words from the classical languages in rabbinic sources and explains their meaning in Hebrew. The *'Arukh* contains definitions as well as glosses with equivalents from contemporary European languages, primarily Italian. The *'Arukh* was written over several periods of time and its material collected from a variety of sources.

Due to his being well versed in rabbinical literature, Nathan ben Jehiel quotes from a lengthy list of authorities in a masterful way. He is thus a significant source of information about previously unknown rabbinical materials such as *Pesikta de-Rav Kahana* and *Pesikta Rabbati*, as well as for valuable variants of known sources.

Nathan ben Jehiel's contribution to medieval Jewish culture lies in several fields: the Hebrew language, as well as Aramaic; rabbinic literature; historical events; biographical information about scholars; the Romance languages, and more. The present study will focus on the *ʿArukh*'s contribution to the following areas of Greek-Jewish studies: a) the assembling of Greek and Latin words found in rabbinic literature and their definition; b) references to the Aquila version and other late Greek biblical translations; c) evidence that Greek was known and spoken by Jews during the Middle Ages. I shall conclude with a general overview of the *ʿArukh*'s diffusion in Europe and its influence in modern rabbinical scholarship.

The main contribution of Nathan ben Jehiel to Jewish-Greek and Latin studies lies in assembling and defining, in alphabetical order, the Greek and Latin vocabulary used in rabbinic literature and supplying these words with definitions. The lexicon is divided into chapters, each containing a group of letters (b', bb, bg, etc.), with each chapter concluding with a *piyyut* (liturgical poem). A detailed list of sources arranged in chronological order follows each lemma, followed by an explanation and by identification of the word in Greek or Latin, *e. g.*: פלגס [πάλλαξ] (Par 1, 3): "The meaning of the word in the Greek language is a boy whose age is between childhood and adulthood".

To identify Greek words, Nathan ben Jehiel uses the word *yevani* (Greek), sometimes also having recourse to *romi*, referring to the Byzantine Roman Empire: ἀντίδικος, θέατρον, μητρόπολις, and others. In some cases he also translates the word into *laʿaz*, that is, into the local languages used in the Jewish communities such as Italian, other Romance languages, or medieval Greek.

Nathan ben Jehiel was a famous scholar, maintaining close ties with Jewish scholars throughout Western Europe. He quotes numerous scholars[1] from whose works he accumulated his information. First are his teachers: his father, Rabbenu Jehiel ben Abraham, and others such as Mazliah ben Elijah, a pupil of Hai Gaon, Moses ha-Darshan (Narbonne), Moses Khalfo of Bari,

[1] For an exhaustive list of names and sources see Kohut, *Aruch Completum*, Introduction, pp. x-xvii.

Moses of Pavia, Rabbenu Gershom ben Judah Me'or ha-Golah, Rabbenu Hananel ben Hushi'el, and many others.

To the list of Jewish scholars quoted in the *ʿArukh* we should add the "anonymous judge, a philosopher and *gramatiko*"[2], and the expression "the wise men of the nations" (חכמי אומות, gentiles who assisted in the preparation of the dictionary. The quotations show that Nathan was probably acquainted with Christian scholars and may probably have been instructed by them in classical glossaries and lexica written during the Byzantine period. The *lemmata* in the classical medieval lexica (Hesychius, Suda, Zonaras' Lexicon [Ps. Zonaras], *Etymologicum Magnum*, etc.) are usually arranged in alphabetical order, followed by a concordance of quotations which includes classical and biblical authors, a word definition and sometimes also its etymology, as well as bibliographical and encyclopedic references.

There are many traces of this literature in the *ʿArukh*'s definitions. However, it should be emphasized that I cannot give a specific identification of the glossary or the lexicographical work used by Nathan ben Jehiel. Nevertheless, it is clear that he was clearly acquainted with these medieval glossaries and lexicographical works and was influenced by them in the preparation of the *ʿArukh*.

During his stay in Sicily Nathan ben Jehiel certainly came into contact with the Jewish-Greek community, the "Romaniotes", and was exposed to their language and biblical Greek translations, and after his return to Rome he remained in contact with them. In his word definitions Nathan ben Jehiel makes use of quotations from the Aquila revision which is not known from other sources. He also quotes the Jewish versions of the Septuagint and of late Jewish biblical translations into Greek in Hebrew characters, which he termed "*laʿazim*". Sometime the definitions or translations of Nathan ben Jehiel into Byzantine Greek provide important information on medieval Greek, and we may assume that this documentation is representative of the spoken language of the Jews.

Despite the title *ʿArukh* ('edited' in modern Hebrew), the work was never revised or edited by its compiler; it presents the various authors and literary sources in their original texts. The chaotic character of some of the articles, which may repeat a word or give different explanations of the same *lemma*, gives this lexicon a unique flavor.

[2] *Gramatiko* is a term for a man who knows classical languages. For the use of *gramatikin language* in the *ʿArukh,* cf. infra, V, 8; Kohut, *Aruch Completum*, Introduction, pp. ix–x.

Let us now examine in detail some of Nathan ben Jehiel's definitions in the *'Arukh* related to Jewish-Greek studies.

I. Classical and Hellenistic Greek[3]

One of the objectives of the *'Arukh* was interpretation of Greek and Latin words quoted in rabbinical works written during the early centuries of the Common Era. These words are well known from the Classical and *Koine* Greek vocabulary and they maintained their basic meaning until the Middle Ages. The following are representative examples of such entries.

1. אננקי ἀνάγκη (GenR 12,13): "The meaning of the word is necessity" (literal translation: 'pressure', חדק).
2. אסטולי στήλη: "When David sent Joab against Aram-Naharaim, they made their אסטליו [στήλη], 'stone pillars' [on which was written] (GenR 74, 15). And there are other books in which it is written אפיסטולי [ἐπιστολή] and this the principal and in the *la'az* language 'letters' are called ἐπιστολή".
3. זמית ζωμός (TB Ber. 36a): "The meaning of the word is soup and in Greek soup is called *zomin*".
4. מטר μήτρα (GenR 48, 2): "The meaning of the word in the Roman[4] (*i. e.* Greek) language is womb".
5. מילנן μέλαν (GenR 1, 4): "That is to say ink".

[3] One of the main problems for a study of the entries in the *'Arukh*'s *lemmas* and their identification with Greek and Latin words is the variety found in the numerous manuscripts and printed editions. For this study I chose those word identifications made by scholars throughout the centuries which have meaning in the rabbinical context. The list of the *'Arukh* entries in the article was chosen from the Pesaro edition (1517). A few of them were noted from manuscripts and later publications and published in Kohut's critical edition. These entries are marked by the letter (K), and all of them were known previously in the Lublin (1883) edition of the *'Arukh*. I maintain the transcription of the Pesaro or Kohut editions for the *lemma* in Hebrew characters, although it sometimes reveals a Hebrew morphological ending, *i. e.*, זמית for ζωμός. The Greek or Latin word shows the identification with classical languages. In the text of the *Arukh's* definition, the cursive letters indicate the Hebrew characters of the word, while what is between square parentheses is its identification in classical languages. For example: "In Greek *patira* [πατήρ] is father". Translations of the Hebrew definitions of Nathan ben Jehiel are mine. For the translations of the rabbinic sources, see bibliography. The examples are presented in the Hebrew alphabetic order of the *'Arukh*.

[4] "Roman" for Greek language. See introduction.

6. פרמא (K) πάρμη (LamR 3, 4): "A kind of shield and shelter" (Latin *parma*).
7. פטרושלינון πετροσέλινον (TJ Sheb. 38c): "The meaning in Greek and Roman (Byzantine / Latin) is *karpas* [καρπός]".

II. Latin

Nathan ben Jehiel also quotes original Latin words which were adopted into the Greek *Koine* language and belong to the rabbinic Greek vocabulary. The *ʿArukh* also documents the late Latin vocabulary.

1. אוקיא (K) οὐγκία (GenR 17, 7): "The meaning of the word in Greek and Roman (Latin) is a weight which is worth two *shekalim hakodesh* or eight drachmas" (Lat. *uncia*).
2. בבר *vivar* (Shab 13, 5): "The meaning of the word is the orchard and the pool for fish and the place for the birds is called *vivar*" (Lat. *vivarium*).
3. דילטור *delator* (TB Sanh. 43b): "The meaning of the word is gossip in Roman (Latin) and in *laʿaz*" (It.).
4. דסקופלן *disciplina*[5]: "'He knows my good manners and my *disciplina*' (*Yelamdenu*, end of Vayikra)[6]. The meaning is 'my Torah and my *musar*' and in *laʿaz* this is *disciplina*". In biblical Hebrew *musar*[7] means physical punishment for bad behavior. For example, see Prov. 22: 15: אִוֱּלֶת, קְשׁוּרָה בְלֵב נָעַר; שֵׁבֶט מוּסָר, יַרְחִיקֶנָּה מִמֶּנּוּ ("Folly is bound up in the heart of a child, but the rod of discipline will drive it far from him"). *Disciplina* in monastic Latin was also physical punishment[8] by the *virga* (rod), which was also called *disciplina*. This example suggests that Nathan ben Jehiel was in direct contact with monks or other Christian scholars and consulted them when he compiled his dictionary.
5. וילון (י)ולון βῆλον (Kel. 24, 13, TB, BB 67b): "The meaning of the word וילון (*vilon*) is a *curtain*" (Lat. *velum*).

---

[5] See also Cuomo, «Le glosse vulgari dell'*ʿArukh*», pp. 381-83.

[6] I could not identify this source.

[7] For the interpretation of the biblical word *musar*, see L. Koehler-W. Baumgartner, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, translated and edited by M. E. Richardson, Leiden 1994, *s. v. musar*.

[8] For the meaning of *disciplina* in Christian Latin, see: Du Cange, Latin, *s. v. disciplina*; L. F. Stelten, *Dictionary of Ecclesiastical Latin*, Peabody, MA 2003, *s. v. disciplina*.

6. קמפון κάμπον (Kel 23, 2): "The meaning of the word is field" (Lat. *campus*).

III. Greek and Latin terms translated into Italian

Nathan sometimes glosses Greek and Latin terms using the early Italian vocabulary. The Italian word, too, is denominated *laʿaz*. L. Cuomo dedicated a special study to the early Italian vocabulary in the *ʿArukh*[9] and its significant contribution to the study of Italian dialects.

1. אגריון אמרון ἄγριος (GenR. 77, 3): "'and this is like a king who has a dog *agrion* ἄγριος and a lion *imeron* ἥμερος', and *imeron* is *domesticated* and in *laʿaz* (It.) it is *domestico*". See VI, 1.
2. אמיתא μίνθα (TB, Shab. 128a) [and] מיניתא: "and it is in the *mem* (מ) letter section and its meaning in *laʿaz* (It.) is *menta*"[10].
3. אנטיגרפין ἀντιγραφή (GenR 77, 6): "The meaning of the word is a letter which was written with a *qulmus* [κάλαμος], a reed pen which is called in *laʿaz* (It.) *grafio*".
4. טנדס[11] τέντα (Beraitha deRabbi Eliezer, ch. 41): "The meaning of *tendas* is a *tent* and in *laʿaz* (It.) it is *tenda*". The word τέντα is from the Latin *tentorium*; it is quoted in a ninth-century papyrus[12] and in Jewish-Greek sources (Isa. 40: 22)[13].
5. מזרן *mzran*…טפיטא (Kel. 19, 13): "and in *laʿaz* (It.) is called (the *mzran*) *tappete*"[14].
6. נפט νάφθα (TB Shab. 12 b; Ned. 11a): "The meaning is 'oil seller' and in *laʿaz* (It.) *petrolio*"[15].

---

[9] See also D. S. Blondheim, *Notes on the Italian Words in the Aruch Completum*, New York 1933; Cuomo, «Le glosse volgari dell' *ʿArukh*», Introduction, vol. 1, 23-30.

[10] Translation of 'mint' and see into Latin *menta*.

[11] Perhaps a plural form τέντας, -ες

[12] S. Daris, *Il lessico latino nel greco d'Egitto*, Barcelona 1991, p. 111.

[13] S. Sznol, «A Judeo-Greek Translation of *'Haftarat Ve'ethanan'* for the "Consolation Sabbath" (Isaiah 40: 1-26)», *Textus* 20 (2000) 9-32.

[14] See Latin *tapete*, *-is*, and Greek τάπης, -ητος.

[15] The origin of *nptu* is from Accadian; see *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*, ed. I. J. Gelb *et al.*, 20 vols., Chicago: Oriental Institute, 1956-2006, *s. v. naptu*. In Classical Greek sources: νάφθα (Dsc. 1. 73). According to Chantraine and other

IV. Greek Compounds[16]

Nathan ben Jehiel identified the elements of Greek compounds in the rabbinical literature and defined them. Sometimes these definitions reflect popular etymologies, for instance ἐπίτροπος. This identification of the compounded elements testifies to his knowledge of Greek despite some errors in the definitions. Luisa Cuomo points out that the frequent use of Greek and Latin compounds is one of the characteristics of the medieval ecclesiastical administration and later on of medieval European languages. There are traces of the frequent use of such compounds in later rabbinical literature, perhaps the result of the Greek-Latin environment of the Byzantine Empire.

1. אפיטרופוס ἐπίτροπος (Sheb. 10, 4; TB Ket. 13b): "The meaning of *epitropos* is לילדים אב ('father of the children'). In the Greek language *patira* [πατήρ] is father and *paideia* children [παῖς, παιδός] and so in *laʿaz* father is *pater*" (Latin *pater*, It. *padre*).
2. יודקי *judex* (GenR. 50, 3): "'Lot was their ארקי יודקי [*ἀρχιούδεξ, 'chief judge'] of the people of Sodom'. The meaning of the word is chief of the Judges and this is a *laʿaz*". (Latin *judex*, It. *giudice*). Kohut adds to this quotation a *v. l.* קרטיס κριτής. The same source with another version (GenR 50, 3), *ἀρχικριτής, the meaning is "chief of the Judges". The compound *ἀρχιούδεξ is used in rabbinic literature only in Hebrew characters.
3. יינמילין οἰνόμελι (Ter. 11, 1): "The meaning is wine (and) *myly* and the *Gemara* interprets it: Wine, honey and pepper"[17].
4. מטרופולין μητρόπολις: " 'Caesarea, the daughter of Edom, which was a metropolis of kings' (TB Meg. 6a). The meaning is the mother of all villages. Mother in *laʿaz* is *m(a)tri* (Latin *mater*; It. madre) and *polin* [πόλις], 'city' in the Greek language". Kohut adds in his quotation: "In other mss. we find Roman (language), in the sense of Greek, the language of the (Roman) Byzantine Empire".
5. מליגלה (K) μελίγαλα (TJ, Ha. 57b): "The meaning of the word in the Greek language is pastries made from honey and milk, *meli* [μέλι] in the Greek language is honey and *gala* [γάλα] in the Greek language is milk".

scholars, the word may have been borrowed from Iranian; see P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: histoire des mots*, Paris: Klincksieck, 1968, *s. v.* νάφθα.

[16] For a detailed study of the Greek compounds in rabbinic literature, see S. Sznol, «Notas lexicográficas sobre una lista de compuestos griegos en literatura rabínica», *Emerita* 59, 2 (1991) 327-42.

6. קזמוקרטור κοσμοκράτωρ: "'(Abraham) pursued four kings, each a mighty ruler κοσμοκράτωρ' (GenR. 58, 4; PRK, Ki Tisah 5. 24). The meaning of the word in the Greek language is *qozmo* [κόσμος], world, and *krator* [κράτωρ], he who grasps". For a detailed study of this compound see also *infra*, section VI. Greek Lexicography.
7. קקופדפטי (K) κακοπαίδευτος (TJ BB. 16b): "The meaning is fools [κακός], people of bad culture or education [παιδεία]". This compound is quoted only in the dictionary of medieval Greek by A. de Somavera, a French Capuchin monk, who published a vernacular Greek lexicon[18].

V. Byzantine Medieval Greek

The *'Arukh* has became a useful source for the study of different periods in the development of medieval Greek. It also offers important documentation on the Greek vocabulary used by the Jews[19]. The following examples of *'Arukh* quotations herald a new medieval vocabulary.

1. אונוס ὄνος. Nathan ben Jehiel explains the Aramaic translation of "the priest of Midian" by the word *onos* [ὄνος], donkey (Jerusalem Aramaic translation[20] to Exod. 18: 1), saying: "The translator speaks contemptuously of him, because in the Greek language a donkey is called *onos* [ὄνος] and by others *gaidaron* [γαϊδάριον] and so I have heard from Rabbi Moses Alfasi, of blessed memory, that a donkey is called in the *politiko*[21] [πολιτικό] language *onos* and by others it is called *gaydaron* [γαϊδάριον]". For the use of the word γαϊδούριν[22] in

[17] Sznol, «Notas lexicográficas», p. 335.

[18] A. de Somavera, *Tesoro della lingua greca volgare ed italiana*, Sala Bolognese: A. Forni, 1977 (facsimile of the Naples [1806] edition, which is a reprint of the 1709 edition). For details about this dictionary, see R. Browning, *Medieval and Modern Greek*, Cambridge: Cambridge University Press, 1983, p. 93.

[19] R. Dalven, «Judeo-Greek», *EJ*, vol. 10, cols. 425-26.

[20] Late Aramaic translation of the Pentateuch.

[21] Nathan ben Jehiel denominated *politico* the language used by the educated people, the people of the *polis*. Cf. Kohut, *Aruch Completum*, Introduction ix–x.

[22] For γαϊδούριν, derived from γαϊδάριον, see Kriaras *s. v.* For the development of -ιον > -ιν and debasement with the plural Aramaic and Hebrew ending, see H. B. Rosén, «Palestinian κοινή in Rabbinic Illustration», *JSS* 8 (1963) 56-72.

the *Constantinople Pentateuch*[23] see Num. 31: 28; Deut. 5: 14; 22: 3, 4, 10. This is perhaps one of the earliest citations of the word γάϊδαρος It is mentioned in Kriaras' dictionary of medieval Greek, but not in the Patristic dictionaries (Lampe, Sophocles) or the Byzantine Greek Dictionary (*LBG*). The word is commonly used in modern Greek.

2. אספראן ἄσπρος: " 'Two fishes, one *aspron* and one *mauron*...' (GenR 7, 4). The meaning of *aspron* in the Greek language is *white*". The word ἄσπρος with the meaning *white* is characterized by *LSJ* as reflecting a very late usage. The common word for white in classical and Hellenistic Greek is λευκός.
3. בסיליקי βασιλική / *basilica* (AZ 1, 7; TB AZ 16b): "...and the meaning of the word is *palatin* [παλάτιον]". In this lemma Nathan ben Jehiel explains the original meaning of the word βασιλική (*basilica*), which in the Middle Ages took on the meaning of a great church. Here he employs another Latin-Greek word, which was in use in the ancient period and then adopted in rabbinical literature[24].
4. כליל *kalil malka* (TB Ket. 77b): "The meaning is *varda* and there are other people who call it *basilikon* [βασιλικόν]". In the classical period the word βασιλικός was an adjective derived from βασιλεύς (*LSJ*) and in the medieval period it came to mean *an aromatic vegetable or spice*. It is also quoted by Shabbetai Donnolo (Italy 913-82) in *Sefer ha-Merkabot*, סע 19 <13>. For evidence of this new meaning, see Du Cange, *s. v.* βασιλικόν.
5. פוטיא φωτιά (*Yelamdenu* Num. 10, 29): "The meaning of the word φωτιά in Greek is *candle*". The word φωτιά (from classical φῶς) is quoted in Late Greek dictionaries, *e. g.* Du Cange: φωτιά, *focus*, *ignus*, etc.
6. פרב (K) φορβειά (Shab. 5, 1, Midrash Tehilim 9, 16 <41, 1>): "The meaning of the word in Greek is riddle and is also written פרומביא [φρομβιά]". Φρομβιά is the late form of φορβειά. From this quotation we can assume that Nathan ben Jehiel was aware of different periods or levels of the Greek language.
7. פרקופי προκοπή (GenR 12, 16): "Rabbi Daniel, of blessed memory, said that he asked one judge-philosopher *gramatiko* [γραμματικό]

[23] *Pentateuch*, Constantinople: Soncino, 1547 (in Hebrew characters). For its transliteration in the Greek alphabet, see bibliography.

[24] See Cuomo, «Le glosse volgari dell'*'Arukh*», p. 319.

what is *prokopy* [προκοπή] and he answered that it is *honor* in the language of the *gramatiko* [γραμματικό]". The word προκοπή is defined in the dictionary of classical Greek, *LSJ*, as *progress* or *advance*. In dictionaries of later periods of the Greek language, such as Lampe's dictionary, for example, the word is defined as *position of dignity* (Or. *Mom* 12. 8 in Jer [p. 14.22 M. 13.389 b]). This definition is compatible with the *ʿArukh*'s explanation. For *gramatiko*, see next example.

8. תאטר θέατρον (TB AZ. 18b; GenR 67, 3): "...In the *gramatikon* language *theatron* refers to the place where there are people sitting on top and they look at the games between men and wild beasts below. Till today the *coliseum* is called *theatron*, *kirkasioth* (*circus*), and the wine taverns; and in the Greek language *wine* is called *krasy* [κρασί]". Κρασί is the medieval and modern form for the classical οἶνος (*wine*). Benjamin ben Immanuel Mussafia, one of the earliest and important commentators on the *ʿArukh*, provides the following explanation for the expression "*gramatikon* language" used by Nathan ben Jehiel: «This is the meaning of the *Baal he-ʿArukh* when he said *grematikin* language, since there is a popular Greek language and there is another Greek language, in which wisdom sayings (books) were written, based on grammar rules, which are called *grammatikin*...» This definition is clear evidence that the concept of *diglossia* was already known in the late middle ages.

VI. Greek Lexicography[25]

An attractive aspect of the *ʿArukh* is the traces of Greek medieval lexicography in its word definitions. The following examples must be related to Greek glossaries or lexicographical works with which Nathan ben Jehiel or his advisors were acquainted. The present paragraph includes definitions by Greek lexicographers that are similar to the *ʿArukh*'s interpretations. For the abbreviations, see the bibliography.

1. אגראיון ἄγριον (GenR 77. 3): "The meaning of the word is *selvatico*" (It.) Hsch. ἄγριον· ἄμικτον, ἀνήμερον. Sud. 359 ἄγριος· ἄμικτος, ἀνήμερος. λέγεται δὲ καὶ ἐπὶ κακίας ὑπερβολῇ.

[25] For the abbreviations, see bibliography.

2. בולמוס βούλιμος = βουλιμία (Yom. 8, 6; TB Yom. 83a): "The meaning of the word is the sick throat of the ox (and) eats very much as an ox, biting, and there are people who call *bolimo* one who eats very much, in *laʿaz*". Sud. βουλιμιᾷ· ...ἀπὸ τοῦ βου ἐπιρρήματος, ὅπερ ἐπιτάσεώς ἐστι δηλωτικόν, ὡς καὶ ἐν τῷ βούπεινα, ἡ μεγάλη πεῖνα, καὶ βουγάιος καὶ βούγλωσσοι. τινὲς δὲ εἶδος νόσου φασίν, ἐν ᾗ πολλὰ ἐσθίοντες οὐ πληροῦνται In the rabbinic sources the meaning of the word *bulmus* indicates only the *impulse to eat.* The etymological explanation of *bulimia* as *ox hunger* and as an illness appears only in the classical lexicographical works.
3. דפן δάφνη (TB Pes. 56a): "...and in Greek the לאורו (Lat. *laurus*; It. *lauro*) is called δάφνη". CGL: δάφνη, *laurus.* Du Cange: δάφνη, *laurus.*
4. פרוטומי (K) προτομή (ExR 15, 17): "The meaning of the word in the Greek language is a statue of a person to the navel". Hsch. εἰκὼν βασιλική, ἕως τοῦ ὀμφαλοῦ τοῦ σώματος εἶδος.
5. פילוטימיא (K) φιλοτιμία (ExR 30. 24): "The meaning of the word in the Greek language is a gift which is given by the king to everyone, generosity, and honor". Hsch. φιλοτιμία· δωρεά, κενοδοξία, πλοῦτος, μεγαλοφροσύνη. Sud 432 φιλοτιμίας· δωρεᾶς, ἢ πλεονεξίας, ἢ κενοδοξίας.
6. פסיפון ψῆφος (*PRK* [Buber] 131b 232): "A small stone and also arithmetic, because it is used in arithmetic". CGL ψῆφος *hic calculus-hoc suffragium computatio.* Sud 84 ψῆφος· ψῆφον καλοῦμεν τὸν λίθον τὸν ἐν τῷ δακτυλίῳ καὶ τῶν χρημάτων τὸν ἀριθμόν. The word פסיפוס [ψῆφος] in rabbinic literature always refers to a stone, a stone pavement, mosaic, or cube. The second quoted meaning of Nathan ben Jehiel, arithmetic, supports the assumption of direct contact between the author and Greek lexicographers.
7. קינטורין κένταυρος (GenR. 23, 6): "The meaning of the word in the Greek and Roman language (Latin) is a kind of people without culture. The poets tell a story that they were half man above and half horse below". Hsch. κενταυρικῶς· ἀγροίκως, ἀγρίως. Sud κενταυρικῶς· ἀγροίκως, ἀκόσμως, ὑβριστικῶς, ὅτι καὶ οἱ κένταυροι ὑβρισταί. The common interpretation of the word *centaur* in rabbinic literature is "people without culture and vulgar personal behavior". The second reference of Nathan ben Jehiel, "poets tell...", is new in rabbinic sources. The passage from GenR 23, 6: "The Generation of Enosh... hitherto they were created in the image [of God] but from them onward Centaur were created", can be interpreted as "half man and half horse" but also as "people of vulgar behavior".

8. קזמוקרטור κοσμοκράτωρ (GenR. 58, 4; *PRK* Ki Tisah 5. 24): "'(Abraham) pursued four kings, each a mighty ruler *kozmokrator* [κοσμοκράτωρ]'. The meaning of the word in the Greek language is *koszmo* [κόσμος], world, and *krato* [κράτωρ], he who catches, and this is the meaning of the word". CGL: κρατῶ (κρατέω) = *teneo*. Du Cange, s.v. κοσμοκράτωρ: *Satanas, Diabolus, Princeps saeculi, Mundi potens, Munditenens*, Tertulliano, lib 1 de Refurr. Cap. 22, ex Epist 6 ad Ephes. 12. The meaning of the second element of the compound is κράτωρ, 'ruler', derived from the verb κρατέω, 'to be strong, powerful'. A second meaning of the same verb is 'to hold, to seize', a usage that is well documented in Greek dictionaries from all periods (LSJ, Sophocles, Kriaras, Stravopoulos). We can learn from the Du Cange dictionary that there was more than one interpretation for the word κοσμοκράτωρ, especially *Munditenens* in a Tertullianus source. This definition may be an equivalent to the *'Arukh*'s explanation.

VII. Late Greek Biblical Translations

S. J. L. Rapoport[26] and D. S. Blondheim[27] were probably the first scholars who detected evidence of quotations of late medieval Jewish-Greek translations of the Bible in the *'Arukh*. These quotations sometimes were labeled *la'azim* by the author. In his lexicon, Nathan ben Jehiel also includes an exhaustive list of quotations from the Aquila version in rabbinic sources. In some cases the *'Arukh* is the only extant source for those quotations. Nathan ben Jehiel also assigns a place for the explanation of Greek words in the biblical text of Daniel. The *apparatus criticus* appended to this list of *'Arukh* Greek biblical quotations provides parallel and complementary information on the Aquila version and other Jewish Greek translations. For the abbreviations, see the bibliography.

1. איירינון (K) ἀέρινον: " 'There were hangings of white (*hur*), and fine cotton (*karpas*)' (Esther 1: 6), Aquila translated ἀέρινον καρπάσινον (Midrash Esther 2, 7). And the meaning of the word ἀέρινον is a cloth which has an airy color, καρπάσινον, a thin cloth made of linen, ὑακίνθινον, a thing which is blue".

[26] S. J. L. Rapoport, «Toledot R. Natan» (in Hebrew), *Bikkurei ha'Ittim* 10 (1829), p. 28.

[27] D. S. Blondheim, «Échos du judéo hellénisme: étude sur l'influence de la Septante et d'Aquila sur les versions néogrecques des Juifs», *REJ* 78 (1924) 2-3.

ap. crit VTG LXX Version L βύσσινα καὶ καρπάσινα καὶ ὑακίνθινα καὶ κόκκινα... R: **α**᾽ ἀέρινος neut. (Esther 1: 6), and see the Vulgata translation of this verse: *tentoria aerii coloris et carpasini ac hyacinthini, tum Cap. VIII, 15*; see also Field, *Auctarium ad Origenis Hexapla*: חור כרפס **α**᾽ ἀέρινον καρπάσινον.

2. אסתניד ἀσθενής[28] (TB BQ 40a): "The meaning of the word is 'I was ill' and from here the question: I am ἀσθενής? That is in Greek language *ill*. 'Behold, your father is sick (Gen. 48: 1) אסתנס [ἀσθενής]', and there are other *laʿazim* (biblical translations) ארוסטוס [ἄρρωστος]".
ap. crit VTG LXX ἐνοχλεῖται.
α᾽ ἀρρωστεῖ F b; M 57, 344; **σ**᾽ νοσεῖ M 57.
CP פַּטְרָאשׁוּ אוֹ ὁ πατέρας σου ἄρρωστος.

3. אקיוס / אקסיוס: " '*El Shaddai*' (Gen. 17: 1) ...Aquila translated ואיקנוס אקסיוס [ἄξιος] [ἱκανός], worth and sufficient (GenR 46, 3). And in other *laʿazim* (biblical translations) in the Greek language".
ap. crit. VTG LXX ὁ θεός.
α᾽ R, Hatch-Redpath, ἱκανός.
CP Gen. 17: 1 ἱκανός.
The GenR passage quoted in the *ʿArukh* lemma here is the same as in the Theodor-Albeck edition. For the translation of "El Shaddai" (אל שדי) by Aquila with the Greek equivalents ἄξιος, ἱκανός, ἰσχύς in other biblical passages, see R. and Hatch-Redpath[29].

4. למפדס λαμπάς: "Aquila translated *nebrashtha* נברשתא (Dan. 5, 5) by *lampadas* [λαμπάς] (TJ Yom. 41 a). The meaning of the word is in Greek language and Roman (Latin) *lamp* and *candles*".
ap. crit. VTG LXX τῆς λαμπάδος; ὁ τοῦ φωτός.
α᾽ λαμπάδος Yom. 41a (see Field II p. 919 no. 4).

5. מלג *mlg* (TB Bez. 34a)[30]: "...As is known the word *logo* [λόγος] means *word* אלה הדברים 'These are the words' (Deut. 1,1) ...in the Greek language (i. e. biblical translation) לוגה טוטה[31].

---

[28] Nathan ben Jehiel presents a second definition of the word אסתניס ἀσθενής (TB Tam. 27b); the meaning of the word: a person who has a "bad soul" (literal translation) and cannot look at anything repulsive is called אסתניס ἀσθενής

[29] For the study of the use of ἱκανός as a translation of *El Shaddai* in modern research, see G. Bertram, «Ἱκανός in den griechischen Übersetzung des ATs als Wiedergabe von *schaddaj*», *ZAW* 70 (1958) 20-31; Veltri, *Eine Tora,* pp. 187, 192.

[30] A Talmudic judicial term which indicates the specific profit of a property.

[31] Pesaro edition טוטה לוגה. Kohut edition טוטה אילוגה and Kohut's transliteration in Greek letters is τοῦτοι οἱ λόγοι. According with P. Bádenas (oral communication), the Pesaro's edition reflects τοῦτα (τὰ) λόγια of the Constantinople Pentateuch reading.

ap. crit. VTG: LXX οὗτοι οἱ λόγοι.
PC אִטוּטָא לוּיָה ἐτοῦτα τὰ λόγια.

6. מצטרא μύστρον: "'Death and life are in the power of the tongue' (Prov. 18: 21). Aquila translated: מצטרא [*μυστρομαχέριν], a spoon knife" (LevR 33, 1)[32]. This quotation does not appear in the classical Greek editions of Aquila. Rahlfs; Hatch-Redpath: θάνατος καὶ ζωὴ ἐν χειρὶ γλώσσης.
7. פלאה παλαιά: "What is the meaning of 'לבלה נאופים *labbalah niufim*' (Ezek. 23: 43). The Aquila translation is פליאה פורני [παλαιὰ πόρνη] (LevR 33, 6)[33]. The meaning of these words is an old woman and prostitute".
ap. crit. VTG LXX οὐκ ἐν τούτοις μοιχεύουσι.
α' Field, VTG τοῦ κατατρῖψαι μοιχείας.
This translation is not quoted in the traditional Aquila's quotations (R, VTG). It is quoted only one time by Field in a footnote with the mention of LevR. For the use of this expression in the *koine* language see the Dura Europos inscription, cf. Suppl. of *LSJ* ed. 1968, *s. v.* *παλαιοπόρνη, ἡ Dura[9] 1213 (III AD).
8. פופי (K) πόποι / ΠΙΠΙ: " 'A person came before Rabbi Yassa to have him relieved of his vow. He asked him what you swore. He answered אופופי [ὦ πόποι] Israel, that she should not enter my house' (TJ Ned. 42c). The meaning in Greek of the word פופי is *idols* and אופופי [ὦ πόποι] is an idolatrous expression for an oath, and there were Greeks who said that this is the name of the God of the Hebrews [Ἑβραῖοι]. Moreover, the reason for this mistake is that when a Greek man looks at the sacred name of God, the Assyrian [letter] ה (*heh*), is confused with the Π letter and the Greek writing is from left to right". In the first part of the definition Nathan ben Jehiel explains the use of the classical and Hellenistic word πόποι whereas in the second part he clarifies the use of ΠΙΠΙ, the Sacred Name, in the Jewish-Greek translations. ΠΙΠΙ as the Sacred Name of God is very common in Aquila, Symmachus, and Theodotion; see, for example, Aquila: Exod 12: 42; Num. 16: 5 εβρ et οι λ Num. 22: 22. For a detailed list of quotations, see R and Hatch-Redpath.
9. פלקט ποικιλτόν: "'I clothed thee with richly woven work' (Ezek. 16: 10), פורפורין [πορφύρα] in color, according to Rabbi Simai, פלקט

[32] Sznol, «Notas lexicográficas», p. 333; Veltri, *Eine Tora*, p. 190.
[33] Veltri, *Eine Tora*, p. 189.

[ποικιλτόν] according to the Aquila translation (*PRK*, be-Shalah 11, 8)»[34].
ap. crit.: VTG LXX ποικίλα.
Field, R. **α**' ποικιλτόν Pesikta cap. 11, 8.

10. פסנתר (K) ψαλτήριον (Dan. 3, 6 and 15): "The meaning is a kind of musical instrument which is called in the Greek language *psalterin* [ψαλτήρι]". Du Cange, vol. II, 1778 ψαλτήριον... Ναυλα παρ' Ἑβραίοις ὀνομαζόμενον.

Conclusion

We do not know when Nathan ben Jehiel compiled the *'Arukh* nor when it was submitted to scholars and to the Jewish public for the first time. The earliest manuscripts of the *'Arukh* date from thirteenth century[35]. The *editio princeps* of the book was in Rome, ca. 1469-73[36], and the best known is the second printing, Pesaro 1517[37]. The diffusion of the manuscripts and the earliest printings awakened great interest among Jewish scholars. Menahem ben Judah of Lonzano wrote an *addenda* to the *'Arukh* called *ha-Ma'arikh*, published in 1618[38], and later Benjamin ben Immanuel Mussafia, a physician and scholar who was well trained in classical and medieval Greek as well as Latin, composed his supplement of linguistic entries and commentary *Musaf he-'Arukh*, first published in 1655. Mussafia added important information and commentaries concerning the words of Greek or Latin origin and their use in the medieval period[39]. Until the present, both traditional commentaries are appended to every printed edition of the *'Arukh*.

The *'Arukh* has made an exceptional impact on the cultural life of Jews –and also of Christians– in Europe, especially on the Renaissance lexicographers. Sebastian Münster (1489-1552), a German Hebraist, published a dictionary of Aramaic and Hebrew which includes important material from the

[34] *Ibid.*, p. 189.
[35] For a detailed list of the *'Arukh* manuscripts, see Kohut, *'Arukh Completum*, vol. I, 47-54.
[36] Nathan ben Jehiel, *Sefer 'Arukh*, Rome, ca. 1469-73.
[37] Nathan ben Jehiel, *Sefer 'Arukh*, Pesaro: Soncino, 1517.
[38] Menahem de Lonzano published his additions to the *'Arukh* in his book *Shetei Yadot,* Venice: Bragadin 1618.
[39] Benjamin Mussafia's most important contributions are in the *'Arukh* entries that supply only a list of sources, while the *Musaf be-'Arukh* explains the full meaning of the word. In other cases he comments upon Nathan ben Jehiel's explanation and adds further information.

'Arukh[40]. In 1609 another eminent German scholar, Johannes Buxtorf (1564-1629), began the compilation of a rabbinic dictionary which includes material from the *'Arukh*'s lexicon[41]. Buxtorf was the first scholar who transliterated the Hebrew script of the Greek words in Greek characters. In 1638 David ben Isaac Cohen de Lara published a glossary and dictionary of rabbinical sources entitled *Ir David*[42]. The author identified each Greek lemma (heading) in rabbinic texts by supplying its Greek or Latin etymology and translated it into Latin and Spanish. David Cohen de Lara made careful use of the *'Arukh*'s vocabulary which he mentions in his introduction, for the composition of his dictionary. He wrote a second monumental lexicographical work, *Keter Kehunnah* or *Lexikon Thalmudico-Rabbinicum*, which was partially printed in Hamburg in 1668. In this lexicon he also quotes the *'Arukh* definitions as well as other lexicographical works.

The flowering of Jewish studies and rabbinical lexicography in the context of academic studies characterized the nineteenth and early twentieth centuries. Jewish and non-Jewish scholars (Jastrow[43], Levy[44], Dalman[45] and others) who were proficient in rabbinic studies as well as in classics devoted themselves to compiling dictionaries of Talmudic and *Targumim* literature. All of them undertook systematic studies of Nathan ben Jehiel's textual versions and interpretations and quoted him carefully in most of their lexical articles. The publication of a critical edition of the *'Arukh completum* by Alexander Kohut (1878-92)[46] marks a turning point in the research of the *'Arukh* and its languages. Kohut published a new edition of the *'Arukh* based on seven well-known manuscripts. He quoted each lemma with the best readings of the manuscripts, sometimes with notes on the manuscripts reading variations, and added the Greek or Latin etymology of each word, the interpretations of Menahem of

---

[40] *Dictionarium Chaldaicum: non ta[m] ad Chaldaicos interpretes [quam] rabbinoru[m] intelligenda co[m]mentaria necessarium, per Sebastianum Munsteru[m] ex baal Aruch & Chal[diis] Biblijs atque Hebraeoru[m] perushim congestum*, Basilea: J. Fro[benius], 1527.

[41] J. Buxtorf, *Lexicon Chaldaicum, talmudicum et rabbinicum*, Basilea: Conradum Waldkirch, 1615. His son completed the dictionary in 1639. A revised and annotated edition of this dictionary was published by B. Fisher in Leipzig, 1869-75.

[42] David Cohen de Lara, עיר דוד, *De convenientia vocabulorum rabbinicorum cum Graecis, et quibusdam aliis linguis Europaeis*, Amsterdam 1638.

[43] M. Jastrow, *Dictionary of the Targumim,Talmud Bavli, Talmud Yerushalmi and Midrashic Literature*, London and New York: G. P. Putnam, 1886-1903.

[44] J. Levy, *Chaldäisches Wörterbuch über die Targumim und einen grossen Theil des rabbinischen Schrifthums*, Leipzig: Baumgärtner, 1867-68; rev. ed. by L. Goldschmidt, Berlin 1924.

[45] G. Dalman, *Aramäisch-neuebebräisches Handwörterbuch zu Targum, Talmud und Midrasch*, Frankfurt am Main: J. Kauffmann, 1901.

[46] A. Kohut, *'Arukh Completum*, 8 vols.,Wien 1878-92.

Lonzano and Benjamin Mussafia, and his own additional commentaries. A major contribution of Kohut's publication was his insight that the vocabulary of ben Jehiel contained not only plain classical or imperial Greek or Latin, but that there were also medieval Greek expressions as well as late Latin terms[47]. Kohut was the first to introduce medieval Greek and Latin tools into the lexical research of the *'Arukh*, including Du Cange's well-known dictionaries of medieval Greek and Latin[48]. Thus did Kohut facilitate subsequent research of late midrashic literature and works of the Geonic period.

Most noteworthy is Kohut's introduction to the *'Arukh Completum* published in the first volume. He presents the reader with an exhaustive study of Nathan ben Jehiel's biography and the sources of the lexicon, as well as a detailed classification of the material and the cultural background of its composition.

This work was followed by a second publication, *Tosefoth he-'Arukh ha-Shalem* (1937), edited by Samuel Krauss (1866-1948) and other well-known scholars[49]. The aim of this publication was to correct Kohut's *Aruch Completum* and update the research studies and bibliography. Krauss' dictionary of Greek and Latin loan words in rabbinic literature[50] deserves to close this list of rabbinic dictionaries with Greek and Latin etymologies published in modern times. In the introduction to the first volume, dedicated to the language of the Greek and Latin loan words[51], Krauss wrote a comprehensive survey of the research history and assigned a special place to the *'Arukh* and its influence on rabbinic lexicography[52]. In this survey, Krauss succeeded in exposing the hidden links between Jewish lexical scholarship and the erudition of European Hebraists from the Middle Ages to modern times. In the second volume, the dictionary proper, Krauss devotes important space to ben Jehiel's manuscript readings

[47] Other Talmudic lexicographers, e. g., J. Levy, also noted medieval and modern Greek words in the *'Arukh*, but none made a systematic study of these elements as did Kohut in the *'Aruch Completum*.

[48] Charles du Fresne du Cange, *Glossarium ad scriptores mediae & infimae Graecitatis*, 2 vols., Lyon 1688 (reprint. Paris: H. Welter, 1905); Idem, *Glossarium mediae et infimae Latinitatis*, 10 vols., Graz 1883-87 (reprint. Graz: Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, 1954).

[49] *Additamenta ad Librum Aruch Completum Alexandri Kohut...,* edidit S. Krauss, adiuvantibus B. Geiger, L. Ginzberg, I. Löw, B. Murmelstein, Wien 1937.

[50] S. Krauss, *Griechische und lateinische Lehnwörter im Talmud, Midrasch und Targum; mit Bemerkungen von Immanuel Löw*, 2 vols., Berlin: S. Calvary, 1898-99.

[51] In his introduction he referred to a valuable article on rabbinic lexicography: A. Geiger, «Zur Geschichte der thalmudischen Lexicographie: Einige unbekannte Vorgänger und Nachvolger des Aruch», *ZDMG* 12 (1858) 142-49.

[52] Krauss, *Griechische und lateinische Lehnwörter,* pp. 34-41.

and lexicographical commentaries. Immanel Löw added a list of corrections and notes to the Krauss edition. Löw also gave special attention to the different readings of Nathan ben Jehiel and his definitions of the loan words.

During the second half of the twentieth century Shraga Abramson and Luisa Cuomo were two other prominent scholars who devoted their research to different aspects of the *'Arukh*[53]. Abramson's research focused on the rabbinical commentaries of the *'Arukh* and the textual data of this literature, while Cuomo devoted her study to the earliest evidence of the Italian language in ben Jehiel's definitions, also making a remarkable contribution to the study of medieval Greek and Latin. Israel Ta-Shma concludes this list with a complementary study dedicated to Italian medieval lexicography and its likely influence on Nathan ben Jehiel's *'Arukh*[54].

The most eminent twentieth-century scholars of rabbinic lexicography and textual commentaries (Jacob N. Epstein, Saul Lieberman, Daniel Sperber, and others) assigned a notable place to the *'Arukh*'s readings and definitions in their research studies.

The contribution of the *'Arukh* is not limited to the study of Greek and Latin words in rabbinic texts, but includes all areas of rabbinical studies and research into the cultural life of the Jews in the medieval period. In this presentation, we limited ourselves only to its special contribution to classical studies and to how it illustrates contact between languages. The *'Arukh* was also one of the most important testimonies to the dialogue between Jewish and Greek scholars throughout the centuries, despite religious conflicts and different cultural backgrounds. Nearly a thousand years after the *'Arukh* was compiled, it remains a unique source for the study of the Greek language which was in use by Jews in the early centuries and the medieval Greek language spoken and written in Jewish communities. In the future, it justifies a new critical edition based on the manuscripts, or at least a selective study of the Greek sources and classical interpretations.

Shifrá Sznol

Salti Center (Bar Ilan University)
POB 19194
JERUSALÉN 91391 (Israel)

[53] S. Abramson, «On the *'Arukh* of R. Natan'» (in Hebrew), *Lešonenu* 36 (1972) 122-42; 37 (1973) 26-42; 38 (1974) 91-117; Idem, «Rabbi Nathan ben Jehiel's *Sefer he'Arukh*» (in Hebrew), *Sinai* 95 (1984) 27-42; Cuomo, «Le glosse volgari dell'*'Arukh*».

[54] I. Ta-Shma, «Il contesto italiano del *Sefer he-'Arukh* di Rabbi Natan ben Yechi'el da Roma» (in Hebrew), *La Rassegna Mensile di Israel* 7, 1-2 (2001) 21-26.

BIBLIOGRAPHY AND ABBREVIATIONS

I. Sources

1. *Sefer 'Arukh*

Nathan ben Jehiel, *Sefer 'Arukh*, Rome ca. 1469-73.

Nathan ben Jehiel, *Sefer 'Arukh,* Pesaro: Soncino 1517.

Kohut, *Aruch Completum = Aruch Completum sive Lexicon vocabula et res, quae in libris Targumicis, Talmudicis et Midraschicis continentur, explicans auctore Nathane filio Jechielis,* explet, critice illustrat et edit Dr. Alexander Kohut, 8 vols., Wien: Menora, 1878-92.

Additamenta ad Librum Aruch Completum Alexandri Kohut, edidit S. Krauss adiuvantibus B. Geiger, L. Ginzberg, I. Löw, B. Murmelstein, Wien: Alexander Kohut Memorial Foundation, 1937.

2. Biblical, Rabbinical and Classical Sources

CGL = *Corpus glossariorum Latinorum*, composuit recensuit edidit G. Goetz, 6 vols., Amsterdam: A. M. Hakkert, 1965.

CP = *Pentateuch*, Constantinople: Soncino, 1547 (in Hebrew characters). For its transliteration into the Greek alphabet, see: D. C. Hesseling, *Les cinq livres de la loi (Le Pentateuque): traduction en néo-grec publiée en caractères hébraïques à Constantinople en 1547, transcrite et accompagnée d'une introduction, d'un glossaire et d'un fac-simile*, Leiden and Leipzig: O. Harrasowitz, 1897.

Field = *Origenis Hexaplorum quae supersunt, sive, veterum interpretum Graecorum in totum vetus Testamentum fragmenta*, edited by F. Field, Oxford: Clarendon Press, 1875.

GenR = *Bereshit Rabba mit kritischem Apparat und Kommentar*, edited by J. Theodor (in Hebrew); second printing with additional corrections by Ch. Albeck, 3 vols., Jerusalem: Wahrman Books, 1965.

GnR, Lev R. (translation) = *Midrash Rabbah*, translated into English with notes, glossary and indices under the editorship of Rabbi H. Freedman and M. Simon, London: Soncino Press, 1939.

Hatch-Redpath = *A Concordance to the Septuagint and other Greek Versions of the Old Testament (including the Apocryphal books)*, edited by E. Hatch and H. A. Redpath; Introductory essay by R. A. Kraft and E. Tov, Grand Rapids, MI: Baker Books, 1998.

Hsch. = *Hesychii Alexandrini lexicon*, recensuit et emendavit Kurt Latte, 2 vols., Copenhagen: E. Munksgaard, 1953–66.

(K) = An entry appearing in the Kohut edition.

PRK = *Pesikta de Rav Kahana*, translated from Hebrew and Aramaic by W. G. Braude and I. J. Kapstein, Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1975.

R = *An Index to Aquila: Greek-Hebrew, Hebrew-Greek, Latin-Hebrew with the Syriac and Armenian evidence*, edited by J. Reider, completed and revised by N. Turner, SVT 12, Leiden: E. J. Brill, 1966.

Rahlfs = *Septuaginta, id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*, edidit A. Rahlfs, 2 vols. Stuttgart: Vandenhoeck & Ruprecht, 1965[8] (c. 1935).

Sud. = *Suidae Lexicon*, edidit Ada Adler, 5 vols., Leipzig: Teubner, 1928-38.

TB = *The Babylonian Talmud*, translated into English with notes, glossary and indices under the editorship of Rabbi I. Epstein, 35 vols., London: Soncino Press, 1935.

TJ = *The Jerusalem Talmud*, edition, translation and commentary by H. W. Guggenheimer, 9 vols., Berlin: W. de Gruyter, 2000.

VTG LXX = *Septuaginta, Vetus Testamentum Graecum*, edited by A. Rahlfs *et al.*, 13 vols. (Akademie der Wissenschaften in Göttingen), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1926-93.

II. Dictionaries and Research Studies

Cuomo, «Le glosse volgari dell'*'Arukh*» = Luisa Cuomo, «Le glosse volgari dell'*'Arukh* di R. Nathan Ben Jechj'el da Roma», 2 vols., Ph. D. diss., The Hebrew University of Jerusalem, 1974.

Du Cange = Charles du Fresne, sieur du Cange, *Glossarium ad scriptores mediae et infimae Graecitatis*, Paris: H. Welter, 1905 (reprint of the 1688 edition).

Du Cange, Latin = Charles du Fresne, sieur du Cange, *Glossarium mediae et infimae Latinitatis*, Graz: Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, 1954 (reprint of the 1883-87 edition).

EJ = *Encyclopaedia Judaica*, 16 vols., Jerusalem 1971.

Kriaras = E. T. Kriaras, *Λεξικὸ τῆς Μεσαιωνικῆς Ἑλληνικῆς Δημώδους Γραμματείας (1100-1669)*, Thessaloniki: Hellenic Research Foundation, 1969 [in progress].

LBG = *Lexikon zur byzantinischen Gräzität*, edited by E. Trapp, Wien: Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1996.

Lewis, Ch. T.- Short, Ch., *A Latin Dictionary*, Oxford: Clarendon Press, 1922.

LSJ = H. G. Liddell, R. Scott and H. Stuart Jones, *A Greek-English Lexicon*, with a revised supplement edited by P. G. W. Glare and the assistance of A. A. Thompson, Oxford: Clarendon Press, 1996.

Oxford Latin Dictionary, edited by P. G. W. Glare, Oxford: Clarendon Press, 1982.

Sophocles = E. A. Sophocles, *Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods (from B. C. 146 to A.D. 1100)*, New York: F. Ungar, 1887.

Stavropoulos = D. N. Stavropoulos, *Oxford Greek-English Learner's Dictionary*, Oxford: Oxford University Press, 1988.

Veltri = G. Veltri, *Eine Tora für den König Talmai*, Tübingen: J. C. B. Mohr (P. Siebeck), 1994.

III. Other abbreviations

α': Aquila.
It.: Italian.
σ': Symmachus.

Transliteration of the Hebrew alphabet and Hebrew sources names, according the *Encyclopaedia Judaica* rules. Abbreviations for Hebrew Bible, according to the *Chicago Manual of Style*, and for the rabbinic sources, according the "Soncino Talmud List".

Recibido: 10.11.2008
Aceptado: 15.12.2008

LES CITATIONS CHRÉTIENNES CHEZ LES ROMANCIERS DU XIIe SIÈCLE: UNE MANIPULATION?

ABSTRACT: Twelfth-century Byzantine novels are characterized in particular by blotting out any self-confessed trace of Christianity. But Christian reality seeps through them here and there, for instance in a micro-corpus of Christian quotations. For Prodromos, two out of three, taken from the *Hexaëmeron* by George of Pisidia, do not prove quite innocuous in their use. Diverted from their context and their initial meaning, they are made to serve a kind of parody of both the Creation and parthenogenesis. The scrutiny of the third quotation, from the same author, allows one to clearly make that specificity emerge, in contrast, and leads one to wonder about the reasons for that manipulation.

KEY WORDS: Twelfth-century Byzantine novels, Theodore Prodromos, George of Pisidia.

RESUMEN: Las novelas bizantinas del s. XII se caracterizan, en particular, por borrar cualquier rastro de cristianismo. Mas el cristianismo se filtra en ellas aquí y allá, por ejemplo, en un pequeño corpus de citas. En Pródromo aparecen dos o tres citas del *Hexaemerón* de Jorge de Pisidia, que no representan un uso demasiado inofensivo. Separadas de su contexto y de su significado inicial, estas referencias sirven para un tipo de parodia de la Creación y de la partenogénesis. El examen de la tercera cita, del mismo autor, permite entender las razones de la manipulación de las citas.

PALABRAS CLAVE: Novela bizantina del s. XII, Teodoro Pródromo, Jorge de Pisidia.

Une des caractéristiques les plus surprenantes des quatre romans byzantins du XIIe siècle (Théodore Prodrome, *Rhodanthè et Dosiclès*; Nicétas Eugenianos, *Drosilla et Chariclès*; Constantin Manasses, *Aristandre et Callithée*;

Eustathe Makrembolitès, *Hysminè et Hysminias*[1]) reste l'effacement de toute trace revendiquée comme telle d'un christianisme auquel se substitue le polythéisme antique. Les dieux de l'Olympe interviennent ostensiblement dans le déroulement des aventures tant en adjuvants qu'en opposants, déterminent le destin des héros et suscitent un heureux dénouement. Mais dans ce contexte particulier bien éloigné de Byzance volontairement privilégié par les romanciers affleure, si peu que ce soit, variable selon le roman considéré, une réalité chrétienne. Elle se laisse percevoir ponctuellement sauf dans sa manifestation la plus évidente, l'importance accordée à la virginité, qui imprègne trois romans sur quatre. La virginité à la fois structure la personne même des héros[2] et constitue l'un des pivots de l'action. Elle engendre de multiples tentatives des jeunes gens afin d'y mettre un terme. Toutes se heurtent à la volonté ferme de résistance des héroïnes, car ici le mariage final dûment convoité, qui se fait sous l'égide des dieux, demeure lié à l'exigence de virginité.

La virginité a donc dans ces romans une justification et une fonction en même temps sociales et religieuses. Beaucoup plus discret, apparaissant de manière à peine récurrente et chez deux romanciers seulement, Prodrome et Eugenianos[3], le concept chrétien de πρόνοια, Providence bienveillante de Dieu, se trouve réinséré dans le contexte polythéiste ambiant car toujours rattaché à un ou à des dieux du Panthéon grec. Il se dissocie nettement d'une τύχη exclusivement malfaisante et non plus ambivalente, aussi souvent bénéfique que maléfique, comme dans les textes grecs de l'Antiquité. La πρόνοια remplace cette τύχη dans son rôle positif. La coexistence des deux concepts, πρόνοια et τύχη, est pour le moins originale.

---

[1] Editions utilisées: i) Pour Prodrome et Makrembolitès, texte établi par M. Marcovich, *Theodori Prodromi, de Rhodanthes et Dosiclis amoribus libri IX*, Leipzig-Stuttgart 1992; *Eustathius Macrembolites, de Hysmines et Hysminiae amoribus libri XI*, München-Leipzig, 2001; ii) Pour Eugenianos, texte établi par F. Conca: *Il romanzo bizantino del XII secolo*, Torino 1994 (texte grec et traduction en italien des quatre romans); iii) Pour Manasses, textes de Conca et de O. Mazal: «Der Roman des Konstantinos Manasses. Überlieferung, Rekonstruktion, Textausgabe der Fragmente», *Wiener Byzantinische Studien* 4 (1967).

[2] Hysminias, Hysminè, Rhodanthè, Drosilla: voir F. MEUNIER, *Le roman byzantin du XIIe siècle. A la découverte d'un nouveau monde?*, Paris 2007, pp. 52-53, et, pour Chariclès, *Drosilla et Chariclès*, III, 59: le héros y affirme sa virginité juste avant sa rencontre avec Drosilla. Dosiclès n'aborde pas ce sujet mais, dans la mesure où son profil est identique à celui de Chariclès, on suppose qu'il possède aussi cette qualité. Le lecteur peut se rendre compte par lui-même tout au long des aventures de Chariclès et Dosiclès que ni l'un ni l'autre ne la perdent et se trouvent la nuit de leurs noces aussi vierges –si Dosiclès l'était initialement– que les héroïnes.

[3] Cf. F. MEUNIER, *Le roman byzantin…*, pp. 145-146.

Dans le roman de Makrembolitès, la description d'une fresque murale représentant les quatre Vertus cardinales[4] détonne au milieu d'un ensemble «païen» constitué par l'ἔκφρασις d'un Eros triomphant[5] suivie de celle des douze mois[6]. Aucune autre ἔκφρασις à motif chrétien ne se trouve dans ces romans du XIIe siècle. L'ἔκφρασις des Vertus est ici placée exactement sur le même plan que les deux autres, et utilisée comme elles de manière symbolique, révélant à l'avance par la peinture le contenu du roman[7]. De même que pour Eros et son cortège et la série des douze mois, son sens ne se laisse décrypter que progressivement, à mesure du déroulement d'événements qu'elle a par anticipation illustrés, au sens concret du terme.

Présence et rôle spécifique de la virginité, de la πρόνοια divine et des Vertus sous forme picturale participent de la dynamique de l'œuvre. Mais l'affleurement de la réalité chrétienne se perçoit aussi, au sein d'un corpus littéraire vaste, dans le choix de références très peu nombreuses à des auteurs ou à des textes chrétiens: 6 au total sur un ensemble de 148 pour les quatre auteurs[8]. Ce micro-corpus chrétien se résume ainsi à Grégoire de Nazianze (Makrembolitès), aux *Psaumes* (Makrembolitès et Manasses) et à Georges Pisidès (trois citations, chez le seul Prodrome).

Quel rôle jouent ces citations? Compte tenu de leur nombre extrêmement réduit, leur irruption dans les trois romans concernés paraît paradoxalement tout aussi incongrue que l'ἔκφρασις des Vertus incluse chez Makrembolitès dans une vaste fresque à motifs païens. L'usage qu'en font les trois romanciers diffère. A la fois dans le traitement de la citation elle-même –reprise textuelle ou modification?–, dans le choix du contexte où elle s'insère –assimilable ou non à celui du texte de départ– et dans son impact par conséquent sur la lecture et l'interprétation du passage qui l'englobe.

Dans *Hysminè et Hysminias* (Makrembolitès), deux citations d'auteur et texte chrétiens donc, l'une de Grégoire de Nazianze, l'autre d'un Psaume, ne représentent même pas 2% des 95 citations ou allusions dénombrées dans ce roman auquel pourtant la fresque des Vertus donne la coloration la plus chrétienne. La citation des *Carmina theologica* (I, 1, 27, 13-14) de Grégoire de Na-

[4] Cf. *Hysminè et Hysminias*, II, 2, 1 à 5, 2.
[5] Cf. *Hysminè et Hysminias*, II, 7, 1 à 9, 3.
[6] Cf. *Hysminè et Hysminias*, IV, 4, 3 à 16, 3.
[7] Cf. F. MEUNIER, *ibid.*, pp. 158-161.
[8] *Ibid.*, pp. 221-226 pour le détail du corpus de références des romanciers. Nous avons choisi d'établir ce corpus avec une exigence: n'y inclure que des références clairement identifiables comme telles et non pas limitées à, par exemple, l'utilisation d'un ou deux termes communs à deux textes.

zianze[9] se trouve (II, 8, 1) au milieu de l'ἔκφρασις d'Eros et de son cortège qui suit immédiatement celle des Vertus. Il s'agit du commentaire du héros, Hysminias, sur la représentation d'Eros qu'il vient de contempler:

«Ἀγχίθυροι ταῖς ἀρεταῖς αἱ κακίαι, καὶ ταύταις παραπεπήγασι»
«Les vices sont proches des vertus, et leur sont liés»[10]

La cohérence dans la description de *l'ensemble* de la fresque murale apparaît bien puisque ταῖς ἀρεταῖς fait ici allusion à l'ἔκφρασις précédente, celle des Vertus cardinales. Le narrateur-héros, Hysminias, a particulièrement apprécié Σωφροσύνη, la vertu de Chasteté (II, 6, 6), et par opposition réprouve, dans son ignorance des choses de l'amour, la peinture d'un Eros nu (II, 7, 2), potentiellement génératrice de «vices» (αἱ κακίαι). Le contexte est à la fois païen par la présence d'Eros et, pour insister sur la beauté de son visage, de références mythologiques nombreuses, et à connotation chrétienne par le renvoi à Σωφροσύνη et à ce qu'elle implique dans le roman, le choix de préserver la virginité. C'est bien une conception chrétienne de l'amour qui se dégage finalement de ce passage: la tentation du péché de la chair.

Même si le texte de Makrembolitès diffère de celui de Grégoire de Nazianze:

«Ἔνθ' ἀρετὴ κακίη τε διάνδιχα ναιετάουσαι,
«Ἀγχίθυροι γεγάασι, κακὸν δ' ἐπιτέλλεται ἐσθλῷ»
«Là cohabitent vice et vertu,
«Ils se côtoient et le mal fait face au bien»,

le sens global reste identique. La variante textuelle d'*Hysminè et Hysminias* met en valeur plus que dans les *Carmina* κακία, le vice, grâce à sa position de sujet tandis qu'ἀρετή n'est plus que complément. Le vice, actif ici, n'en apparaît que plus dangereux, redoutable. Cette variante procède sans doute d'un choix conscient chez un auteur dont plus de la moitié du corpus de références littéraires est constitué de citations fidèles à l'original témoignant d'une approche directe du texte rare chez les Byzantins[11]. Les vers 13-14 du poème de Grégoire de Nazianze s'inscrivent dans un contexte de

[9] Cf. *Poesie/1 Gregorio Nazanzieno*, Roma: éd. Città nuova, 1994: traduction en italien par C. Moreschini des *Carmina,* fondée sur le texte de l'édition Migne (*Patrologie grecque*, t. 37, col. 499 A pour la citation).

[10] Cf. F. MEUNIER, *Les amours homonymes*, traduction d'*Hysminè et Hysminias*, Paris: Belles-Lettres, 1991 (rééd. 2004).

[11] Cf. F. MEUNIER, *Le roman byzantin…*, pp. 226-227.

réflexion sur la difficulté, pour l'homme bon, de savoir distinguer le bien du mal, sur sa crainte de basculer, à son insu, dans le péché. Ce contexte est plus large, plus général, chez Grégoire, que dans *Hysminè et Hysminias*. Mais dans les deux cas la problématique est la même: il s'agit de ne pas se laisser prendre à la séduction du mal. La citation de Grégoire est –momentanément– adaptée, dans tous les sens du terme, au cadre du roman.

La procédure d'utilisation du Psaume 17, chez le même auteur, est identique, et le rapprochement entre les deux textes se fait d'autant plus aisément qu'ils se superposent exactement par le transfert sans modification d'une expression du verset 13 du Psaume 17[12] au livre II, 2, 3 d'*Hysminè et Hysminias*:

«Χάλαζα καὶ ἄνθρακες πυρός»
«C'est une grêle de braise!»

Cette expression sert à Hysminias de conclusion, au cours de la description des quatre Vertus cardinales, à la présentation détaillée de la couronne portée par la première d'entre elles, Φρόνησις, la Sagesse. Φρόνησις sera incarnée dans la suite du roman par l'héroïne, Hysminè. C'est dire qu'elle y joue un rôle important. Dans le Psaume 17, David remercie le Seigneur de l'avoir délivré de la main de ses ennemis, et de Saül en particulier. Ce Psaume célèbre donc, même si le terme φρόνησις lui-même n'y figure pas, la sagesse de Dieu[13]. David raconte son intervention pour le sauver, la «grêle de braise» constituant ici l'un des moyens mis en œuvre par Dieu, maître des éléments, pour y parvenir. Chez Makrembolitès la «grêle de braise» est devenue un attribut spécifique de la Φρόνησις. Les deux textes coïncident ainsi, outre la citation, par la notion-pivot de φρόνησις. L'insertion de la citation du Psaume dans le roman n'introduit pas d'écart entre eux, et même se fait précisément, idéalement, à l'intérieur du seul passage d'*Hysminè et Hysminias* qui par sa thématique offre des connotations chrétiennes marquées: l'ἔκφρασις des quatre Vertus cardinales.

L'usage de ces deux citations chrétiennes chez Makrembolitès correspond visiblement à la recherche d'une adéquation ponctuelle entre deux fragments d'œuvres pourtant initialement de nature profondément différente.

[12] Edition Rahlfs, *Septuaginta,* II, Stuttgart 1935.

[13] Dieu n'est en effet ici pas seulement un Dieu de colère qui déchaîne les éléments contre les ennemis de David, mais à partir du verset 17 et jusqu'à la fin du Psaume (verset 51), un appui et un guide pour David, qui lui insuffle sa force.

L'approche est-elle la même chez Manasses lorsqu'il cite les versets 16-17 du Psaume 7?[14] Dans ce Psaume David, sous le coup d'une accusation non fondée, en appelle à la justice de Dieu. C'est pourquoi les versets 16-17 présentent le châtiment (l'auto-châtiment, en fait) du coupable:

16 λάκκον ὤρυξε καὶ ἀνέσκαψεν αὐτὸν
καὶ ἐμπεσεῖται εἰς βόθρον ὃν εἰργάσατο.
17 Ἐπιστρέψει ὁ πόνος αὐτοῦ εἰς κεφαλὴν αὐτοῦ…
«Il a creusé un trou, l'a rendu plus profond,
et tombera dans la fosse qu'il a creusée.
Son travail [criminel] lui retombera sur la tête…»

Dans l'environnement immédiat de ces deux versets le champ sémantique de la justice est présent avec l'emploi de l'adjectif δίκαιος (verset 12) et le substantif δικαιοσύνη (verset 18, dernier verset du Psaume), tous deux appliqués à Dieu. Le roman de Manasses ne nous étant parvenu qu'à l'état de fragments, la perception et l'impact de tel ou tel de ses passages peuvent varier selon le choix de reconstruction du texte adopté. Or le contexte de la citation du Psaume est présenté très différemment dans les deux reconstitutions de référence, celles de Mazal et de Conca[15]. Chez Mazal la citation est incluse, aux vers 290-292, au sein d'une célébration de Δίκη en tant que déesse incarnant la Justice, puis à partir du v. 300 simultanément de Némésis (la Vengeance divine) et de Δίκη. Comme un écho à un David injustement accusé en appelant à la justice de Dieu, le narrateur d'*Aristandre et Callithée* montre ensuite au v. 335 Némésis et Δίκη poursuivant les sycophantes, et s'engage à partir du v. 488 dans une véritable diatribe contre eux. Mais à la fois mention des sycophantes au v. 335 et plus encore diatribe contre eux restent éloignées dans l'espace du texte de la citation du Psaume 7. D'après la reconstitution de Conca en revanche, les deux vers incluant la référence au Psaume (= strophe 32)[16] suivent immédiatement la diatribe contre les sycophantes (strophe 31). Bien que le nom de Δίκη n'apparaisse qu'à la strophe 37, suivi de celui de Némésis str. 38, les str. 32-36 sont tout de même une apologie de la justice puisqu'elles glorifient le châtiment des κακοί. Ainsi, selon qu'on se fonde sur l'édition de Mazal ou de Conca, les deux versets du

[14] Cf. n. 12.
[15] Cf. n. 1.
[16] Le texte présenté par Conca (1994) n'offre pas de variante par rapport à celui de Mazal (1967). C'est uniquement la distribution des vers qui varie entre les deux éditions.

Psaume 7 se trouvent plus ou moins en corrélation avec le passage d'*Aristandre et Callithée* dans lequel ils sont insérés.

La lettre de ces versets est sensiblement modifiée par Manasses:

290 Οὕτως ὁ βόθρον τοῖς ἐγγὺς ὑπονομεύων φόνου
291 αὐτὸς αὐτὸς ἐς σήραγγας ἐμπίπτει βαθυχάους,
292 ἐς φάραγγα τὴν ἄφυκτον, τὴν ὑποταρταρίαν.
«Ainsi qui dans l'ombre ourdit un crime contre les siens en minant le terrain sous leurs pas,
Lui, lui-même tombe dans ce gouffre profond,
Dans cet abîme d'où l'on ne peut remonter, celui du Tartare»

de sorte que le sens en est rendu plus intensif. Les versets du Psaume ne recourent qu'à des termes neutres, ne présentent que des faits. Le v. 290 par un raccourci d'expression frappant (τοῖς ἐγγὺς ὑπονομεύων φόνου), grâce en particulier au verbe ὑπονομεύω employé à double sens, insiste à la fois sur l'horreur d'un crime prémédité contre des proches et la sournoiserie qui l'accompagne (*ὑπο*νομεύων). De surcroît les vv. 291-292 évoquent concrètement le châtiment effrayant du coupable par la gradation σήραγγας / φάραγγα, renforcée par l'homophonie de deux syllabes aux consonnes heurtées (-ραγγα-) comme la chute, brutale et de plus en plus profonde dans les entrailles de la terre. Que Manasses ait volontairement transformé les versets du Psaume 7 ou qu'il les cite de mémoire inexactement, ce qui correspond davantage à la démarche par lui adoptée[17] dans l'ensemble d'*Aristandre et Callithée*, ce passage n'en demeure pas moins beaucoup plus «parlant» parce que beaucoup plus imagé que le texte de départ, tout en en dégageant la même valeur morale. Le «κακός», l'homme mauvais, est puni en proportion de la faute commise, par là-même où il l'a commise.

Le contexte est certes gréco-antique, mais il offre une nette similitude avec le Psaume 7: une réflexion positive sur la Δίκη parallèle à la célébration de la justice de Dieu par David. Globalement, l'utilisation par Manasses de cette unique citation chrétienne témoigne de la même approche que Makrembolitès. Le texte chrétien, bien que transformé ici, n'est pas dénaturé mais adapté au contenu du roman.

Les trois autres citations chrétiennes, de Georges Pisidès, se trouvent rassemblées dans *Rhodanthè et Dosiclès* (Prodrome). Deux d'entre elles apparaissent au livre IV, dans le même contexte d'hostilités prêtes à se déclarer,

[17] Cf. n. 11.

au cours du même festin offert par le chef de guerre Mistylos à Artaxanès, l'ambassadeur de son rival, Bryax, pour l'impressionner (IV, 122-417). La première citation (IV, 172) clôt le commentaire de Gobryas, aide de camp de Mistylos, sur la composition pour le moins originale des plats qui ont circulé sur la table. Gobryas souligne à l'intention d'Artaxanès la puissance de son maître. Elle va jusqu'à transgresser la loi de procréation naturelle et franchir la barrière des espèces –Mistylos serait capable de rendre enceints des hommes, et les plus virils, des soldats, et de surcroît de les faire enfanter des petits d'animaux (vv. 166-171)–, les transmuter, en créer de nouvelles, polymorphes (vv. 135-143), jusqu'à aussi maîtriser la puissance de l'élément feu (vv. 145-153 et 158), même à en transmuer le principe (v. 157). C'est un véritable pouvoir de démiurge, résumé par le v. 172:

«…ἔλκων, μεθέλκων τῇ θελήσει τὰς φύσεις»
«…confondant au gré de sa volonté les espèces»

que Gobryas, avec une sorte de gradation dans l'hyperbole, de surenchère dans la virtualité de l'évocation, attribue ainsi à Mistylos en se moquant de la naïveté d'Artaxanès.

Or le v. 172 reproduit presque terme pour terme le v. 843 de l'*Hexaëmeron* de Georges Pisidès[18] consacré à la célébration de la création du monde par un Dieu-démiurge qui a tout pouvoir sur les éléments et les êtres vivants. Le v. 843:

«…Ἕλκων μεθέλκων ἀντιβάλλων τὰς φύσεις»
«…Confondant, intervertissant leur nature»

commente justement l'une des manifestations, parmi d'autres dans ce passage, de transfert du pouvoir divin, la capacité de transmutation réciproque des deux éléments eau / feu (vv. 842 et 845). Ce contenu est en corrélation directe avec celui des vers IV, 145-153 et 157-158 de *Rhodanthè et Dosiclès*, mais en fait c'est l'ensemble des deux passages de l'*Hexaëmeron* (vv. 842-853) et de *Rhodanthè et Dosiclès* (IV, 135-172) qui coïncide dans la présentation de la toute-puissance divine (c'est-à-dire émanant de Dieu d'une part, de Mistylos assimilé à un démiurge d'autre part). La comparaison des deux passages montre, par la surenchère à laquelle se livre Gobryas, combien les pouvoirs supposés de Mistylos transcendent ceux de Dieu puisque Mistylos transgresse les lois régissant la nature ordonnée par Dieu: procréation, déli-

[18] *Giorgio di Pisidia. Esamerone*, trad. par F. Gonnelli, Pise: éd. ETS, 1998.

mitation des espèces, définition et rôle des éléments. Gobryas y insiste particulièrement (IV, 155-172), et la seule variante du v. 172 par rapport à la citation d'origine tout aussi bien: τῇ θελήσει à la place d'ἀντιβάλλων met l'accent sur le *pouvoir* de démiurge de Mistylos et non plus sur le résultat de l'exercice de ce pouvoir. La question que pose donc ce passage de *Rhodanthè et Dosiclès* est la suivante: y a-t-il ou non ici parodie par Prodrome de l'H*exaëmeron*? Oui, manifestement, mais l'auteur garde ses distances par rapport au texte en attribuant à des Barbares la mise en scène démiurgique du festin (Mistylos) et le discours parodique lui-même (Gobryas).

La question reste la même à propos de l'utilisation de la seconde citation (IV, 185). Insérée dans le même contexte, elle se trouve, cette fois, à la fin de la réponse d'Artaxanès (IV, 173-188) au discours apologétique de Gobryas. Artaxanès, sous l'emprise de ce discours, a peur de devenir enceint sur ordre de Mistylos et de n'avoir pas assez de lait pour allaiter, et se demande comment

185 «…γάλακτος ὁλκοῖς ἐκτραφῆναι τὰ βρέφη;»
«…nourrir les nouveau-nés de gorgées d'un lait qui jaillit?»

Du rapprochement avec le v. 1082 de l'*Hexaëmeron:*

«…Γάλακτος ὁλκοῖς ζωπυροῦσι τὰ βρέφη.»
«…Ils raniment leurs petits de gorgées d'un lait qui jaillit. »

on pourrait conclure à une certaine convergence. Mais la substitution du verbe ἐκτραφῆναι, de sens neutre, à ζωπυροῦσι, évocateur de mort possible, laisse apparaître clairement un décalage entre deux contextes, l'un tragique avec ζωπυροῦσι (et d'autant plus qu'ὁλκοῖς est caractérisé en fin de vers précédent (1081) par le participe ἡματωμένοις, 'ensanglantées'), l'autre comique, mettant en scène un homme confronté personnellement à la question insoluble de l'allaitement. Ce décalage est accentué par l'environnement immédiat du v. 1082: il lève quelque peu le voile des mystères de la création divine en montrant combien tout a été parfaitement programmé par Dieu, et y transparaît une réflexion d'ordre christique avec une allusion à la parthénogenèse chez les vautours (vv. 1076-1077) et à une ébauche de sacrifice auquel ils se livrent en donnant à sucer à leurs petits au lieu de lait leur propre sang (vv. 1079-1084). La Création annonce déjà ici le mode particulier de venue au monde du Christ et son sacrifice pour le salut de ses ouailles. C'est un véritable fossé entre l'*Hexaëmeron* et *Rhodanthè et Dosiclès* que creusent ces vers.

D'autant plus que chacun des vv. 185 (*Rhodanthè et Dosiclès*) et 1082 (*Hexaëmeron*) est suivi de la même référence mythologique mais orientée dans un sens totalement opposé. Chez G. Pisidès la comparaison entre les vautours s'entaillant la patte pour sauver leur progéniture par le don de leur sang et Zeus laissant sortir Athéna de sa cuisse entaillée (vv. 1085-1086) aboutit symboliquement à un rejet du paganisme et à la valorisation du sacrifice chrétien dont les vautours constituent le modèle. Au contraire dans *Rhodanthè et Dosiclès* les dieux de l'Olympe sont utilisés positivement par Gobryas pour les besoins de sa pseudo-démonstration, valorisés en tant qu'instruments de sa manipulation d'Artaxanès. Zeus faisant sortir Athéna d'une fente de son crâne est donné à Artaxanès en exemple de grossesse masculine possible (IV, 203-204) censé lui faire accepter pour lui-même cette éventualité.

L'intention parodique paraît évidente tant l'inversion –la perversion?– des valeurs est ici soulignée par le renversement net de point de vue. Mais il est tout aussi évident que l'auteur reste à distance du texte et pousse sans doute le lecteur à adopter la même attitude à cause de la naïveté caricaturale du personnage d'Artaxanès et de l'outrance manifeste du discours de Gobryas (jactance propre à un Barbare) où l'on pourrait finalement identifier la mise en avant de la pseudo-grossesse masculine comme un substitut ridicule, blasphématoire, de la parthénogenèse. Malgré cette mise à distance la citation de l'*Hexaëmeron* ainsi dépouillée de son contenu chrétien, détournée dans un contexte de comédie aussi grossière, en devient dérisoire.

La troisième citation de l'*Hexaëmeron* chez Prodrome se trouve au dénouement du roman (IX, 467), à l'instant crucial des retrouvailles entre les héros, Rhodanthè et Dosiclès, et leurs deux mères. Celles-ci serrent dans leurs bras leur enfant enfin de retour, tous deux

467 «…ὡς οἷα νεκροῖς ἐκ τάφων ἠγερμένοις…»
«…comme des morts relevés du tombeau…»

Allusion est faite dans ce vers au contenu d'ensemble du roman: la fuite initiale des héros (II, 451-454) entraîne l'ignorance dans laquelle leurs parents restent à leur sujet jusqu'à ce que leurs pères partent à leur recherche (IX, 184 seq.) sans être convaincus qu'ils se trouvaient encore en vie (IX, 220-221), les retrouvent à Chypre (IX, 270 seq.) et les ramènent chez eux, à Abydos (IX, 455 seq.). Le v. 467 est en corrélation avec une réalité potentielle génératrice de l'angoisse des parents évoquée en IX, 220-221. L'idée de résurrection offre bien ici une justification par le contexte.

Le v. 467 reproduit presque exactement le v. 1288 de l'*Hexaëmeron:*

«Ὡς οἷα νεκρὸς ἐκ ταφῆς ἀνηγμένη·»
«Comme un mort sorti de son tombeau»

La substitution d'ἠγερμένοις à ἀνηγμένη n'est pas significative mais représente un même choix de verbe exprimant un mouvement de bas en haut, celui des morts qui se lèvent. Le passage qui inclut le v. 1288 est consacré à une présentation très concrète de la résurrection, d'abord des morts (vv. 1258-1266) puis de la nature en même temps que des bêtes, et se clôt par une célébration de Dieu créateur de vie, de tout ce qui se révèle en fait une renaissance de la nature rendue semblable à une résurrection (vv. 1287-1296) par l'emploi du champ sémantique de la mort, cyclique donc[19]. L'oiseau sujet du v. 1288 qui connaît au printemps comme la nature une véritable renaissance / résurrection et sort du creux de l'arbre où il hibernait, comme mort, est assimilé aux héros Rhodanthè et Dosiclès considérés comme morts par leurs parents parce que disparus. Dans les deux cas il s'agit d'une mort donc d'une résurrection apparente. De surcroît cette «résurrection» s'accompagne tant chez l'oiseau (v. 1290) que dans l'entourage des héros (IX, 469-473) d'une explosion de joie bruyante.

Il n'apparaît donc rien de commun dans l'usage de cette citation et des deux précédentes. La dimension parodique est ici absente. Le v. 1288, même déplacé dans un autre contexte, non chrétien, s'y fond, servant semblablement à y désigner, non pas des morts qui reviennent à la vie, mais des vivants momentanément disparus ou entrés en phase de léthargie qui reprennent place dans la vie.

Finalement, où réside la manipulation? Dans le détournement de signification auquel se livre Prodrome, et lui seul sur les trois romanciers considérés. Détournement révélateur, peut-être, d'une attitude quelque peu désinvolte par rapport à la foi, d'une mise à distance, d'une certaine forme de dérision, même. Car les deux citations concernées portent, avant tout, sur une question de doctrine fondamentale –la création divine–, renvoyant d'ailleurs au titre même de l'*Hexaëmeron*, leur source. Le personnage de Mistylos joue à perturber les règles de l'ordre du monde en lui en attribuant de nouvelles, arbitraires, cocasses aussi, montrant par là le possible arbitraire et aléatoire des précédentes. La seconde des citations touche en outre à la question tout aussi fondamentale de la parthénogenèse illustrée dans le règne animal

[19] Cf. vv. 1289, 1292: ἀνάστασιν; 1288, 1293: ἐκ ταφῆς; 1294: ἐκ τῶν ἐγκάτων; 1295: ὥσπερ ἐν τάφῳ.

selon Georges Pisidès par l'exemple des vautours. Le même exemple des vautours sert de point d'appui chez Prodrome à l'évocation des conséquences d'une pseudo-grossesse masculine. Par ce biais parthénogenèse et grossesse masculine se trouvent placées sur le même plan, et la notion de parthénogenèse en quelque sorte contaminée par le caractère improbable de la grossesse masculine: toutes deux ensemble peuvent être remises en cause par la raison. La garantie que s'assure Prodrome dans le recul pris par rapport au texte, c'est-à-dire la délégation à des «Barbares» du discours incluant deux citations parodiques d'un auteur chrétien, et la défaite finale de l'un de ces «Barbares», Mistylos, face à Bryax, qui le prive de toute crédibilité dans l'exercice mégalomane de son pseudo-pouvoir démiurgique (VI, 89 seq.), ne doit pas masquer l'existence, la réalité de ce détournement.

Florence MEUNIER

36, Rue Thiers
92100 BOULOGNE (France)
florence.meunier0583@orange.fr

Recibido: 17.12.2008
Aceptado: 07.01.2009

"THERE WILL BE BLOOD": ART AND PROPAGANDA IN NICETAS CHONIATES' *HISTORIA**

ABSTRACT: The topic of this essay is the lost fresco of the church of *Forty Martyrs* in Constantinople. According to Nicetas Choniates' *Historia* this fresco depicted a man holding a sickle around the neck of a young noble man. Interpreting the scene, we find a connection to the archetypical representation of the arrest of Jesus on the Mount of Olives where apostle Peter cut off the ear of the servant Malchos with his knife. Probably the Emperor Andronicos I Komnenos wanted to propagandize his image as the dynamic protector of justice and truth.

KEY WORDS: Nicetas Choniates, Andronicos I Komnenos, Alexios I Komnenos, Forty Martyrs church.

RESUMEN: El objeto de este trabajo es el fresco, perdido, de la iglesia de los Cuarenta Mártires de Constantinopla. Según la *Historia* de Nicetas Coniates, este fresco representaba a un hombre blandiendo una hoz alrededor del cuello de un joven noble. Si interpretamos la escena, hallamos una conexión con la representación arquetípica de la detención de Jesús en el Monte de los Olivos, cuando el apóstol Pedro cortó con su espada la oreja al siervo Malco. Probablemente el emperador Andrónico I Comneno quiso hacer propaganda de su persona como protector de la justicia y la verdad.

PALABRAS CLAVE: Nicetas Coniates, Andrónico I Comneno, Alejo I Comneno, iglesia de los Cuarenta Mártires.

* This essay originates in the paper given in the Fifth International Medieval Chronicle Conference (Institute of Byzantine Studies, Queens University Belfast, 21-25 July 2008). Many thanks to Mr. Charalambos Bakirtzis for his suggestions.

Nicetas Choniates was born ca. AD 1155 in the town of Chonai in Asia Minor. His family was wealthy and at the age of nine he was sent to Constantinople for higher education. Gradually he managed to climb up the state's hierarchy. Despite the prestigious ranks and the high offices that he held from time to time, it seems that Choniates did not play –strangely enough– an important role in the crucial and rapid developments that were taking place across the Empire at the time. After the fall of the Queen City, in 1204, during the Fourth Crusade, the aristocrat of old managed to establish himself in the Court of Theodore I Laskaris, still keeping himself in the background of the political developments. Byzantinists consider his death to have taken place at about 1215/1216[1].

Choniates' literary work is rich. Among his writings the most renowned one is his *Historia* named Χρονικὴ Διήγησις. Its language is sophisticated and it is definitely a piece of work of great historical importance. This *Historia* is divided into twenty-one chapters and each one of them is a separate book. It narrates the facts of the period between 1118 and 1206. According to H. Hunger, «Nicetas Choniates historical work provides us with valuable information about important developments in the areas of politics, Byzantine diplomacy, systems of transmission of information, about the advanced techniques of machinations and many other interesting aspects of cultural and socio-historical details from the daily life of the Byzantines»[2]. We may underline the scholarly narrative style of Choniates' *Historia* and the efforts of its author to stay close to what actually happened, researching every parameter and especially what had caused those events to take place. The *Historia* has also an anthropocentric dimension. This becomes obvious when Choniates tries to analyze the internal world of some of Historia's main characters and also their external characteristics. Thus, the *Historia* has a realistic perspective that takes under serious consideration human passions, weaknesses and fears. On the other hand it also acknowledges the glorious and magnificent dimension of the human psyche[3].

---

[1] See indicatively: H. Hunger, *Η βυζαντινή λογοτεχνία*, v. 2, Athens 1992, pp. 265-281; A. Kazhdan-S. Franklin, *Studies on Byzantine literature of the eleventh centuries*, Cambridge, s.a., pp. 256-257.

[2] Hunger, *Λογοτεχνία*, p. 271.

[3] Cf. A. Kazhdan, «Der Körper in Geschichtswerk des Niketas Choniates», in: *Fest und Alltag in Byzanz*, München: H. G. Beck, 1990 [pp. 91-105], p.105: «Choniates spricht im übertragenen Sinn von der Hand Gottes, aber meistens sind somatische Wörter in ein physisches Milieu gestellt (zum Beispiel als Elemente der Eucharistie). Der Leib erscheint am häufigsten in einem Kontext der Vernichtung und Krankheit; er ist leidend –durch Krieg oder Heimtücke, Zuchtigung

Examining Nicetas Choniates as a person, research came to the conclusion that he believed in superstitions[4]. In addition, according to H.-G. Beck, the historiographer believed that magic rituals were in a sense correct[5]. He was a very educated man but it was almost impossible to escape from the dominated mentalities of the medieval society where Choniates himself belonged. All these, of course, were reflected in his historical work as the outcome of a time full of insecurities and anxieties about the future. There can be no doubt that ignorance and insecurity are closely connected to the emotion of fear. From this point of view Choniates' work «can be seen as a sort of index of institutional health»[6]. Interpreting this socio-psychoanalytic theory I would say that the health of institutions is based on the psychological balance and, consequently, on the health of the members of the society who protect the structure and coherence of their state. In other words, the health of institutions depends on the emotion of fear. While the Byzantine government faces difficulties to exercise effectively power and authority and minimize the widespread fear, society confronts despair. It is indicative that the Byzantines expressed extreme racism against foreigners and especially the Venetians, using raw violence and pitiless persecutions[7]. According to Mannoni fear reflects the degree of capability of a government to control the negative effects of that fear[8].

Fear has innumerous sources in the human soul and humans express fear in many different ways. Monarchs and officials vested with any kind of authority were plagued by the fear that the danger of losing their privileged

---

und Folter, Verwundung und Krankheit. Ja, Choniates interessiert sich fur den Körper, samt dem Unterleib und dessen "unanstandiger" Tätigkeit und doch ist seine somatische Welt keineswegs eine Welt der Freude. Nach Choniates ist der leidende Leib ein wichtiges Element der Weltordnung oder, besser gesagt, der "Weltunordnung"».

[4] C. Mango, «Antique statuary and the Byzantine beholder», *DOP* 17 (1963) [53-76], p. 68: «Nicetas displays a wealth of mythological allusions, quotes freely from Homer. A statue of Helen, her body humid even in bronze, her lips parted as if about to speak, moves him to his most rhapsodic flourishes. Her charms did not avail against the insensitive barbarians; it was in revenge of the burning of Troy that the descendents of Aeneas, i.e. the Venetians, delivered her to the flames. Although permeated with antique reminiscences, Nicetas' response to the statues is not antiquarian; it is rather allegorical, in places superstitious».

[5] H. G. Beck, *Η βυζαντινή χιλιετία*, Athens 1990, p. 367.

[6] W. G. Naphy-P. Roberts, «Introduction», in: W. G. Naphy-P. Roberts (eds.), *Fear in early modern society*, Manchester-New York 1997 [1-8], p. 6.

[7] *Nicetae Choniatae Historia*, ed. J.-L. van Dieten, Berlin-N. York 1975 [CFHB 9], 250.24-251.36; P. Magdalino, «The phenomenon of Manuel I Komnenos», *Byzantiniche Forschungen* 13 (1988) [171-199], p. 196.

[8] P. Mannoni, *La peur*, Paris 1982, p. 113.

status was provoking. A tyrannical style of rule shows a great fear on the part of the monarch. This kind of ruling used to create a general hysteria among the subjects[9]. We can trace such an absolute domination of terror during the reign of the Emperor Andronicos I Komnenos (1183-1185). Andronicos used three tools in order to spread fear to those who formed the opposition and expressed doubt to the legitimacy of his authority: death, death and death. Reading Choniates' *Historia* you realize that Andronicos' reign was a sequence of over-imaginative punishments and executions. Firstly, he tried to exterminate his most dangerous enemies, such as the daughter and the son-in-law of the former Emperor and his brother, Manuel I Komnenos. Maria Porphyrogeneta and her husband were poisoned while many of their supporters faced imprisonment and various other forms of extermination such as phenomenal executions. However, the success to the throne was not yet open. The legal successor of Manuel was Ioannes, the underaged son of the former emperor. Despite the fact that Ioannes was just twelve years old, he had the legal right to claim the crown of his father in the future. Thus, Andronicos cleared his political path from any possible obstacles by killing the young prince[10]. We have to note that his uncle was his guardian. The unfortunate child was just a victim of Andronicos' ambition. The fear of losing the throne led Andronicos to bloodbaths and other atrocities[11]. Choniates quotes: «during this period people were punished for insignificant reasons»[12]. Reactions against Andronicos' policy used to strengthen him instead of weakening him and led him into turning Byzantium into an Empire of terror.

Choniates testifies that the evil character of the Emperor unfolded completely in various cases. For example, when he set Nikaia under his control he took revenge by cruelly punishing the former rebels[13]. His ways were especially repulsive. Intimidation could help him maintain law and order. The fear factor was of primary importance since it could prevent anyone who doubted his authority from taking action against him. Besides, Andronicos focused basically on how to set the aristocracy under his control.

---

[9] P. G. Maxwell-Stuart, «The fear of the king is death: James VI and the witches of East Lothian», in: W. G. Naphy-P. Roberts (eds.), *Fear in early modern society*, Manchester-New York 1997 [209-225], p. 222: «If kings are afraid, the rest of the body politic suffers too».

[10] *Nicetae Choniatae Historia* 273.8-274.29.

[11] *Nicetae Choniatae Historia* 259.24-260.50.

[12] *Nicetae Choniatae Historia* 280.37-38: καὶ κατ᾽ ἐκείνας τὰς ἡμέρας σχάσας τὸ κολάζειν ἐπὶ βραχύ...

[13] *Nicetae Choniatae Historia* 282.83-283-12, 286.92-4.

The procession of the head of Theodore Kantakouzenos, a distinguished member of the local ruling class who had opposed him, on a spear, in Constantinople, shows that the monarch wanted to spread fear among the inhabitants of the capital[14]. This was an act of propaganda since the Emperor sent a loud message declaring his indubitable domination to those who might have been planning any revolutionary action against him.

Choniates sketches the dark portrait of this Emperor underlying the use of intimidation by Andronicos. A lost fresco from the church of *Forty Martyrs* is indicative. The church was situated in the central road of Constantinople named *Mese*. This exterior wall-painting depicted a man holding a sickle around the neck of a young noble man: καὶ δρέπανον περικαμπὲς κατέχοντα τῇ χειρί, βριθὺ καὶ μέγα καὶ στιβαρόν, συμμάρπτον τῷ ἐπικλινεῖ σχήματι καὶ σαγηνεῦον ἐντὸς ἀγαλματίαν μειρακίσκον ἕως φάρυγγος καὶ ὤμων προφαινόμενον, Choniates states[15]. The passers-by who saw this fresco on the external arch of the *Forty Martyrs* church were trembling from fear since everybody knew the characteristics of the man with the sickle; the man had the face of Andronicos. The inhabitants of Constantinople were obviously impressed by such a provocative fresco and the mob of the capital used to mock the emperor by calling him "the man with the sickle"[16]. However, the theory of Patricia Karlin-Hayter that this scene is an allegory of the murder of the young prince Ioannes is not very persuasive[17]. Why such a scene in a church?

The figure of the young man symbolizes a certain group of people that the Emperor wished to send a strict warning. As we have seen, state's terrorism imposed by Andronicos' regime was based on a propaganda that kept on reminding the possibility of death to those who had in mind to oppose the Emperor or better to those who didn't follow his will. The case of the functionaries is the most evident one. Andronicos started an ambitious reform in the area of administration and bureaucracy. Over the 12th century the total of functionaries and especially tax-collectors exercised their duties

[14] *Nicetae Choniatae Historia* 284.28-12.

[15] *Nicetae Choniatae Historia* 332.27-30.

[16] *Nicetae Choniatae Historia* 351.72.

[17] P. Karlin-Hayter, «Le portrait d'Andronic Ier Comnene et les *Oracula Leonis Sapientis*», *Byzantinische Forschungen* 12 (1987) [103-116], p. 116: «Rappeler à tous les crimes de l'homme don't il les avait délivrés parut non moins nécessaire. Parmi d'autres moyens d'influencer l'opinion, on songea à mettre en circulation, sans dire où il avait été élaboré, un petit manuel d'oracles: ils étaient connus et vénérables; on pouvait leur faire confiance; et si, parmi les autres, s'en étaient glissés deux ou trois qu'on ne reconnaissait pas, la présence des autres les authentifiait. Deux concernaient Andronic: impossible de se tromper: tous connaissaient le Porteur de faucille depuis le jour où lui-meme s'était fait représenter à la porte des Quarante-Martyrs».

in such a cruel way that made the provincial population hate the Byzantine government[18]. Lions for lambs! Arbitrary power and injustice were the two basic characteristics that were responsible for the alienation of the province from the metropolis. The group of functionaries was a deeply corrupted class that decisively harmed the Empire. In one of his speeches, Choniates informs us that the emperor instructed the functionaries: «you will either cease to be unjust or cease to exist»[19]. The warning is clear. Nicetas Choniates was also a tax-collector during this period. He belonged to a certain group of functionaries that faced the wrath of Andronicos. This probably left a psychological trauma on Choniates. Despite his efforts to be objective, the historiographer is clearly biased and he exaggerates in order to destroy any positive aspect of the emperor's work. Even these measures that Andronicos took for the relief of the people have been presented in Choniates' *Historia* as another manifestation of his tyrannical rule. His fear played a fundamental role in the construction of a certain perception for the image of the emperor. Psychoanalysis is an interpretive tool that Catia Galatariotou has recently introduced. This parameter, of course, crucially reduces the validity of the information given by historiographers. According to her, «a text is not only an external, concrete; it is also, in the psychoanalytic sense of the term, an "object" of mind. As such it exists both in a state of being, as a given product of the mind; and becoming, upon being a read, a potentially highly evocative "internal object"»[20]. Years later, when Choniates was writing his *Historia*, he relived the terror he felt by the threat of death. Perhaps, it was this reason that made Choniates provide us with inaccurate or even misleading information about the reign of Andronicos. Perhaps, this trauma led him to the missinterpretation of the fresco of the *Forty Martyrs* church. He was probably seeing himself as the figure that was under the threat of a blade, considering the figure of young man as an allegory of the functionaries who had fallen into the emperor's disfavour. However, it seems that this was a wrong impression. The fresco was included in an ecclesiastical iconography

[18] J. Herrin, «Realities of Byzantine Provincial Government: Hellas und Peloponnesos, 1180-1205», *DOP* 29 (1975) 253-286; A. Kazhdan, «The peasantry», in: G. Cavallo (ed.), *The Byzantines*, Chicago-London 1997; V. Neratzi-Varmazi, «The identity of the Byzantine province in the 12th century», *Επετηρίδα του Κέντρου Επιστημονικών Ερευνών Κύπρου* 23 (1997) 9-14.

[19] *Nicetae Choniatae Orationes et epistulae*, ed. J.-L. van Dieten, Berlin-N. York [CFHB 3], 1972, IX, n. 5: ἤκουσται τῇ βασιλείᾳ <μου> ἀδικεῖν σε τὰ πολλά, ἢ γοῦν τὸ ἀδικεῖν ἔασον ἢ τὸ ζῆν. Τὸ γὰρ ἀδικεῖν σε καὶ ζῆν οὔτε τῷ Θεῷ ἀρεστόν, οὔτ' ἐμοὶ τῷ δούλῳ αὐτοῦ ἀνεκτόν.

[20] C. Galatariotou, «Emotions, thoughts and texts: a psychoanalytic perspective», *Proceedings of the 21st International Congress of Byzantine Studies (London 21-26 August 2006)*, v. 2, London 2006 [167-168], p. 167.

and it could not have been related, at least not directly, to the emperor's public administration policy. In the churches there were almost always images and scenes related to faith and ecclesiastical affairs[21]. For example, we know that the external wall-paintings of Saint Demetrios' church at Thessalonica were depictions of Saint Demetrios' miracles[22]. Some indicative cases of exterior wall-paintings can be seen in the church of Mavriotissa at Kastoria (1259-1264). There, Emperor Michael VIII Palaeologos (1258-1282) and probably his ancestor, Emperor Alexios I Komnenos (1081-1118), were depicted above Saint Demetrios and Georgios[23]. There can be no doubt that the emperors would like to present themselves as soldiers of Good, continuators of Demetrios and Georgios, a parallel or an allegory of the warrior Saints[24].

Generally, the whole action of the Komnenian dynasty was presented from imperial propaganda as a battle between Good and Evil. From Alexios I to Ioannis II and from Manuel I to Andronicos, the emperors fought against the powers of Satan. Alexios I started an unprecedented persecution against the Bogomils, dualist heretics and scholars who were teaching just Plato, such as Ioannis Italos. The Emperor burned in ritual fire at the Hippodrome (*Stadium*) of Constantinople many men. He tortured and imprisoned an innumerous crowd in order to implement a policy of general cleansing of those who doubted his regime. Byzantine literature presented the repression and the bloodshed as a work inspired by God himself [25]. Anna Komnena

---

[21] P. Lemerle, «Psychologie de l'art byzantin», *Bulletin de l'Association Guillaume Budè*, troisième série, 1 (Paris 1952) [49-58], p. 58.

[22] P. Lemerle, *Les plus anciens recueils des miracles de Saint Demetrius et la penetration des Slaves dans les Balkans*, vols. I-II, Paris 1979-1981, ch. 194, 179.17-22.

[23] T. Papamastorakis, «Ένα εικαστικό εγκώμιο του Μιχαήλ Η΄ Παλαιολόγου: οι εξωτερικές τοιχογραφίες στο καθολικό της Μονής της Μαυριώτισσας στην Καστοριά», *Δελτίον της Χριστιανικής Αρχαιολογικής Εταιρείας* 15 (1989-1990) 221-240 (with further bibliography on *Mavriotissa*).

[24] T. Papamastorakis, «Ιστορίες και ιστορήσεις βυζαντινών παλληκαριών», *Δελτίον της Χριστιανικής Αρχαιολογικής Εταιρείας* 20 (1998) 213-228.

[25] A. Demosthenous, *Η βυζαντινή «Ιερά Εξέταση» και η Κύπρος*, Thessalonica (forthcoming); M. Angold, *Church and society in Byzantium under the Comneni, 1081-1261*, Cambridge 1995; R. Browning, «Church, state and learning in twelfth-century Byzantium», in: *Friends of Dr. William's Library, Thirty-fourth lecture (1980)*, London 1981, 5-24; R. Browning, «Enlightenment and repression in Byzantium in the twelfth centuries», *Past and Present* 69 (1975) 3-23; L. Clucas, *The trial of John Italos and the crisis of intellectual values in Byzantium in the eleventh century*, Munich 1981; P. Magdalino, *The empire of Manuel I Komnenos 1143-1180*, Cambridge 1993; «The reform edict of 1107», in: M. Mullett-D. Smythe (eds.), *Alexios I Komnenos. Papers*, Belfast 1996, pp. 199-218; «Enlightenment and Repression in twelfth-century Byzantium. The evidence of the canonists», in: N. Oikonomides (ed.), *Το Βυζάντιο κατά το 12ο αιώνα*, Athens 1991, pp. 357-373.

presented her father and Emperor as the thirteenth apostle (καὶ ἔγωγε τοῦτον τρισκαιδέκατον ἂν ἀπόστολον ὀνομάσαιμι)[26] while Ioannes Zonaras describing Basil, the leader of Bogomils, states that he had the outfit of a virtuous monk while he was the very personification of Satan (σχῆμα μὲν περικείμενος μοναχοῦ, αὐτὸν δ' ἐκεῖνον ἐνδεδυμένος τὸν σατανᾶν)[27].

Comparing the policy of Alexios I with that of his successors Ioannis, Manuel and Andronicos, it is easy to see that there are no substantial differences at least in the style of management and the measures that all four followed in order to establish their power and authority. As many byzantinists noticed, their initials summarize the main axis of their policy. If one puts together the initials of the names: Alexios, Ioannis, Manuel and Andronicos, one after the other, with the chronological order of their reign, the Greek word AIMA is formed, which means 'blood'. However, the first three had the historiographers on their side to support them and present their atrocities as victories over Evil[28]. On the contrary, Andronicos was presented as a demon because he touched upon the interests of some powerful scholars and the court men who twisted his work. The fresco in *Forty Martyrs* church may be connected to the victory of the emperor against the heretics, who according to Zonaras may have had innocent faces. Iconography, during the Komnenian era, adopted new forms, like that of Melismos, in order to confirm the conclusions of the numerous ecclesiastical synods that took place in the 12th century[29]. It was not only the Church that was under attack, but it was the whole Byzantine political system that was ready to collapse under the pressure of the heretic teachings that undermined the political and social *status quo* and certainly the Emperor himself[30].

We can say with certainty that Andronicos wanted to intimidate and spread panic in order to achieve obedience and discipline from his subjects,

---

[26] Anne Comnene, *Alexiade*, ed. B. Leib, vols. 1-3, Paris 1937-1945, v. 3, 120.6-21; B. Skoulatos, *Les personnages byzantins de l'Alexiade. Analyse prosopographique et synthèse*, Louvain 1980, p. 41; D. Gress-Wright, «Bogomilism in Constantinople», *Byzantion* 47 (1977) [163-185], p. 169.

[27] Ioannis Zonaras, *Epitome Historiarum*, vols. 1-6, ed. L. Dindorf, Leipzig 1868-1875, v. 4, 243.19-22.

[28] Furthermore, the imperial propaganda underlined the profil of the Komnenoi as friends and Saints-soldiers of God. See I. Kalavrezou, «Imperial relations with the Church in the Art of the Komnenians», in: N. Oikonomides (ed.), *Το Βυζάντιο κατά τον 12ο αιώνα. Κανονικό δίκαιο, κράτος και κοινωνία*, thens 1991, pp. 25-36.

[29] Ch. Constantinides, *Ο Μελισμός. Οι συλλειτουργούντες ιεράρχες μπροστά στην Αγ. Τράπεζα με τα Τίμια Δώρα ή τον Ευχαριστηριακό Χριστό* (unp. PhD), Athens 1991.

[30] Demosthenous, *Ιερά Εξέταση*.

but the scene on the wall of the *Forty Martyrs* church was most probably related to the anti-heretic propaganda of the Emperor. Andronicos was not a pious monarch, but in every opportunity he wanted to declare his mighty nature. Heretics were enemies of the State and he was ready to crush them. The iconography of the fresco might be a unicum, however, the concept of the scene is rather common in the monumental art of the 12th century. The representative of the Good, the Emperor, uses symbols of violence such as a sword or a spear to defeat Evil, that might even be represented by noble figures. This can be proved by the depictions of Emperor Alexios I at the church of Virgin *Kosmosoteira* at Ferres where the Emperor and his sons Ioannis, Isaakios and Andronicos were depicted as military Saints[31]. Emperor Alexios was depicted holding a shield and a spear wearing the armour of Saint Theodore prepared to kill the "enemy". Furthermore, in the church of Santa Maria Assunta in a 12th century mosaic decoration, the Antichrist is depicted as a noble young man, «ἀγαλματίας μειρακίσκος», a figure beautiful in every way[32]. The use of violence for the defense of Faith is considered suitable in the ecclesiastical iconography. An archetypical representation is that of the arrest of Jesus on the Mount of Olives, where apostle Peter cut off the ear of the servant Malchos with his knife. Malchos was one of the Jews who came to arrest Christ. The mosaics of the *Katholicon* of *Nea Mone* at Chios, dated in the middle 11th century, and the ones of Saint Marcus of Venice, dated between 1180 and 1190, are indicative[33]. This archetype scheme consists of three main parts; firstly Peter, the defender of faith, secondly, the "knife", the instrument of violence that constitutes a necessity for the protection of Good, and lastly Malchos, one of the enemies of Christ with a kind face that refers to the all-time effort of Satan to deceive human kind, using a cunning camouflage[34].

We can presume that Andronicos wanted to appear as a warrior Saint just as Alexios I had done before him. He wanted to propagandize his image as the dynamic protector of justice and truth. Nicetas Choniates, however,

---

[31] See the theory of Ch. Bakirtzis, «Warrior Saints or Portraits of Members of the Family of Alexios I Komnenos?», in: J. Herrin-M. Mullett-C. Otten-Froux (eds.), *Mosaic, Festschrift for A. H. S. Megaw*, London 2001, pp. 85-87; A. Savvides, *Ιστορία του Βυζαντίου (1025-1461),* v. III, Athens 2004, p. 229.

[32] N. Chatzidakis, *Βυζαντινά ψηφιδωτά*, Athens 1994, pp. 165, 250. About the representation of children in Byzantium see also C. Hennesy, *Images of Children in Byzantium*, Hampshire 2008.

[33] Cf. Chatzidakis, *Ψηφιδωτά*, pp. 95, 240-241, 154-155, 248.

[34] Th. Provatakis, *Ο διάβολος εις την βυζαντινήν τέχνην,* Thessalonica 1980, pp. 47-125.

twisted the emperor's intentions while he says nothing about the context of the background of the painting in the *Forty Martyrs* church. He was afraid that the target of the threat was himself and his colleagues. Perhaps his guilty conscience increased the fear that the austere Emperor and his disciplinary measures created. In the well-known movie *There will be blood*, Daniel Day Lewis said: «The power is in the blood!». Andronicos' message to the public was the same. Αἷμα (AIMA) for blood and for the Komnenian dynasty as well.

Anthoullis A. Demosthenous

27, John Kennedy
1046 NICOSIA (Cyprus)
a_demosthenous@hotmail.com

Recibido: 21.03.2009
Aceptado: 15.04.2009

LA TEMPESTAD Y EL NAUFRAGIO DE LOS JÓVENES DEL *APÓKOPOS* DE BERGADÍS. SU FUNCIÓN EN EL RELATO

RESUMEN: Este trabajo parte del análisis retórico del fragmento de la tempestad y naufragio del *Apókopos* de Bergadís, poniéndolo en relación con la simbología, la metáfora y la alegoría marinas y su uso oratorio tradicional, y con la valoración moral del mar en el Medievo. Así mismo estudia el paralelismo temático-estructural entre el fragmento y el prólogo-introducción del poema. De este modo intenta esbozar una propuesta de interpretación de la obra dentro de los presupuestos didáctico-morales del movimiento reformista tardomedieval que incidía en la idea de la muerte súbita como método de mover las conciencias. La historia estaría utilizada en la obra con valor pedagógico y suasorio, tal como sucedía en el siglo XV, cuando estaba en boga el tema de las naves de personajes-tipo que se embarcan en un viaje simbólico en busca de su destino o verdad personal, que solía ser el otro mundo.

PALABRAS CLAVE: *Apókopos,* tempestad retórica, naufragio, simbología marina, metáfora y alegoría marinas, catábasis, sueño ficticio.

ABSTRACT: This article offers a rhetorical analysis of the storm and shipwreck fragment of Bergadis' *Apokopos*. It relates it to marine symbology, metaphor and allegory and their use in traditional oratory, and to the moral evaluation of the sea in the Middle Ages. It also considers the thematic-structural parallelism between the fragment and the poem's prologue-introduction. Thus, the article aims to articulate an interpretative framework of the work within the didactic and moral assumptions of the late medieval reformist movement which stressed the notion of sudden death as a means of stirring moral conscience. The story would be used in the work with a pedagogic and dissuasive function, as was common in the 15th century, when the motif of ships with type-characters who embark on a symbolic voyage in search of their destiny or personal truth –usually the other world– became fashionable.

KEY WORDS: *Apokopos,* rhetorical storm, shipwreck, marine symbology, marine metaphor and allegory, catabasis, fictitious dream.

El *Apókopos,* catábasis onírica del siglo XV cretense, contiene dos descensos al Hades: uno, el del narrador, en sueños; el segundo, el de los dos jóvenes que este encuentra en el inframundo y a quienes interroga sobre su fortuna. Ambos, hijos de famila rica y señera, mueren en un naufragio a causa de una tormenta cuando viajaban por mar para visitar a su hermana en tierra extranjera. Esta segunda catábasis adquiere rango de realidad en virtud de la convención que otorga el género a los sueños visionarios. Se trata de un "intrarrelato" dentro del relato principal. En este trabajo intentaremos dilucidar el sentido del pasaje, más allá de su valor meramente discursivo, a partir de sus concomitancias con la metáfora y alegoría marinas, su estructura retórica y sus fuentes temáticas, para llegar, en última instancia, a esclarecer su función e intencionalidad dentro del relato general[1].

I. El carácter de la obra

El *Apókopos* no puede considerarse una obra alegórica en la línea de otras anteriores y coetáneas en las que hallamos personificaciones de conceptos abstractos conocidos y estereotipados, como puedan ser el Amor y la Fortuna, entre las que el narrador se mueve intentando extraer una lección de su experiencia. Sin embargo, en nuestra opinión, resulta verosímil que Bergadís se inspirase en ellas y en otras semejantes para su composición, haciéndola participar del *modus allegoricus* en cuanto tiene de didáctico. La prueba más obvia es que el prólogo-introducción posee un carácter simbólico y alegórico que señala al lector por qué derroteros ha de discurrir su lectura.

El prólogo del *Apókopos* (vv. 1-66) (González Rincón 1990-1991; 1992: 19-27)[2] cumple la función esencial de enmarcar el propósito de la obra[3], tal

[1] El estudio de Lassithiotakis (1997) sobre la tempestad del *Apókopos* hace únicamente referencia a los motivos literarios comunes que esta posee con otras obras medievales italianas, prescindiendo de otro tipo de consideraciones.

[2] No podemos estar de acuerdo con la opinión de Alexiou (1991: 254) cuando niega al prólogo este carácter, a pesar de tomar sus elementos de un fragmento alegórico de la traducción griega de *Barlaam y Josafat,* y le atribuye uno meramente introductorio de carácter *quasi* mágico para presentar al narrador en el Hades. Esta interpretación priva a la obra de su fondo didáctico y moralizante, algo que, en nuestra opinión, Bergadís se cuidó mucho de resaltar.

[3] Cf. así mismo la amplia y completa exposición sobre los motivos comunes del prólogo con obras literarias de distinto tipo en la tradición europea occidental en Lassithiotakis (2000), quien, sin embargo, no se compromete a adoptar ninguna significación funcional precisa para este en el conjunto de la obra.

y como se ha dicho para la novela medieval y que es extrapolable a otras composiciones que recogen ese convencionalismo: «While they are often conventional, prologues and introductions prove particularly useful in that authors directly adress the origin, nature, and purposes of their works» (Enders 1999: 55, n. 15; Schultz 1984: 1-15). Así pues, más allá de la mera convención, Bergadís con este recurso estaría indicando de forma clara al lector su fuente de inspiración y su propósito didáctico y moralizante[4]. Así, el resto del poema se mueve dentro del campo de la metáfora en sentido amplio, lo que comparte con la alegoría el que ambas exigen un razonamiento de tipo analógico para la comprensión del mensaje que encierran. Y a partir de esta premisa debemos entender el significado y la función del fragmento sobre sus orígenes y travesía de muerte que narran los dos jóvenes ahogados desde el Hades. Este hecho no debe resultar extraño si consideramos el carácter absolutamente ecléctico de la obra, tanto desde el punto de vista de sus fuentes como de sus temas y motivos.

En este sentido, el *Apókopos* revela varios niveles de significación que el lector ha de desentrañar activamente de una manera "horizontal" a partir de la línea del argumento en el que una búsqueda y/o viaje episódicos son esenciales (Quilligan 1992: 28), contra la tendencia a hablar de niveles de significación en la alegoría y a establecer una jerarquía espacial organizada verticalmente. Esta "horizontalidad" interconecta y entrelaza la superficie verbal, acentuando el significado en un nivel que no puede considerarse propiamente más allá del literal, sino que se localiza en la interioridad del lector. Este va tomando progresivamente conciencia, a medida que lee, de las formas en las que crea el significado del texto. Así, la alegoría no necesita obligatoriamente ser leída exegéticamente; suele tener un nivel literal con significación por sí mismo. Pero, de alguna manera, esta superficie literal sugiere una doble intención que la enriquece a nivel interpretativo, consiguiendo una significación más sólida que la meramente literal (Fletcher 1964: 7).

En el caso del *Apókopos,* habría que hacer referencia a un tipo de composición literaria que apela a la comprensión del texto en un sentido amplísimo, a una concepción de la recepción multidimensional del mensaje en

[4] Clifford (1974: 36) señala que «to write allegorically is not merely to create a particular kind of literature, but to make assumptions about its functions and about a particular way of reading». Se trataría, más bien, de interpretar una narrativa de una manera no restrictiva, ya que las alegorías suelen tratar de un tipo de verdad altamente compleja, «a matter of relationships and process rather than statement» (p. 53).

función de una tupida red de refencias preestablecidas, no sólo de carácter literario, sino simbólico y cultural, sobre la que trabajaba el autor al componer su obra. Como sucede en la oratoria epidíctica, las fábulas que esta contiene exigen una cierta amplitud interpretativa, como aspecto de la *delectatio*. Esta sinonimia funciona de una forma compleja, porque una frase puede expandirse en una escena, relato o historia sin que supuestamente cambie la significación primaria. Determinadas formas de expresión eran consideradas ensayos o tentativas que ocultaban algo que podía ser expresado de otras maneras. Este lenguaje expresivo se convertía en una compleja forma de signo conducente a alguna realidad interna. Puesto que las palabras, como signos, revelan asociaciones y referencias, requieren una interpretación que puede ser múltiple y compleja. Dichos presupuestos y recursos técnicos exigían al lector previamente entrenado en los modelos retóricos y temáticos al uso el reconocimiento y la comprensión específica de este determinado tipo de texto (Morse 1991: 80).

I.1. El relato del naufragio

El pasaje de la muerte de los jóvenes del *Apókopos* en un naufragio y su llegada al Hades (vv. 277-490) conforma, estructuralmente, la tercera parte de la obra de Bergadís. Se trata de un relato que aúna magistralmente elementos clásicos, griegos populares y europeos occidentales, y que, como toda la obra, responde a la aseveración de Le Goff (1974: 80) de que el discurso humano no es sino «un ramassis d'idées toutes faites, de lieux communs, de vieilleries intellectuelles, l'exutoire d'épaves de cultures et de mentalités de diverses origines et de divers temps».

La tradición poética de la Edad Media puede ser considerada como un *continuum* memorístico sobre el que ha quedado grabada la impronta de la huella de textos pasados y que tiende a determinar la producción de nuevos textos (Zumthor 1985: 16). Se bebe en los orígenes para descubrir nuevos comienzos, en un sistema de *inventio* literaria que conserva lo antiguo mientras anticipa lo nuevo (Enders 1999: 64). Ello nos obliga a tomar en consideración el valor de la memoria en el proceso creativo en una doble vertiente: la del que rememora textos y motivos ya existentes para recrear una nueva obra de ficción y la que supone la impronta que el texto deja en el lector al que va dirigido. En ambos procesos, el potencial mnemotécnico de la alegoría y la metáfora como imagen interiorizada queda patente en la teoría retórico-literaria de las *artes memorandi* en el Medievo y, muy especialmente, en la literatura visionaria. También en las visiones del inframundo la lógica de la imaginación está íntimamente ligada a los procesos psicológicos de los sis-

temas mnemotécnicos y a la utilización de determinados *topoi* ante la visión interior de la audiencia / lectores. La novela retórica, por ejemplo, tendía a adoptar el sistema alegórico, reemplazando una supuesta historicidad por ideales sociales o morales ejemplificados en aventuras cuya verdad era aprehendida por el "corazón" (pp. 54-5), produciendo, a su vez, un monólogo interior en el receptor. A menudo los comienzos alegóricos en las obras son comienzos mnemotécnicos y, por la misma regla, los comienzos mnemotécnicos son profundamente alegóricos (p. 57). Así, el modo de invención medieval constituía una suerte de hábito de pensamiento exegético que ofrecía la posibilidad de escrutinio de significados ocultos en virtud de la alegoría (p. 60). El poema alegórico, pues, requeriría una interpretación, y el público medieval cristiano estaba acostumbrado a descifrar parábolas del Nuevo Testamento, a buscar la verdad tras la apariencia o, lo que es lo mismo, a trascender la letra para descubrir su espíritu (Zink 1986: 102).

Zink asevera (p. 100) que el poema alegórico versa sobre el presente subjetivo, ya que asume la forma de una *psychomachia* en sentido amplio, entendida como descripción de los movimientos y conflictos que se operan en la conciencia, tanto psicológica como moral, del lector. La alegoría aparece en el Medievo como el medio más adecuado para describir e investigar el alma y la vida interior[5], está íntimamente relacionada con el aspecto religioso-moral y es el modo de expresión de la relación entre el alma individual y el principio del universo y Dios, debido a la unión que se da en el cristianismo entre lo psicológico, lo moral y lo escatológico. De ahí que sea, en sí misma, una exploración y/o descripción del inconsciente (pp. 104-5). Sobre esa base, como técnica literaria, desempeña necesariamente unas funciones claras en el relato. Así, encontramos que a partir de la alta Edad Media se opera un cambio en el uso de la alegoría, utilizando el sueño como marco para introducir al sujeto en el universo alegórico, porque el sueño permite la confirmación de la experiencia subjetiva sin insistir en la realidad absoluta de sus contenidos, ofreciendo una verdad análoga a la de la alegoría (p. 106).

I.2. La técnica literaria de Bergadís

En líneas generales, podemos afirmar que la magistralidad del poema de Bergadís radica esencialmente en su uso de la técnica de la *imitatio cum variatione,* que pervive desde la Antigüedad clásica hasta el Renaci-

[5] Para la alegoría como experiencia catártica y terapéutica, cf. Piehler (1971): 144-62.

miento, y que consiste en tomar una o varias obras anteriores, o sus elementos constitutivos, sus *topoi* o motivos, como punto de partida y modelo para la creación de otra nueva realizando variaciones de distinto orden. Desde esta concepción, difícilmente podríamos buscar, como se ha venido haciendo, uno o varios prototipos del poema en sentido literal[6], sino que más bien habría que hablar de *fuentes inspirativas* en sentido amplio. Estas fuentes conformarían, por así llamarlo, la memoria literaria del autor. Tal y como sucedía en la Antigüedad clásica, y posteriormente en el Renacimiento, en Bergadís la originalidad creativa no radica en la producción de una obra *ex novo* desligada de la producción ya existente, sino que es concebida como una creación nueva que recoja temas, motivos y *topoi* conocidos, dentro y fuera de su género, pero reestructurándolos de manera original y personal. De esta manera, el autor se mantiene en los límites del *continuum* creativo tradicional, ayudando, además, a perpetuarlo de manera novedosa.

Dentro de la *imitatio cum variatione* es especialmente destacable, como característica primordial del sistema creativo de Bergadís, la conocida técnica clásica de la "inversión", consistente en utilizar motivos y tópicos existentes con valor contrario o distinto a aquel con el que aparecen utilizados en autores anteriores[7]. Este recurso apela directamente a la memoria literaria del lector, a quien se espera sorprender mediante la innovación. Podríamos decir que es la característica técnica más llamativa del poema, sobre todo cuando se aplica a los motivos tomados de las canciones populares griegas (δημοτικά τραγούδια) y, dentro de ellas, de los trenos fúnebres (μοιρολόγια)[8], o bien a motivos de la tradición literaria oral en sentido amplio. El *Apókopos* podría, pues, considerarse la única obra de este período en la que se hace uso de la poesía popular en una obra culta de una forma sostenida, lo que deberíamos aceptar como característica, no sólo innovadora, sino altamente atrevida. Parece que fue esta cualidad la que la hizo tan popular en su momento y en épocas posteriores.

---

[6] Ya apuntado por Alexiou (1991).

[7] Kuiper fue el primero en ensayar una nomenclatura para esta téctica, y la designó *oppositio in imitando* (Conte [1986]: 36, n. 1). Cf. los comentarios de Saunier al respecto referidos al *Apókopos* (1984: 304).

[8] A la hipótesis de que la influencia se habría producido de la obra sobre la poesía popular y no a la inversa, ya que los trenos del s. XV serían formalmente de carácter más breve que los hoy conocidos (Alexíu [1988]: 203), habría que objetar que la *variatio* se realizaría esencialmente sobre combinaciones variables de temas y motivos de funcionalidad ritual, cuyo número no sería escaso.

Otra particularidad relacionada, a su vez, con la inversión de temas y motivos es la técnica de la "alusión", que impregna todo el relato[9]. Términos, imágenes, *topoi* y motivos son utilizados como alusiones buscadas que remiten al lector a determinadas ideas, concepciones y composiciones de su acervo cultural y su memoria literaria, y que convierten la obra en una riquísima maraña de referencias que provienen, en su esencia, de la poesía popular griega, estableciendo, de alguna manera, una competencia con sus modelos en el nuevo modelo ofrecido. Este recurso favorece otra característica del estilo de Bergadís: la concisión expresiva, el estilo braquilógico, que exige la participación activa del lector[10].

Las características arriba señaladas vendrían a subrayar el amplio conocimiento del autor, tanto de la literatura clásica, como de la medieval y prerrenacentista y de sus preceptos retóricos, convirtiéndolo en un exponente privilegiado y único de la encrucijada cultural que supuso en Europa el siglo XV.

II. La simbología de la travesía marina como viaje de vida y muerte

El viaje por mar como travesía de vida y muerte es un tema recurrente durante el Medievo. La travesía marina se presenta como la metáfora totalizadora de la existencia humana. Esta metáfora náutica, sin embargo, es reforzada por la existencia de una simbología acuática previa sobre la que se sustenta. Las aguas representan la fuente y el origen y son la matriz de todas las posibilidades de existencia, la sustancia primordial de la que todas las formas nacen y vuelven por regresión o por cataclismo. La inmersión en las

[9] Para la utilización original de esta técnica en la época clásica, de donde se desprende su uso en la retórica medieval, cf. el trabajo de Pasqualli (1951: 11-20) y los posteriores de Conte (1985 y 1986), en los que amplía la teoría de este: la alusión no es sólo una mera representación mimética, sino una compleja relación intertextual que supone una dinámica concreta entre autor, lector y tradición. La técnica alusiva como uso consciente de modelos literarios participa en la dialéctica que supone el reflejo de contenidos culturales en la obra literaria y su deliberada recreación en una forma extraña al discurso familiar de esa cultura, manifestando su divergencia de la simple mimética. En lugar de ser un vehículo transparente de un significado, el texto se convierte en una tupida red de significados, un espacio complejo donde los significantes no apelan únicamente a los significados, sino también a una serie de otros sistemas significacionales. La *imitatio* invita, así, a la doble lectura de los textos implícita en el esfuerzo de descifrar la relación intertextual con su modelo (Conte [1986]: 10-11, 23-39).

[10] «[...] In *brachylogia* the audience derives its pleasure from recognizing entire *topoi* from hints and allusions» (Cairns [1972]: 121).

aguas simboliza la regeneración total, el volver a nacer, porque equivale a una disolución de las formas, a una reintegración en el modo indiferenciado de la preexistencia, y equivale tanto a la muerte como al renacer (Eliade 1988: 112-7; 1981: 200-26). La travesía se supone que se realiza, pues, sobre el mar proceloso de la vida, sobre las aguas primordiales, mediadoras entre la vida y la muerte (Cirlot 1988, *s. v.* Aguas, pp. 54-6). Según Chevalier (1986, *s. v.* Mar, p. 689), el mar es agua en movimiento y simboliza «un estado transitorio entre los posibles aún informales y las realidades formales, una situación de ambivalencia que es la de la incertidumbre, de la duda, de la indecisión, y que puede concluirse bien o mal. De ahí que sea a la vez imagen de la vida y de la muerte».

El mar conserva, además, en este simbolismo su sentido original indoeuropeo del *pons* latino o del πόντος griego, es decir, de 'puente' de unión entre dos riberas. La otra ribera, en sentido positivo, es el Cielo, mientras que en sentido negativo sería el Infierno[11]. En este último caso, el viaje por mar se convierte en sinónimo de viaje de muerte[12]. Esto no contradice la concepción del puente como vertical, como *axis mundi,* puesto que una línea curva de longitud indefinida puede asimilarse en cada una de sus porciones a una recta que será siempre vertical, en el sentido de que será perpendicular al dominio de existencia atravesado por ella. La travesía marina no será sino el recorrido del eje del mundo. Este mismo sentido negativo se encuentra en el simbolismo del río-eje que desemboca en el mar de la muerte[13]. De la sintaxis simbólica expuesta se desprende la noción del barco (o barca) como matriz femenina, como cuna y como féretro al mismo tiempo. Según Chevalier (1986, *s. v.* Nave, p. 744) la nave posee claro simbolismo axial, ya que es como un astro que gira alrededor de un centro, la tierra, y es dirigida por el

[11] El cod. *Par. gr.* 3085 (Sathas [1876]: 560) recoge una serie de explicaciones a proverbios, dichos y enigmas bizantinos, atribuidas a Pselo o a Ptojopródromo, donde hallamos la misma alegoría marina: Θάλαττα, είπον, ο παρών βίος υπάρχει, φίλε, / ως πάνυ κυματούμενος, εκ συμφορών του βίου, y continúa comparando a los hombres puros que se mantienen impasibles con sus miras puestas en la salvación con los peces del mar que no son turbados por la tormenta. Para los místicos (Chevalier [1986], *s. v.* Navegación, p. 690), «el mar simboliza el mundo y el corazón humano en cuanto sede de las pasiones. El mar se sitúa entre Dios y nosotros y designa el siglo presente. Unos se ahogan, otros lo cruzan. Para atravesarlo es necesario un navío. Hay buques débiles y otros sólidos».

[12] La imagen original del puente expuesta por San Gregorio parece haber dado lugar, según algunos autores, a la del puente del purgatorio y, parece, a la de Catalina de Siena (*Diálogo* II, cap. 2-4) de Jesucristo-Puente para llegar al Padre sobre el río «que es el mar tempestuoso de esta vida tenebrosa».

[13] Cf. Guénon (1995): cap. LVI.

hombre. Es la imagen de la vida, cuyo centro y dirección conviene al hombre escoger.

En el cristianismo medieval encontramos la interpretación de la nave como la Iglesia en su concepción salvífica, que conduce al hombre con seguridad sobre las aguas del pecado y las tormentas de las pasiones, utilizando la analogía *navis*-barco y *navis*-edificio eclesial (Daniélou 1961: 66)[14]. Esta visión positiva se conjuga con la metáfora del buen gobierno de la nave por parte del navegante, que deberá hacer correcto uso del timón que fija el rumbo, del mástil y del velamen, signo de centro por su verticalidad. El mástil hunde su copa en el cielo, morada celestial, y sostiene la vela que es hinchada por el Espíritu Santo, con cuyo hálito arribará a puerto seguro (en sentido primario negativo, el viento es símbolo de vanidad, de inestabilidad y de inconstancia). Esta imagen del mástil con vela desplegada representa así mismo la cruz. Se trata de la alegoría de la nave de los santos[15], en oposición a la *nave de los locos,* «contraria al concepto de tránsito y evolución» y que «expone la idea de la navegación como finalidad en sí», tal y como sucede con el simbolismo del cazador como *venator mortis* (Cirlot 1988: 323). Se oponen, así, los conceptos de *salutifera navis* y de *stultifera navis,* extensamente atestiguada en la iconografía medieval (cf. *infra*). No hay que olvidar que la navegación, como otros símbolos de viaje y movimiento, remite al paso de un estado de conciencia dado a otro superior, «por medio de una etapa en la que la travesía simboliza justamente el esfuerzo de superación y la conciencia que lo acompaña»[16].

En íntima relación con la metáfora de la travesía marina encontramos la metáfora del naufragio, cuyo extendido uso en la Edad Media parece radicar en que expresa de modo completo y perfecto el paradigma de la existencia humana. En su utilización más común, el hundimiento de la nave desarbolada por la tormenta en medio de la tempestad marina simboliza el naufragio existencial, el fracaso de la empresa vital[17].

---

[14] «[…] La conquista de la "gran paz" suele a menudo representarse bajo el aspecto de una navegación (siendo ésta una de las razones por las cuales la barca, dentro del simbolismo católico, representa a la Iglesia)» (Guénon [2003]: 96).

[15] En numerosas pinturas e iconos medievales aparecen sobre el mástil de la nave o sobre las velas extendidas figuras beatíficas, santos e, incluso, las de Cristo y la Virgen María. El palo mayor con la entena atravesada rememora la cruz, y es, de nuevo, un símbolo de centro, un *axis mundi,* que «situada en el centro místico del cosmos es el puente o la escalera por la que las almas suben hacia Dios» (Cirlot [1988], *s. vv.* Cruz y Nave).

[16] Cf. Cirlot [1988], *s. vv.* Nave, Velamen, Nave de los locos y Travesía.

[17] Para la utilización de estos símbolos por el cristianismo primitivo, cf. Daniélou (1961): 66 ss.

III. La metáfora y la alegoría marinas en la Edad Media y el Prerrenacimiento

III.1. La tempestad como motivo retórico

La amplia red de comunicaciones marítimas medieval hacía de la travesía en barco, la tempestad y el naufragio motivos al uso en la crónica diaria, y esta cercanía facilitaba la utilización fructífera de dichas realidades como *topoi* literarios. La tempestad, en concreto, es un artificio retórico heredado de la Antigüedad[18] y su uso estaba siempre cargado de intencionalidad: la de mover al lector a sentimientos extremos previstos de antemano que provocan la posibilidad de una "recepción modelo". Se trataría, pues, de un modelo de recepción altamente estandarizado cuya utilización tendenciosa dentro de la *descriptio* busca despertar emociones concretas en el destinatario (terror, sufrimiento y consuelo) a partir de vívidos detalles sensoriales que conducirían, en último término, a la catarsis[19], y era un motivo imprescindible a la hora de buscar el éxito literario (Goedde 1989: 26-7).

---

[18] Además, el motivo de la tempestad y la metáfora náutica aparece en los Evangelios con distintas funciones, sirviendo de inspiración posterior. Los pasajes más destacables relacionados con la figura de Jesús son los de Mc 4, 35-42 y 5, 1-20, este último considerado como una catábasis dentro de la parábola del combate con Legión. El fragmento de Mc 4, 35-41 que lo precede se abre con la sintomática frase: «Ese día, al atardecer, les dice: "Pasemos a la otra orilla"». (Καὶ λέγει αὐτοῖς ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ ὀψίας γενομένης· διέλθωμεν εἰς τὸ πέραν). La parábola sucede al atardecer, tras un viaje náutico de oeste a este, en *la otra orilla,* en un lugar de aspecto hosco y terrorífico, con sepulcros, montes y precipicios. Starobinski (1976: 62-66), en un estudio estructural del fragmento, reconoce en esta acumulación de elementos que la travesía reviste un tránsito cualitativo: «el enfrentamiento con un mundo infernal, que equivale a un descenso a los infiernos, a una *catábasis*». El comienzo de Mc 5, 1-20, «Y llegaron al otro lado del mar» (Καὶ ἦλθον εἰς τὸ πέραν τῆς θαλάσσης), retoma la idea de la otra orilla, del antimundo. Τὸ πέραν es, en sentido ontológico-teológico, la tierra nocturna, lo otro, lo inverso, la antiorilla, el antidía, la antivida, como opuesto y oponente, y donde Jesús realiza el milagro de la salvación universal (p. 63). El sentido de la parábola estaría, pues, claro (p. 82): «La lectura alegórica, o anagógica, ampliaría el alcance de cada episodio, dándole dimensiones de acontecimiento referido a la creación en su conjunto. La tempestad calmada, el demonio expulsado, nos anunciarían, así, el advenimiento de la paz sobre todas las cosas. Pero la lectura parabólica permite, de igual modo, transportar el acontecimiento a lo más recóndito de una subjetividad, pudiendo de este modo cada lector aplicárselo a sí mismo: la superficie narrativa remite a la profundidad de un acontecimiento psíquico». A estos pasajes habría que añadir el de la tormenta que sufre Pablo en Act. 27, 14-20, con su carga teológica, directamente influenciada por los cánones retóricos de la tempestad clásica, y que tuvo gran eco en las novelas bizantinas posteriores (cf. MacDonald [1999], Thimmes [1992] y Mendonca [2004], con amplia bibliografía).

[19] La intencionalidad catártica de este motivo coincide con la buscada por la catábasis al Hades en el género de la litetura visionaria. Para el fin catártico que produce la experiencia estética, cf. Jauss (1979).

III.2. La valoración moral del mar

La mentalidad cristiana demoniza el mar, en su calidad de imprevisible, donde es difícil para el hombre encontrar su camino, y como espacio en el que se manifiesta el mal, relacionado con el dominio de Satán y las fuerzas infernales, y la iconografía representa en él apariciones del demonio (Delumeau 1989: 63-5). En el *Malleus Maleficarum* o *Martillo de Brujos,* editado en 1486 por los dominicos Kramer y Sprenger como manual de la Inquisición[20], se acepta que el poder natural del diablo es suficiente para suscitar estas convulsiones meteorológicas y, en un intento de conciliar lo antedicho con la potestad divina, se añade: «Pues Dios, en su justicia, utilizando a los demonios como sus agentes de castigo, inflige los males que nos llegan a quienes vivimos en este mundo. [...] Dios permite que estos males sean causados por los ángeles del mal, que están a cargo de este tipo de tareas» (Broedel 2003: 66-90).

La vida como mar proceloso lleno de insidias en el que individuo ha de realizar una travesía repleta de peligros se completa con la cristianización del motivo del viaje que se dio durante el Medievo. La nave cargada de hombres de distinta procedencia que navega en medio de la tormenta aparece, así, como metáfora de la Iglesia, y sus elementos materiales alegorizados (Daniélou 1993: 53-4). Como señala Delumeau (1989: 58), en el universo clásico y medieval hay un espacio donde el historiador está seguro de encontrar el miedo, y ese espacio es el mar (p. 65):

> «De diferentes formas, la mentalidad colectiva anudaba lazos entre mar y pecado. En las novelas medievales vuelve como un *topos* el episodio de la tempestad que se alza a causa de la presencia de un gran pecador –o de una mujer encinta, o sea, impura– a bordo del navío asaltado por las olas, como si el mal atrajese al mal. Este lugar común literario correspondía a una creencia profunda de las poblaciones».

En relación con lo antedicho, a partir del siglo III encontramos las metáforas y alegorías náuticas como *topoi* indispensables de la literatura moral. San Agustín escribió que «la vida de este mundo es como un mar tempestuoso a través del cual hemos de conducir nuestra nave al puerto. Si logramos resistir las tentaciones de las sirenas, nos llevará a la vida eterna» (*ap.* Biedermann 1993, *s. v.* Nave)[21]. San Ambrosio hace amplio uso de la metáfora del

[20] Segunda parte, cap. XV: «Sobre el modo en que levantan tempestades, agitan granizadas y causan relámpagos para fulminar a hombres y animales» (cf. Broedel 2003: 307-8).

[21] Cf. así mismo *En. In Psalm.* 64.9: *Mare enim in figura dicitur saeculum hoc, salsitate amarum, procellis turbulentum; ibid.* 67.31: *ibi convertit eos qui in profundo huius saeculi iacent demersi pondere peccatorum.*

"mar del mundo" o "mar de la vida", que nadie puede navegar sin la guía de Cristo (Nazzaro 1977: 46, 60)[22]. Este sentido trascendente de la metáfora náutica recorrerá todo el Medievo y recalará incluso en el Renacimiento.

III.3. El ejemplo de la literatura secular del siglo XV

Según Foucault (1985: 21), el motivo de la nave de vario cargamento humano, cuyo origen habría que buscarlo en el ciclo de los Argonautas, se puso de moda en la Europa de finales del siglo XV:

> «La moda consiste en componer estas "naves", cuya tripulación de héroes imaginarios, de modelos éticos o de tipos sociales, se embarca para un gran viaje simbólico, que les proporciona, si no la fortuna, al menos la forma de su destino o de su verdad».

III.3.1. El *Grand Kalendrier*

El *Grand Kalendrier et Compost des Bergers,* almanaque de consejos religiosos, morales y astrológicos, fue publicado en Francia en 1480 por Eric el Rojo y pretendía enseñar «la ciencia de los pastores y la ciencia del alma, cuerpo, estrellas, vida y muerte». Parece provenir de una tradición de, al menos, tres siglos antes, y supone un primer intento de calcular la fiesta de Pascua, es decir, el equinoccio de primavera, fecha simbólica de la creación del mundo, y ofrecer a los pastores informaciones astronómicas para el cálculo estacional indispensables para su trabajo[23]. Aunque desconocemos la identidad de su autor, según una teoría bastante plausible habría que buscar su origen en medios monacales y religiosos, depositarios de tales conocimientos. El *Kalendrier* conoció una difusión enorme y continuada entre los siglos XV y XVIII, sobre todo en inglés y francés, y parece que fue, en sus comienzos, un primer intento de verter los conocimientos científicos latinos a lenguas

[22] Cf. la fábula "El hombre y el navío" del *Ysopet* de Marie de France (Brucker 1991: 358-61), en la que un rico se embarca en un viaje marino y, ya en alta mar, le pide que lo devuelva a tierra sano y salvo. Cuanto más lloraba y suplicaba, más se alejaba el barco de tierra, hasta que se sometió a Dios pidiéndole que obrara según su voluntad. En el original latino, el viajero se ve envuelto en una tempestad, pero la autora prescindió de este hecho para acentuar la intervención divina en todo momento y circunstancia.

[23] En la tradición impresa de la obra, esta es conocida como *Bergier de la grant montaigne,* entendiendo como tal, en el sentido de la tradición simbólica (símbolo de centro), el Mundo por antonomasia. El pastor es, así, el hombre primigenio, arquetípico, que, conociendo los saberes cósmicos, los transmite a los demás. Abel, Abraham, Isaac, Moises, David e incluso el propio Cristo, aunque en sentido metafórico, fueron pastores, como lo son el rey y el sacerdote (cf. Heseltine [2003]).

vernáculas. Este almanaque contiene una ilustración en la que un demonio, saliendo del mar y encaramado a la proa, amenaza la vida de un marinero cuya nave parece atrapada en una tormenta (cf. fig. 1). El texto que acompaña la ilustración narra de modo alegórico la analogía entre el viaje de las almas humanas por la vida y el periplo en barco a través de mares impredecibles y tormentosos con su valiosa carga. Su puerto de destino es el Paraíso, más allá de un mar de vicios y pecados. Dios, que sostiene una esfera en el cielo, en la parte superior izquierda de la ilustración (popa del barco), mira hacia abajo con gesto compungido (Guégan 1976: lxxii-lxxiii):

> «Homme mortel vivant au monde est comparé a navire sur mer ou riviere perilleuse portant riche marchandise, lequel s'il peut venir au port que le marchand desire, il sera heureux et riche. La navire quant entre en mer jusques a fin de son voyage est en grant peril d'etre noyee ou prinse des ennemys. Car en mer sont toujours perilz. Tel est le corps de l'homme vivant au monde; la marchandise qu'il porte est son ame, les vertus et les bonnes oeuvres. Le port est paradis auquel qui y parvient est souveraynement riche. La mere est le monde plein de vices et pechez».

En la traducción inglesa (*ca.* 1518) de la edición francesa de 1493 aparece así mismo la exégesis de la ilustración alegórica, insistiendo en que el destino final para el que se deje arrastrar por los pecados terrenales es «hundirse eternamente en el mar del Infierno». El texto está encadenado al capítulo anterior por la frase: «Hereafter followeth of the man in the Ship that showeth the unstableness of the world» (Heseltine 2003: 76-8). El texto repite la primera parte del original francés, y finaliza, refiriéndose al mar del mundo:

> «Where who that essayeth for to pass it is in peril to lose body and soul, and all his goods, and to be drowned eternally in the sea of hell, from the which God keep us. Amen».

Le sigue una plegaria a Dios para que le ayude a llegar al «puerto de la paz» y lo libre de «golfos peligrosos y aguas procelosas», y termina con un poema en latín que utiliza las mismas metáforas náuticas:

> Nos sumus in hoc mundo sicut navis super mare
> Semper est in periculo, semper timet accubare
> Pervigilanti oculo, nos oportet remigrare;
> Ne bibamus de poculo dire mortis, et amare [...]
> Vive mori prestus munda sub mente quietus,
> Semita non virtus deus optimus anchora portus:
> Felix qui potuit tam tutum tangere portum:
> Sed miser est quicumque cadet sub peste gehenne [...]

FIGURA 1. *Le Grant kalendrier* (1480)

III.3.2. *La nave de los necios* (*Das Narrenschiff*) de Sebastian Brant

En 1494 el humanista Sebastian Brant publica en Basilea *La nave de los necios,* una larga, didáctica y moralizante obra escrita en alemán (Regales 1998), aunque posteriormente traducida al latín (*Stultifera navis,* 1497), francés, inglés, holandés y bajoalemán. El libro contiene ciento quince grabados atribuidos a Alberto Durero y en él se satirizan ciento once vicios y necedades humanas en otros tantos capítulos en verso, acompañados de su consiguiente ilustración interpretativa de cada capítulo de un modo literal o alegórico (cf. figs. 2 y 3). Los personajes descritos visten todos ropajes de bufón y muchos de ellos comparten el motivo de que serán transportados por un barco a la isla de Narragonia, o Locagonia, la Isla de los locos. El libro, de hecho, se abre con un grabado que muestra una nave cargada de bufones, personajes de distinta extracción social, que navega a la deriva en las aguas de la purificación[24].

Brant, ferviente católico y seguidor del emperador Maximiliano I, creía que el Sacro Imperio Romano había caído en manos de Alemania por voluntad divina para liderar el mundo cristiano, por lo que los alemanes debían salir de su decadencia moral y completar su destino. La obra refleja una fuerte influencia de las Sagradas Escrituras y de la literatura clásica grecolatina, y supondría un intento satírico de llegar al pueblo llano en lengua vernácula y conseguir su purificación de vicios y pecados. Sin embargo, tras esta crítica social se halla la honda preocupación humanística por la reforma de la cristiandad en una época en la que la corrupción en el seno de la Iglesia y los cambios económicos mantenían a las masas en un profundo desconcierto. Muchos sacaron ganancia y se enriquecieron en el proceso de cambio, que significó para otros hambre y empobrecimiento. Esta crisis, además, se veía agravada por la peste negra, que había acabado con quince millones de personas en Europa. La obra es una exposición de la necedad y la flaqueza humanas, sus debilidades y sus miserias y, como muchas de ese mismo periodo, se encuentra a caballo entre el Medievo y el Renacimiento.

---

[24] El tema no era del todo nuevo. En 1330 el monje cisterciense Guillermo Deguilleville compuso el *Romant des trois pèlerinages,* en el que la Nave de la religión era tripulada por clérigos y prelados, llevaba un mástil que simboliza el crucifijo, con castillos que representan las órdenes religiosas y que navegaba hacia el puerto de la gloria. Parece que Brant invierte el tópico hasta entonces imperante. De 1413 conocemos la *Nef de santé,* junto a la *Blauwe Schute* de Jacob van Oestvoren; la *Stultiferae naviculae scaphae fatuarum mulierum,* de Josse Bade, de 1498; la *Nef de princes et des batailles de noblesse, avec aultres enseignemens utilz et profitables a toutes manieres de gens pour congnoistre a bien viuvre et mourir,* de Symphorien Champier, de 1502, y la *Nef des dames virtueuses,* del mismo autor, de 1503 (cf. Foucault [1985]: 21).

FIGURA 2. Sebastian Brant, *La nave de los necios* (1494)

Figura 3. Sebastian Brant, *Stultifera navis* (trad. al latín, 1497)

Entre otras consideraciones morales, directamente relacionada con los cambios económicos del momento, destaca la referida a la inestabilidad de la fortuna humana y a la falsa seguridad que otorgan las riquezas (cap. 23, 118):

> «Un necio es quien osa jactarse de que le sonríe mucho la fortuna y tiene suerte en todas las cosas. [...] La fortuna es un signo de la fugacidad de las cosas y una señal de que Dios se despreocupa del hombre [...] A quien el diablo quiere engañar, le da felicidad y mucha riqueza [...] De su felicidad nadie se jacte, pues, si Dios lo desea, se la arrebatará [...] Por ello, nunca han existido necios más grandes que los que aquí siempre tuvieron felicidad».

Se hallan así mismo distintas referencias alegóricas a la navegación sin sentido ni rumbo, que no conduce a lugar alguno o que lleva directamente a la muerte (caps. 108 y 109, 321-3 y 325):

> «Sin preocupaciones, razón, sabiduría y sentido, hacemos ciertamente un preocupante viaje, pues nadie cuida, mira, observa y atiende a las cartas y al compás marinos o al curso del reloj de arena […] y estamos fuera del buen camino […] Buscamos beneficio en este barco, por ello tendremos pronto un mal final, pues se nos rompen el mástil, las velas y las cuerdas y no podemos

> navegar en el mar; las olas son difíciles de remontar: cuando uno piensa que está arriba, lo empujan abajo. El viento los lleva arriba y abajo: la nave de los necios no volverá nunca, cuando se haya hundido por completo. No tenemos ni sentido ni astucia para nadar a la orilla. Dado que muchos necios se ahogan, acuda presto cada uno a la orilla de la sabiduría y coja el remo con la mano, para que sepa dónde desembarca; el que es sabio, llega a tierra firme como se debe. El sabio aprende a navegar con viento de popa; el necio, pronto ha hecho zozobrar la nave […] El sabio guía a otros y a sí mismo; el necio se echa a perder antes de darse cuenta».

Esta visión refleja el sentido de la figura del loco en el s. XV que, en una época de zozobra, amenazador y ridículo, muestra la sinrazón del mundo y la pequeñez humana y remite al tema de la muerte, mostrando una alegoría del final seguro que a todos espera, quizá poniéndolo en relación con la idea del fin del mundo cercano, prestándose a la sátira moral (Foucault 1967: 28, 40)[25]. Foucault señala que estos barcos existieron en realidad, ya que era costumbre entregar a los locos a los barqueros para que los alejaran de las ciudades (pp. 21-4), pero considera que estas naves de locos podrían haber sido barcos de peregrinación, de gran valor simbólico, que transportaban de una ciudad a otra su cargamento de insensatos en busca de la razón, y su valor último radicaría en que (p. 25):

> «Por una parte, prácticamente posee una eficacia indiscutible; confiar el loco a los marineros es evitar, seguramente, que el insensato merodee indefinidamente bajo los muros de la ciudad, asegurarse de que irá lejos y volverlo prisionero de su misma partida. Pero a todo esto el agua agrega la masa oscura de sus propios valores; ella lo lleva, pero hace algo más, lo purifica; además, la navegación libra al hombre a la incertidumbre de su suerte; cada uno queda entregado a su propio destino, pues cada viaje es, potencialmente, el último. Hacia el otro mundo es adonde parte el loco en su loca barquilla: es del otro mundo de donde viene cuando desembarca. La navegación del loco es, a la vez, distribución rigurosa y tránsito absoluto».

El sentido escatológico del viaje marino como travesía de muerte y viaje sin retorno queda patente en ambos ejemplos literarios, y su eco se encuentra en la *descriptio* del naufragio del *Apókopos*.

[25] En esta época la figura del loco lleva aparejada la idea tanto de la muerte como del pecado. El loco-bufón simboliza la virtualidad de todos los pecados, aquel que ha perdido su identidad y su esencia y que está abocado a la perdición. La locura adquiere en el imaginario colectivo un papel sustitutivo que, desde estas dos nociones, contribuirán a cambiar la concepción de la muerte en Occidente (Blum [1983]: 269-80).

III.3.3. La alegoría náutica en el arte del siglo XVI

Como confirmación de esta tendencia, hallamos ecos macabros de la misma alegoría náutica en la primera mitad del siglo XVI, en la *Danza macabra* o *Danza de la muerte* de Hans Holbein el Joven, serie publicada en Lión, en 1538, tras su muerte, aunque compuesta años antes como *Alfabeto de la muerte* (1524). Se trata de una secuencia de grabados de corte soteriológico, acompañados de sus correspondientes textos explicativos, que parte del motivo de la creación y termina con el del Juicio Final. En todos ellos, la muerte, en la figura de un esqueleto, es omnipresente, como si de un doble se tratara, junto a la representación de cada uno de los personajes que forman la galería humana[26]. El grabado que nos interesa, el nº XXX de la edición, representa un barco con su tripulación en medio de una furiosa tempestad, en el que el esqueleto de la muerte se afana en quebrar el mástil de la nave, ya desarbolada (cf. fig. 4)[27]. Los textos que acompañan la imagen, uno en la parte superior del grabado, en latín, y otro en la inferior, en francés, ponen en guardia a aquellos cuyo único afán es enriquecerse. El primero, tomado del NT[28] (1T, 6, 9), reza: *Qui volunt divites fieri incidunt in laqueum diaboli, et desideria multa et nociva, quae mergunt homines in interitum,* y el segundo: *Pour acquerir des biens mondains vous entrez en tentation, qui vous met en perilz soubdains, et vous maine a perdition*[29].

Figura 4. Hans Holbein, El barco en la tempestad (1524-38)

[26] Asistimos a la cristianización total del tema acentuando el peso trágico de la muerte individual, a la vez inesperada y familiar, donde «chacun, dans son cadre précis de vie, rencontre la mort à l'improviste ou est frappé par elle» (Vovelle [1983]: 125).

[27] Para los antecedentes de esta obra de Holbein y su comparación con las obras de coetáneos, así como su relación con la teoría del loco y de la muerte como doble, cf. Kiening (1995): 1179-90, con amplia bibliografía. Para el tema de la muerte y su relación con el motivo del *contemptus mundi,* cf. Kiening (1994).

[28] Holbein actúa de modo semejante al de los predicadores en sus sermones, construyendo el mensaje a partir de una cita bíblica o evangélica (Martin [1977]: 107).

[29] En la literatura del siglo XVI mencionaremos, a modo de ejemplo, la obra mística de fray Luis de León, en la que las imágenes espirituales relacionadas con este tema son numerosas.

III.3.4. El motivo del καράβι πρωτοτάξιδο de la canción popular griega

En las composiciones mortuorias de ciertas regiones de Grecia, como el Peloponeso, encontramos trenos fúnebres *(miroloyia)* donde aparece el motivo del καράβι πρωτοτάξιδο, del féretro como barco recién botado y bellamente aparejado que zarpa en su primer y último viaje hacia tierras lejanas e ignotas (Romeos 1980: 226; Anagnostópulos 1984: 91). Del mismo modo, la descripción del féretro-barco-difunto hermosamente adornado con frutas y flores como motivo encomiástico trae a la memoria la descripción preciosista de la construcción de la galera para el viaje de los jóvenes a tierras extrañas (vv. 309-16). Este motivo, en el *Apókopos,* tal y como sucede en los *miroloyia,* no estaría exento de un sarcasmo que, expresado por la interrogación de la plañidera sobre el puerto final de su singladura, remite a la única verdad de este último viaje: el destino de la nave es el otro mundo, el Hades, de donde no se retorna, manifestando de este modo tanto la pérdida definitiva del difunto como la descomposición de la familia. En ocasiones hallamos en estos trenos, a partir del motivo clásico de Caronte como barquero, a Jaros descrito como capitán o timonel de una nave pirata que efectúa incursiones en la costa en busca de esclavos en su viaje al mundo subterráneo. Los familiares se afanan por conocer el destino final del barco, para enviar un rescate y hacerlo regresar, infructuosamente porque, cuando llegan a la playa, la nave ya ha partido.

El barco, como el caballo, son partes de los ritos de partida y de llegada que describen tanto una realidad cotidiana como un mundo mítico: el viaje de la muerte. Ambos aparecen en las canciones populares como elementos psicopompos que acompañan al individuo al Hades, de donde no se regresa (Karagiannis-Moser 1998: 287-92, 304). Son motivos integrantes de los distintos ritos de paso, como la boda, la emigración, la muerte o la iniciación (p. 305).

Encontramos, así mismo, en el *corpus* de las canciones populares composiciones en las que se plasma el naufragio de la nave como consecuencia de un comportamiento soberbio, de un pecado de *hybris*. En el siguiente ejemplo (Aravandinós 1880: 284, nº 470), el barco que zarpa con buen viento y buenos augurios, feliz y ufano de sí mismo, que se niega a escuchar las advertencias del viento del norte y que termina naufragando, ofrece claras concomitancias con la narración del *Apókopos*, como alegoría del comportamiento del hombre que, confiando en sus propias facultades y medios, olvida los designios divinos y sus reconvenciones:

Cuando la fe del hombre se pierde, entonces se puede sucumbir al naufragio espiritual y no alcanzar nunca el puerto de la salvación cristiana de la otra vida (cf. Hill [1980]).

Τρία καράβι' αρμένιζαν 'ς της πόλης τα μπουγάζια,
τον' αρμενίζει με νοτιά, τάλλο με τρεμοντάνα,
το τρίτο το καλύτερο με της στεργιάς τ' αγέρι.
Ντελή βοριάς του φώναξε, ντελή βοριάς το κράζει.
– Μάϊνα, καράβι, τα πανιά, μάϊνα και ρίξ' τα κάτου.
– Δεν τα μαϊνάρω τα πανιά, και δεν τα κατεβάζω,
τ' είμαι καράβι ξακουστό, καράβι ξακουσμένο,
έχω κατάρτια μπρούζινα, αντένες σιδερένιες
κ' εκεί που στήσω μια φορά την πλώρη, δε γυρίζω.
Ασπρογυαλίζ' η θάλασσα, σιουρίζουν τα κατάρτια,
σκόνονται κύματα βουνά, χορεύει το καράβι,
απ' το πούρν' ως το δειλινό κι ως μισή ώρα νύχτα
και προς τη μια της νυχτός το ξακουστό καράβι
'ς τα κύματα ν-εχώθηκε και πίσω δεν εφάνη.

Este motivo de *hybris* como causa de la muerte por despreciar los riesgos del viaje y por un exceso de seguridad en sí mismo se halla en numerosas composiciones populares que incluyen el peligro del mal tiempo, de la tempestad y la muerte final. En estas canciones la *hybris,* la desmesura de distintos personajes, expresada por el propio viaje, acaba en fatalidad. Sin embargo, el peligro del mar parece superarse únicamente cuando el viaje conlleva una acción sagrada, como un objetivo religioso (Karagiannis-Moser 1998: 295-7). Parece que Bergadís tuvo en mente este *topos* popular presente así mismo en los trenos fúnebres a la hora de realizar la *inventio* retórica del pasaje del naufragio de los dos jóvenes aristócratas.

IV. La estructura del relato de la tempestad

IV.1. La estructura interna

Del conjunto de esta *ékphrasis* realizaremos un estudio de las dos partes fundamentales que lo conforman, el naufragio y el treno fúnebre por ambos jóvenes, ya que son los que ofrecen más elementos para la dilucidación del carácter general de la obra. La estructura compositiva de ambos fragmentos podríamos analizarla del siguiente modo: 1.- Naufragio (vv. 339-70). La estructura del pasaje, que comporta los elementos tradicionales de la tempestad retórica clásica y medieval, podemos dividirla del siguiente modo: i) Introducción (vv. 339-44). Preparativos para la partida; ii) Partida y presagio del mal (vv. 335-8); iii) Descripción del tiempo calmo. Aparentes buenos augurios. Júbilo general (vv. 339-44); iv) Cambio de tiempo con la llegada de la media noche. Descripción de la tormenta (vv. 345-58): a) Oscuridad (v. 345);

b) Vientos y mar gruesa (v. 346); c) Truenos, relámpagos, cielo nuboso (v. 347); d) Símil (vv. 349-52); e) Olas en contra del viento (v. 353); f) Terror general (vv. 354-56); g) Ruptura del mástil, escoramiento del barco y naufragio (vv. 357-8); v) Muerte final (vv. 359-64): a) Una ola los cubre (v. 359); b) Se precipitan al fondo (v. 370); 2.- [Encuentro con la hermana en el Hades (vv. 371-402)] Treno fúnebre (vv. 403-420) (González Rincón 1992: 75).

IV.2. La estructura temática

El prólogo simbólico-alegórico del *Apókopos* (vv. 1-66), como ya estudiamos en otro lugar (González Rincón 1990-1991; 1992: 19-27) cumple una función esencial, la de enmarcar el propósito de la obra, tal y como se ha dicho para la novela medieval(cf. *supra* n. 2), que es extrapolable a otras obras que recogen ese convencionalismo (Enders 1999: 55, n. 15; Schultz 1984: 1-15 y *supra*). Más allá de la mera convención, Bergadís con este recurso está indicando al lector la naturaleza didáctica y moralizante de su obra. Es fundamental señalar que aparecen similitudes textuales semánticas simétricas entre el prólogo-introducción y los elementos formales y temáticos del fragmento del naufragio que nos ocupa, hasta ahora no señaladas en su conjunto. Esta simetría y correspondencias temáticas son susceptibles de un estudio más detenido, por lo que ofrecemos a continuación los correlatos semánticos entre ambos pasajes:

Introducción de la obra (vv. 1-66)

- *Locus allegoricus (amoenus)* (vv. 1-32).
- Caballero noble armado (vv. 6-8).
- Caza de la cierva *(venator mortis)* (vv. 9-14).
- Mediodía (v. 12).
- *Locus amoenus:* admiración de la belleza del mundo (vv. 17-8).
- Ascensión al árbol (de la vida) (vv. 35-8).
- Abejas *(memento mori)* (vv. 33-8, 43, 54).
- Panal. Comienza a comer la miel. Placeres mundanos *(da a tu alma lo que desea)* (vv. 39-42).
- Árbol.
- El día se extingue; se hace la noche (v. 58).
- Dos ratones roen las raíces del árbol (vv. 49-52).
- Árbol se tambalea y se derrumba (vv. 51-4).
- Pérdida de esperanza de salvación (v. 59).
- Cae en un oscuro abismo (vv. 56-7).
- Entrada en el Hades por las fauces de un dragón. Oscura tumba, sombrío suelo (v. 66).

Fragmento del naufragio (vv. 287-370)

- Patria mitologizada (vv. 291-302).
- Jóvenes nobles hijos de ricos y de patria rica (v. 289).
- Viaje por mar (aguas de la vida).
- Partida a la luz del día (v. 309).
- Recreación preciosista en la construcción de la nave; noche estrellada, cielo abierto (vv. 309-16).
- Emprenden el viaje (v. 326).
- Presentimiento de muerte (vv. 336-7).
- Deleites mundanos, disfrute de la posición social. Cielo limpio, buenos augurios, alegría general (vv. 339-44).
- Nave.
- Medianoche, oscuridad (v. 345).
- Mar embravecido, tormenta, tempestad (vv. 346-58).
- Mástil se rompe; barco escora y se hunde (vv. 357-8).
- Certeza de la muerte (v. 352).
- Se hunden en las profundidades marinas (vv. 360-3).
- Entrada en el Hades por muerte real. Mar como tumba (v. 364).

Las concomitancias expuestas no son, obviamente, casuales. La simetría indicaría que Bergadís nos ofrece el relato del naufragio dentro del marco de la alegoría y de la metáfora náutica, muy extendida durante la Edad Media. El significado, pues, de la introducción simbólico-alegórica debe necesariamente ayudarnos a iluminar el sentido del relato del posterior naufragio de los jóvenes. El prólogo introductorio al que remite el pasaje del naufragio debe, necesariamente, estar cargado de una significación correlativa a la de este último.

Así mismo, se constata una simetría estructural y temática entre los dos trenos que aparecen en la segunda (vv. 243-56) y tercera partes (vv. 404-22), ambos colocados al final de una digresión en la que se informa a los difuntos de sendas realidades pesimistas: la primera, sobre el olvido de los muertos por parte de los vivos y, sobre todo, de las viudas, y la segunda, sobre la muerte de los jóvenes en la flor de la vida. Estos paralelismos estructurales nos remiten a contenidos semánticos íntimamente relacionados, en cuyo final se encuentra el motivo arquetípico de la caída (Durand 1984: 122-3):

> «La chute apparaît même comme le quint essence vécue de toute dynamique des ténèbres [...] Le rêve éveillé met lui aussi en évidence l'archaïsme et la constance du chème de la chute dans l'inconscient humaine: les régressions psychiques s'accompagnent frequemment d'images brutales de la chute, chute valorisée négativement comme cauchemar qui aboutit souvent à la vision de scènes infernales».

Los narradores de ambos sucesos, el durmiente, de una parte, y los dos jóvenes muertos, de otra, son descritos como nobles (vv. 6-8, 303), y los lugares en los que se los sitúa y de los que parten ambos relatos son semánticamente correlativos: el *locus amoenus* del prólogo-introducción (vv. 18, 24) se corresponde con la patria rica y agraciada en todos los sentidos como lugar mitologizado (v. 291)[30]. Los tres personajes realizan sendas empresas / traslados que, simbólicamente, equivalen a un episodio en movimiento, a un traslado en el tiempo y el espacio: la caza y posterior subida al árbol por parte del durmiente y la travesía marina por parte de los jóvenes. La infructuosa cacería de la cierva que persigue con denuedo el durmiente (vv. 9-16) puede ser asimilada al simbolismo del *venator mortis,* como una loca persecución de un objetivo que aleja al que lo realiza de su centro vital, lo que

[30] Se trataría de un lugar paradisíaco (según la suposición de Lassithiotakis [1994]: 153-60, 185-6), lo cual podría colegirse del v. 293, que la pondría así mismo en relación con el *locus amoenus* del prólogo-introducción, complentando, así, la simetría de ambos pasajes.

dotaría a la travesía marina de los jóvenes de un carácter así mismo nefasto[31]. Ambas empresas comienzan con aparentes buenos augurios (vv. 18, 309-16): el durmiente «da a su alma lo que esta desea» y los jóvenes disfrutan de los deleites mundanos que les ofrece su posición social, pero con presentimientos negativos de fracaso que son recordatorios del *memento mori* (vv. 36, 43, 337-8), cual es la función de las abejas en la introducción, y en esencia se nos presentan simbólicamente como empresas vitales frustradas. La temporización de dichos relatos se establece en función de la antítesis mañana-mediodía-luz del día / tarde-noche-oscuridad (vv. 11-2, 19, 57, 339-40, 345, 405), con toda su carga simbólica espiritual: lo que parece al hombre una empresa luminosa puede resultar, en cambio, algo tenebroso conducente a un funesto final. La abeja simbolizando el peligro del pecado y de los placeres mundanos (vv. 33, 36, 38, 43, 54) halla su correlato en la incierta premonición de la muerte que tienen los jóvenes a su partida, en la tormenta y en la tempestad. La corta duración relativa de un momento al otro de los relatos, expresada en un caso por los dos ratones, blanco y negro, que roen la raíz del árbol e impiden al durmiente continuar con su insaciable apetito, y por las tres horas escasas de viaje antes de que estalle la tormenta, responderían simbólicamente a la brevedad de los deleites mundanos y a la inestabilidad de lo terreno, a la amenaza de la muerte común que a todos espera y a la idea del paso del tiempo ineluctable. Este sentido se lo otorga al relato de los jóvenes el motivo simbólico de la tormenta y la tempestad marinas (vv. 345-366): el mar, las aguas de la vida, está lleno de asechanzas que hay que calcular y tener siempre en mente, para que el oleaje (símbolo de pasiones peligrosas) no nos haga perder el timón (símbolo del rumbo fijo que proporciona la sabiduría superior). El motivo de la caída, de la regresión existencial, de la muerte en último extremo, queda claramente expresado en el paralelismo entre el árbol del prólogo-introducción, en calidad de árbol de la vida con su simbolismo axial de unión entre los tres niveles cósmicos, y el mástil de la nave de los jóvenes: ambos son quebrados y abatidos por las circunstancias. El mástil, en el centro de la nave, está relacionado con el eje del mundo, y, como en muchas pinturas del siglo XV, «da realidad al árbol cós-

[31] El durmiente no llega al *centro* del prado hasta que no cesa en su insistencia, desaparecida ya la cierva (probablemente, en su edad madura). La obcecación en los bienes y deleites terrenales y la incapacidad de trascender la realidad mundana y de dotarla de un sentido espiritual convierte al viaje marino en un acto estéril que muere en sí mismo, carente del sentido de *tránsito* consustancial a la vida humana. El viaje vital realizado desde la inconsciencia es comparable, pues, al cazador de lo vano y a la imagen de la nave de los locos (cf. Cirlot [1988], *s. v.* Nave y *supra*). Se trata de una empresa vital fracasada.

mico integrado en la nave funeraria o barco de la trascendencia» (Cirlot 1988, *s. v.* Nave, p. 323 y Chevalier 1986, *s. v.* Eje, p. 436) (cf. fig. 5). Para acentuar aún más la fatalidad del mensaje, el mástil se nos presenta cayendo y quebrándose en dos por la banda izquierda del barco, recogiendo el simbolismo nefasto de la izquierda, el lado de la muerte, representando el hado irremisible[32]. La imagen buscada de ambos hermanos hundiéndose en el abismo marino mutuamente abrazados parece comportar un segundo sentido irónico que intensifica el *pathos* del fragmento: no existe tabla de salvación para estos náufragos, sino solo consuelo mutuo[33].

Es aquí donde entrarían en fructífero juego en la mente del lector griego las referencias simbólicas populares de diverso tipo, como la del motivo de los *miroloyia* del manzano-árbol de la vida arrancado de raíz que lleva la corriente río abajo cargado de frutos, entre ellos dos hermanos enredados en sus ramas, que van a morir abrazados como motivo

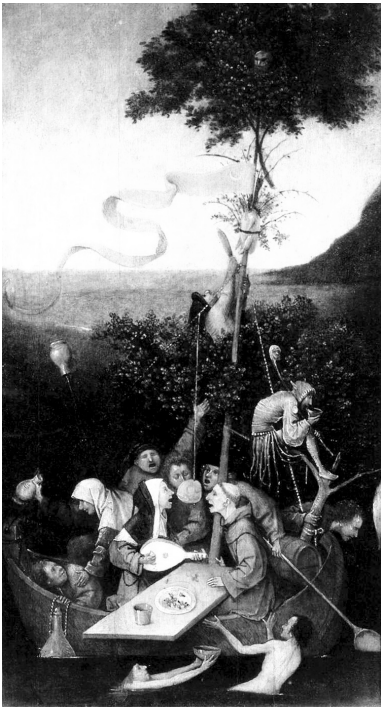

Figura 5. Hieronymus Bosch, El barco de los locos (1490-1500)

[32] Para la izquierda como dirección de la muerte, del infierno y de lo nefasto, cf. Cirlot (1988): 165; Biedermann (1993): 148-9; Chevalier (1986): 407-10, *s. v.* Derecha. Alain de Lille, en sus *Distinctiones* (*s. v.* Sinistra), dice que la izquierda simboliza la *miseria gehenae,* mientras que la derecha (*s. v.* Dextera) simboliza la *propitiatio divina*. Cf. así mismo Chevalier (1986): 406, *s. v.* Derecha, para quien «es la dirección [...] del paraíso».

[33] Este detalle remitía, muy probablemente, al acervo religioso de los lectores, ya que los predicadores de las órdenes mendicantes utilizaban asiduamente desde su fundación la metáfora de la penitencia como tabla de salvamento de náufragos en los *exempla* que insertaban en sus predicaciones. Se oponía, así, el naufragio, símbolo de la perdición del alma y del pecado, a la penitencia, considerada segunda tabla de salvación. Ya Santo Tomás de Aquino, en su *Summa Theologica* 3 q. 84 art. 10, afirmaba: «La penitencia es la segunda tabla después del naufragio [...] Se llama metafóricamente segunda tabla después del naufragio. La primera protección a la hora de cruzar el mar es coger una nave en buen estado; pero después del naufragio, la segunda solución es agarrarse a una tabla. Entonces, la primera protección en el mar de la vida del hombre es preservar la integridad espiritual; pero si se pierde en el pensamiento del pecado, la si-

consolatorio[34]. De nuevo los motivos del árbol-nave, del agua y de la travesía de muerte se aúnan. Bergadís dramatiza, pues, el motivo dándole una valencia didáctico-moral a partir de los personajes nobles y ricos. Los tres narradores expresan la certeza de su muerte. Son dos momentos sin retorno: su suerte está echada, y esa suerte es el abismo, en un caso, onírico (narrador), y en el otro, supuestamente real (jóvenes). Únicamente el carácter imaginario del primero permitirá al durmiente su escapada hacia la luz.

El fragmento nos permite deducir que en el meollo del episodio se encuentra una crítica a la posición social y económica de los jóvenes antihéroes y a su actitud vital. Pero el carácter simbólico del medio marino en el que los sitúa el autor ofrece la posibilidad plausible de cambiar la meta, de enderezar el rumbo, no ya para los difuntos, para los que no existe retorno, sino para el furtivo y onírico visitante del Hades y, por extensión, para todos los lectores que aún disfrutan de la vida, últimos destinatarios del mensaje.

IV.3. Recursos estilísticos, temas y motivos

IV.3.1. Estructura retórica

La *ékphrasis* o *descriptio* del viaje y naufragio de los jóvenes antihéroes del relato se consolida dentro de la obra como el exponente más claro de la técnica narrativa de Bergadís, así como de su conocimiento de las convenciones retóricas clásicas y medievales. Se trata de un *locus communis* muy utilizado en la literatura clásica y medieval, conocido por el lector. El relato del naufragio era uno de los recursos literarios más conocidos y recurrentes en la literatura clásica grecolatina y garantizaba, en gran medida, el éxito de las composiciones. Partiendo de Homero, Virgilio, Ovidio, Lucano y la novela

---

guiente solución es recuperar el pensamiento en la penitencia». Y San Vicente Ferrer, en un sermón pronunciado en Valencia en 1413, razonaba sobre la penitencia en los siguientes términos: «A las personas que han pecado después del bautismo no les queda otro remedio que la penitencia. La razón: cuando alguna nave va navegando por el mar y por alguna fortuna del tiempo la nave se rompe, a los marineros no les queda sino aferrarse, si pueden, a alguna tabla y poderse salvar si la nave se ha roto; y el que no se aferre a alguna tabla, se ahoga [...] Si se rompe la nave, aferraos a la tabla de penitencia, que a buen puerto os llevará» (nuestra traducción) (cf. Nuet Blanch [2000-2001]: 58-60). Muchos de los santos dominicos y franciscanos, como Santa Clara, Santo Domingo, San Antonio de Padua, San Luis d'Anjou o San Vicente Ferrer, cuentan en su haber el milagro, en vida y *post mortem,* de haber salvado a náufragos (pp. 60-5).

[34] Se trata de la canción titulada «El río de los muertos» (Ο ποταμός των πεθαμένων), muy extendida en distintas variantes. Cf. Passow (1860), nos 386, 387 y 388 y Aravandinós (1880), nos 469 y 470.

helenística, los literatos de la Edad Media se inspiraron en este *topos* narrativo para perpetuar la convención retórica del naufragio. En el *Apókopos,* Bergadís no hace sino continuar esa tradición utilizando todos los recursos al uso que le ofrecía.

El episodio[35] se enmarca en un fragmento narrativo *(narratio)* de mayor extensión, en el que el autor expone, a la manera retórica tradicional, un hecho real o fingido, mencionando los factores fundamentales que interesan al caso: qué, quién, cuándo, dónde, cómo y por qué. Bergadís parece mezclar los recursos heredados del sistema retórico clásico forense de la *probatio* y, en concreto, la doctrina de la demostración artística, que es creada por el autor en función de su propio *ingenium,* con los del género epidíctico, fundamentalmente panegírico[36]. La demostración, recurso forense, ofrecía categorías o *loci* que podían ser de persona o de cosa: las correspondientes a la persona *(argumenta a persona)* debían contener detalles como el origen, la patria, el sexo, la edad o la educación, mientras que las de cosa *(argumenta a re* o *attributa)* habían de responder a las preguntas "por qué", "dónde", "cómo", "cuándo", etc, que ubicaban la composición a partir de la *inventio.* Así mismo, y como es usual durante el Medievo, encontramos también en el fragmento el *argumentum a loco* y el *argumentum a tempore,* que responden a las preguntas *ubi* y *quando* y que se utilizan para la configuración del lugar de los hechos desde una perspectiva espacial y temporal (Curtius 1984: 277-9).

Los primeros versos han sido dispuestos a modo de *exordium* o introducción (vv. 287-90) que, según las normas retóricas, había de ser breve y suficiente como para captar el interés del destinatario:

> Bien, puesto que has preguntado, quiero responderte,
> como por necesidad, pues, y con labios amargos.
> Sábete, pues, que pertenecemos a la nobleza de nuestra patria,
> y si preguntas de qué patria, te lo diremos seguidamente.

A continuación, comienza la *narratio,* que no tenía por qué referirse a hechos reales, sino que a menudo eran ficciones hábilmente calculadas, pero

[35] Como señala Kejayioglu (1984: 242), el análisis y explicación de elementos retóricos ayuda al esclarecimiento de muchos puntos del relato.

[36] «[...] There were "demonstrative" speeches, originally referred to as speeches of praise or blame, epideictic oratory. In the Middle Ages this became a catch-all category: what was neither deliberative nor judicial had to be epideictic» (Morse 1991: 57). En la Antigüedad tardía la oratoria forense fue desterrada por la oratoria panegírica, pero su sistema siguió transmitiéndose, lo que daba lugar a mezclas de distinto tipo de discursos (Curtius [1984]: 277-9).

que debían tener visos de realidad incluso sin ser reales (Morse 1991: 60)[37]. La narración se torna una descripción que se mueve dentro del *encomium,* perteneciente al género epidíctico, que trata la alabanza de personajes en sus múltiples aspectos morales y físicos, pero que pueden incluir su linaje, su patria, sus padres, su educación, sus riquezas y poder material y otros[38]. Bergadís parece atenerse a las normas de los tratados retóricos clásicos y medievales, que incidían primeramente en la indicación del linaje (*genos*) y de los orígenes nobles (*eugeneia*), incluyendo los *topoi* de la patria y la familia (*ethnos, polis / patrís* y *goneîs / pateres*) (Pernot 1993: 154)[39]. Todas estas indicaciones se incluían en los *progymnásmata* o programas escolares que enseñaban el arte retórica en el Medievo y que incluían ejercicios de perfeccionamiento. En realidad, toda la *descriptio* es una narración encomiástica[40] cuyo valor suasorio radica en que carece del elemento final en el que se solía exhortar a emular al personaje encomiado. En su lugar, encontramos un *propemptikón,* subgénero asociado a la retórica del viaje, una despedida de los jóvenes que se hacen a la mar, paradójicamente al más allá, y que se cierra con el treno fúnebre de la hermana[41].

En la *laudatio* (vv. 289-304) destaca la utilización del *topos* del "sobrepujamiento" (υπεροχή) como modo de la *amplificatio* encomiástica (Pernot 1993: 690-8), que inaugura el relato panegírico sobre la patria de ambos jóvenes, sobre sus orígenes nobles y sobre el lugar preponderante que ocupaba en ella su padre[42]:

---

[37] Quintiliano (*Institutio oratoria* 2.17.26-8 y 4.2.88-100) recomendaba, en caso de que el discurso forense fuera mal, introducir una ficción probatoria que contuviera todos los visos de realidad. Una de las ficciones más efectivas era hacer hablar a los muertos, como método de evitar la refutación de lo expuesto por la imposibilidad de su comprobación inmediata. Bergadís no parece hallarse lejos de esa premisa.

[38] Los esquemas retóricos de la *descriptio* orientan la imaginación hacia el tipo más que hacia lo individual: el individuo es percibido y descrito a través del tipo con el que se le relaciona (Zumthor [1975]: 102; [1972]: 82-96).

[39] Para la idea del encomio durante el Renacimiento, cf. el interesante trabajo de Hardison (1962).

[40] Este tipo de descripción encomiástica se encuentra también en la primera literatura bizantina: «It is quite natural that the *ecphrasis* cannot always be precisely distinguished from the *encomium,* for not only does the *ecphrasis* describe its object but it also presents it with admiration and praise. Hermogenes says expressely that many people do not distinguish the *ecphrasis* as a separate exercise because its true place was in close connection with a fable, a narration, a commonplace, or an *encomium*» (Viljamaa [1968]: 15, 13-24, 98-131).

[41] Estos subgéneros del viaje y su utilización en la literatura clásica y posterior son recogidos por Cairns (1972): 70-98, 127-37.

[42] Son interesantes las apreciaciones de McCall-Marsh (1969) sobre las teorías retóricas clásicas del símil y la comparación, así como el trabajo de Pétropoulos (1954) para la comparación en la canción popular griega moderna.

Tenemos nuestra patria allí donde hay un tesoro,
donde por nacimiento era connatural comer toda clase de delicias.
Un lugar agreste, intransitable, un bosque lleno de pájaros;
allí se mostraba orgullo y se acrecentaba el coraje;
y donde el palio venció al ejército del mundo,
y donde gobernaba la flor de la sociedad.
Era el espejo del cielo, era la imagen del mundo
y, como los dados, sacaba el seis y guardaba el uno.
Era el árbitro de la sabiduría, era la luna del reino,
madre de la riqueza y caballería del ejército.
Era el trono rival del reino de Roma
y la copa de la arrogancia y de la doble opinión.
En ella nuestro padre era el primero en la ciudad,
brillando como el Sol en la mañana y como la Luna en la oscuridad.

Este *topos* fue muy común en la Antigüedad y en época helenística, encontrándose ampliamente atestiguado en la Edad Media, y a menudo iba acompañado de la hipérbole o amplificación (Curtius 1984: 235-9). En este caso, el sobrepujamiento es doble y encadenado: la tierra natal de los jóvenes sobrepuja a todas las demás en riqueza y valentía, pero en ella su padre sobrepujaba al resto de los ciudadanos[43]. La patria es encomiada, según el *enkómion póleos* (Pernot 1993, 187-216), en primer lugar, desde el punto de vista físico, topográficamente, siguiendo el motivo de la τοποθεσία, *descriptio loci* o *positus locorum* (Curtius 1984: 286; Pernot 1993: 184): por su riqueza material (v. 291 οπού 'ναι το λογάριν, v. 300 μάννα της πλουσιότητος), por ser un lugar homólogo del paraíso terrenal, un *locus amoenus* descrito mediante una *enumeratio* braquilógica, siguiendo el estilo de Bergadís basado en la *brevitas,* con todas las características paisajísticas convencionales del valle del Tempe como nombre genérico del paraje ameno (lugar agreste, escarpado, selvático, umbrío, repleto de floresta en el que cantan las aves). En definitiva, como el *locus locorum* o lugar por excelencia (pp. 279-86 y Lassithiotakis 1994). Seguidamente, se realiza el panegírico mediante la descripción de sus características morales: orgullo y coraje (v. 294); victoriosa en las

[43] Lassithiotakis (1994) conjeturó que el pasaje había sido compuesto a partir de alusiones a tradiciones literarias y legendarias sobre ciudades históricas como Constantinopla y la Florencia de los güelfos, además de otras sobre el «Imperio romano» medieval, describiendo una ciudad ideal de apariencia real. La interpretación del pasaje, no obstante, queda sujeta a futuros hallazgos y/o reconstrucciones de los versos. En el estado actual de la investigación, nos inclinamos a otorgarles, sobre la base de su construcción retórica, un significado encomiástico dentro del género panegírico.

justas del *palio* (v. 295); aristocrática (v. 296); reflejo de cualidades espirituales y humanas (v. 297); afortunada (v. 298)[44]; destacada por su sabiduría (v. 299); señera entre sus iguales (v. 300); rivalizaba con la propia Roma (v. 301) y era paradigma (¿o contraria?) de la arrogancia y la duplicidad (v. 302)[45]. Todos estos *topoi* siguen, igualmente, las indicaciones de los tratados retóricos, que recomendaban incluir, en el encomio de las ciudades, *hoi oikésantes, praxeis kai epitedeúmata* (Pernot 1993: 183). El pasaje se inclina a la *obscuritas* del estilo braquilógico *(brevitas),* pero, además, toda la descripción encomiástica del lugar parece realizarse sobre el molde del *aenigma,* perteneciente al *acutum dicendi genos,* donde el oyente o lector es inducido a una labor mental propia en la que debe pasar el puente entre la paradoja y la significación indicada (Lausberg 1983: 91, 213)[46].

Las cualidades paternas son ensalzadas mediante la conocida metáfora absoluta que aparece en las canciones populares, sobre todo en los *miroloyia* o trenos fúnebres, como la de la riqueza de la patria (λογάριν), en las que el personaje se identifica con el Sol y la Luna como máximos referentes, no sólo de la belleza física, sino también de los valores morales (Yianumaki 2002)[47]. El progenitor es calificado como el primero (πρώτος) en la ciudad, término usual en el vocabulario laudatorio clásico (Pernot 1993: 707)[48]. A la vez, el encomio del padre funciona como encomio de sus hijos, los dos jó-

[44] En nuestra opinión, el verso, siguiendo con el tono y carácter laudatorio del fragmento, no puede sino tener un valor positivo referido a la buena fortuna, quizá con fondo irónico. Sacar un seis en los dados evitando el uno, o sea, sacar siempre una buena tirada (cf. el clásico εὖ πίπτω) posee, probablemente, el sentido castellano de la expresión "caer de pie". Cf. Kokolakis (1965): 62.

[45] En las descripciones históricas medievales y posteriores se menciona la duplicidad como convención retórica asociada a la vida en la corte, y se la considera como el vicio primordial de la tiranía. Apunta Morse (1991: 166) que ello era de crucial importancia en sociedades que dependían de la lealtad, de hombres que mantenían su palabra, ya que, a falta de leyes claras y sólidas, únicamente la obediencia de los individuos podía mantener a raya la anarquía. Quizá aquí, más que una crítica política, habríamos de buscar la expresión de la excelencia de los gobernantes y entender ambos términos como cualidades.

[46] El sentido de este enigma aún no ha sido descifrado, pero nos inclinamos a considerar que no se trata de ninguna referencia real, sino de una mitologizada y abstracta con fines de aplicación moral.

[47] El análisis estilístico del fragmento puede ayudar a iluminar la cuestión sobre su intención y significación últimas. En la simetría del pasaje con el prólogo introductorio, la referencia a la patria y al padre correspondería con la colocación del fragmento en un lugar ideal, paradisíaco, de características arquetípicas y que comparte, en nuestra opinión, el modo simbólico-alegórico o anagógico.

[48] Ambas referencias se encuentran el los trenos populares en íntima asociación. Cf. Aravandinós (1880): 255, nº 428, vv. 2-3 y Razelu (1870): 34, vv. 3-4.

venes interlocutores del narrador en el Hades, posteriormente ampliado por el treno de su hermana muerta, según la técnica del elogio recíproco e inverso[49].

El fragmento proemial sobre la construcción de la nave y el visto bueno del padre, que nos introduce en el universo aristocrático de la vida y orígenes de los dos jóvenes, funciona como procedimiento anticipativo del suceso luctuoso de la muerte de ambos. Se nos presenta como causa y engarce con el episodio trágico que sigue desde un punto de vista irónico (v. 316: και ωρέχθην την οικονομιάν ως όμορφόν τι πράγμα). Los versos 320-2:

> y dijo: «A ti te suplico, Creador de la tierra y del cielo,
> que vayan bien, que vuelvan bien, que regresen bien
> y que los vea sanos alrededor de mi mesa».

que contienen la súplica paterna a Dios en términos expresos y religiosos, es contestada con la amarga realidad de la consiguiente pérdida de los hijos en el mar. Y el verso 323 contiene el llanto premonitorio (εδάκρυσεν) del progenitor que está a punto de perder a sus hijos, a los que él mismo embarca hacia un viaje de muerte que no le dejará consolación:

> Y después de bendecirnos lloró y desembarcó
> y entonces ordenó que el resto de la tripulación embarcara;
> e hizo un gesto con la mano para que nos levantásemos
> y tomáramos rápidamente el curso de nuestra travesía.

Pero posteriormente (vv. 397-400) se nos informa por boca de ambos personajes de que sendos motivos anticipatorios, bendición y travesía con el beneplácito paterno, se tornan, irónicamente, en muerte, lo que pone al fragmento en relación directa con el motivo del καράβι πρωτοτάξιδο:

> Cuando íbamos a visitarte, deseosos de verte,
> con la bendición de nuestro padre para que regresáramos sanos,

[49] «Dans le *topos* du *genos,* on loue les enfants à cause de leurs parents, et dans le *topos* des *paides,* on loue les parents à cause de leurs enfants. Ce sont ainsi beaucoup de jugements de valeur qui peuvent être renversés, notamment ce qui affirment la prééminence de la cause sur l'effet, ou du prédécesseur sur le successeur. La principal occurrence d'un tel renversement est le thème selon lequel un homme honore sa patrie ou sa famille. Dans la topique encomiastique, le chapitre du *genos* súpose que normalement la patrie et la famille contribuent à l'illustration du *laudandus*. Mais souvent ce rapport s'inverse, et l'on trouve beaucoup d'eloges de personnes […] qui félicitent au contraire le *laudandus* d'avoir causé ou accrue la gloire de sa famille ou de sa cité». Esta reciprocidad «multiplie l'effet de l'éloge, en reflechissant, comme par un jeu de miroirs, les mérits de tous les héros du discour» (Pernot [1993]: 703-4).

su bendición se tornó maldición y su súplica, infortunio,
nuestra travesía, perdición, nuestro viaje, Muerte.

Este carácter mortuorio y nefasto del personaje del padre, trasunto de Jaros, es previamente anticipado con la ironía de los vv. 311-2 (Τα παλληκάρια εφέρνασιν, ομπρός του τους εστένα | κ' έπαιρνεν εκ τους τρεις τους δυο και από τους δυο τον ένα), en los que este realiza una estricta selección de los bravos jóvenes que compondrán la tripulación de la galera, y que recuerdan las palabras de Jaros en algunos trenos fúnebres, donde asevera lo efectivo e ineluctable de su selección a la muerte de los candidatos vivos (Passow 1860: 291, nº 408, vv. 6-7): Οπώβρω τρεις, παίρνω τους δυο, κι οπώβρω δυο τον ένα, | κι οπώβρω κ' ένα μοναχό, κ' εκείνονε τον παίρνω.

La narración del naufragio contiene, como ya hemos mencionado (cf. *supra*), los elementos del naufragio retórico dentro de una estructura tradicional reconocible: la partida de tierra, estructurada a modo de introducción o proemio (vv. 327-38); la descripción del buen tiempo, con cielo claro y estrellado que portaba buenos augurios y alegría general (vv. 339-44), y que se corresponde con las predicciones que todo relato tradicional de naufragio aportaba a la salida del viaje; el cambio de tiempo súbito e inesperado con tormenta, mar encrespada, nubes, truenos y relámpagos (vv. 345-48); el símil retórico que favorece, como en los relatos clásicos, la transición de un episodio a otro en el momento crítico de la tormenta (vv. 349-52); la intensificación del *pathos* retórico con la narración del aumento de los peligros: olas contra el viento; el miedo de la experimentada tripulación; niebla, lluvia y nieve; la pérdida del timón; la rotura del mástil; la gran ola final que los hunde en el abismo (vv. 353-60)[50]. Las tormentas y naufragios referidos suelen suponer un recurso para ubicar a los personajes en el espacio, separándolos, pero en el *Apókopos* el recurso es utilizado absolutamente como experiencia de muerte que coloca a los antihéroes en el Hades.

Era convencional en el relato de las tormentas que estas tuvieran un engarce temático y una relación más amplia con los acontencimientos o motivos tratados en la obra en cuestión (Morford 1967: 51). Aquí esa importancia la encontramos expresada en el treno fúnebre que efectúa la hermana de ambos jóvenes cuando la encuentran inesperadamente en el Hades. Ambas partes de la narración están engarzadas por una breve *recapitulatio* (vv. 391-402), un sucinto resumen que realizan los jóvenes para responder a la pre-

[50] Todos estos elementos son claramente identificables en las tormentas clásicas (Morford [1967]: 37-58) y en las medievales.

gunta de la hermana sobre cómo llegaron al Hades. Este posee, además, la función de introducción de elementos explicativos al capítulo de la muerte en el mar, de valor crucial en el relato y que tienen carácter de conclusión.

IV.3.2. El treno fúnebre por los jóvenes ahogados

El treno que desarrolla la hermana de ambos jóvenes (vv. 404-20) y al que estos se refieren con el verbo correspondiente a estas composiciones mortuorias (v. 403: εθρηνάτον y 421: εθρηνήσαμεν), se ajusta por igual al género retórico epidíctico del discurso fúnebre y a las convenciones de los *miroloyia* populares, además de al género del planto medieval en no pocas de sus características[51]. En este llanto se aúnan tres elementos considerados especialmente nefastos, tanto en la literatura griega clásica como en los lamentos fúnebres griegos modernos: a) la muerte antes de tiempo (άωροι, πρόωροι) (v. 367); b) la muerte en el mar (θαλασσοπνιγμένοι) (v. 360) y c) la muerte en el extranjero (στην ξενιτειάν) (v. 338):

[51] Encontramos tres formas de lamento fúnebre medievales: i) El *planctus,* en latín sobre todo, pero también en romance, es una reacción inicial y visceral al anuncio de una muerte. Se trata de una lamentación lírica fundamentada sobre el elogio de un personaje, inspirada por el muerto y no por la muerte; supone la respuesta a un duelo momentáneo. Pertenece a los géneros asociados de la *consolatio* y del *titulus (epitaphius),* y de él está ausente la reflexión sobre la muerte; ii) El planto literario, en lengua romance, inspirado por la muerte y no por el muerto, aunque contenga también una *laudatio* o *encomium*. Contiene reflexiones sobre el destino humano y la muerte como fenómeno. Este tipo de lamento intenta caracterizar a la muerte y definir comportamientos y estructuras psicológicas más complejas que las que describía el *planctus*; iii) El *carmen funebre,* de carácter popular, basado sobre todo en la *desolatio,* que es una manifestación excesiva de duelo y no refleja el carácter soteriológico que la Iglesia otorgaba a la muerte y al destino final de las almas en el gozo divino, sino que acentúa y se centra en los elementos más primarios del duelo y su carácter pesimista. Estos *carmina* populares fueron condenados a partir del III Concilio de Toledo (589) por su carácter antievangélico (Thiry [1978]: 75-90). Es difícil, en última instancia, calibrar el débito y la influencia de uno sobre otro, de lo popular y de lo culto. Hay una ausencia de caracterización formal rígida del género del planto fúnebre medieval, que se guía, más que por una teoría explícita, por una poética inmanente. La composición se sustenta sobre procedimientos estructurales y temáticos ilustrados mediante citas de contenido a partir de las cuales se opera un proceso de fijación: el ejemplo se convierte en modelo, la ilustración deviene precepto implícito y los procedimientos o formas tienden a ser considerados por sus utilizadores como adaptados a poemas de contenido o tono análogo –o del mismo género– a aquellos que son citados en los tratados. Además, los tratados clásicos ofrecen figuras apropiadas para traducir la emoción y *topoi* capaces de provocar la compasión, considerados como «lieus de pitié», y se toman de otros indicaciones sobre el vocabulario. Se da, así, en el planto la interrelación de géneros típica de la época medieval. En todos ellos encontramos, como elementos comunes, la *apostrophatio (apostropha de luctu)* y el elogio al difunto (evocación de sus cualidades, su pérdida para el mundo y el dolor de los supervivientes), que se presenta como modelo de virtud, de donde se desprende el didactismo de la composición y, en época bajomedieval, un valor catártico (pp. 23-36).

Mientras oía lo sucedido lloraba y se lamentaba
y dijo: «¡Ay de aquellos a quienes aguarda la dolorosa noticia,
que enviaron al Hades una noche, una tarde,
a quienes eran su consuelo, dos hijos y una hija!
Ellos sembraron su muerte, ellos cosecharon su fin;
los trabajos en los que se esforzaban los han cedido a otros.
Una flor era su gloria, un primor, su felicidad,
por eso el Sol les llevó la dolorosa noticia.
En la nieve echaron cimientos y sobre el agua edificaron;
ahora las nieves se han fundido y las aguas se han dispersado.
Lo que cimentaron se desmoronó, lo que construyeron se derrumbó,
y sus corazones han sido ahora escindidos por una espada de doble filo.
La fortuna tensó su arco contra ellos
y vació su aljaba hasta que los alcanzó.
Hizo de sus corazones el blanco del arquero,
y disparó sus flechas de la primera a la última,
y de todas ni una falló, hiriéndolos a ambos;
no tenía dónde más alcanzarles, porque ya les había dado muerte».

Está dividido en tres partes, que contienen algunos de los numerosos elementos estilísticos del lamento tradicional (apóstrofes, metáforas, comparaciones, exclamaciones, frases paralelas, repeticiones de palabras y sonidos, etc): 1) lamento por los padres (vv. 404-8): expresa la vengüenza que supone para los progenitores sobrevivir a sus hijos y lo inútil que se torna el esfuerzo de su crianza; 2) lamento por los jóvenes difuntos (vv. 409-14): aparecen los tópicos de la alabanza de las cualidades y atributos físicos y morales (δόξα, χαρά)[52]; existe implícito un fuerte contenido moralizante referido al peligro del orgullo y desmesura (ὕβρις) y a lo inestable de la felicidad y prosperidad humanas, que responde al tópico del carácter igualatorio de la muerte, que sesga incluso la vida de los ricos y felices[53]; 3) la Fortuna flechadora (que ya apareció con los atributos de la Moira, v. 390) es la encargada de poner fin a estos personajes sobremanera felices.

Como en toda composición fúnebre, aparece el recurso de la *consolatio,* pero esta antecede al propio treno y se realiza al final de la descripción del

[52] En muchos lugares de Grecia al treno fúnebre o *miroloi* se le llama "decir el encomio" (λέει τ' αγκώμια του) o "comenzar a encomiar" (αρχίζ'ν να γκωμιάζ'να) (Ikonomidu [1967-68]: 135). Cf. *supra*.

[53] El tópico de que "también los hijos de los dioses, héroes y felices mueren" se encuentra ampliamente atestiguado en epigramas funerarios clásicos, utilizado originalmente como motivo consolatorio (cf. Griessmair [1966]: 90 y González Rincón [1996]), mientras que aquí parece tener un valor admonitorio.

naufragio de ambos jóvenes, cuando a estos les es permitido bajar al Hades en mutua compañía (vv. 361-2, 369-70). La idea de pasar acompañado a mejor vida está muy extendida en los epitafios como fuente de consuelo para el difunto, ya que así se perpetúan de alguna manera los cánones sociales que imperan en el mundo de los vivos. De este modo, los difuntos no están «completamente muertos» (Lattimore 1962: 247). Otro tanto sucede a continuación en el relato descriptivo de la muerte de la hermana, donde se dice que le fue permitido descender al Hades en compañía de su hijo nacido prematuramente, como «compañía y sosiego (alivio)» (vv. 433-4) (cf. Griessmair 1966: 3 y González Rincón 1996).

El *topos* de la Fortuna entraba así mismo en el encomio. Los bienes obtenidos por la *tyche* son, por lo general, nacimiento, educación, riqueza, poder, cargos e influencia, honores, gloria y reputación, larga vida y vejez. A todo ello se añade la clase de muerte que tuvo el *laudandus* (Pernot 1993: 174-7). Bergadís utiliza este motivo en el treno con valencia negativa, recalcando que las figuras de los jóvenes no tuvieron la muerte que se esperaba por su condición y que debería haber ido en consonancia con los demás dones de que la fortuna les había dotado. El treno por la muerte de ambos se contrapone al encomio del principio de la narración, que parece convertirse en un *makarismós* malogrado. Con todo ello Bergadís consigue la doble función de *delectare* y de *movere* al lector, utilizando los recursos retóricos y emotivos que la tradición le ofrecía para dramatizar los temas del tiempo, la vida, la muerte y la vanidad.

IV.3.3. Temas y motivos

El análisis temático nos revela una estructura de contenido sustentada en cuatro temas fundamentales, muy comunes en la literatura del siglo XV, que recorren el treno de la hermana y que esclarecen el significado último del pasaje del naufragio: el tiempo pasajero, la vida fugaz sometida a los caprichos de la Fortuna, la muerte inexorable y la *vanitas mundi*. Estos *topoi* aparecen como explicación de la razón de la muerte de los jóvenes:

1) El tiempo (v. 394: κ' είπαμεν το μας ήφερεν η συμφορά του χρόνου), con el tópico alusivo del *tempus fugit* o del *tempus edax rerum* como telón de fondo. De ahí que el texto despierte en la conciencia del lector los tópicos del *carpe diem* y de la *vita brevis* mediante el recuerdo vívido de la belleza del mundo. El tiempo es el marco en el que se encuadra la existencia humana. A nivel individual, es concebido como el lapso y porción entregados al hombre para su disfrute y en el que este puede desarrollarse espiritualmente. Desde el punto de vista teológico, el tiempo estaba marcado por la

idea del fin inminente de la historia y del Juicio Final que formaba parte del inconsciente colectivo desde el comienzo de la era cristiana.

2) La Fortuna (v. 390: Και πώς η Τύχη ενάντιον σας να κλώση εσυγκατέβη; y vv. 415-6: Η Τύχη το δοξάριν της ενάντιον το εκοκκιάσεν | κ' ευκαίρεσεν την σπούρδαν της απ' ύστερην ως πρώτην), que nos remite al tópico de la *Fortuna imperatrix mundi*, de la *Fortuna mendax* y de la *Rueda de la Fortuna*, en boga durante la Edad Media y el Renacimiento. La diosa Fortuna, la clásica *Tyche,* perdura durante toda la Edad Media europea y aparece como elemento especialmente funcional en la literatura del siglo XV. Se trata de la personificación del elemento suerte que domina la vida de cada individuo, mientras que la idea de causalidad universal la regentaba la Moira, el *Destino,* representada a menudo por tres hermanas, Cloto, Láquesis y Atropo. El dogma cristiano rechazaba el ingrediente aleatorio en la vida humana, pero la Fortuna logró su supervivencia quizá por estar excesivamente arraigada en el folclore popular y sincretizarse en cierto modo con la idea de justicia divina. A veces, en la Edad Media, las figuras de la Fortuna y de la Moira se encuentran identificadas, como sucede en uno de los pasajes del *Apókopos* (v. 390), en el que se asocia a Cloto, la tejedora del destino personal.

3) La muerte (vv. 360-4: Ηύρε μας... η του θανάτου συμφορά... | και ο Χάρος μας εδέχθηκεν σύμψυχους εις τον Άδην, y v. 400: και θάνατος ο δρόμος μας και το ταξίδιν Χάρος), sustentada en la idea de su carácter igualatorio, que abate por igual a pobres y a ricos. Habría que añadir, recogiendo la idea del *venator mortis* del prólogo introductorio y del motivo del viaje por mar, el tópico del *quo vadunt?* o *quo currunt?*, ¿hacia dónde se apresura el hombre en su loca carrera existencial?[54] En todo el fragmento, como en toda la obra, el tópico que impera es el del *memento mori,* es decir, la reflexión moral sobre el *ars moriendi,* que ha de acabar convirtiéndose en *ars bene vivendi*. La muerte es el motivo fundamental sobre el que se articula la mayor parte de la literatura medieval, especialmente durante la baja Edad Media, como única realidad vital que da sentido último a la existencia humana. Pero aquí se trata de la muerte que surge del cambio de concepción que sobre ella se opera a partir del siglo XIII y que alcanza su culmen en los siglos XIV y XV, cuando el mercader, el noble –el rico, en definitiva–, toma conciencia de su

[54] En las danzas de la muerte, los danzantes contestan: *vado mori*. Bernardino de Siena, en su sermón *De morte,* asevera: *In via stamus [...], vadimus currendo ad mortem* (Martin [1977]: 119). El motivo había sido ya utilizado por Petrarca en su poema *Africa* VI 899-900: *Irrequietus homo perque omnes anxius annos / ad mortem festinat iter.*

propia muerte, abandonando la visión del final de la vida como fenómeno colectivo (Mitre 1988: 20). En este conexto, la idea de la *mors subitanea* o *mors violenta* atormenta la conciencia de un hombre que ha comenzado a disfrutar del mundo desde presupuestos más laicos y menos dogmáticos[55]. Es la muerte enmarcada por la angustia del *dies illa,* de la *hora certa sed ignota* que acecha al viviente para arrebatarle su más preciado bien[56], lo que «se traduce en una sobrevaloración del juicio individual en una sociedad en la que cada cual va tomando conciencia de su propio destino» (pp. 26-7).

4) La vanidad del mundo (*vanitas mundi* o *vanitas vanitatum*), encuadrando a los tres temas anteriores y forzando la *meditatio mortis.* El tema asociado que aparece en el texto es el de la δόξα (ο κλέος), la gloria externa, la vanagloria y la reputación (vv. 386: κ' ίτις, όντας σας έβλεπα, δόξας στολήν εφόρουν; y 409: Αθός ήταν η δόξα τους, λουλούδιν η χαρά των). Ambos temas evocan el tópico del *ubi sunt?,* que remite a la inutilidad de los banales esfuerzos mundanos (v. 408: κόπους, τους αγωνίζονταν, αλλών τους εχαρίσαν) y, en definitiva, a los temas de la *humana fragilitas* y del *contemptus mundi.* Este tópico, a partir de la cita del *Eccl.* I, *Vanitas vanitatum et omnia vanitas,* es uno de los más productivos de la época, tanto en la literatura europea occidental como en la bizantina, y completa a los tres anteriores. En este motivo encontramos diferenciadamente referencias a la gloria, los honores mundanos y la posición social, a la riqueza y el poder, a la belleza corporal y, en última instancia, a la ambición y esfuerzos vitales que quedan en nada cuando llega la muerte. Este *topos* refuerza el del *contemptus mundi,* y aparece acompañado del *ubi sunt?*[57]

---

[55] Sería la llamada por Ariès (1975) «mort de soi», una muerte interiorizada, individualista, que conlleva toda una literatura orientada al bien morir, las *artes moriendi*, y que genera una nueva iconografía de lo macabro impregnada de la amargura de la pérdida de la vida como bien preciado. El hombre de la segunda mitad de la Edad Media y del Renacimiento deseaba participar en su propia muerte, porque veía en ella un momento excepcional en que su propia individualidad recibía su forma definitiva. No era amo de su vida sino en la medida en que era amo de su muerte (Ariès [1967]: 175).

[56] Así aparece en los testamentos cretenses de finales del siglo XV y comienzos del XVI: Φοβουμένη ίνα μη προαρπαγώ υπό του θανάτου…, o bien Φοβιζόμενος τον άωρον θάνατον, μήπως αφνηδίως αρπαγώ... (Papadakis [1976]: 132, n. 2). Esta misma fórmula la seguimos encontrando en los testamentos del siglo XVII: Φοβόντας τον θάνατο να μην έρθη αφνηδίως και αρπάση με... (Mavromatis [1986]: 103). El temor a la muerte súbita da lugar al crecimiento del interés por la redacción de últimas voluntades en las que el fiel asegure no solo su patrimonio, sino también la salvación de su alma mediante legados para sufragios y limosnas para pobres.

[57] Para el tema del desprecio del mundo hasta el s. XIII cf. el completo trabajo de Bultot (1972), y para la plasmación del motivo de la vanidad del mundo en las artes, Bialostocki

Estos cuatro temas, fácilmente reconocibles en la literatura europea occidental, están ampliamente atestiguados en obras griegas anteriores y coetáneas a Bergadís[58]. Tiempo, Fortuna, Muerte y Vanidad aparecen tratados como un conjunto indisoluble en la descripción moralizante de la vida del hombre durante el siglo XV, dando forma a los tópicos antes mencionados y constituyendo recursos retóricos imprescindibles en el tratamiento de los temas del *contemptus mundi* y de la *meditatio mortis*.

La inexorabilidad del tiempo acaba devorando a los hombres y todas sus obras terrenas, y se convierte en recordatorio de la caducidad de las esperanzas de los mortales[59]. Lo que creemos realidad solo es apariencia, engaño. La fugacidad de la vida y la mutabilidad de la Fortuna únicamente producen dolor, y ello por causa de la ignorancia humana, que obceca al hombre, lo lleva a confiar en sus sentidos terrenales y lo conduce a la estupefacción cuando llega la muerte a descubrir el engaño, suscitando siempre la misma pregunta: ¿por qué? En el texto esta idea queda indirectamente expresada en el v. 396 con la fórmula χωρίς αιτίαν πολέμου, 'sin motivo de ofensa', que responde a la idea popular presente en los *miroloyia* de la injusticia de una muerte a destiempo, de una agresión inesperada, arbitraria, injustificable e incomprensible para el difunto (Saunier 1979: 133). Se trata, una vez más, de la inversión del motivo popular con intenciones moralizantes. La juventud, la belleza, la nobleza, la posicion social y la riqueza, están sometidos a los caprichos de la Fortuna, así como los placeres terrenales lo están a la muerte. La vanidad de las ilusiones terrenas y lo efímero de los

(1973). En el siglo XV europeo occidental estos motivos eran persistentes. Brant, en el cap. 26 («Del inútil desear») de *La nave de los necios* (Regales [1998]: 124-5), nos da amplia idea de la extensión del tema de la vanidad con sus asociados, así como en el cap. 37 («La rueda de la fortuna»; *ibid.* p. 148). Y, especialmente, en el cap. 85 («No prever la muerte», *ibid.* pp. 261-3; la ilustración lleva por lema: «¿Pueden la nobleza, la riqueza, la fortaleza y la flor de la juventud vivir en paz, oh muerte, ante ti?»): «Todo lo que un día consiguió la vida y es perecedero ha de perecer [...] ¡Oh muerte, cuán grande es tu poder, que de todos te apoderas, jóvenes y viejos! ¡Oh muerte, qué cruel es tu nombre para la nobleza, el poder y el alto linaje, para quien pone su alegría y su ánimo sólo en los bienes terrenales! [...] La fortuna reparte desigual bienes y riquezas, mas la muerte todo lo iguala: es un juez que nada perdona [...]». Así mismo, en la primera traducción no literal al francés de un manuscrito de la *Imitación de Cristo* de 1447, se halla un agregado conocido como la *Internelle Consolation,* en cuyo cap. XXVI («Contre la vanité de ce monde») se despliegan todos estos mismos tópicos (cf. Lewandowski [1940]: 103-6, 177-9) que, no obstante, habían sido tratados en la literatura patrística.

[58] Para algunos de ellos, cf. Cupane (1993), Lambakis (1993), Lassithiotakis (1993) y Zoras (2004).

[59] En este mismo sentido aparece en el *Triumphus Temporis* de Petrarca, donde el poeta reflexiona sobre la vanidad del mundo: 40-5, 70-8, 79-84, 109-11.

esfuerzos humanos se hacen patentes ante la llegada del fin[60], y así lo refleja el v. 408: κόπους, τους αγωνίζονταν, αλλών τους εχαρίσαν. Al final, la muerte llega a todos por igual, como se nos representa en los vv. 467-72, en un pasaje probablemente influenciado por las danzas macabras y danzas de la muerte medievales.

El mensaje fundamental, pues, de la narración del naufragio y muerte de los jóvenes es de carácter moral, y en él tiene crucial importancia la idea clásica y medieval de la δόξα, 'la gloria externa', 'la reputación', 'el prestigio social' como antítesis de los valores espirituales internos. Así se desprende de los vv. 386: κ' ίτις, όντας σας έβλεπα, δόξας στολήν εφόρουν; y 409: Αθός ήταν η δόξα τους, λουλούδιν η χαρά των. La gloria, como un bien cimentado sobre la nieve, finalmente se derrite cuando el sol aprieta y se dispersa como las aguas en primavera[61]. Lo que aparenta seguridad solo viene a testimoniar la *humana fragilitas*.

Sin embargo, el tópico del *carpe diem,* que el texto despierta en la conciencia del lector, además de referirse, como en las canciones populares, a la realidad mundana del disfrute de la vida y a la felicidad última, en antítesis con la privación del Hades, podría ser entendido con un segundo sentido casi escolástico, en el que la naturaleza terrena ha de remitir necesariamente a la idea transcendente de la divinidad[62]. Se trataría de una visión humanística y prerrenacentista de la idea del mundo no como lugar negativo en sí, sino como espacio entregado al hombre para su disfrute y que reporta beneficios espirituales si se sabe hacer buen uso de él. El pesimismo y el hedonismo se dan cita en estas visiones de la vida de corte humanista y renacentista que encontramos en el espíritu general de este período (Tenenti 1977), y ello explicaría que Bergadís resalte los placeres de la vida del mundo superior.

---

[60] Cf. Petrarca, *Triumphus Eternitatis,* vv. 49-51, 105-8, 115-7.

[61] Cf. así mismo este motivo de la gloria engañosa y pasajera en Petrarca, *Triumphus Temporis* 129: *vidi ogni nostra gloria al sol, di neve.* En esta obra, el Sol aparece como símbolo del tiempo que pasa inexorable, tal como en *Apókopos* 409-14.

[62] Cf. Vicente de Beauvais, *Libellus apologeticus,* que alimenta muchas ideas humanistas que luego harán suyas pensadores de los siglos XV y XVI: *Iam vero quanta est pulchritudo etiam infirma huius mundi, et quam grata rationis aspectui diligenter consideranti, non solum modos et numeros, et ordines rerum, quae per diversas mundi partes decentissime et ordinatissime collocantur, rerum etiam volumina temporum, quae per decessiones atque sucesiones forum iugiter explicantur, et morte nascentium distinguntur [...] Ego inquam [...] quadam tamen spirituali suavitate in mundi creatorem ac rectorem efficior, quia ipsum maiori veneratione ac reverentia prosequor, cum ipsius creaturae magnitudinem simul et pulchritudinem eiusque permanentiam intueor.*

Reconocemos, además, utilizado en el marco de la visión onírica, el motivo de "los vivos como muertos" que han de despertar sin demora a una realidad transcendente, en este caso la realidad de la enseñanza moral cristiana y del *contemptus mundi*[63]. Esta idea la encontramos atestiguada en Pablo, *E* 5, 8-18. El pasaje parece acomodarse perfectamente al contexto del *Apókopos,* un sueño del que tanto el narrador como el lector han de despertar más sabios («ἔγειρε, ὁ καθεύδων, καὶ ἀνάστα ἐκ τῶν νεκρῶν, καὶ ἐπιφαύσει σοι ὁ Χριστός»): el narrador, en su escapada final hacia la luz, simbolizando la asimilación del mensaje onírico, y el lector siguiendo los pasos de este e interiorizándolo como enseñanza espiritual, ya que el mundo de los vivos es el único escenario posible para poner en práctica el mensaje evangelizador antes de que llegue la muerte real. Porque, además, el único tiempo real que existe es el presente, y corre engañoso e inexorable («Βλέπετε οὖν ἀκριβῶς πῶς περιπατεῖτε μὴ ὡς ἄσοφοι ἀλλ᾽ ὡς σοφοί, ἐξαγοραζόμενοι τὸν καιρόν, ὅτι αἱ ἡμέραι πονηραί εἰσιν»)[64]. El narrador cae en una muerte simbólica como metáfora de la muerte al pecado. En ella, el sueño es metáfora de la muerte, luego el despertar se corresponde con la resurrección a una nueva vida tras una experiencia catártica[65].

La vinculación de la muerte al pecado, en este caso de *hybris*, a la que conduce la hiperabundancia, el exceso de rango y riqueza que olvida los presupuestos espirituales, introduce de soslayo la idea del Infierno como castigo de la transgresión, como garantía de un sistema en un orden sobrenatural, un más allá como categoría trascendental que desvela un misterio fundamental de la comprensión religiosa: lo transcendental, lo divino. Sin embargo, la originalidad de Bergadís radica en que no hace mención directa de ningún motivo que recuerde mínimamente a la enseñanza religiosa o espiritual, sino que, utilizando las técnicas de la variación y de la alusión, con-

[63] Cf. Petrarca, *Triumphus Temporis* 74-5, donde el *grave e mortifero letargo* hace referencia al sueño "moral" de la conciencia, que es mortífero porque conduce a la condenación.

[64] Cf. Petrarca, *ibid.* 132: *giorni ladri,* prosopopeya del tiempo que pasa veloz y engañoso.

[65] En relación con ello estaría el motivo de las cartas. Cuando el narrador-durmiente llega al Hades, los dos hermanos muertos, enviados como interlocutores por la muchedumbre de sombras, le preguntan si trae cartas de sus familiares en el mundo de los vivos. Sin embargo, al final de la obra, una vez conocidos los pormenores de cómo discurre la vida en el mundo, son los difuntos los que se arremolinan poniéndolo en fuga al intentar entregarle sus propias cartas para ellos (vv. 473-86) (lo cual retoma el motivo del "cazador cazado" que recorre la obra desde el comienzo; cf. González Rincón [2007] *passim*), que van dirigidas, en última instancia, al lector. ¿Qué dicen esas cartas? Su contenido ha de ser imaginado por este último tras apurar la lectura de la obra e interiorizar su enseñanza.

sigue el mismo efecto didáctico y moralizador en función de *loci communes* y motivos populares de todos conocidos y de la vida diaria: en una palabra, de la inmediatez. Se recurre a una historia de tintes realistas y vívidos para establecer una relación entre lo inmediato y lo transcendente, de modo que lo inmediato nos remite a una realidad espiritual, como sucedía en el *exemplum* medieval[66]. Lo que importa, en última instancia, es la abstracción resultante de la lectura del fragmento y, por extensión, de la obra. Se trata de una aproximación humanística y renacentista del tratamiento del tema de la muerte y la *vanitas mundi*[67], tal y como sucede en las artes iconográficas (Bialostocki 1973: 190):

> «La figura de la muerte aparece en muy raras ocasiones en la Italia del Renacimiento. La idea de la mortalidad, de la vanidad de la vida y de sus bienes, no desaparece, pero se pone en relación con otros pensamientos simbólicos. Hay muchos caminos para llevar esta idea a la conciencia humana. Se puede representar, por ejemplo, lo perecedero de todo lo viviente de un modo metafórico y sin necesidad de mostrar la imagen de la muerte. El Renacimiento encuentra confirmada en la propia vida su concepción de la *vanitas*».

En definitiva, el pasaje parece presentársenos como un obituario arquetípico de todo aquel que no mantenga el rumbo fijo según las enseñanzas religiosas cristianas. El mensaje moralizante, gracias a la dramatización polifónica que realiza el autor utilizando todos los recursos temáticos y estilísticos al uso de su época, queda registrado en la memoria emocional del lector a partir del impacto psíquico y estético. La acción onírica se polariza en una expectante agonía, donde se perciben los efectos del *somnium horribile* reiterado. El lector queda invadido por la sensación del tiempo repetitivo de las pesadillas recurrentes, y ello tiene la virtud de actualizar el mensaje en la mente a partir de la memoria emocional[68].

---

[66] Esta característica la comparte el *exemplum* con el cuento de tradición oral y se encuentra así mismo en el sueño: «Comme le rêve, le conte se présente avec un contenu manifeste qui dissimule un contenu latent» (Belmont [1999]: 96). A ello ayudaría el carácter estereotípico de los personajes utilizados.

[67] Una vez que el arte se libera de la obligación de representar la muerte dogmáticamente, representa la figura humana, sus acciones y aun objetos muertos que la rodean, íntimamente entretejidos en la representación del momento fugaz (Meiss [1951]).

[68] Ello estaría en consonancia con la idea de los tormentos del Infierno como intemporales, cíclicos y perpetuamente actualizados, algo que queda reflejado en la idea de la eternidad del inframundo.

V. La función del pasaje en el relato

V.1. El carácter del sueño y el tiempo de la salvación

El *Apókopos* pretende ofrecer una verdad general. En la obra cualquier factor externo al sueño ha sido obviado a este fin por el primer verso del poema: Μιάν από κόπο ενύσταξα, να κοιμηθώ εθυμήθην, «*Cierta vez* dormitaba de cansancio y ansié ir a dormir». Con ello se intenta intensificar el sentido trascendental de lo narrado, sin elementos distorsionantes, focalizando los que la propia narración onírica ofrece. No en vano las referencias temporales y locales están ausentes del relato, ya que Bergadís no prentende situarlo en ningún momento ni lugar concreto, sino en la nebulosa atemporal del sueño, y con la finalidad de otorgar al relato un valor generalizante. Así, hallamos μιάν, από καιρόν, χρόνος εδώ ου γίνεται, έρχοντα, κείτοντα, μιάν νύκταν, μιάν εσπέραν, οκάπου, μακράν, referencias todas ellas imprecisas y generalizantes[69]. Y ese mismo valor adquieren las expresiones sentenciosas.

Este tratamiento atemporal está en consonancia con el carácter de la literatura onírica anterior. No podemos olvidar que en la Edad Media el problema de la persona englobaba a la vez la reflexión sobre la muerte y la percepción del tiempo. El misterio del tiempo está presente en el inconsciente colectivo medieval en tanto en cuanto supone una meditación sobre la duración de la vida y del período de estancia en el otro mundo hasta la llegada del Juicio Final, según las enseñanzas cristianas. Sin embargo, a partir del siglo XIII asistimos a un cambio sustancial en la concepción de la muerte, que se liga a la conciencia y el conocimiento de sí del individuo, quien, cuando intentaba pergeñar la imagen de la muerte, de la vida del alma en ultratumba, del juicio y de los castigos consiguientes, se dirigía a su propia individualidad secreta (Ariès 1974).

Para comprender mejor esta percepción del tiempo, sin embargo, no podemos pasar por alto los testimonios de los *exempla* ni los de la literatura del más allá que tratan de la muerte indirectamente, en los que los difuntos son autorizados a regresar al mundo de los vivos para relatarles los terribles sufrimientos que soportan las almas de los muertos, como verdaderos «reportajes de ultratumba». Estos reportajes, transmitidos en forma de relatos orales o bien escritos y utilizados por los predicadores, ejercían, junto con la ico-

[69] Tal como sucede en las canciones populares, en las que, por ej., cuando es el viaje el que adquiere un valor preeminente en la narración, tanto el lugar de partida como el de destino pierden importancia (Karagiannis-Moser [1998]: 304).

nografía, una fuerte influencia sobre los fieles a la hora de formar el imaginario espiritual sobre la vida *post mortem* (Gurevich 1982: 259). Dichos relatos de viajes al otro mundo son los verdaderos testimonios de la psicología colectiva de la época en relación a las creencias escatológicas. La valencia simbólica de la visita al otro mundo como muerte real y del posterior despertar (participando la enseñanza a los vivos) como resurrección permitía, de alguna manera, el contacto entre los dos mundos, demostrando plenamente la omnipotencia de las fuerzas sagradas (p. 260).

La función de estos relatos era doble: por una parte, ponían sobre aviso a los fieles sobre lo que esperaba a las almas pecadoras y, además, les instaba a ofrecer sufragios por las almas que ya se encontraban purgando sus pecados, colocando así, de alguna manera, el Infierno y el Paraíso dentro del alma humana (pp. 261 y 265). Pero, al aplicar la medida del tiempo humano terrestre a las visiones del más allá, tenían, a su vez, otras miras: conseguir que el hombre medieval consolidara el tiempo de su propia vida, designándolo como la única medida de la duración en el otro mundo y aceptando su valor en el proceso de su salvación personal (p. 268):

> «Les visionaires errent dans le monde de l'au-delà tout en restant dans le temps terrestre, dans le moment présent. Le châtiment n'attend pas l'homme un jour dans le futur, mais maintenant [...] Le monde de l'au-delà est senti comme proche aussi bien dans l'espace que dans le temps [...] Le monde de l'au-delà se trouve transporté du futur dans le présent. Plus précisément, il est dans le futur, mais ce futur a une existence réelle dans le présent [...]»

Ello se hallaba en consonancia con la concepción atemporal del Hades clásico, lo que le confería un carácter de actualidad psíquica (Hillman 2004: 51-2):

> «Dado que el tiempo no tiene relación con el inframundo, no podemos concebir este último como un "después" de la vida […] La Casa de Hades es un ámbito psicológico actual, no un reino escatológico posterior. No es un lugar lejano donde se juzguen nuestras acciones, sino un lugar para juzgar, ahora y en nuestro interior, la reflexión inhibidora subyacente a nuestras acciones».

Por ello, la muerte onírica es la manera más radical de expresar el traslado de la vida real a la conciencia.

Gracias a esta concepción pudieron desarrollarse las enseñanzas teológicas sobre el Juicio Final, que tendría lugar al final de los tiempos y pondría fin a la historia terrestre, porque "el fin de los tiempos" era entendido no en

una perspectiva lineal, sino en una sola proyección temporal cercana a la idea de simultaneidad (Gurevich 1982: 269):

> «Le simple croyant avait du mal à se représenter le châtiment dans un avenir indeterminé et lointain. Sa conscience s'orientait en général vers quelque chose de proche, de concret, de directement palpable. Quand il pensait à la fin du monde pour lui, ce moment faisait corps avec le présent, et il sombrait dans une attente panique du Jugement Dernier».

V.2. El *Apókopos* y el reformismo religioso tardomedieval

El texto del *Apókopos* parece desarrollarse sobre la base de los versos 137-40, en los que los jóvenes preguntan al narrador sobre el destino de los vivos que se han olvidado de sus difuntos mientras disfrutan de los placeres de la vida. Irónicamente, estos correrán la misma suerte que los que ya han fallecido:

> Me dijeron: «Esos que disfrutan la vida, ¿tienen un lugar aquí,
> esos que nos enterraron en la tierra y nos enviaron al Hades?»
> Les dije: «Esos que disfrutan la vida tienen también un lugar aquí,
> pero han olvidado a los muertos, porque están lejos de ellos».

El relato comienza con la diatriba contra las viudas y los sacerdotes que las acosan como aves de rapiña para obtener su heredad y sus favores sexuales (González Rincón 2007: 276-84), y continúa en cascada hasta llegar a su clímax con el relato de la muerte de los jóvenes en el naufragio y de su hermana en un parto prematuro. Esta última parte, engarzada estructural y temáticamente con el prólogo-introducción, sella la obra de modo trágico y contundente respecto a la vanidad y a la fragilidad humanas y nos hace remitirnos al punto de partida por el que Bergadís delimita el carácter del poema y esboza los argumentos simbólico-alegóricos de cómo ha de ser interpretada la obra.

El pasaje de la tempestad y del naufragio de los jóvenes interlocutores del narrador del *Apókopos* se halla, en nuestra opinión, muy cercano al espíritu de la alegoría y del *exemplum* medievales, con los que comparte no solo su necesidad de doble sentido y de abstracción, sino también su carácter ejemplarizante y probatorio a la vez que catártico (Bataglia 1965)[70]. Indepen-

[70] Battaglia aduce (p. 480) que el *exemplum* se halla en el límite entre historia y retórica y que por ello sería un componente estructural de la historia oratoria o retórica que comenzó a constituirse en la Antigüedad, para lo que recuerda un pasaje de la *Teoria e storia della storiografia* donde Benedetto Croce afirma que tras la historia retórica y sus exigencias básicas *(mo-*

dientemente de su proveniencia de cualquier supuesto modelo o fuente de inspiración, sea novela épica, *novella* italiana (Kejayioglu 1984) o suceso real, el pasaje constituye el colofón del poema y posee una finalidad claramente crítica, didáctica, moralizante y admonitoria. La historia parece ofrecerse bajo la *interpretatio* cristiana y a la luz de los valores evangélicos que se querían reinstaurar en el siglo XV. Así, a la pregunta de si el mensaje de la obra en conjunto es negativo o positivo (p. 240), habría que contestar que, a pesar de que parte de la crítica y la sátira de elementos sociales negativos (la decadencia moral y la debilidad de la fe en los postulados evangélicos y religiosos), es positivo en cuanto que ofrece una visión luminosa del mundo como lugar donde el cambio es factible, donde el regreso a la luz y la mudanza interior son posibles para el hombre[71].

En el mundo de transición que constituyeron los siglos XIV y XV, el cambio de cosmovisión se debatió en un momento-bisagra en el que lo antiguo y lo nuevo fueron aspectos confrontados. El siglo XV fue especialmente contradictorio en tendencias y líneas espirituales, económicas y políticas, en las que se hallan a su vez elementos medievales y prerrenacentistas. Dentro de lo viejo se encuentra aún el apego a lo trascendente, intentando eludir los nuevos cambios en la fe. Lo nuevo, por su parte, estima más el mundo que el más allá y promueve el individualismo que trae aparejado la burguesía junto con el gusto por la vida material. El hombre nuevo da más importancia a la satisfacción de sus necesidades terrenales y se aleja paulatinamente de la Iglesia (Dinzelbacher 1999). De ahí que la pastoral de los siglos XIV y XV vaya dirigida más a los individuos que a las comunidades, como una pedagogía del comportamiento. Se retoman las *artes praedicandi* y las *artes moriendi* se completan con las *artes vivendi,* y se presenta el mundo como un terreno de entrenamiento, de combate y de resistencia moral a las pruebas (Rapp 1977: 55-7, 64).

En este contexto, el miedo al purgatorio y al infierno como imágenes de terror colectivo inculcado por la Iglesia (Dinzelbacher 1996) se utilizaba como recordatorio de la venganza divina y servía como *compunctio cordis* y como *contritio* necesarias para la *meditatio mortis* y, por extensión, para

vere, delectare) se halla un fin práctico último *(docere),* que persigue introducir en la mente una verdad determinada. Ese acto práctico se vale del relato oratorio como medio para conseguir dicho fin.

[71] La escapada hacia la luz parece suponer en estos relatos, tal como sucedía en los clásicos (cf. González Serrano [1996 y 1999]), una restauración del equilibrio roto por la visita en vida a la morada de los muertos. Pero, en las visiones medievales, supone, además, un intento de mejora de la realidad del mundo superior.

la preparación al sacramento de la penitencia[72]. Las imágenes de miedo, fuesen la tempestad, el naufragio o la descripción de los castigos del más allá, colocaban al fiel en un estado psicológico adecuado para estos fines, ya que era conocido el valor de dichas imágenes como medio de fijar determinados contenidos en la memoria[73]. El dolor por el pecado y el miedo al juicio futuro iban de la mano. Estas prácticas, basadas tanto en motivos populares como en otros más píos, y en origen reservadas a los clérigos, fueron extendidas a los laicos especialmente en la Baja Edad Media, debido al claro abandono de las prácticas espirituales tradicionales (Rivers 2002: 67, 73, 79-80, 86, 91). El miedo a la muerte súbita o «mala muerte» llegó a ser obsesivo, ya que no había nada peor que un deceso repentino sin que el fiel hubiera preparado previamente su alma inmersa en preocupaciones profanas (Rapp 1977: 65; Mollat 1977: 220). Únicamente preservado de la mala muerte podía el hombre ocuparse de sus responsabilidades espirituales durante el curso de su vida, como *homo viator* que camina hacia la salvación (Ladner 1967).

Para finalizar de enunciar nuestra teoría sobre la función del pasaje del naufragio de los jóvenes muertos, ya esbozada, se hace imprescindible analizar determinados aspectos que la esclarezcan.

El hombre medieval era fundamentalmente un hombre religioso en su motivación existencial, en tanto que experimentaba su existencia esencialmente en términos de estrecha solidaridad física con el otro mundo. Se trataba de una sociedad basada en el concepto de cristiandad, que impregnaba todos los órdenes de la vida como un modo de organización mental y social y que tuvo su origen en los comienzos del alto Medievo. Desde el punto de vista teológico, la cristiana constituía una religión a partir de la presencia real de Dios, por lo que inmanencia y trascendencia iban indisolublemente unidas y la intervención de Dios en el mundo era aceptada en todo momento. El papel de la Iglesia en esta comunidad de salvación era fundamental, considerándose que fuera de ella no existía salvación posible *(extra Ecclesiam nulla salus),* y la cristiandad compartía una conciencia colectiva sobre el cos-

[72] Como ya se ha dicho, el cambio en la concepción de la muerte en la cristiandad a finales de la Edad Media se realizó utilizando el lenguage y las imágenes del miedo (Vovelle [1983]: 100).

[73] Durante la Edad Media se dio una «cristianización de la memoria y de la mnemotécnica», que desembocó en el desarrollo de la memoria de los muertos y del recuerdo del paraíso y de las regiones infernales, que inspiró la iconografía del infierno y del purgatorio como "lugares de recuerdo". Alberto Magno, en la línea del cristianismo del "hombre interior", concede que la fábula, lo maravilloso, las emociones que conducen a la metáfora, ayudan a la memoria (Le Goff [2004]: 150-60).

mos, armonizado según un orden divino. El mundo debía ser descifrado por medio de un sistema de signos y símbolos al que únicamente la Iglesia tenía acceso. A partir del siglo XIII, sin embargo, comienzan a aparecer signos de decadencia entre los fieles e, incluso, representantes eclesiásticos, lo cual dio lugar a un movimiento de reforma dentro de la propia Iglesia católica, precedente probable de la Contrarreforma[74], que propugnaba la vuelta a la fe original y la recuperación de los valores evangélicos primigenios. En él se encuadra, por ejemplo, la *devotio moderna,* corriente espiritual nacida en los Países Bajos en el siglo XIV.

En este movimiento ha de encuadrarse así mismo la utilización de la idea de la muerte como revulsivo de las conciencias de los creyentes (Rapp 1973: 107)[75]:

> «La tradición monástica había incluido siempre la intensa reflexión sobre la muerte. Esta meditación debía inspirar a los ascetas el desprecio por una carne tan frágil como tiránica. Al declinar de la Edad Media, los reformadores, decididos a combatir la apatía espiritual de sus contemporáneos, tomaron por su cuenta este ejercicio conventual y lo propusieron a las masas en sus predicaciones y libros».

Las calamidades, como la peste negra, la hambruna o la Guerra de los Cien Años, que diezmaron la población europea a partir de 1348, supusieron un trauma cultural para la cristiandad europea tardomedieval (ss. XIV-XV) (Delumeau 1983: 163) y crearon un clima psicológico de la «edad de la angustia», otorgando un amplio papel a la empresa de culpabilización que llevó a cabo la Iglesia y, especialmente, las órdenes mendicantes. Lo macabro, el pesimismo, la sensación de la fragilidad del hombre junto a los caprichos de la Fortuna omnipresente, se instalaron de forma perdurable en los espíritus. En palabras de Bois (2001: 189), «la debilidad o la derrota de las actitudes racionalistas es la fiel compañera de la crisis global de la sociedad». Se trata de una verdadera «pastoral del miedo» que recurre a una excesiva dramatización de la muerte. La idea de la muerte debe guiar toda la vida del cristiano, que debe prepararse para ella mucho tiempo antes. Como complemento al tema del tránsito a la otra vida aparecen las sanciones que hacen operativa a esta

[74] La Contrarreforma, así, habría sido únicamente una continuación natural, aunque exacerbada, de la reforma que surgió en el seno de la Iglesia católica a partir del siglo XIV (Mullet [1999]). Cf. también al respecto las aportaciones de Chaunu (1975).

[75] Cf así mismo Rapp (1977) para la relación entre la Reforma y la meditación sobre la muerte a finales de la Edad Media.

ofensiva, con el infierno en el centro. Es tan fuerte la presión de esta pastoral del miedo, que incluso el purgatorio es infernalizado (pp. 139-40).

Semejante clima psicológico angustioso parece haber sido el detonante de la masiva utilización de la *meditatio mortis* (llamada por Rapp «el mal del siglo»), retomando el espíritu y acentuando el tono de ciertas composiciones antecedentes como el *De contemptu mundi* de Inocencio III (ss. XII-XIII), el *Dies Irae,* atribuido al franciscano Tomás de Celano (s. XIII), el *Cur mundus militat sub vana gloria* del franciscano Jacopone da Todi (s. XIII) o, incluso, composiciones previas como *La leyenda de los tres vivos y los tres muertos,* ampliamente difundida por Europa. La fecha de 1348, como se ha apuntado, tendría una valor más multiplicador que rompedor de tradiciones. Esta tradición reformista sobre la vanidad del mundo desemboca en las *Danzas de la muerte,* en una de las obras cumbres de la mística cristiana, la *Imitatio Christi* atribuida a Tomás Kempen (s. XV), en la que dicho tema se halla ampliamente presente, y en el *De contemptu mundi (El dispregio del mondo)* del dominico Girolamo Savonarola (s. XV)[76]. Diríase que el siglo XV se convierte en crisol de las tradiciones anteriores que conminan al fiel a una reflexión que anteponga los valores espirituales evangélicos a las incertidumbres vitales, dándoles forma definitiva en un momento en el que la cristiandad se encuentra sumida en una profunda crisis de valores. Para ello, la *meditatio mortis* y el *contemptus mundi* parecen haber sido considerados las armas más eficaces. Bergadís, noble venetocretense y, sin duda, conocedor de la literatura precedente, parece encontrarse así mismo inmerso en esta corriente bajomedieval y prerrenacentista de la Europa occidental[77]. En este proceso paulatino había sido de crucial importancia la predicación eclesiástica. Tanto las homilías del clero como los sermones de los mendicantes en las plazas públicas se habían hecho eco continuo de estos temas y motivos adyacentes, consiguiendo que calaran en el espíritu del siglo, pero testimoniando, a la vez, la separación entre la voluntad de los reformadores y la realidad social existente, más laicizada en su proceso de aburguesamiento[78]. Es de reseñar

[76] «*El dispregio del mondo* de Savonarola, como el *De contemptu mundi* del papa Inocencio, es la crítica moral de un reformador, crítica del presente que apunta a una *reformatio* radical [...]» (Mullet [1990]: 154).

[77] Hay que recordar así mismo las duras críticas reformistas de J. Brienio a la sociedad cretense de finales del siglo XIV, tanto a la sociedad civil como al clero ortodoxo: Η εποχή εις την οποίαν ζει είναι κρατικής παρακμής, κοινωνικής εξαθλιώσεως και ηθικής πτώσεως (Tomadakis [1947]: 80-2 y 112-20).

[78] Predicadores como Simón Cupersi o Bernardino de Siena insisten en sus sermones públicos en la muerte durante el siglo XV como medio de conmover a su audiencia y evitar el pe-

que la mayoría de las obras de esta época tenían como destinatarios a la clase alta, en su mayoría nobles, aunque también a la nueva clase burguesa, comerciante en su generalidad, que en época de crisis amasaba fortunas y se daba a la usura, ayudando a que se acentuaran las diferencias sociales y a engrosar la masa de pobres y desposeídos. De ahí los temas persistentes de la riqueza, la pobreza o la usura, ampliamente combatida desde el temprano Medievo.

Bergadís concibió su obra como un medio de poner en guardia a sus coetáneos sobre las desviaciones morales en las que se encontraba sumida la sociedad del momento, ofreciendo así el poema como una "revelación" (αποκάλυψη) (Alexíu 1988: 202), a la par que como un revulsivo contra ellas[79]. Esta característica de "revelación" lo acercaría al espíritu de la primera literatura visionaria, que pretendía los mismos fines, y en la que el visionario se erigía en "deshacedor de entuertos" respecto de distintas cuestiones del mundo de los vivos[80] a partir de los personajes que este encontraba en el más allá (Aubrun 1980: 121, 124):

> «Traits d'union entre l'au-delà et la terre, les visions, apparitions et songes contiennent aussi les messages de ceux des défunts qui s'interessent encore aux affaires d'ici-bas, nous informant par là sur ce que leurs auteurs pensent des

cado (Martin [1977]). Esta muerte (individual, no colectiva) adoptaba tres formas: la corporal, la espiritual y la infernal. El que quisiera evitar la infernal debía huir de la segunda, y para ello nada mejor que la meditación de la muerte corporal (*memoria mortis valet ad fugam peccati, ad contemptum mundi*). El pecador se arriesgaba a morir sin aviso previo y antes de que finalizara su tiempo, quizá de muerte súbita, como castigo divino (*Tertio mors talium est ad vindicationem scilicet ut deus se vindicet de peccatoribus obstinatis; peccatores autem in dimidio dierum moriuntur*) (pp. 105, 108 y 118). Así mismo, son frecuentes las invectivas contra los ricos (p. 112), tema primordial del repertorio mendicante y, especialmente, entre los franciscanos, asociado a la posición social, la usura y el carácter igualitario de la muerte (*mortuus est dives et sepultus est in infernum*). Las diferentes etapas de la muerte natural constituyen los puntos de anclaje de un discurso espiritual, observándose un continuo deslizamiento desde el plano de lo físico al plano moral: «Mort s'oppose aux biens de ce monde, à la beauté, à tous les projets échafaudés [...], rien là que de banal» (pp. 114 y 116). Esta temática recurrente, muy al uso en Venecia, debió de ser ampliamente utilizada por los predicadores franciscanos afincados en Creta.

[79] El pasaje de la tempestad y naufragio no puede separarse del previo sobre las viudas, ya que se complementan en un sentido religioso, espiritual y escatológico, aparte del meramente discursivo. Este particular lo abordaremos en un próximo trabajo, donde intentaremos reinterpretar el carácter anticlerical de Bergadís, aducido como impedimento para aceptar su posible intencionalidad teológica y edificante (Alexíu [1988]: 202).

[80] Así fue entendido el sueño ficticio siglos después de su configuración como género. En España, por ejemplo, el sueño ficticio fue utilizado como crítica política durante todo el siglo XVI (cf. Avilés Fernández [1980] y Gómez Trueba [1999]).

> problèmes humaines, qu'ils soient politiques, qu'ils concernent la vie de l'Église ou encore tel ou tel aspect moral de la société contemporaine [...] Le plus souvent, le visionnaire est un redresseur de torts et les personnages qui apparaissent en songe n'ont pas d'autre mission»[81].

De este modo, se aúnan los conceptos de sueño, miedo y juicio final (Le Goff 1985: 313-4):

> «En tout cas, "le rêve et la peur", c'est un couple historique qui relève de ce christianisme de la peur […] Le rêve par sa diabolisation entre dans ce syndrome du *contemptus mundi,* du refus du monde que le monachisme du haut Moyen Âge a infatigablemente construit […] Le developpement du rêve a été étroitement lié à la vogue du voyage dans l'au-delà et à l'importance grandissante du *jugement individuel* juste après la mort».

Quizá por esto la obra fuera considerada por su editor una "rima sapientísima, que tienen los cuerdos por muy deseada" (ρήμα λογιωτάτη, | την έχουσιν οι φρόνιμοι πολλά ποθεινοτάτη).

Según la concepción medieval, el sueño no es una actividad psíquica del individuo, sino la toma de contacto inmediata del sujeto durmiente con los poderes del más allá, positivos o negativos[82]. Como los milagros, permiten legitimar toda institución, toda innovación. Pero es también el lugar de descubrimiento de una forma específica de subjetividad: la del sujeto cristiano (Schmitt 2003-2004). En opinión de Spearing (1980: 5), lo importante en las obras literarias oníricas es su función. La elección del marco formal del sueño obedecía a su intencionalidad específica: la presentación de la verdad o, al menos, de una verdad. El autor revela una verdad desconocida hasta el momento o sobre la que quiere posicionarse a través de un sueño que se concibe como fuente de conocimiento, para hacer despertar al lector al mundo de la virtud. Como artificio narrativo, los sueños se toman, pues, como reveladores de la verdad, pero no se rigen por las reglas del subconsciente, sino, en cuanto a convención literaria, por el consciente del narrador (Gómez

[81] Como señala Delumeau (1989: 31), esta misma era la misión de las numerosas apariciones de difuntos, a quienes el discurso teológico permite «reaparecer en la tierra, con permiso divino, para que pueda oírse un mensaje de salvación. Los aparecidos vienen a instruir a la Iglesia militante, a pedir plegarias que los liberen del purgatorio o a amonestar a los vivientes para que vivan mejor».

[82] J. Brienio (B´, p. 424, *apud* Tomadakis [1947]: 119) acepta que los sueños tienen cierta importancia para conocer la otra vida, ya que en ellos se puede entrar en contacto con los difuntos.

Trueba 1999: 291-5). Se trata de sueños ficticios que el autor presenta como verdaderos dentro de la convención del género, pero cuya credibilidad no se exige al lector más que como sostén de la verdad que contiene (Avilés Fernández 1981: 34-7). El autor (pp. 37 y 44)

> «No exige que se tenga por auténtico su sueño, aunque diga que soñó. Lo que relata será aceptable *por la propia fuerza persuasiva de lo que allí presenta* [...] Acepta, incluso, que se tome como fabuloso su relato con tal que se considere lo que en él hay de razonable, una vez despojado de lo fabuloso [...] La literatura de ficción onírica aprovecha el recurso del sueño en tanto en cuanto que un sujeto ofrece a su entorno social unos contenidos de cuya aceptación duda».

Muchas de estas obras se enmarcarían, pues, en la ideología religiosa dominante, o bien intentarían reforzarla mediante la sátira o la crítica moral, como sucede en el *Apókopos*[83]. El sueño y la visión fueron utilizados desde la Antigüedad tardía y la alta Edad Media para refutar las dudas religiosas y falsas creencias, ofreciendo una exposición de hechos considerados verdaderos (Braida 2005: 110)[84] y el género floreció en momentos de transición, en coyunturas de crisis, tal como la del siglo XV, paso del modo de producción feudal al capitalista industrial (Avilés 1981: 55-6).

Desde un punto de vista literario, el hecho de que la poesía fuese considerada durante toda la Edad Media un género fundamentalmente ético y que así fuese entendida y esperada por su audiencia o público receptor (Allen 1982) nos ayuda a enmarcar el *Apókopos* en su verdadero género y a delimitar su intencionalidad. La obvia *delectatio* que desprende la composición no puede ocultar su propósito último, la *utilitas*. Era conocida la máxima *utilitas est delectatio* entre los autores y, aunque en ocasiones ambas puedan ocultar el fondo didáctico o moralizante (Olson 1982: 30), la obra misma nos ofrece elementos que ponen de relieve su carácter didáctico-moral y de crítica social. Tal como asevera Huizinga (1990), es difícil encontrar durante el

[83] Del análisis dentro de la ideología política en que Avilés estudia el sueño ficticio, podríamos extraer la conclusión de que algunos de los sueños de sátira y crítica moral de la sociedad podrían considerarse así mismo exponentes de una contraideología y, por tanto, como modelos que tienden a la reforma (pp. 44-50), pero no desde un punto de vista contestatario, sino reafirmante de modelos religiosos tradicionales.

[84] Así lo consideraba Gregorio Magno en sus *Homiliae in Evangelia* III 4, 39, 40: *sciendum quoque est quia nonnumquam animae adhuc in suis corporibus positae poenale aliquid de spiritualibus vident, quod tamen quibusdam ad aedificationem suam, quibusdam vero contingere ad aedificationem audientium solet.*

siglo XV una obra que no se ajuste al modelo religioso-moral y edificante. En el contexto literario cretense, las composiciones que nos han llegado de los siglos XIV y XV responden a lo antes dicho (especialmente las de la llamada "segunda época"). Entender la obra de Bergadís como un producto que difiere sustancialmente de la corriente en que se ha producido por el hecho de su originalidad en la *inventio* y en la *dispositio* de su material sería algo engañoso.

El propio lugar común de la tempestad y el naufragio conllevaba, como hemos visto, una fuerte carga simbólica y religiosa para el lector medieval. Los *topoi* o *loci communes* arrastraban un significado espiritual para sus destinatarios y, de ese modo, eran conscientemente utilizados por los escritores, ya que la repetición de sucesos en la naturaleza representaba una verdad universal[85] que el lugar común venía a corroborar, a la vez que confirmaba la intervención divina en el mundo (Morse 1991: 68):

> «The commonplace represents wisdom so universal as to be instantly recognizable [...] *Locus communis* [...] is one of those spatial metaphors which reminds us that medieval people thought of the world as interpretable in ways that were analogous to reading. The common places were thought of a concretely *there* in the mind, locations of wisdom, of potential invention [...] This kind of appeal to "what everybody knows" is characteristic, and particularly important when one is trying to come to terms with the apparent credulity of earlier times [...] To audiences of medieval and renaissance Europe, repetition was [...] to be taken as a sign of confirmation, because of a believe in life's known and recognizable underlying patterns. That events had happened before might be adduced as a proof that they were happening again. The idea that an event might be new and unique was a horror to a society which knew (from the Bible and Christian eschatology) its beginnings, its place and its eventual end. Thus the nearer one comes to the collectivity of wisdom and experience, the *more* convincing a story is likely to have seemed, and even –or rather especially– coincidence revealed the deliberate hand of God [...]».

En este sentido habría que entender la historia de los jóvenes y la utilización del motivo de la tempestad y del naufragio como muestra, no solo de la *mors subitanea* y de lo incierto de la fortuna humana, sino también como

[85] «La novedad era –y sigue siendo– una de las categorías de lo otro. En nuestra época, la novedad es un eslogan que vende. Antiguamente, por el contrario, daba miedo» (Delumeau 1989: 73). Al respecto, conviene mencionar la definición de memoria que ofrece Boncompagno da Signa en su *Rhetorica novissima* (s. XIII): «Memoria es un glorioso y admirable don de la naturaleza por medio del cual se evocan las cosas pasadas, se abarcan las presentes y contemplan las futuras, gracias a su semejanza con las pasadas» (*ap.* Le Goff [2004]: 159).

prueba de la omnipresencia de las fuerzas sagradas en el devenir del mundo, en un momento del relato en el que el lector está sumido ya en un estado mental apropiado para el *shock* final[86]. Conviene al caso recordar una vez más la apreciación de Foucault (1985: 21, 25 y *supra*), que asevera que el gusto por las composiciones en las que aparecen naves de vario cargamento humano, al uso durante el siglo XV, tienen como fin colocar a los personajes, modelos éticos o tipos sociales, camino de su destino o fortuna, destino que suele ser el otro mundo.

La literatura de visiones y sueños había intentado, desde sus comienzos, cubrir las lagunas en la teoría eclesiástica sobre la muerte y el más allá, dando respuestas donde no las había. Bergadís huye de los excesos de un modelo ya agotado en su forma tradicional: el de la exacerbación de elementos escatológicos macabros destinados a provocar el miedo y el pánico del *dies illa* y del más allá, que habían ya embotado los sentidos de los fieles[87]. Su apuesta, pues, parte de una fina penetración crítica en el inconsciente mediante la apelación a distintos aspectos emotivos relacionados no con el modelo religioso y teológico al uso, sino con los de la tradición popular que, no obstante, debían ser entendidos probablemente, *a sensu contrario,* en clave espiritual. Su preferencia ecléctica, sus innovadoras *inventio* y *dispositio,* lo hacían especialmente original a ojos de sus contemporáneos, quienes compartían el particular código de su *variatio* literaria y podían descifrar y entender el mensaje último de la obra. Bergadís se mantendría ideológicamente dentro del género de las visiones tradicionales de carácter ético-didáctico y suasorio, pero utilizaría nuevos parámetros desde el punto de vista morfológico. Sin embargo, esta técnica oratoria novedosa conseguía igualmente su objetivo de revolver conciencias grabando el mensaje en la memoria emocional y derivando hacia el lector la función divulgadora del mensaje visionario que tradicionalmente había recaído sobre el soñante (Braida 2005: 116):

> «La mémoire est avec la vue l'outil du songe ou plutôt est l'instrument dont la vie se sert dans le songe pour raconter les images. La mémoire devient le ré-

[86] Como recuerda Bachelard (1993: 259), una tempestad *extraordinaria* es una tempestad vista por un espectador en un estado psicológico *extraordinario*. «Entonces hay de veras en el universo y el hombre una correspondencia *extraordinaria,* una comunicación interna, íntima, sustancial. Las correspondencias se anudan en instantes raros y solemnes». Este parece haber sido concebido por Bergadís como un instante no solo de peripecia narrativa, sino de solemnidad.

[87] «Le recours presque exclusif à l'émotion finit par fatiguer, voire par casser les ressorts de la sensibilité; lorsque la crainte est trop souvent fouaillée, l'homme se derobe à cet aigillon […] en se réfugiant dans l'apathie» (Rapp [1977]: 66).

> servoir du rêve, le songeur n'étant que son contenant désigné. Ce genre de rêve-voyage est toujours le signe d'une élection divine du rêveur qui doit, à l'état de veille, s'acquitter de la tâche de divulgation pour que la parole divine puisse triompher dans une remise à niveau de la confiance dans l'invisible».

Bergadís intenta conmocionar las conciencias de sus coetáneos en relación con las obligaciones solidarias debidas a las almas de los difuntos, especialmente las de las viudas hacia sus maridos muertos. De este modo convierte a los amigos, viudas y parientes cercanos al difunto en el centro de la sátira y su crítica a la desatención de los deberes piadosos (sufragios, misas, limosnas) que estos han de observar para con las almas. Se trataría, en definitiva, de un intento por parte del poeta de restablecer la *norma vivendi* tradicionalmente transmitida por la Iglesia.

V.3. El valor pedagógico moralizante de la metáfora y la alegoría náuticas

Como se ha señalado, el estudio de la historia literaria demuestra que hay ciertos tropos y motivos que responden con particular intensidad al potencial revolucionario de las épocas que han tenido que hacer frente a crisis sociales, morales e intelectuales (Azade 2000: 437). La literatura de la Edad Media privilegió la metáfora y la alegoría como el medio más directo y eficaz de despertar en la conciencia determinadas concepciones religiosas, morales y espirituales convenientes para afrontar los cambios sociales del momento. Entre estas, las metáforas y alegorías náuticas ocupaban un lugar destacado. La interiorización emocional de la alegoría favorecía que el lector ocupara el lugar del otro, que hiciera suya la peripecia narrativa, no solo analizándola en sus términos compositivos, sino engarzándola en el continuo del relato y otorgándole, finalmente, un valor catártico.

El lector también realiza un viaje que, aunque físicamente estático, no es menos fructífero, porque es interiormente dinámico. A partir de la imagen lucreciana (*De rerum natura* II) del espectador que observa desde tierra firme el espectáculo de la ruina ajena durante el naufragio de su nave, se colige el sentido de la precariedad, de lo insondable del proyecto vital, de los riesgos de la existencia humana, de lo incierto de la fortuna en la navegación de la vida y la diferencia con la seguridad del puerto personal, lejos de las tempestades vitales (Blumenberg 1995). Sin embargo, el puerto personal es, a la vez, un mar insondable, por lo que cabría añadir que esta idea, en sí, comporta la noción de aprendizaje de la experiencia ajena, del valor pedagógico de la realidad de los otros y de su asimilación a nuestro sistema cognitivo y representacional del mundo: los otros son un reflejo de nosotros mismos.

Desde una concepción existencial, todos estamos embarcados en la vida, y la única opción está en salvarse o hundirse (p. 91). El naufragio ajeno podría ser el nuestro propio.

Manuel González Rincón

Paseo de Europa 6, 5º-2
41012 SEVILLA (España)
mar_egeo@yahoo.es

BIBLIOGRAFÍA

Alexandre-bidon, D. (1998), *La mort au Moyen Âge, XIII-XVI siècles,* Paris: Hachette.

Alexiou, M. (1991), «Literature and popular tradition», en: D. Holton (ed.), *Literature and Society in Renaissance Crete,* Cambridge: CUP.

Alexíu, S. (1963-64), «Απόκοπος», *Κρητικά Χρονικά* 17, 183-251.

— (1988), «Η κρητική λογοτεχνία κατά τη Βενετοκρατία», en: N. M. Panayiotakis (ed.), *Κρήτη: Ιστορία και πολιτισμός,* Κρήτη: Σύνδεσμος Τοπικών Ενώσεων, vol. 2, pp. 197-229.

Allen, J. B. (1982), *The Ethical Poetics of the Later Middle Ages: A Decorum of Convenient Distinction,* Toronto: UTP.

Almansi, G. (1975), «The Meaning of a Storm», en: *The Writer as Liar: Narrative Technique in the Decameron,* London and Boston: Routledge & Kegan Paul, pp. 108-32.

Anagnostópulos, I. (1984), *Ο θάνατος και ο κάτω κόσμος στη δημοτική ποίηση (Εσχατολογία της δημοτικής ποίησης),* Αθήνα.

Aravandinós, P. (1880), *Συλλογή δημωδών ασμάτων της Ηπείρου,* Αθήνα.

Ariès, Ph. (1967), «La mort inversée. Le changement des attitudes devant la mort dans les societés occidentales», *Archives Européennes de Sociologie* 8.2, 169-95.

— (1974), *Western Attitudes Toward Death: from the Middle Ages to the Present,* Baltimore: The Johns Hopkins UP.

Aubrun, M. (1980), «Caractères et portée religieuse et sociale des "Visiones" en Occident du VIe au XIe siècle», *Cahiers de Civilisations Médiévale* 23.2, 109-130.

Avilés Fernández, M. (1980), *Sueños ficticios y lucha ideológica en el Siglo de Oro,* Madrid: Editora Nacional.

Azade, S. (2000), «Allegory as the Trope of Memory: Registers of Cultural Time in Schlegel and Novalis», en: P. Lee Gauch-J. Whitman (eds.), *Interpretation and Allegory: Antiquity to the Modern Period,* London: Brill, pp. 437-50.

Bachelard, G. (1993), *El agua y los sueños,* México: FCE.

Battaglia, S. (1965), *La coscienza letteraria del Medioevo,* Napoli: Liguori.

Belmont, N. (1999), *Poétique du conte: essai sur le conte de tradition oral,* Paris: Gallimard.

Bialostocki, J. (1973), «Arte y *vanitas*», en: *Estilo e iconografía. Contribución a una ciencia de las artes,* Barcelona: Barral, pp. 185-226.

Biedermann, H. (1993), *Diccionario de símbolos,* Barcelona: Paidós.

Blum, C. (1983), «La folie et la mort dans l'imaginaire collectif du Moyen Âge et du début de la Renaissance (XIIe-XVIe siècles)», en: H. Braet-W. Verbeke (eds.), *Death in the Middle Ages,* Leuven: Leuven UP, pp. 258-85.

Blumenberg, H. (1995), *Naufragio con espectador: paradigma de una metáfora de la existencia,* Madrid: Visor.

Boase, T. S. R. (1972), *Death in the Middle Ages: Mortality, Judgement and Remembrance,* London: Thames & Hudson.

Bois, G. (2000), *La gran depresión medieval: siglos XIV y XV. El precedente de una crisis sistémica,* Valencia: Universitat de Valencia.

Braida, F. (2005), «Le songe et la vision, véhicules de l'au-delà et prescience de la mort chez Grégoire le Grand et Pierre le Vénerable», en: C. E. Doudet (ed.), *La mort écrite. Rite et réthorique du trépas au Moyen Âge,* Paris: Presses de l'Université Paris Sorbonne, pp. 103-17.

Brémond, C.-Le Goff, J.-Schmidtt, J. C. (1982), *L'exemplum,* Turnhout: Brepols.

Broedel, H. P. (2003), *The Malleus Maleficarum and the Construction of Witchcraft: Theology and Popular Belief,* Manchester: Manchester UP.

Brucker, C. (1991), *Marie de France. Les fables,* Louvain: Peeters.

Camporesi, P. (1991), *The Fear of Hell: Images of Damnation and Salvation in Early Modern Europe,* University Park: Pennsylvania State UP.

Ciccuto, M. (2006), «Retorica dei mari medievali», en: *La letteratura del mare (Atti del Convegno di Napoli, 13-16 settembre 2004),* Roma: Salerno Editrice, pp. 513-22.

Cirlot, J. E. (1988), *Diccionario de símbolos,* Barcelona: Labor.

Clifford, G. (1974), *The Transformation of Allegory,* London: Routledge & Kegan Paul.

Conte, G. B. (1985), *Memoria dei poeti e sistema letterario: Catullo, Virgilio, Ovidio, Lucano,* Torino: Einaudi.
— (1986), *The Rhetoric of Imitation: Genre and Poetic Memory in Virgil and Other Latin Poets,* Ithaca: Cornell UP.
Cupane, C. (1993), «Κατέλαβες τα αμφίβολα της τυφλής δαίμονος πρόσωπα; Il *Λογος παρηγορητικός περί Δυστυχίας και Ευτυχίας* e la figura di Fortuna nella letteratura greca medievale», en: N. Panayiotakis (ed.), *Origini della letteratura neogreca, Atti del secondo congresso internazionale «Neograeca Medii Aevi» (Venezia 7-10 novembre 1991),* Venezia: Istituto Ellenico di Studi Bizantini, vol. I, pp. 413-37.
Curtius, E. R. (1984), *Literatura europea y Edad Media Latina,* t. 1, México-Madrid-Buenos Aires: FCE.
Chaunu, P. (1975), *Les temps des reformes. La crise de la chrétienté. L'éclatement. 1250-1550,* Paris: Fayard.
Chené-Williams, A. (1979), «Vivre sa mort et mourir sa vie: l'art de mourir au XVe siècle», en C. Sutto (ed.), *V^e colloque de l'Institute d'études médievales de l'Université de Montréal,* Montréal: Univers, pp. 169-82.
Chevalier, J. (ed.) (1986), *Diccionario de símbolos,* Barcelona: Herder.
Daniélou, J. (1998), *Les symboles chrétiens primitifs,* Paris: Seuil.
Delumeau, J. (1983), *Le péché et la peur: la culpabilisation en Occident (XIIIe-XVIIIe siècles),* Paris: Fayard.
— (1989), *El miedo en Occidente (siglos XIV-XVIII): una ciudad sitiada,* Madrid: Taurus.
Dinzelbacher, P. (1996), *Angst im Mittelalter: Teufels, Todes und Gotteserfahrung: Mentalitätsgeschichte und Ikonographie,* Paderborn-München: Ferdinand Schöningh.
— (1999), «Über die Körperlichkeit in der mittelalterlichen Frömmigkeit», en E. Vavra (ed.), *Bild und Abbild von Menschen im Mittelalter, Akten der Akademie Friesach «Stadt und Kultur im Mittelalter»,* Klagenfurt: Weiser [Schriftenreihe der Akademie Friesach 6], pp. 49-87.
Durand, G. (1981), *Les structures anthropologiques de l'imaginaire,* Paris: Bordas.
— (1976), *L'imagination symbolique,* Paris: PUF.
Eliade, M. (1974), *Imágenes y símbolos,* Madrid: Taurus.
— (1981), *Tratado de historia de las religiones,* Madrid: Cristiandad.
— (1988), *Lo sagrado y lo profano,* Madrid: Labor.
Enders, J. (1999), «Memory, Allegory and the Romance of Rhetoric», *Rereading Allegory: Essays in Memory of Daniel Poirion* [Yale French Studies 95], 49-64.

Fletcher, A. (1964), *Allegory: The Theory of a Symbolic Mode,* Ithaca: Cornell UP.

Foucault, M. (1985), *Historia de la locura en la época clásica,* México: FCE.

Goedde, L. O. (1989), *The Tempest and the Shipwreck in Dutch and Flemish Art: Convention, Rhetoric and Interpretation,* University Park: Penn State UP.

Goldammer, E. R. (1950), «Das Schiff der Kirche. Ein antiker Symbolbegriff aus der politischen Metaphorik in eschatologischer Umdeutung», *Theologische Zeitschrift* 6, 232-7.

Gómez Trueba, T. (1999), *El sueño literario en España,* Madrid: Cátedra.

González Rincón, M. (1990-1991), «The symbolic-allegorical introduction of Bergadis' *Apokopos* and its relation to the content of the work», *Επετηρίς της Εταιρείας Βυζαντινών Σπουδών* 48, 317-26.

— (1992), *Bergadís, Apócopos,* introducción, traducción y notas de Manuel González Rincón, Sevilla: Universidad de Sevilla.

— (1996), «El *Apócopos* de Bergadís y la epigramática fúnebre griega clásica», en: J. M. Egea-J. Alonso (eds.), *Prosa y verso en griego medieval. Rapports of the International Congress «Neograeca Medii Aevi III» (Vitoria 1994),* Amsterdam: Hakkert, 159-74.

— (2007), «El motivo de la cetrería y de la caza cetrera de amor y *Apókopos* vv. 217-218», en: J. Alonso Aldama-O. Omatos Sáenz (eds), *Cultura neogriega. Tradición y modernidad. Actas del III Congreso de Neohelenistas de Iberoamérica (Vitoria-Gasteiz, 2-5 de junio de 2005),* Vitoria: Universidad del País Vasco, pp. 263-88.

González Serrano, P. (1996), «La escapada hacia la luz en el *Apócopos* de Bergadís», *Más cerca de Grecia* 11, 51-7.

— (1999), «Catábasis y resurrección», *Espacio, tiempo y forma, ser. II, Historia Antigua* 11, 129-179.

Griessmair, E. (1966), *Das Motiv der* Mors Immatura *in den griechischen metrischen Grabinschriften,* Innsbruck [Commentationes Aennipontanae XVII].

Guégan, B. (1976), *Le grant kalendrier et compost des bergiers avec leur astrologie (et plusieurs aultres choses),* facs. de la ed. de Eric el Rojo (Troyes 1480), Paris: Siloe.

Guénon, R. (1995), *Símbolos fundamentales de la ciencia sagrada,* Buenos Aires: Paidós.

— (2003), *El rey del mundo,* Barcelona: Paidós Orientalia.

Gurevich, A. (1982), «Au Moyen Âge: conscience individuelle et image de l'au-delà», *Annales: Économies, Societés, Civilisations* 37.2, 255-75.

Hardison, O. B. (1962), *The Enduring Monument. A Study of the Idea of Praise in Renaissance Literary Theory and Practice,* Chapell Hill: The University of North Caroline Press.

Heseltine, G. C. (ed.) (2003), *The Calendar and Compost of Shepherd (1931),* orig. de Guy Marchant (Paris 1493), trad. ingl. de *ca.* 1518, London: Kessinger.

Hill Connor, S. (1980), «Maritime imagery in the poetry of Fray Luis de León», *Hispania* 63.1, 38-47.

Hillmann, J. (2004), *El sueño y el inframundo,* Barcelona: Paidós.

Huizinga, J. (1990), *El otoño de la Edad Media,* Madrid: Alianza.

Ikonomidu, D. B. (1967-68), «Η λαϊκή ορολογία του ελληνικού δημοτικού τραγουδιού», *Επετηρίς του Κέντρου Ερεύνης Ελληνικής Λαογραφίας* 20-21, 126-50.

Jauss, H. R. (1979), «La juissance esthétique. Les expériences fondamentales de la *poiesis*, de l'*aisthesis* et de la *catharsis*», *Poétique* 39, 261-74.

Karagiannis-Moser, E. (1998), «Το θέμα του ταξιδιού στα δημοτικά τραγούδια», *Ελληνικά* 48.2, 283-306.

Kejayioglu, G. (1984), «Ζητήματα ρητορικής, λογικής και θεματικής δομής στον *Απόκοπο* του Μπεργαδή», *Αντίχαρη. Αφιέρωμα στον καθηγητή Σταμάτη Καρατζά,* Αθήνα, pp. 239-56.

Kiening, C. (1994), «*Contemptus mundi* in Vers und Bild am Ende des Mittelalters», *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur* 123, 409-57.

— (1995), «Le double décomposé. Rencontres des vivants et des morts à la fin du Moyen Âge», *Annales H. S. S.* 50.5, 1157-90.

Kokolakis, M. (1965), *Μορφολογία της κυβευτικής μεταφοράς,* Αθήνα: Φιλεκπαιδευτική Εταιρεία.

Kramer, H.-Sprenger, J. (2006), *Malleus maleficarum. El martillo de los brujos,* Barcelona: Círculo Latino (ed. orig. de 1486).

Ladner, G. B. (1967), «*Homo viator:* medieval ideas on alienation and order», *Speculum* 42, 233-259.

Lambakis, S. (1993), «Το ποίημα του Τζαμπλάκου», en: N. Panayiotakis (ed.), *Origini della letteratura neogreca (Atti del secondo congresso internazionale "Neograeca Medii Aevi", Venezia 7-10 novembre 1991),* Venezia: Istituto Ellenico di Studi Bizantini, vol. I, pp. 485-500.

Lassithiotakis, M. (1993), «Το λογοτεχνικό μοτίβο *Ubi sunt* σε πρώιμα δημώδη νεοελληνικά κείμενα», en: N. Panayiotakis (ed.), *Origini della letteratura neogreca (Atti del secondo congresso internazionale "Neograeca Medii Aevi", Venezia 7-10 novembre 1991)*, Venezia: Istituto Ellenico di Studi Bizantini, vol. I, pp. 438-52.

— (1994), «Αντίθετον σκαμνίν της βασιλιάς της Ρώμης: Observations sur un passage enigmatique d'*Apocopos*», *Θησαυρίσματα* 24, 149-188.
— (1997), «Le thème de la tempête dans *Apocopos* et dans quelques oeuvres narratives italiennes de la fin du Moyen Âge», *Θησαυρίσματα* 27, 89-100.
— (2000), «Autour du prologue d'*Apocopos*», *Ενθύμησις Νικολάου Μ. Παναγιωτάκη,* Ηράκλειον, pp. 397-419.
Lattimore, R. (1962), *Themes in Greek and Latin Epitaphs,* Urbana: University of Illinois Press.
Lausberg, H. (1983), *Elementos de retórica literaria,* Madrid: Gredos.
Lechner, J. M. (1962), *Renaissance Concepts of the Commonplace,* New York: Pageant Press.
Le Goff, J. (1974), «Les mentalités, une histoire ambiguë», en: J. Le Goff-P. Nora (eds.), *Faire de l'histoire,* Paris: Gallimard, pp. 76-93.
— (1985), *L'imaginaire médieval,* Paris: Gallimard.
— (2004), *El orden de la memoria,* Barcelona: Paidós.
Lewandowski, M. (1940), *L'auteur inconnu de l'*Imitation de Jésus-Christ, Paris: Plon.
Macdonald, D. R. (1999), «The Shipwreck of Odysseus and Paul», *New Testament Studies* 45, 88-107.
McCall, M. H.-Marsh, H. (1969), *Ancient Rhetorical Theories of Simile and Comparison,* Cambridge-Mass.: Harvard UP.
Martin, H. (1977), «Deux prédicateurs du XVème siècle parlent de la mort», en: *La mort au Moyen Âge (Colloque de la Societé des Historiens Médiévistes de l'Enseignement Superieur Public, Strasbourg 1975),* Strasbourg: Librairie Istra, pp. 103-124.
Mavromatis, G. K. (1986), *Ανέκδοτα βενετικά έγγραφα για τους Κορνάρους της Σητείας και του Χάνδακα: Διαθήκες μελών της οικογένειας του Ιακώβου Κορνάρου,* Αθήνα: Δήμος Σητείας.
McGinn, B. (1994), «Ocean and Desert as Symbols of Mystical Absorption in the Chrystian Tradition», *Journal of Religion* 74.2, 155-81.
Mendonca, D. (2004), *Shipwreck and Providence. The Mission Programme of Acts 27-28,* Inauguraldissertation zur Erlangung der Wurde eines Doktors der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ludwig Maximilians Universität München (http://edoc.ub.unimuenchen.de/6517/1/Mendonca_Dominic.pdf)
Mitre Fernández, E. (1988), *La muerte vencida,* Madrid: Encuentro.
Mollat, M. (1977), «Le sentiment de la mort et de la vie et la pratique religieuse à la fin du Moyen Âge», en: *Études sur l'economie et la societé*

de l'Occident médiéval (XIIe-XVe siècles), London: Variorum, pp. 201-29.

Morford, M. P. (1967), *The Poet Lucan. Studies in Rhetorical Epic,* Oxford: Blackwell.

Morse, R. (1991), *Truth and Convention in the Middle Ages. Rhetoric, Representation and Reality,* Cambridge: CUP.

Mullet, M. A. (1990), *La cultura popular en la Baja Edad Media,* Barcelona: Crítica.

— (1999), *The Catholic Reformation,* London & New York: Routledge.

Murphy, J. J. (1981), *Rhetoric in the Middle Ages: A History of Rhetorical Theory from St. Augustine to the Renaissance,* Berkeley: UCP.

Nazzaro, A. V. (1977), *Simbologia e poesia dell'acqua e del mare in Ambrogio di Milano,* Napoli: Loffredo.

— (2006), «Il mare nella letteratura patristica», en: *La letteratura del mare (Atti del Convegno di Napoli, 13-16 settembre 2004),* Roma: Salerno Editrice, pp. 93-112.

Nuet Blanch, B. (2000-2001), «El salvamento de náufragos, metáfora de la penitencia en el gótico catalán», *Locus Amoenus* 5, 53-65.

Olson, G. (1982), *Literature as Recreation in the Later Middle Ages,* Ithaca: Cornell UP.

Papadakis, E. M. (1976), *Μορφαί του λαικού πολιτισμού της Κρήτης του 15ου και 16ου αιώνος,* Αθήνα.

Pasqualli, G. (1951), *Stravaganze quarte e supreme,* Venezia: Neri Pozza.

Passow, C. (1860), *Popularia carmina Graeciae recentioris,* Lipsiae: Teubner.

Pernot, L. (1993), *La rhétorique de l'éloge dans le monde gréco-romain,* vol. I y II, Paris: Institute d'Études Augustiniennes.

Pétropoulos, D. (1954), *La comparaison dans la chanson populaire grecque,* Athénes: Institut Français d'Athénes.

Piehler, P. (1971), *The Visionary Landscape: A Study in Medieval Allegory,* Montréal: McGuill-Queens UP.

Quilligan, M. (1992), *The Language of Allegory: Definig the Genre,* Ithaca: Cornell UP.

Rapp, F. (1973), *La Iglesia y la vida religiosa en Occidente a fines de la Edad Media,* Barcelona: Labor.

— (1977), «La réforme religieuse et la méditation de la mort à la fin du Moyen Âge», en: *La mort au Moyen Âge (Colloque de la Societé des Historiens Médiévistes de l'Enseignement Superieur Public, Strasbourg 1975),* Strasbourg: Librairie Istra, pp. 53-66.

Razelu, S. (1870), *Προοίμια μυρολογίων λακωνικών,* εν Αθήναις, s. l.

Regales Serna, A. (1998), *La nave de los necios,* trad. de: S. Brant, *Das Narrenshiff* (1494), Madrid: Akal.

Ribard, J. (1984), *Le Moyen Âge. Littérature et Symbolisme,* Paris: Champion.

Rivers, K. (2002), «The Fear of Divine Vengeance: Mnemonic Images as a Guide to Conscience in the Late Middle Ages», en: A. Scott-C. Kosso (eds.), *Fear and its Representations in the Middle Ages and Renaissance,* Turnhout: Brepols, pp. 66-91.

Romeos, K. (1980), *Κοντά στις ρίζες. Έρευνα στον ψυχικό κόσμο του ελληνικού λαού,* Αθήνα: Εστία.

Rondet, H. (1954), «Le symbolisme de la mer chez saint Augustin», *Augustinus Magister. Actes du congrés international augustinien,* Paris, vol. II, pp. 691-701.

Rougé, J. (1982), «Saint Augustin et la mer: rhétorique et réalité», *Cahiers d'Histoire* 27.1, 45-56.

Sathas, C. N. (1876), *Bibliotheca Graeca Medii Aevi V. Pselli Miscellanea,* Paris.

Saunier, G. (1979), Αδικία. *Le mal et l'injustice dans les chansons populaires grecques,* Paris: Belles Lettres.

— (1984), «L'*Apokopos* de Bergadis et la tradition populaire», *Αμητός, στη μνήμη Φώτη Αποστολόπουλου,* Αθήνα, pp. 295-309.

Screech, M. A. (1979), «The Storm» y «Theological Implications of Storm», en: *Rabelais,* Ithaca: Cornell UP, pp. 341-50.

Schmitt, J.-C. (2003-2004), «Récits et images de rêves au Moyen Âge», *Ethnologie française* 96, 553-63.

Schultz, J. (1984), «Classical Rhetoric, Medieval Poetics and the Medieval Vernacular Prologue», *Speculum* 59, 1-15.

Starobinski, J. (1975), «El combate con Legión (Evangelio según San Marcos 5, 1-20)», *La posesión demoníaca. Tres estudios,* Madrid: Taurus, pp. 53-89 (= *Analyse structural et exégèse biblique,* Neuchâtel: Delachaux et Niestlé, 1971, pp. 63-94).

Tenenti, A. (1951), «Quelques notes sur le problème de la mort à la fin du XVe siècle», *Annales E.S.C* 6, 433-46.

— (1977), *Il senso della morte e l'amore della vita nel Rinascimento (Francia e Italia),* Torino: Einaudi.

Thimmes, P. (1992), *Studies in the Biblical Sea-Storm Type-Scene. Convention and Invention,* London: Edwin Mellen Press.

Thiry, C. (1978), *La plainte funebre,* Turnhout: Brepols.

Tomadakis, N. (1947), *Ο Ιωσήφ Βρυέννιος και η Κρήτη κατά το 1400,* Αθήνα: Βαγιονάκης.

Vejleskov, P. (2005), *Apokopos,* english translation by Margaret Alexiou, Köln: Romiosini [Neograeca Medii Aevi IX].
Viljamaa, T. (1968), *Studies in Greek Encomiastic Poetry of Early Byzantine Period,* Helsinki: Societas Scientiarum Fennica.
Vovelle, M. (1983), *La mort à l'Occident: de 1300 à nos jours,* Paris: Gallimard.
Yianumaki, E. (2002), «Η συνδήλωση του κάλλους στα ελληνικά δημοτικά τραγούδια (μοιρολόγια)», *Κανίσκιον φιλίας. Τιμητικός τόμος για τον Guy-Michel Saunier,* Αθήνα, pp. 313-348.
Welter, J. Th. (1973), *L'*exemplum *dans la littérature religieuse et didactique du moyen âge,* Genève: Slatkine (= Paris-Toulouse 1927).
Zink, M. (1986), «The Allegorical Poem as Interior Memoir», en: K. Brownlee-S. G. Nichols (eds.), *Image of Power: Medieval History/Discourse/Literature* [Yale French Studies 70], pp. 100-26.
Zoras, G. (2004), «Ο τροχός της τύχης ως λογοτεχνικό σύμβολο στην ελληνική και ιταλική γραμματεία», *Επιστημονική Επετηρίς της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Αθηνών* 35, 213-37.
Zumthor, P. (1972), *Essai de poétique médiévale,* Paris: Seuil.
— (1975), «Rhétorique et poétique», *Langue, texte, énigme,* Paris: Seuil, pp. 93-124.
— (1985), «Les traditions poétiques», en: B. Roy-P. Zumthor (eds.), *Jeux de mémoire: aspects de la mnémotechnie médiévale,* Montreal: Presses de l'Université de Montréal, pp. 11-21.

Recibido: 26.06.2009
Aceptado: 01.07.2009

NEW READINGS AND GLOSSES TO SUIDAS FROM AN AUTOGRAPH OF ANGELO POLIZIANO

ABSTRACT: MS *Parisinus graecus* 3069 is an autograph miscellany by the well-known humanist and scholar Angelo Poliziano (1454-1494). Among other things, it preserves a grammatical commentary on the *Odyssey* I-II, written in preparation for a course to be held at Florence's university, around 1489-90. The commentary is a compilation of several ancient, medieval and contemporary sources, among which is an interpolated version of the Byzantine *Lexicon* of Suidas. Of the more than 240 entries that Poliziano cites as originating from Suidas, several are not to be found in A. Adler's edition of the *Lexicon,* while others do not correspond exactly to Adler's text. I am publishing here those entries according to Poliziano's manuscript.

KEY WORDS: Suidas; Angelo Poliziano, new readings and glosses.

RESUMEN: El *Parisinus graecus* 3069 es un ms. misceláneo autógrafo del conocido humanista Angelo Poliziano (1454-1494). Entre otros textos, conserva un comentario gramatical a *Odisea* I-II, escrito como preparación para un curso que habría de impartirse en la Universidad de Florencia, *ca.* 1489-1490. El comentario es una compilación de diversas fuentes antiguas, medievales y contemporáneas, entre las que se incluye una versión interpolada del *Léxico* bizantino de Suidas. De las más de 240 entradas que Poliziano cita como originarias de Suidas, varias no se encuentran en la edición del *Léxico* de A. Adler, mientras que otras no se corresponden exactamente con su texto. Publico aquí esas entradas de acuerdo con el manuscrito de Poliziano.

PALABRAS CLAVE: Suidas, Angelo Poliziano, nuevas lecturas y glosas.

The well-known poet and philologist Angelo Ambrogini, called Poliziano, taught courses on the Greek and Latin classics at the Studium of Florence

from 1480 until his death, in 1494, at the age of 40[1]. We are well-informed about his teachings on the Latin authors (Terentius, Vergil, Statius, Suetonius, Persius, Ovid), thanks to the recent publication of several autograph notebooks of his, containing the drafts of his lessons. Judging by these notes, Poliziano's classes, likewise those of his colleagues, were mainly concerned with grammatical, linguistic, and (to a lesser extent) stylistic reading[2]. The same goes for his up to now unpublished commentary on the first two books of the *Odyssey*, composed for a course held in 1489-1490, and preserved in the autograph MS *Parisinus graecus* 3069[3].

This commentary, as was the case with the above mentioned writings on the Latin classics, was not intended for publication. This explains why, at first glance, it may appear to be a disordered ensemble of preparatory notes, written down without any concern for a systematic and complete layout, or for polished style: the scholar simply intended these as notes for reference while teaching his classes. Nevertheless, these pages are of great interest, because they are, as far as we know, the only significant document related to Poliziano's Greek lessons[4], and are therefore a unique evidence in the history of the teaching at the university in the late Quattrocento.

There is another aspect which makes this commentary noteworthy for all the philologists, and not only for those interested in the history of classical scholarship: they happen to contain some unedited lexicographic and gram-

[1] For a brief profile of Poliziano as a scholar and as a teacher see, at least, N. G. Wilson (2000): 133-148. L. Cesarini Martinelli (1996) provides a year-by-year account of Poliziano's courses at Florence's Studium.

[2] For an overview of Poliziano's school-commentaries, see A. Garzya (1999). A recent, well-documented survey of the teaching of the Greek language during the XV-XVIth centuries, with particular emphasis on the methodology and the teaching tools (grammars, commentaries etc.), is found in F. Ciccolella (2008): 75-149.

[3] A description of the MS is found in I. Maïer (1965): 227-232; see also F. Pontani (2005): 395-396.

[4] The first complete edition of the commentary is now available in L. Silvano (2009); for the sources employed by Poliziano, also see L. Cesarini Martinelli (1992) and F. Pontani (2005): 396-402. An introductory lecture on Homer, probably read on the occasion of the inauguration of a course in autumn 1485, has been recently edited and commented by P. Megna (2007). One should also mention some scattered notes taken by a student at Florence's *Studium* during the academic year of 1488/89, now preserved in MS *Magliabechianus* VII 974 of Florence's Biblioteca Nazionale Centrale, which explicitly recall Poliziano's teachings. I have presented them briefly in a paper I read at the Primer Congreso Internacional de Estudios Clásicos en México «Cultura Clásica y su tradición. Balance y perspectivas actuales» (Ciudad de México, 5-9 de septiembre, 2005); it is my intention to publish those annotations, together with the anonymous translation of the *Iliad* I-II preserved in that manuscript, as soon as possible.

matical materials, *in primis* some scholia belonging to an otherwise unknown recension, recently published by F. Pontani from this manuscript[5], and some new readings and glosses to the Byzantine lexicon of Suidas, which I will address in the following pages[6].

First I would like to briefly sketch out some of the principal features of Poliziano's commentary to the *Odyssey*. This lengthy text (more than 60 recto-verso folia[7], written in a small, closely-spaced hand) is a word-by-word annotation, primarily focussed, as mentioned above, on grammar and vocabulary. With the purpose of explaining almost every word of the Homeric poem, Poliziano usually starts by quoting the corresponding *scholium,* which normally provides one or more synonyms and/or some elementary interpretation of the context[8]; then, he usually looks for further lexicographical and etymological information, resorting to former commentators, such as Eustathius of Thessalonike (*Παρεκβολαί*), and to dictionaries, such as the *Μεγάλη γραμματική* (an interpolated version of the *Etymologicum Symeonis*) and, less frequently, the lexica of Pollux, Pseudo-Zonaras, and Suidas[9]. Very often, the teacher copies from these vocabularies long lists of entries, usually sorted by lexical families, either because they are etymologically linked to the Homeric voice he is commenting on, or simply because they contain literary terms –also included are anecdotes or interesting information about institutions, personalities or historical events of the past, and myths–. Those digressions were primarily meant to improve the students' lexical skills; they are to be found throughout the entire commentary, although they are more frequent in the first part of it. To give just a few examples, when commenting on the word ἄνδρα (*Od.* I, 1), he quotes more than forty related terms[10];

---

[5] F. Pontani (2007), *passim*; cf. F. Pontani (2005): 399-402.

[6] I adopt the name 'Suidas', which the majority of scholars seems to prefer to that of 'Suda': on this issue, at least, see A. Ruiz de Elvira (1997) and B. Hemmerdinger (1998).

[7] Average size of the pages: 220 x 297 mm.

[8] On the manuscripts of the Homeric scholia used by Poliziano, see F. Pontani (2005): 386-388 and 397-402.

[9] On Poliziano's grammatical and lexicographical sources, see L. Cesarini Martinelli (1992) and L. Silvano (2003) and (2005).

[10] From a grammatical treatise attributed to Manuel Moschopulus in MS *Laurentianus* 57, 37 the words ἀνδρειότατος, ἀνδρικώτατος; he himself adds ἀνδρεῖος, ἀνδρικός, ἀνδρία, ἀνδροτής, Ἀνδρόγεως, ἀγήνωρ, ἀγηνορίη, ἀνδριάντες, ἠνορέη, ἀνδρόγυνος, Ἀνδρέας, Ἀνδραίμων; then, from the *Magna grammatica*, the entries ἀνδρειφόντης (α 984), ἀνδράγρια (α 986), ἀνδρακάς (α 990), ἀνδρόμεος (α 991), ἀνδρόκμητος (α 994), ἀνδροκτασία (α 996), ἀγήνωρ (α 71); then, from Suidas, the entries ἀνδρόκμητος (α 2181), ἄνδρα (α 2149), ἀνδραγαθιζομένη (α 2150), ἀνδράγρια (α 2151), ἄνδραγχος (cf. α 2152) ἀνδρακάς (α 2153), ἀνδραποδίζω (α 2154), ἀνδραποδοκάπηλος (α 2155), ἀνδραποδώδεις (α 2156), ἀνδραποδώδη τρίχα (α 2157), ἀνδράριον (α 2158), ἀνδρεών (α 2163),

similar lists are copied in the *lemmata* πολλά[11] (*ibid.*) and ἱερόν[12] (*Od.* I, 2).

We will focus here on the quotations from Suidas. Poliziano used this lexicon on many occasions: he copied many entries from it in several of his notebooks, and he may also have thought, when he was still a young scholar, to write out an abridged version of it[13]; he often quoted Suidas when

---

ἀνδρεία (α 2164), ἀνδρείκελον (α 2165), ἀνδρειφόντης (α 2166), ἀνδρηλατεῖν (α 2167), ἀνδρικῶς (α 2171), Ἄνδριοι (α 2174), ἀνδροβόρων (α 2175), ἀνδρόγυνος (α 2177), ἀνδρόδομος (α 2178), ἀνδροκόβαλος (α 2182), ἀνδροληψία (α 2184), ἀνδρόπαις (α 2187), ἀνδροπλήθεια (α 2188), ἀνδροσάθων (α 2189), ἀνδροφόνος (α 2192), ἀνδρῶνα (α 2194), ἀνδρωνῖτις (α 2196), πολυάνδριον (π 1939).

[11] From the *Magna grammatica* (the letter 'π' may be consulted only in Th. Gaisford's edition of the *Etymologicum Magnum*; henceforth, 'app.' means Gaisford's apparatus, in which most of the text of the *Magna grammatica* can be read) the entries πολλός (*EM* 680, 41-51; app. 1919e-1920a), πολυάϊκος (*EM* 680, 55-57; app. 1920c), πολυδίψιον (*EM* 681, 4-13; app. 1920c-d), πολυάνδριον (*EM* app. 1920e-1921a), πολύδωρος (*EM* app. 1921a), πολλά (*EM* 681, 17-19; app. 1921a), πολυκάγκης (*EM* 681, 39-42), πολύκεστος (*EM* 681, 43-44; app. 1922c), πολυλήϊος (*EM* 681, 46-47; app. 1922d), πολύλλιστος (*EM* 681, 46; app. 1922d), πολυπάμμονος (*EM* 681, 49-56; app. 1922f-1923d), πολυτέλεια (*EM* app. 1923d-e), πολυωπόν (*EM* 682, 2-3; app. 1923f); from Suidas, the entries πολοστός (π 1925; *infra*, n° 13), πολλοστημόριον (π 1924; *infra*, n° 13), πολλάκις (*infra*, n° 11), πολλαχοῦ (*infra*, n° 12), πολλοῦ (π 1927), πολλοῦ γε καὶ δεῖ (π 1929; *infra*, n° 14), πολλοῦ δὴ δέω καὶ λέγειν (π 1930; *infra*, n° 15), πολλῷ (*infra*, n° 16), πολύαινος (π 1954), πολυάνδριον (π 1939), πολυβότειρα (π 1943), πολυγηθής (π 1945), πολύγληνον (π 1947; *infra*, n° 18), πολυγλεύκου (π 1946), πολυδαιδάλου (π 1950; *infra*, n° 19), πολύευκτον (π 1958; *infra*, n° 20), πολυειδής (π 1964), πολύζηλος (π 1960; *infra,* n° 21), πολύζυγος (π 1963), πολύ (π 1936; *infra*, n° 17), πολυθρύλητον (π 1968), πολυκηδέος (π 1973), πολύκρημνον (π 1979), πολύκλητος (π 1974), πολύκμητος (π 1976), πολύμητις (π 1987), πολυπίδακα (π 1993; *infra*, n° 22), πολύπους (π 1996; *infra*, n° 23), πολυπτύχου (π 1999), πολύρρηνες (π 2002), πολύς (π 2003; *infra*, n° 24), πολυσμαράγοις (π 2004), πολυσχιδής (π 2007; *infra*, n° 25), πολυσπαθής (π 2005), πολύμνηστος (π 1988), πολυτιμητιζόμενος (π 2009), πολυτίμητος (π 2010; *infra*, n° 27), πολύτλας (π 2011), πολυτελῶν (π 2008; *infra*, n° 26), πολυφασίας (π 2012), πολυφόρος (π 2015 *infra*, n° 29), πολυφλοίσβου (π 2013), πολυφραδέστερον (cf. π 2016), πολύχους (π 2018-2019; *infra*, n° 30), πολυωρία (π 1991).

[12] From the *Magna grammatica*, the entries ἱέρεια (*EM* app. 1336b-c1-4), ἱερεύς (*EM* 468, 1-7; app. 1336b-c), ἱερὸν ἦμαρ (*EM* 468, 31-35; app. 1338a), ἱεράτω (*EM* 468, 42-44; app. 1338e-f), ἱερομνήμονες (*EM* 468, 50-53), ἱεροποιοί (*EM* 469, 56, 2; app. 1339d), ἱερῶσθαι (*EM* 468, 36-38; app. 1338a-b), ἱερὸν ἰχθῦν (*EM* 468, 20*ss.*; 1337 B-D), ἱερὸν τέλος (*EM* 468, 45; app. 1338f), ἱερός (*EM* 468, 8-10; app. 1336c-d), ἱέραξ (*EM* 467, 55-56; app. 1336a); from Suidas, the entries ἱερὰ νόσος (ι 154), ἱερὰ ὁδός (ι 157), ἱέρευσεν (ι 163), ἱέρεια (ι 164), ἱερεῖον (ι 166), ἱερείτης (ι 167), Ἱερογλυφικά (ι 175), ἱερογραμματεῖς (ι 176), ἱερολογία (ι 179), ἱερομηνία (ι 180-181), ἱερομύστης (ι 184), ἱερὸν ἡ συμβουλή (ι 185), ἱερὸν ἰχθῦν (ι 186), ἱεροφάντης (ι 195), ἱεροφώνων (ι 197), ἀνιέρειος (α 2459), ἀνιερώσαντες (α 2460), μηδὲν ἱερόν (*infra*); then he cites the word *hieronicae*, saying that it can be found in Suetonius (cf. *Nero* 24, 1) and Plutarch (cf. *Mor.* 646e), the verb καλλιερεῖν from Plutarch (cf. *Mor.* 632c) and again Suidas, for καλλιέρημα (κ 218).

[13] Several autograph "zibaldoni" contain scattered pages with *excerpta*, probably taken at the same time, from the letter α in Suidas: it is likely that Poliziano, after beginning an extensive

assembling his commentaries on classical texts[14]; also, while composing his Greek epigrams, he may have kept in mind some words with which he had become familiar through the lexicon[15]. As to the commentary on the *Odyssey*, the object of the present study, of a total of roughly 240 quotations clearly stated by Poliziano as taken from Suidas (with the indication «Suidas», «e Suida», or the *sigla* «Su.», «Suid.»), almost one fifth show readings which differ from Adler's edition, or are not even to be found in it. As usual, the humanist, when writing down *excerpta* from Greek sources, often shifts to Latin, and often summarizes the original text, which sometimes makes it difficult to reconstruct the text on which he relied: but there is no doubt that the majority of such discrepancies are due to his source. Apparently, Poliziano had at his disposal an interpolated version of the lexicon, which hands down glosses that can be found in other late antique and Byzantine grammatical and lexicographical works. At present, it is impossible to identify this source, which is not preserved, unlike many of his books, in the Florentine libraries[16].

---

transcription of the most interesting portions of the whole text, soon tired of it, and did not proceed further. Those manuscripts are: MS *Monacensis latinus* 798, ff. 24^{r}, 113^{r}, 114^{r}, 116^{r}, 134^{r}, 142^{r}, 146^{r}, 148^{r}, 150^{r}: see L. Cesarini Martinelli (1980): 329-333; L. Cesarini Martinelli-A. Daneloni (1994): 329-330; MS *Magliabechianus* VIII, 1420 of the Biblioteca Nazionale Centrale of Florence, ff. 9^{r}-16^{r}, 50^{r}, 61^{r}, 104^{r}: see Maïer (1965): 119-120; L. Cesarini Martinelli (1980): 335-338; MS II, I, 99 of the Biblioteca Nazionale Centrale of Florence: ff. 26^{r}-28^{v}: see L. Cesarini Martinelli (1982): 187. A more substantial epitome of Suidas by Poliziano was made in ff. 1^{r}-58^{r} of MS *graecus* 182 of the Bayerische Staatsbibliothek, which contains excerpts from all the letters of the lexicon (a subscription at f. 58^{r} informs us that the transcription was made in 1472): see Maïer (1965): 201; further information on this MS in L. Silvano (2005): 410-411. An in-depth analysis of this notebook is still a *desideratum*.

[14] For instance: L. Cesarini Martinelli-R. Ricciardi (1985), *ad indicem*; F. Lo Monaco (1991), *ad indicem*.

[15] See F. Pontani (2002), *ad indicem*.

[16] Interpolated versions of the lexicon circulated soon after its composition around 1000 AD, and were mostly characterized by the insertion of spurious glosses within the original text: see A. Adler (1931): 681-686; *Suidae lexicon*, V, 216-278, especially 277-278. For recent bibliography, also see R. Tosi (2001). As pointed out by L. Cesarini Martinelli (1992): 271-272, in Poliziano's commentary to the *Odyssey* «la Suda in particolare è citata in forme che fanno ipotizzare, in questo come in altri casi, l'uso di una tradizione interpolata, contenente lemmi non presenti nell'edizione Adler». Poliziano's source cannot be identified with MS *plut.* 55, 1 of the Biblioteca Medicea Laurenziana (the *codex* was copied in 1422 and owned by the German scholar and physician Iohannes de Rubeis, among others; see A. M. Bandini [1768]: 213; L. Cesarini Martinelli [1992], *ibid.*), nor with MS grec 2623 of the Bibliothèque Nationale de France, once owned by Gianos Laskaris, who also worked as a teacher in Florence in the same years as Poliziano; this MS was previously owned by Francesco Filelfo, «which presumably means that from 1481 onwards it had belonged to Lorenzo de' Medici» (E. B. Fryde [1996]: II, 575-576);

At this time, deferring to another occasion a study of the extracts from Suidas collected in the other "zibaldoni" by Poliziano, I am publishing the entries containing variants and new glosses to the vulgate text of Suidas from the *codex Parisinus gr.* 3069. In some cases, the differences between Poliziano's extracts and Adler's text are slight, and may be due to changes made by the scholar himself, on purpose or by *lapsus*. For instance, the switch from indirect cases to the nominative (see *infra*, n° 36 and n° 38) and from other tenses and persons to the 1st person of the present indicative, in the case of verbal voices (see *infra*, n° 31); the introduction of a banalization like πολυόφθαλμον, instead of πολυόμματον (*infra*, n° 18); missing passages may also be due to his decisions (for instance, he probably was not interested, in this context, in copying long entries, such as τ 1055 τρόπον: see *infra*, n° 37); also, the addition of a tentative etymology in the presence of a lemma without explanation may be his doing (*cf. infra*, n° 49).

Each item is preceded by the indication of the folio in which it is to be found in MS *Par. gr.* 3069 (hereafter: P), and followed, when possible, by the quotation of the corresponding lemma in Suidas, and by a selection of *loci similes*[17].

1. P *f.* 54^{r}. ἀνδρεών apud Herodotum magna domus καὶ ἀξιόλογος.
   Suid. α 2163. ἀνδρεών· ὁ μέγας οἶκος παρ' Ἡροδότῳ ‹Hdt. 1, 34, 3 al.›.

2. P *f.* 60^{v}. θυμοφθόρα· τὴν ψυχὴν φθίνοντα.
   Suid. θ 578. θυμοφθόρα ‹Hom. Z 169 al.›· τὰ τὴν ψυχὴν φθείροντα.

3. P *f.* 58^{r}. μηδὲν ἱερόν proverbium apud eundem Suidam.
   Suid. *deest.*
   proverbium μηδὲν ἱερόν occurrit e.g. apud Lib. *Or.* 1, 127 Foerster; Man. Pal. *Epist.* 67, 116-117 Dennis; cf. et schol. Theoc. 5, 21-22 a Wendel (= Clearch. fr.

another copy of Suidas was said to be in Laskaris' house in Florence in 1497 «and was claimed to be a Medicean volume» (*ibid.*); therefore, «it looks as if the Medicean collection had possessed at least two copies of the *Suda* and Politian may have had a third» (*ibid.*).

[17] I did not find strict correspondences between the *lemmata* quoted in MS *Par. gr.* 3069 and other extracts from Suidas copied by Poliziano elsewhere. Sometimes the same entry is quoted both here and in the excerpts of MS *Monac. gr.* 182, written more than 15 years previously. It is clear that the extracts in MS *Monacensis* were not the source for those in MS *Parisinus*: in the latter there are many entries which are absent from the Monacensis, and vice-versa; moreover, the few common ones provide a quite different text: four of the entries which I am publishing here from MS *Par. gr.* 3069 (π 767: *infra*, n° 5; π 1947: *infra*, n° 18; π 1996: *infra*, n° 23; φ 412: *infra*, n° 42) may also be read in MS *Mon. gr.* 182: but in that MS the text corresponds exactly to the vulgate one printed by Adler, while MS *Parisinus* offers different readings. I will return to the collection of excerpts from Suidas in the *Monacensis* MS on another occasion.

66 a Wehrli): ἐντὶ μὲν οὐδὲν ἱερόν· παροιμία ἐπὶ τῶν μηδενὸς ἀξίων. φησὶ δὲ Κλέαρχος ἐν δευτέρῳ τῶν παροιμιῶν ὅτι Ἡρακλῆς ἰδὼν ἱδρυμένον τὸν Ἄδωνιν ἔφη· οὐδὲν ἱερόν. οὐ γὰρ αὐτὸν ἄξιον τιμῆς καὶ ἱδρύσεως ἔκρινεν; Zenob. 5, 47 Schneidewin-von Leutsch (= Clearch. fr. 66 b Wehrli): οὐδὲν ἱερόν ὑπάρχεις· Κλέαρχός φησιν ὅτι Ἡρακλῆς ἰδὼν τὸν Ἄδωνιν ἱδρυμένον ἔφη· οὐδὲν ἱερόν. εἴρηται οὖν ἡ παροιμία ἐπὶ τῶν παντελῶς εὐτελῶν καὶ ἀχρήστων; Apostol. 13, 34 von Leutsch (= Clearch. fr. 66 c Wehrli): οὐδὲν ἱερόν· Ἡρακλῆς εἶπεν Ἀδώνιδος ἰδὼν ξόανον, ὡς τῶν εὐεργετησάντων τοὺς ἀνθρώπους μόνων ὀφειλόντων τιμᾶσθαι. ἢ ὅτι οἱ καταφυγόντες εἰς αὐτὸ δοῦλοι ἄδειαν οὐκ εἶχον. λέγεται δὲ καὶ ἐπὶ τῶν μηδενὸς ἀξίων, ὥς φησι Κλέαρχος ἐν δευτέρῳ παροιμιῶν.

4. P *f.* 59^{v}. παθαίνομαι· λυποῦμαι.
Suid. *deest.*
cf. Hsch. π 39 Hansen: παθαίνεσθαι· δεινοπαθεῖν; Phot. *Lex.* π 368, 5 Porson: παθαίνεσθαι· οὐ δεινοπαθεῖν; *Lex. Vind.* π 127 Nauck: παθαίνεσθαι· ἀντὶ τοῦ ἀγανακτεῖν. καὶ παθαίνεσθαι ἀντὶ τοῦ πάθους μεταλαμβάνειν. κτλ.

5. P. *f.* 59^{v}. πασχητιᾷ· ὀρέγεται πάσχειν.
Suid. π 767. πασχητιᾷ· πάσχειν ἐθέλει (Politianus haec excerpsit in *ms. Mon.* gr. 182, *f.* 43^{V}).

6. P *f.* 55^{v}. περιτροπή· περίοδος.
Suid. π 1330. περιτροπῇ· ἐν περιόδῳ, κτλ.

7. P *f.* 58^{r}. πολεμίζω se ipsum, πολεμῶ alium.
Suid. π 1884. πολεμίζει· Ἰώσηπος περὶ τῶν στασιωτῶν ἐπὶ τῆς Τίτου πολιορκίας· «καὶ τοῦ πολέμου μετ᾽ ἀδείας ἀντιπολεμίζοντος ἑαυτόν» J. *BJ* 5, 73: πολεμίου *et* ἀντιπολίζοντος *in codd. potioribus*. πολεμῶ δὲ ῥῆμα.

8. P *f.* 58^{r}. πολεμώσω· πολέμιον καταστησω.
Suid. π 1893. πολεμῶσαι· πολέμιον καταστῆσαι. καὶ ἐκπολεμῶσαι, κτλ.

9. P *f.* 58^{v}. πολιοῦχος· ὁ σῴζων πόλιν, ὁ κρατῶν, ὁ συνέχων.
Suid. π 1910. πολιούχοις· τοῖς τῶν πόλεων ἄρχουσι.
cf. e.g. Hsch. π 2786 Hansen: πολιοῦχοι· οἱ τὴν πόλιν σῴζοντες, καὶ οἱ ἄρχοντες αὐτήν; *Et. Gud.* p. 474, 10 Sturz: πολιοῦχος· ὁ σῴζων τὴν πόλιν, ἢ τοὺς ἄρχοντας; [Zon.] *Lex.* 1560, 7: πολιοῦχος· ὁ τὴν πόλιν σῴζων καὶ φυλάσσων, ἢ τοὺς ἄρχοντας; schol. Aeschin. 2, 147, n° 318 Dilts: πολιάδος δὲ οἱονεὶ πολιούχου καὶ συνεχούσης καὶ σῳζούσης τὴν πόλιν.

10. P *f.* 58^{v}. πολιστής· ὁ πόλιν δειμάμενος.
Suid. *deest.*
cf. Poll. 9, 6, 3: ἵν᾽ οὖν καὶ περὶ πόλεώς τι καὶ τῶν τῆς πόλεως μερῶν ὑπείπωμεν, οὕτω λέγομεν. οἰκιστής, οἰκίζων, πολίζων, οὐ μὴν καὶ πολιστὴς καὶ κτίζων καὶ κτίστης κτλ.

11. P *f.* 56^{r}. πολλάκις· ἀντὶ τοῦ πάντοτε.
Suid. *deest.*

12. P *f.* 56r. πολλαχοῦ· εἰς πολλὰ μέρη.
Suid. *deest.*

13. P *f.* 56r. πολοστός per unum λ, ὕστερος· πολλοστός δὲ ὁ μικρός, per duo. et πολλοστημόριον: parva pars, brevis.
Suid. π 1924. πολλοστημόριον· τὸ ἔσχατον μέρος τῆς γῆς. Suid. π 1925: πολλοστόν· ἐπὶ τάξεως, καὶ μορίου. Δημοσθένης, καὶ ἄλλοι. Suid. π 1926 : πολλοστῷ· ἐσχάτῳ. οὔτε καθ' ἡλικίαν σου οὔτε ἐς τὰ ἄλλα προὔχοντος, ἀλλὰ τοῖς πᾶσι πολλοστῷ ὄντι. πολοστός *tantum apud seriores occurrit*: Georg. Methoch. *Hist. dogm.* II, 59 Cozza *et* Theod. Metoch. *Carm.* 20, 5 Featherstone; μικρός *et* πολλοστός *pro synonymis habentur*: cf. e.g. Aster. *Hom.* 6, 2, 1 Datema (μικρὸν καὶ πολλοστὸν ἐφόλκιον); Niceph. Basil. *Or.* b3, p. 73, 33 Garzya; *Encom.* 1, 1001-1002 Maisano; *cf. et* Hrd. *Epim.* 112, 11 Boissonade: πολλοστόν· τὸ ἐλάχιστον. πολλοστημόριον· τὸ μικρὸν μέρος; Phot. *Lex.* π 439, 14 Porson: πολλοστημόριον· τὸ ἐλάχιστον μέρος; Io. Tzetz. *schol. in Chil.* 541 Leone: πολλοστημορίῳ· τῷ βραχεῖ μέρει; [Zon.] *Lex.* 1567, 14: πολλοστημόριον· βραχύτατον μέρος, ὀλίγον; schol. Thuc. 6, 86, 5 Hude: πολλοστημόριον· τὸ ὀλιγοστὸν μέρος.

14. P *f.* 56r. πολλοῦ γε καὶ δεῖ, idest οὐδαμῶς ἀντὶ τοῦ πολλοῦ δέεται εἰς τὸ γενέσθαι.
Suid. π 1929. πολλοῦ γε καὶ δεῖ· οὐδὲ ὅλως.
cf. Hsch. π 2809 Hansen: πολλοῦ γε καὶ δεῖ· πολλὰ χρή. οὐδαμῶς; schol. Pl. *Euthphr.* 4a3 n° 18 Cufalo: πολλοῦ γε δεῖ· ἀντὶ τοῦ οὐδαμῶς; *Et. Gud.* p 474, 3 Sturz: πολλοῦ γε δεῖ· πολλὰ χρή, οὐδαμῶς πάνυ κατὰ πολύ.

15. P *f.* 56r. πολλοῦ δὴ δέω τοῦ λέγειν, idest μακράν εἰμι τοῦ λέγειν ἢ οὐ δύναμαι λέγειν.
Suid. π 1930. πολλοῦ δὴ δέω καὶ λέγειν· σιωπῶ, πόρρω λίαν εἰμὶ τοῦ λέγειν, οὐ βούλομαι λέγειν.

16. P *f.* 56r. πολλῷ idest κατὰ πολύ.
Suid. *deest.*
cf. schol. Soph. *OT* 1159 Longo: πολλῷ· κατὰ πολύ.

17. P *f.* 56r. πολύ· λίαν.
Suid. α 1936. πολύ· πλεῖστον.
cf. schol. Thuc. 7, 60, 5 et 8, 8, 2 Hude: πολύ· λίαν; cf. *et* Hsch. λ 923 Latte: λίαν· σφόδρα, πολύ, πάνυ, ἄγαν.

18. P *f.* 56r. πολύγληνον· πολυόφθαλμον.
Suid. π 1947. πολύγληνον· πολυόμματον [haec tantum excerpsit Politianus in ms. *Mon. gr.* 182, *f.* 45v]. οἷα «πολύγληνον βουκόλον Ἰναχίης» ἐν ἐπιγράμμασι ‹cf. *AP* 5, 262, 4 (Paul. Silent.)›.

19. P *f.* 56r. πολυδαιδάλου· ποικίλου.
Suid. π 1950. πουδαιδάλου ‹Hom. Γ 358 al.›· πολλὰ ποικίλματα ἔχοντος.

cf. schol. BV ν 11 Dindorf: πουδαίδαλος· ὁ ποικίλος καὶ μετὰ τέχνης κατεσκευασμένος· ἢ εἰς τὸ δαιδάλλεσθαι καὶ ποικίλλεσθαι εὔθετος; schol. D Γ 358 van Thiel: πουδαιδάλου· πολυκατασκευάστου, ποικίλης; schol. Opp. *Hal.* 3, 41 Bussemaker: πολυδαίδαλος· ποικίλος, πανοῦργος, φρόνιμος κτλ.

20. P *f.* 56r. πολύευκτον· τίμιον, εὐχῆς ἄξιον.
Suid. π 1958. πολύευκτον· τίμιον, πολυπόθητον.
cf. [Zon.] *Lex.* 1567, 11: πολύευκτον· τίμιον, εὐχῆς ἄξιον.

21. P *f.* 56r. πολύζηλος· πολυθαύμαστος.
Suid. α 1960. πολύζηλος· ὦ πλοῦτε καὶ τυραννὶ καὶ τέχνη τέχνης ὑπερφέρουσα τῷ πολυζήλῳ βίῳ, ὅσος παρ' ὑμῖν ὁ φθόνος φυλάσσεται ‹Soph. *OT* 380-382›.
cf. schol. Eur. *Hipp.* 168 Schwartz: πολυζήλωτος· πολυθαύμαστος ἢ πολύτιμος.

22. P *f.* 56r. πολυπίδακα· πολλὰς ἀναβολὰς ὕδατος ἔχουσαν.
Suid. π 1993. πολυπίδακα ‹Hom. Θ 47 al.›· πολλὰς ἀναβολὰς ἔχουσαν, τουτέστιν ἀναβλύσεις.
cf. Ap. S. *Lex.* 131, 25 Bekker: καὶ πολυπιδάκου· πολλὰς ὕδατος ἀναβολὰς ἐχούσης; Hsch. π 2905 Hansen: πολυπήδακα: πολλὰς ἀναβολὰς ἔχουσαν, ἤτοι πηγάς; Hsch. π 2906 Hansen: πολυπηδάκου Ἴδης: πολλὰς πήδακας ἐχούσης, τουτέστι ὑδάτων ἐκβολάς, ἢ πολλὰς πηγάς.

23. P *f.* 56r. πολύπους· ὁ ὀκτάπους ἰχθύς.
Suid. π 1996. πολύπους· ὅτι ὁ πολύπους θηρευθεὶς τύπτεται πολλάκις πρὸς τὸ πίων γενέσθαι. καὶ παροιμία· δὶς ἑπτὰ πληγαῖς πολύπους πιλούμενος [haec excerpsit Politianus in ms. *Mon. gr.* 182 *f.* 46r].
cf. e.g. Ar. *De part. anim.* 685 a 22; Cyranid. 4, 48, 2 al.; Eust. *in Il.* 223, 12-13 (I, p. 339, 22-23 van der Valk): […] οὕτω γίνεται ἐν τῷ ὀκτάποδα πολύπουν καλεῖν.

24. P *f.* 56v. πολύς· ὁ μέγας.
Suid. π 2003. πολύς· σφοδρός.
cf. schol. D Δ 449 van Thiel (= schol. Aesch. *Th.* 6d Smith): πολύς· μέγας.

25. P *f.* 56v. πολυσχιδής· πολυμερής, εἰς πολλὰ μέρη ἐσχισμένος, ποικίλος.
Suid. π 2007. πολυσχιδής· πολυμερής. καὶ πολυσχιδῆ ζῷα, ἄνθρωπος, κύων, λέων καὶ εἴ τι ἄλλο, οἷς συμβέβηκε πολυτοκεῖν.
cf. Hsch. π 2927 Hansen: πολυσχιδῆ· εἰς πολλὰ ἐσχισμένον, μεμερισμένον; Hsch. π 2928 Hansen: πολυσχιδές· πολυμερές; schol. Opp. *Hal.* 4, 409 Bussemaker: πολυσχιδέεσσι· πολυμερίστοις, συνεχέσι, ποικίλαις καὶ διαφόροις.

26. P *f.* 56v. πολυτελῶν· τιμίων, δαπανηρῶν.
Suid. π 2008. πολυτελές· δαπανηρόν. Θουκυδίδης· «τὸ γὰρ ἔχειν αὐτοὺς πρὸς τὸν ἐκ τῆς Δεκελείας πόλεμον πολυτελὲς ἐφαίνετο» ‹Thuc. 7, 27, 2›. καὶ πολυτελέσι· πολυδαπάνοις. τέλος γὰρ τὸ δαπάνημα. καὶ πολυτέλεια. ὅτι πολυτελῆ τὰ πολυδάπανα, ὡς ἀτελῆ τὰ ἀδάπανα.
cf. Hsch. π 2929 Hansen: πολυτελῆ· πολυδάπανα, ἢ τὰ πολλοῦ ἄξια, ἤγουν τίμια.

27. P *f.* 56v. πολυτίμητος· ὁ πολλῆς τιμῆς εἰς ἀγορὰν ἄξιος. πολύτιμος· ἔντιμος, ἔνδοξος.
Suid. π 2010. πολυτίμητος· ἐψηλάφων τοὺς ὑπομνηματισμούς, οὓς ὁ πολυτίμητος Ἡρακλείδης ἦκεν ἔχων. ὁ πολυτιμώρητος.
cf. [Amm.] *Adf.* 409 Nickau: πολύτιμος καὶ πολυτίμητος διαφέρει· πολύτιμος μὲν γάρ ἐστιν ὁ πολλῆς τιμῆς ἠγορασμένος ἄνθρωπος. πολυτίμητος δὲ ὁ πολλῆς τιμῆς ἄξιος, ὡς τοὺς θεοὺς πολυτιμήτους λέγομεν; Thom. Mag. *Ecl.* π 297, 5-8 Ritschl: πολύτιμον τὸ πολλοῦ τιμήματος ἠγορασμένον· πολυτίμητον δὲ τὸ πολλῆς τιμῆς ἤγουν δόξης ἀξιωθέν. Ἀριστοφάνης ἐν Νεφέλαις· «ὦ πολυτίμητοι νεφέλαι» ‹Ar. *Nub.* 269›; schol. anon. recent. Ar. *Nub.* 269b Koster: πολυτίμητοι· πολλῆς τιμῆς (πολλαῖς τιμαῖς) ἄξιαι.

28. P *f.* 56v. πολύτλας· καρτερικός.
Suid. π 2011. πολύτλας ‹Hom. H 97 al.›· πολλὰ ὑπομένων.
cf. [Zon.] *Lex.* 1560, 9-10: πολύτλας· καρτερικός, ὑπομονητικός. τλῶ γὰρ τὸ καρτερῶ.

29. P *f.* 56v. πολυφόρος οἶνος· ὁ πολὺ ὕδωρ δεχόμενος.
Suid. π 2015. πολυφόρῳ· Ἀριστοφάνης· «οὕτω πολυφόρῳ συγκέκραμαι δαίμονι» ‹Ar. *Pl.* 853›. ἀντὶ τοῦ πολλά μοι κακὰ ὑφ' ἕνα καιρὸν φέροντι· ἢ ποικίλῳ. ἀπὸ τοῦ πολὺ ὕδωρ ἐπιδεχομένου οἶνου, τουτέστιν ἀκράτῳ καὶ ἰσχυρῷ πρὸς τὸ κακόν· πολυφόρον γὰρ ἔλεγον τὸν πολλὴν κρᾶσιν δεχόμενον, ὀλιγοφόρον δὲ τὸν ὀλίγην. ἢ μεταφορικῶς ἀπὸ τῶν ἀνθέων τῶν δένδρων.
cf. schol. recent. Ar. *Pl.* 853 b Chantry: […] πολυφόρος οἶνος· ὁ πολὺ ὕδωρ δεχόμενος ἐν τῷ μίγνυσθαι τούτῳ. ἐκ τούτου μεταφορικῶς καὶ τὸ πολυφόρος δαίμων κτλ.; Jo. Tzetz. in Ar. *Pl.* 853 Massa Positano: πολυφόρῳ· […] εἴρηται δὲ ἀπὸ τοῦ πολὺ ὕδωρ ἐπιδεχομένου οἶνου. ἤγουν ἀκράτῳ καὶ ἰσχυρῷ ὄντι πρὸς τὸ κακόν.

30. P *f.* 56v. πολύχους· πεπλουτισμένος, πολυφόρος.
Suid. π 2018. πολύχουν· πολυφόρητον, ἢ πολυειδῆ. Suid. π 2019. πολύχους· πεπλουτισμένος. ὁ δὲ Εὐνόμιος κτλ.
cf. Hsch. π 2948 Hansen: πολύχους· πολυφόρος; *Et. Gud.* p 475, 5 Sturz (= [Zon.] *Lex.* 1567, 10): πολύχουν· πολύφορον.

31. P *f.* 56v. πολυωρῶ· πολλὰ φροντίζω, φυλάσσω.
Suid. π 1991. πολυωρήσεις· πολλὴν φροντίδα ποιήσεις, φυλάξεις κτλ.

32. P *f.* 59v. πόντος· ἡ ἄνω θάλασσα. exinde Ponticus. et πόντος ἀγαθῶν, ἐπὶ πολλῶν ἀγαθῶν.
Suid. π 2049. πόντος· κυρίως μὲν ὁ ἔνδον τῆς Χερρονήσου καὶ Εὐξείνου καλούμενος, καταχρηστικῶς δὲ πᾶσα ἡ θάλασσα. καὶ παροιμία· Πόντος ἀγαθῶν ‹Sophr. fr. 157 Kassel-Austin; Zenob. 1, 9 Schneidewin-von Leutsch; Diogenian. 1, 10 Schneidewin-von Leutsch› ἐπὶ τῶν πολλῶν ἀγαθῶν καὶ μεγάλων· ὥσπερ ἀγαθῶν θάλασσα. Ἀριστοφάνης· «Ποντοπόσειδον» ‹Ar. *Pl.* 1050› ἀντὶ τοῦ μέγιστε Πόσειδον. ἀπὸ τοῦ πόντου μεταφορικῶς.
πόντος ἡ ἄνω θάλασσα] cf. Critob. *Hist.* 4, 14, 3 Reinsch: καὶ πᾶσαν τὴν ἄνω θάλασσαν, τοῦ τε Εὐξείνου Πόντου καὶ Ἑλλησπόντου φημί, κτλ.

33. P *f.* 65r. πόσις· ἀνὴρ ἔχων γυναῖκα.
Suid. π 2112. πόσις· ἀνήρ.

34. P *f.* 55v. προτρέπω· διεγείρω.
Suid. π 2895. προτρέπω· εὐκτικῶς παρακαλῶ. προτρόπαιοι γὰρ οἱ ἱκέται. Σοφοκλῆς· «τοσαῦτά σ', ὦ Ζεῦ, προτρέπω· καλῶ δ' ἅμα / πομπαῖον Ἑρμῆν» ‹S. *Ai.* 831-832: προστρέπω *in codd. potioribus*› καὶ προτρέπομαί σε· αἰτιατικῇ.
cf. Georg. Lacap. *Epist. cum epim.* p. 6, 9-10 Lindstam: προτρέπω· τὸ ἐνάγω καὶ διεγείρω τινὰ ἄκοντα, ἤτοι παροξύνω κτλ. cf. et, e.g., Suid π 359: παρακελεύεται· δοτικῇ. προτρέπεται, διεγείρει (= *Synag.* π 119 Cunningham; Phot. *Lex.* π 384, 26 Porson).

35. P *f.* 61r. ῥύεται· ἐλευθεροῖ.
Suid. *deest.*
cf. Suid. ρ 306: ῥῦσαι· λυτρῶσαι; Hsch. ρ 518 Hansen: ῥύσατο· ἠλευθέρωσεν, ἐλυτρώσατο; [Zon.] *Lex.* 1623, 2: ῥύεται· φυλάττεται, σκέπει, ἐλευθεροῖ.

36. P *f.* 55r. τρόπις· τὸ κάτω τῆς νηὸς καὶ οἷον τὸ βάθρον.
Suid. τ 1053. τρόπις· τῆς νηός. καὶ κλίνεται τρόπιος.
cf. Hsch. τ 1498 Schmidt: τρόπις· τὸ κατώτατον τῆς νεώς; *Et. Gud.* p. 536, 7-8 Sturz: τρόπις· τὸ κατώτατον μέρος τῆς νηός, περὶ ὃ σχίζεται τὸ κῦμα. cf. et e.g. Arist. *Met.* 1013a4-5: οἷον ὡς πλοίου τρόπις καὶ οἰκίας θεμέλιος κτλ.; schol. PQV η 252 Dindorf: τρόπιν· τὸ κατώτατον μέρος τῆς νεώς, περὶ ὃ σχίζεται τὸ κῦμα κτλ.

37. P *f.* 55r. τρόπον· ἦθος, ἐργασίαν, ἐπιτήδευμα.
Suid. τ 1055. τρόπον· ἦθος. τρόπος δὲ ἐπὶ τῶν συλλογισμῶν, οἱονεὶ σχῆμα τοῦ λόγου κτλ.

38. P *f.* 65v. φιλαίτιος.
Suid. φ 309. φιλαιτίων· τῶν ἐπιλαμβανομένων.
cf. e.g. Hsch. φ 450 Schmidt: φιλαίτιος· μεμψίμοιρος.

39. P *f.* 65v. φιλεῖ· ἀγαπᾷ, εἴωθεν.
Suid. φ 317. φιλεῖ γάρ πως ‹e.g. Ar. *Nu.* 812›· τέρπεται γάρ πως· ἢ ἔθος γάρ πως. φιλεῖ γὰρ τὰ πολλὰ ἑτέρως τρέπεσθαι κτλ. Suid. φ 318 ‹=Soph. *El.* 972›. φιλεῖ γὰρ πρὸς τὰ χρηστὰ πᾶς ὁρᾶν.
cf. e.g. Hsch. φ 462 Schmidt: φιλεῖ· εἴωθεν. ξενίζει, ἢ κατὰ ψυχὴν ἀγαπᾷ; *Lex. Vind.* φ 3 Nauck: φιλεῖ ἀντὶ τοῦ ἀγαπᾷ καὶ φιλεῖ ἀντὶ τοῦ εἴωθεν; schol. Aesch. *Th.* 619b-c Smith: φιλεῖ· εἴωθε. φιλεῖ· ἀγαπᾷ. schol. anon. rec. Ar. *Nub.* 812 a Koster: φιλεῖ· εἰώθασι, εἴωθε, συνήθειαν ἔχει, ἀγαπᾷ; [Zon.] *Lex.* 1812, 9-10: φιλεῖ· ἀγαπᾷ. καὶ ἀντὶ τοῦ τέρπεται. φιλεῖ γάρ πως.

40. P *f.* 65v. φίλερις.
Suid. *deest.*
cf. [Zon.] *Lex.* 1808, 33: φίλερις· μάχιμος, φιλόνεικος, ἀναιδής.

41. P *f.* 65v. φίλιος· ὁ τῆς φιλίας ἔφορος.
Suid. φ 342 φίλιος· ὁ τὰ περὶ τὰς φιλίας ἐπισκοπῶν. Μένανδρος Ἀνδρογύνῳ ‹Men. fr. 53 Kassel-Austin› κτλ.

cf. Phryn. *Praep. soph.* p. 123, 11-12 de Borries: φίλιος· ὁ τῆς φιλίας ἔφορος θεός; sic et Thom. Mag. *Ecl.* p. 382, 13 Ritschl, qui pergit: καὶ φίλιος ἀγρὸς ὁ φιλικὸς κτλ.

42. P *f.* 65^{v}. φίλος qui amatur.
Suid. φ 412 φίλος· ἕτερος αὐτός κτλ. (haec excerpsit Politianus in ms. *Mon. gr.* 182 *f.* 55^{v}: φίλος· ἕτερος αὐτός).

43. P *f.* 65^{v}. φίλυδρα. φιλυδρίας.
Suid. φ 456: φίλυδρα· φιλοῦντα τὸ ὕδωρ.
cf. *Synag.* φ 135 Cunningham: φιλυδρίας· φιλῶν τὸ ὕδωρ (= Phot. *Lex.* p. 650, 1 Porson; *EM* 795, 2; *An. Gr.* Bachmann I, p. 406, 27).

44. P *f.* 62^{v}. φυγαδεύονται· διώκονται, φεύγουσιν.
Suid. *deest.*
cf. e.g. Suid. α 214: ἀγηλατεῖν· διώκειν, φυγαδεύειν, ἐπιτάττειν. Ἡρόδοτος ‹Hdt. 5, 72, 1› ὑβρίζειν; Hsch. α 482 Latte: ἀγηλατεῖν· διώκειν, ὡς ἄγος ἐξελαύνειν, φυγαδεύειν. τινὲς δὲ ῥαπίζειν; [Zon.] *Lex.* 35, 12: ἀγηλατεῖν· διώκειν, φυγαδεύειν. κτλ.

45. P *f.* 62^{v}. φυγγάνω· ἐκφεύγω.
Suid. φ 811 φυγγάνει· Σοφοκλῆς· «ξυνίημι τάδ', οὔτι με φυγγάνει» ‹Soph. *El.* 132-133›. ἀντὶ τοῦ λανθάνει. καὶ αὖθις· ἐπί τινα πύργον ὑψηλὸν καταφυγγάνει.
cf. schol. rec. Aesch. *Pr.* 513 Smyth: φυγγάνω· φεύξομαι.

46. P *f.* 62^{v}. φυγή· δίωξις.
Suid. φ 812. φυγή· ὀστρακισμὸς φυγῆς διαφέρει. ζήτει ἐν τῷ ὀστρακισμός ‹*i.e.* Suid. ο 717›.
cf. schol. D Λ 601 van Thiel: ἰῶκα· κατὰ τὴν δίωξιν, ὅ ἐστιν τὴν φυγὴν τὴν τῶν πολλῶν δακρύων αἰτίαν καὶ λυπηράν; schol. Thuc. 8, 102, 2 Hude: δίωξιν· φυγήν.

47. P *f.* 61^{r}. ψυχαγωγία· παραμυθία, e verbo ψυχαγωγῶ.
Suid. *deest.*
ψυχαγωγία et παραμυθία pro synonymis habentur. cf. e.g. schol. DZ 336 van Thiel: […] ἐβουλόμην ὑπὸ τῆς συμβάσης μοι λύπης ἐκ τῆς ἥττης παρατροπήν τινα καὶ ψυχαγωγίαν καὶ παραμυθίαν εὑρεῖν.

48. P *f.* 61^{r}. ψυχώλεθρος· ψυχῆς ὄλεθρος.
Suid. ψ 168. ψυχόλεθρος (*lemma* tantum).
ψυχῆς ὄλεθρος] cf. e.g. Hom. **X** 325; Pl. *Phd.* 91d; Men. *Sent.* 851 Jaekel; cf. e.g. *Et. Gud.* p. 576,7 Sturz: ψυχωλέτρια· ἐκ τοῦ ψυχὴ καὶ τοῦ ὀλῶ τὸ ἀπολῶ.

Luigi Silvano

Università degli Studi di Torino
Dip.to di Filologia, linguistica e trad. classica "A. Rostagni"
via S. Ottavio, 20
10124 TORINO (Italia)
l.silvano@libero.it

BIBLIOGRAPHY

1. Primary sources

EM: *Etymologicum Magnum*, ed. Th. Gaisford, Oxonii 1848.

MG [Magna grammatica]: *Etymologicum magnum genuinum. Symeonis etymologicum una cum Magna grammatica. Etymologicum magnum auctum*, synoptice edd. F. Lasserre-N. Livadaras, I (*α-ἀμωσγέπως),* Roma 1976; II (*ἀνά-βώτορες*), Athina 1992.

Suid.: Suidae *Lexicon*, ed. A. Adler, I-V, Lipsiae 1928-1938.

[Zon.] *Lex.*: Iohannis Zonarae *Lexicon*, ed. I. A. Tittmann, I-II, Lipsiae 1808.

2. Secondary literature

Adler, A. (1931), «Suidas», *RE* IV/A 1: 675-717.

Bandini, A. M. (1768), *Catalogus codicum manuscriptorum Bibliothecae Mediceae Laurentianae varia continens opera Graecorum patrum […]*, II, Florentiae: Typis Regiis.

Cesarini Martinelli, L. (1980), «Sesto Empirico e una dispersa enciclopedia delle arti e dellle scienze di Angelo Poliziano», *Rinascimento*, n. s. 20, 327-358.

— (1982), «Un ritrovamento polizianesco: il fascicolo perduto del commento alle *Selve* di Stazio», *Rinascimento*, n. s. 22, 132-212.

— (1985), «"De poesi et poetis": uno schedario sconosciuto di Angelo Poliziano», in: R. Cardini-E. Garin-L. Cesarini Martinelli-G. Pascucci (a c. di), *Tradizione classica e letteratura umanistica. Per Alessandro Perosa*, Roma: Bulzoni [Humanistica 4], II, pp. 455-486.

— (1992), «Grammatiche greche e bizantine nello scrittoio del Poliziano», in: M. Cortesi-E. V. Maltese, *Dotti bizantini e libri greci nell'Italia del secolo XV. Atti del Convegno internazionale. Trento 22-23 ottobre 1990*, Napoli: D'Auria [Collectanea 6], pp. 257-290.

— (1996), «Poliziano professore allo Studio fiorentino», in: *La Toscana al tempo di Lorenzo il Magnifico. Politica economia cultura arte. Convegno internazionale di studi. Firenze, Pisa, Siena 5 - 8 novembre 1992*, Pisa: Pacini, II, pp. 463-81.

Cesarini Martinelli, L.-Daneloni, A. (1994), «Manoscritti e edizioni», in: P. Viti (a c. di), *Pico, Poliziano e l'Umanesimo di fine Quattrocento. Biblioteca*

Mediceo-Laurenziana (4 novembre-31 dicembre 1994). Catalogo, Firenze: L. S. Olschki, pp. 305-343.

Cesarini Martinelli, L.-Ricciardi, R. (1985), (a cura di), Angelo Poliziano, *Commento inedito alle* Satire *di Persio,* Firenze: L. S. Olschki Editore [INSR, Studi e Testi 11].

Ciccolella, F. (2008), Donati Graeci: *learning Greek in the Renaissance*, Leiden-Boston: Brill [Columbia Studies in the Classical Tradition 32].

Fryde, E. B. (1996), *Greek Manuscripts in the private Library of the Medici 1469-1510*, Aberystwyth: The National Library of Wales, I-II.

Garzya, A. (1991), «Sobre los comentarios de autores antiguos hechos por Poliziano», *Vichiana*, 3ª serie, 2, 217-230.

Hemmerdinger, B . (1998), «Suidas, et non la *Souda*», *Bollettino dei Classici*, serie 3a, 19, 31-32.

Lo Monaco, F. (1991), (a cura di), Angelo Poliziano, *Commento inedito di* Fasti *di* Ovidio, Firenze: L. S. Olschki Editore [INSR, Studi e Testi 23].

Maïer, I. (1965), *Les manuscrits d'Ange Politien. Catalogue descriptif*, Genève: Droz [Travaux d'Humanisme et Renaissance 70].

Megna, P. (2007) (a cura di), Angelo Poliziano, *Oratio in expositione Homeri*, Roma: Edizioni di Storia e Letteratura [Edizione nazionale dei testi umanistici 7].

Pontani, F. (2002) (a cura di), Angeli Politiani *Liber epigrammatum Graecorum*, Roma: Edizioni di Storia e Letteratura [Edizione Nazionale dei testi umanistici 5].

— (2005), *Sguardi su Ulisse. La tradizione esegetica greca all'*Odissea, Roma: Edizioni di Storia e Letteratura [Sussidi eruditi 63].

— (2007), *Scholia Graeca in Odysseam, I. Scholia ad libros α-β*, Roma: Edizioni di Storia e Letteratura [Pleiadi 6.1].

Ruiz de Elvira, A. (1997), «Suidas, y no "la Suda"», *Myrtia* 12, 5-8.

Silvano, L. (2003), «Citazioni polizianee dal *Lessico* dello Pseudo-Zonara: una postilla sulla fortuna del testo in età umanistica», *Medioevo greco* 3, 273-280.

— (2005), «Estratti dal *Commento all'Odissea* di Eustazio di Tessalonica in due zibaldoni autografi di Angelo Poliziano (Mon. gr. 182 e Par. gr. 3069)», in: R. M. Piccione-M. Perkams (a cura di), *Selecta colligere, II. Beiträge zur Technik des Sammelns und Kompilierens griechischer Texte von der Antike bis zum Humanismus*, Alessandria [Hellenica 18], pp. 403-433.

— (2009) (a cura di), Angelo Poliziano. *Appunti per un corso sull'*Odissea. Editio princeps *dal Par. gr. 3069*, Alessandria: Edizioni Dell'Orso [Hellenica 31].

TOSI, R. (2001), «Suda», in: *DNP* 11, 1075-1076.
WILSON, N. G. (2000), *Da Bisanzio all'Italia. Gli studi greci nell'Umanesimo italiano*, tr. ital. rivista e aggiornata, Alessandria: Edizioni Dell'Orso [Hellenica 4] (*From Byzantium to Italy. Greek Studies in the Italian Renaissance*, London: Duckworth 1992[1]).

Recibido: 10.05.2009
Aceptado: 03.06.2009

DIÁLOGO *SOBRE LA PALMA DE LA GLORIA MILITAR (ΠΕΡΙ ΑΝΤΙΦΙΛΟΤΙΜΙΑΣ ΠΟΛΕΜΟΥ)* DE FRANCISCO Y JACOBO ROCABERTÍ*

RESUMEN: Edición y estudio del diálogo *Sobre la palma de la gloria militar* de Francisco y Jacobo Rocabertí (*ca.* 1550) conservado en el *Escor. gr.* Ψ.IV.1, ff. 404r-444v.

PALABRAS CLAVE: Francisco y Jacobo Rocabertí, *Escor. gr.* Ψ.IV.1

ABSTRACT: Edition and study of the dialogue *On the palm of military glory*, of Francis and Jacob Rocabertí (*ca.* 1550), kept in the ms. *Escor. gr.* Ψ.IV.1, ff. 404r-444v.

KEY-WORDS: Francis and Jacob Rocabertí, *Escor. gr.* Ψ.IV.1

1.- EL MANUSCRITO

El *Escor. gr.* Ψ.IV.1 contiene, en los ff. 404r-444v, un diálogo sobre la palma de la gloria militar compuesto por los hermanos Francisco y Jacobo Rocabertí en versiones latina (ff. 404r-424v) y griega (ff. 425r-444v), precedido de sendos prefacios de los autores al príncipe Felipe (ff. 400r-403v)[1]. La ver-

* Proyecto de investigación FFI2008-00055.

[1] Para la descripción del códice, cf. DE ANDRÉS (1967): 81-85.

sión latina fue editada por G. de Andrés en 1959 coincidiendo con el cuarto centenario de la muerte de Carlos V[2], mientras que la griega ha permanecido inédita hasta nuestros días. Transcurridos cincuenta años desde entonces y coincidiendo con un nuevo aniversario (450º) de la muerte del emperador, he querido editar el texto griego, por ser uno de los escasos ejemplos de creación en esta lengua salidos de la pluma de humanistas españoles[3].

El *Escor. gr.* Ψ.IV.1 es un codice facticio *in octavo* de mediados del s. XV escrito por cuatro o cinco manos, al que a finales del s. XVI se añadió el diálogo, redactado *ca.* 1550 (*cf. infra*). El núcleo primitivo, originario de Chipre, perteneció a Juan Sinclético, Alejandro Láscaris y, finalmente, Francesco Patrizzi, que se lo vendió a Felipe II en los meses iniciales de 1575 dentro de un lote de 75 códices por el que el rey pagó 750 ducados[4]. Conocemos la lista de estos libros por un catálogo, probablemente de mano del propio Patrizzi, del que se conserva una copia del s. XVII en la Staatsbibliothek (antigua Königliche Bibliothek) de Berlín, que estudió y editó E. Jacobs[5]. El catálogo comprende setenta y cuatro mss. griegos y uno latino. Todos, salvo el nº 47, fueron comprados por el rey y posteriormente cedidos a la Biblioteca laurentina. A diferencia de otros inventarios de la época que sólo mencionan la primera obra o la más importante de los códices misceláneos, éste enumera todas las obras incluidas en ellos, lo que facilita su identificación. En nuestro caso, además, nos proporciona la seguridad de que el diálogo de los Rocabertí aún no estaba encuadernado con el resto de los textos *ca.* 1575. Gracias a ello, salvo diez códices cuya descripción es insuficiente, de los restantes sesenta y cinco podemos identificar, entre los conservados en El Escorial, veintiséis (cuatro de ellos con dudas), mientras que los restantes treinta y nueve es probable que se perdieran en el incendio de 1671, aunque no cabe descartar otros motivos[6]. El catálogo de Patrizzi sirvió de base para la redacción de la parte correspondiente a su fondo del inventario de la entrega de la librería de Felipe II al monasterio (1576)[7]. Además, en los folios iniciales

---

[2] De Andrés (1959). Años después López Rueda (1973: 437-438) se hacía eco de las noticias proporcionadas por de Andrés en este trabajo.

[3] López Rueda (1973): 403-406.

[4] Para una biografía de Patrizzi, basada en su *Autobiografía* de 1587 y en datos complementarios sacados de sus obras, cf. Jacobs (1908): 20-28.

[5] *Catalogus librorum Graecorum manuscriptorum: quorum plerosque Franciscus Patritius e Cypro advexit: alios ex insulae direptione Venetiis allatos coemit atque ad catholicum regem Philippum II attulit*. Cf. Jacobs (1908).

[6] Jacobs (1908): 30-31; Revilla (1936): lxxix-lxxxv.

[7] Editado por Beer (1903) y De Andrés (1964). Jacobs (1908: 31-34) llama la atención sobre las diferencias entre el catálogo de base y el inventario, en ningún caso de relieve.

del ms. hay un índice latino de su contenido que básicamente concuerda con el catálogo y el inventario de la entrega. La descripción que ofrece el inventario es la siguiente[8]:

> «Somnium Scipionis Planudis cum Macrobii comm*enta*rio. Dionysius de orbe. Theodori de mensibus. Theophrasti characteres et Dionysii Halicarnassei de nominum compositione. Problemata rhetorica. De quinque dialectis. Philostrati vitae sophistarum. Declamationes quaedam Manuelis Raul ad imperatorem Cantacuzenum. Epistolae Gregorii ad Basilium, Iuliani, Libanii et aliorum. Basilii regis hortationes ad filium. Ad Ioasaph Cantacuzenum Raul epistolae. Marci Syri responsio ad Michaelem Bochalem. Homeri seu Tigretis Caris Batrachomyomachia. Hymni et epigrammata quaedam et epistolae. Incerti laudes Virginis Mariae et aliae. Galeomyomachia et Homeri Batrachomyomachia».

El catálogo de la Biblioteca redactado por orden de Felipe II un año después (ms. X.I.17) incluye en los ff. 159-296 una lista, de mano de Nicolás de la Torre, de los textos manuscritos griegos por materias y tamaños (ἐν φύλλῳ, ἐν δ΄ [ἐν τετάρτῳ], ἐν η΄ [ἐν ὀγδόῳ], ἐν στ΄ [ἐν ἕκτῳ]). En él aparecen por vez primera, en distintos apartados temáticos –gramática, poesía, historia, retórica, astrología, epistolografía, etc.–, siempre en tamaño *in octavo* (ἐν η΄), los títulos griegos de los textos del núcleo original del Ψ.IV.1 (X.I.17, ff. 164v, 170r, 175v, 182v, 186v, 189v, 211r, 219v, 234r, 248r). Con cambios mínimos, concuerdan con los del índice griego del propio manuscrito, también de mano de Nicolás de la Torre. Es de suponer, pues, que Nicolás añadiera el índice cuando redactó el catálogo, apenas un año después del ingreso del códice en la Biblioteca. Dicho catálogo no incluye ninguna referencia al diálogo de los Rocabertí, de lo que se deduce que aún no había sido encuadernado en el volumen. El siguiente catálogo conservado, de *ca.* 1585, también por materias y tamaños y también de Nicolás de la Torre (X.I.16), incluye en el f. 80r-v, entre los códices misceláneos (στρώματα) *in quarto*[9], el πῖναξ del Ψ.IV.1, que reproduce una vez más, resumido, el índice griego del ms., sin mencionar tampoco el diálogo de los Rocabertí. Finalmente, el tercer catálogo de Nicolás de la Torre (X.I.18), de 1599-1600, alfabético en

[8] De Andrés (1964): 160. El libro, con la signatura 145, 28, figura entre los mss. filosóficos griegos *in quarto literis recentioribus*. He cotejado la relación de la entrega con el índice del libro e introducido algunas correcciones en la lectura. Para la descripción del códice en el catálogo de Patrizzi, cf. Jacobs (1908): p. 38, nº 40.

[9] Nótese el cambio en la consideración del tamaño, de *in octavo* a *in quarto*, entre los catálogos X.I.17 y X.I.16.

este caso, incluye ya (f. 299v), junto a las restantes obras, la descripción del diálogo de los Rocabertí en los mismos términos, con ligeras variaciones, del índice griego del ms.[10]:

> Φραγκίσκου Ῥοκαβερτίνου διάλογος ἑλληνιστὶ καὶ ῥωμαϊστὶ περὶ ἀντιφιλοτιμίας πολέμου σὺν τοῖς διαλογιζομένοις, μετὰ προοιμίου πρὸς Φίλιππον δεύτερον βασιλέα Ἱσπανῶν.

Así, pues, en fecha indeterminada entre *ca.* 1585 y 1600 se añadió al final del códice el diálogo de los Rocabertí, para cuya localización Nicolás de la Torre añadió al índice griego, compuesto por él mismo en 1577, una última entrada que reprodujo en el catálogo de 1599-1600. Determinar con mayor precisión, dentro de este periodo de quince años, la fecha exacta de la adición del texto resulta imposible con los datos que tenemos, pero parece plausible la hipótesis de Andrés de que Felipe II conservara el diálogo entre sus papeles privados hasta su muerte en septiembre de 1598 y, tras ésta, se incorporara a la Biblioteca[11]. El *index materiarum et facultatum Bibliothecae Laurentinianae* que redactó fray Lucas de Alaejos a partir de octubre de 1603 (K.I.14/15/16) contiene una referencia al diálogo[12], al igual que el índice de materias escrito por David Colville en la década de 1620 (K.I.20)[13], aunque no el topográfico de este mismo bibliotecario (K.I.18), que no incluye el actual Ψ.IV.1. Por último, el extenso y detallado catálogo redactado en las décadas finales del s. XVIII por el P. Juan de Cuenca, como no podía ser menos, también tiene una referencia al diálogo en estos términos[14]:

> «Franciscus Rocabertinus. fol. 400 usque ad finem codicis est Dialogus Francisci Rocabertini in quo de gloriae militaris palma certatur, cum interpretatione eiusdem auctoris [*in marg.* nondum ut sciam editus] et praefatio eiusdem in Dialogum suum ad Philippum secundum Hispaniae principem sua propria manu exaratus. Praefatio vero incipit sic: [*incipit* y *explicit* del prefacio de F. Rocabertí, cf. De Andrés (1959): 69-72]; Iacobus Rocabertinus.

[10] Aunque también de mano de Nicolás de la Torre, esta entrada en el índice griego del ms. es una adición posterior, como demuestra el hecho de que las restantes tienen la primera letra en tinta roja, pero no ésta del diálogo de los Rocabertí.

[11] De Andrés (1959): 64.

[12] «Francisci Rocabertini dialogus de gloria militari. ms. graece et latine. IV.Z.15» (K.I.16, f. 269r; la signatura de Alaejos es la que estuvo vigente en la Biblioteca laurentina entre 1593 y 1615).

[13] «Francisci Rocabertini dialogus graece in quo certatur de palma militaris gloriae inter Gonsalum Fernandez, Ramonum Cardonam, Ioannem Manriquez et Carolum Caesarem. IV.H.12, f. 425» (la signatura que da Colville estuvo vigente entre 1615 y 1671).

[14] H.II.10 (ca. 1785), ff. 16r-17v.

fol. 403 sequitur Jacobi Rocabertini fratris sui in eundem praefatium, cuius principium [*incipit* y *explicit* del prefacio de J. Rocabertí, cf. De Andrés (1959): 72]; fol. 404 dialogi videtur latinam interpretationem primum incipere, usque ad folium 425, licet fol. 424 inscriptum permanet, sed nos ut propositam seriem prosequamur primum graecum apponimus; fol. 425 litteris maiusculis interlocutores exarantur [*incipit* y *explicit* del texto griego, cf. *infra*]».

2.- Autoría y fecha

Los sucesivos catálogos de la Biblioteca Escorialense (Nicolás de la Torre, Lucas de Alaejos, Colville, Juan de Cuenca) ponen unánimemente el *Diálogo* bajo el nombre de Francisco Rocabertí. Pese a ello, de Andrés –estimo que con razón– lo editó bajo el de los dos hermanos, sin duda basándose en las palabras que ambos dirigen a Felipe II en sus respectivos prefacios, en los que hablan de "nuestro diálogo"[15]. Dentro de esta labor mancomunada, me atrevo a sugerir que Francisco fuera el latinista y Jacobo el helenista, es decir, que el primero sería el autor básico del texto latino, y el segundo, del griego. Baso mi hipótesis en que en su prefacio Jacobo emplea el griego en libre creación más que Francisco, que se limita a dar un par de frases, entre ellas, una cita de Homero. En cualquier caso, las dos versiones del texto no son intercambiables, sino que en una y otra encontramos frases originales y únicas.

Poco sabemos de los autores del diálogo, por no decir nada. Que sus nombres no aparezcan en las obras de Eckstein, Pökel, Sandys y Pfeiffer no produce extrañeza, por la escasa atención que estos autores prestan al humanismo español y por su condición de segundones dentro de éste. Más sorprende el silencio de Nicolás Antonio, que confirma su escasa trascendencia como eruditos. Antonio menciona cinco Rocabertí, de los que destacan Raimundo Dalmau, titular del vizcondado de Rocabertí y condado de Peralada[16], y Juan Tomás de Rocabertí O.P., general de los dominicos, arzobispo de Valencia e inquisidor general en la segunda mitad del s. XVII[17]. A ellos hay

[15] Visum fuit tuae celsitudini dialogum quemdam graece et latine conscriptum veluti studiorum *nostrorum* primitias offerre (Francisco); ut hunc *nostrum* dialogum hilari fronte excipias [...] καὶ τοῦτο *ἡμῖν* πεπράξεται ὡς καταπεπολεμημένων τῶν φθονερῶν [...] καὶ πῶς οὐκ *εὐδοκιμήσομεν* ἐάν σοι *ἀρέσκωμεν*; (Jacobo).

[16] Autor de unos *Presagios fatales del mando francés en Cataluña* (1646) y de un *Memorial o defensa del marqués de Aitona*.

[17] Autor de libros espirituales, comentarios evangélicos, tratados de jurisdicción eclesial, etc. Como Antonio murió en 1684, no llegó a recoger su obra principal, *De romani pontificis auctoritate* (1693-94).

que añadir el nombre de sor Hipólita de Jesús y Rocabertí, autora de diversos libros de contenido religioso y edificación espiritual. Estos datos de Nicolás Antonio son los que recogió Jöcher, actualizados, en su *Léxico*[18]. En 1836 Torre Amat tampoco incluyó sus nombres en sus *Memorias*, en las que destacan, como en las otras fuentes citadas, los de sor Hipólita y fray Juan Tomás. No es de extrañar, pues, que cuando Miller redactó su catálogo en 1848, ayuno de otras noticias, supusiera que Francisco «probablemente perteneciera a la misma familia que Juan Tomás Rocabertí de Peralada, religioso dominico, arzobispo de Valencia y uno de los defensores más celosos de las doctrinas ultramontanas»[19]. En su breve descripción del manuscrito Graux no menciona el *Diálogo* ni a sus autores[20]. Tampoco Palau recoge sus nombres en su *Manual*, lo que significa que no se conoce ningún impreso suyo. No fue hasta 1959 cuando de Andrés corrió de molde por vez primera la versión latina del *Diálogo*, conservada manuscrita hasta entonces.

Y si desde el punto de vista del humanismo las figuras de Francisco y Jacobo Rocabertí nos eran totalmente desconocidas, tampoco son muy abundantes las noticias que nos proporcionan Ioseph Torner (1651) y fray Ioseph Dromendari (1676), biógrafos oficiales de la familia. Según la leyenda, el apellido Rocabertí (Roc-Auberti) tendría su origen en la casa Aubertin o Aubert de los duques de Austrasia, de estirpe carolingia, que habrían buscado refugio en el Pirineo catalán por su enfrentamiento con el rey Pipino de Francia[21]. Los Rocabertí prestaron señalados servicios en época medieval a las distintas casas reinantes, tanto en la Reconquista –de Cataluña, Córdoba y Murcia– como en la expansión mediterránea –conquistas de Mallorca, Menorca, Cerdeña, Córcega, ducados de Atenas y Neopatria, Sicilia–[22]. En el s. XVI Onofre I, vigésimo octavo vizconde de Rocabertí y padre de los autores del diálogo, se destacó en la defensa de Salses (Rosellón) frente a los franceses (1507-1508), colaboró con Fernando de Aragón en el apaciguamiento de las revueltas andaluzas, hizo frente a la invasión francesa de 1513 por la incorporación de Navarra, defendió Perpiñán en 1542 contra el delfín de Francia, futuro Enrique II, y las costas de Cataluña al año siguiente contra la

[18] Jöcher (1751): vol. III, *s.vv.*; Forsetzung und Ergänzungen, vol. II, *s.vv.*

[19] Miller (1848): 439-444 (descripción del ms. Ψ.IV.1). En Francia la obra cumbre de fray Juan Tomás, la mencionada *De romani pontificis auctoritate*, fue prohibida por el Parlamento de París en 1695 por contraria al galicanismo oficial. Miller no supo sustraerse a esta valoración global negativa de su persona y obra.

[20] Graux (1880): 128.

[21] Dromendari (1676): 2-8.

[22] Torner (1651): 58v-61 (cap. XI); Dromendari (1676): 159-189.

flota de Barbarroja, diseñó y construyó la fortaleza de Rosas por orden del príncipe Felipe y en 1545 pacificó un motín del presidio de Salses dejando a su propio hijo Francisco como garantía del pago de la soldada. Murió en 1567[23]. De su hijo Francisco Dalmau, vigésimo noveno vizconde de Rocabertí, tenemos escasos datos biográficos: se casó en tres ocasiones tras haber enviudado dos sin descendencia, defendió el Rosellón en 1571 contra las correrías de los hugonotes del príncipe de Bearn y Cadaqués en 1584 frente a un ataque de los turcos, que se saldó con graves pérdidas de éstos, y murió en 1592[24]. Y si poco es lo que sabemos de Francisco, no he podido hallar ninguna noticia de su hermano Jacobo.

Por lo que hace a la fecha de redacción del diálogo, tan sólo referencias indirectas nos proporcionan un *terminus post quem* y *ante quem*. En su parlamento en alabanza del emperador, Hermes afirma que ha vencido recientemente a los príncipes luteranos de la liga de Esmalcalda, el landgrave Felipe de Hesse y los electores Joaquín de Brandemburgo y Juan Federico de Sajonia. Como ya supo ver Andrés[25], el pasaje alude a la victoria de Carlos V en Mühlberg (24 de abril de 1547). El texto no deja entrever el acercamiento posterior de Mauricio de Sajonia, aliado imperial en la batalla, a Enrique II de Francia, que se materializó en el tratado de Chambord (15 de enero de 1552), que dejó al monarca galo vía libre para la conquista de las villas imperiales de Metz, Toul y Verdún (marzo de 1552), mientras Mauricio se apoderaba de Augsburgo (abril) y obligaba al emperador a huir precipitadamente de Innsbruck (mayo). Por otro lado, cuando Hermes lleva al Gran Capitán y Ramón de Cardona a presencia del emperador, éste está en Alemania y aún vive Juan Manrique. Si tenemos en cuenta que Carlos V abandonó Augsburgo en septiembre de 1551, hay que concluir que el diálogo fue escrito entre abril de 1547 y esta última fecha, probablemente *ca.* 1550, cuando el emperador, tras la victoria de Mühlberg y el ínterin de Augsburgo

[23] Torner (1651): 70r-72r (cap. XII); Dromendari (1676): pp. 155-156, 181, 183-184, 302-303; De Andrés (1959): 64. Menciono todos estos hechos históricos porque buena parte de ellos aparecen en el diálogo, en la intervención de Juan Manrique: ff. 438r-439v (ataque de Barbarroja, amenazas francesas, agitación de los moriscos), ff. 439v-440r (defensa de Rosas y fortificación de las plazas de la región), ff. 440v-441v (represión del bandolerismo), f. 442v (defensa de Perpiñán). Los hermanos Rocabertí ponderan, en boca de Manrique, el esfuerzo de su padre Onofre: ὅσην σπουδὴν ἀνέδειξε πολλὴν φιλοπονίαν ἐμφαίνων καὶ ποίαν πρόνοιαν περὶ τοῦ ὅλου πράγματος ἐποιήσατο ὁ ἐκ τῆς Ῥοκαβερτίνου ἀντικώμαρχος οὐ χρή σε ἀγνοεῖν.

[24] Torner (1651): 72v-73r (cap. XIII); Dromendari (1676): pp. 186-187, 303-305; De Andrés (1959): 64-65.

[25] De Andrés (1959): 65.

(marzo de 1548), que restableció el catolicismo en Alemania, se encontraba en el apogeo de su poder[26]. La oposición de la rama austriaca de la familia a una alternancia en el Imperio y la alianza de Mauricio de Sajonia con Enrique II de Francia abrieron la crisis de los años finales del reinado, que se cerró con la paz de Augsburgo (1555) y la abdicación de los reinos de España en su hijo Felipe (1556). Que en el prólogo los autores se dirijan a Felipe II como "príncipe" es otro *terminus ante quem* (1556), pero excesivamente tardío. En definitiva, lo más probable es que el diálogo sea de los meses de estancia de Carlos V en Ausgburgo (julio de 1550-septiembre de 1551).

3.- Contenido

El diálogo está concebido, a la manera lucianesca[27], como una discusión por la palma de la gloria militar entre tres valerosos soldados, dos de tiempos de Fernando el Católico y uno del reinado del emperador. Entablan la disputa en el Hades Gonzalo Fernández de Córdoba y Ramón de Cardona, que acuden a Minos para que la dirima. Éste se inhibe, por lo que los litigantes, guiados por Hermes, regresan al reino de los vivos, a presencia del emperador Carlos V, cuyas proezas se ensalzan, para que dicte sentencia. En ese momento interviene Juan Manrique como tercero en liza. A diferencia del diálogo de Luciano, éste se cierra sin ninguna decisión sobre el conflicto.

Tras una breve presentación del argumento y de los personajes, abre el diálogo Gonzálo Fernández de Córdoba[28]. Comienza afirmando que es difícil ser ecuánime en lo que a uno le atañe, por lo que pide comprensión si se extiende en su discurso, por la magnitud de sus hazañas. Aduce como prueba de su valor el sobrenombre de "Gran Capitán" que le dieron sus contemporáneos, reconocimiento evidente de sus proezas más allá de la envidia connatural a la condición humana. La elección que de él hizo Fernando el Católico para apaciguar Italia le sirve de argumento para magnificar su capacidad militar, que ni las huestes enemigas ni desgracia alguna pudieron

[26] El 8 de julio de 1550 el emperador llegó a Augsburgo, ciudad en la que durante el otoño-invierno de 1550/51 tuvieron lugar las conversaciones familiares de los Habsburgo para fijar la sucesión al Imperio, que concluyeron con el acuerdo familiar del 9 de marzo de 1551 que estableció una sucesión alternada entre las ramas austriaca e hispana de la familia.

[27] Cf. Luc. *DMort.*25: diálogo mantenido ante Minos, en el Hades, entre Alejandro, Aníbal y Escipión por la preeminencia militar.

[28] Para una biografía suya, cf. Lojendio (1942), Vaca de Osma (1998) y Ruiz Domènec (2002).

quebrar o menguar. Pone como ejemplo el incendio fortuito, en los prolegómenos de la batalla de Ceriñola, de la pólvora preparada para las bombardas, accidente que no consideró como motivo de retirada, antes bien, le sirvió de acicate para acometer al enemigo con bríos redoblados. Relata la expugnación de Castelnuovo de Nápoles mediante unas galerías subterráneas con gran sorpresa de sus defensores y cita así mismo la derrota francesa en Garellano. En resumen, dice Gonzalo, ha sometido a Nápoles, capturado incontables ciudades, llenado Italia de sangre y derrotado a numerosos príncipes, sin permitir que ningún enemigo o desgracia le vencieran. Frente a ello, su rival Cardona se ha labrado su ascenso a partir de una derrota y la muerte de sus hombres.

Cardona[29] abre su intervención con una serie de consideraciones sobre la dificultad de hallar palabras adecuadas para los grandes hechos, a diferencia de los mediocres, que siempre las tienen a su medida. Contrapone la elocuencia andaluza al laconismo catalán, lo que no debe suponer una ventaja para el cordobés en el juicio de Minos. Rebate el aserto con que el Gran Capitán ha cerrado su parlamento: Cardona admite las pérdidas que le causaron las bombardas enemigas en la batalla de Ravenna, pero pone el énfasis en el número de víctimas del enemigo, en especial, en la muerte de su general. Echa parte de la culpa de la derrota a la negligencia e incuria de Pedro Navarro. A diferencia de los romanos, que fueron derrotados en Trasimeno, Trebia y Cannas de forma continuada, él puso en fuga a sus teóricos vencedores, les quitó su fuerza y los contuvo en toda Italia, expulsando a los enemigos. Menciona la batalla de Vicenza, en la que logró escapar al superior número de enemigos que le rodeaban, con gran matanza de éstos y captura de rico botín. Tomó o arrasó Verona, Vicenza, Brescia, Bergamo, Cremona y Crema, y a piques estuvo de someter Venecia y toda Italia. En resumen, dice Cardona, Gonzalo nunca ha sido vencido, pero él, partiendo de una derrota, ha expulsado a los vencedores; Gonzalo ganó Nápoles con su esfuerzo, y él, casi toda Italia; Gonzalo expulsó a los franceses de Italia, pero él derrotó a éstos, a los venecianos y a todos los enemigos de España. En definitiva, si aquél abrió la intervención en Italia, él la llevó a su culminación.

Tras la intervención de los contendientes, Minos reconoce los méritos de ambos para recibir el premio, que él no se atreve a otorgar. Como Zeus se

[29] Ramón Folch de Cardona (1467-10 de marzo de 1522), conde de Albento, general y político catalán, fue nombrado virrey de Nápoles por Fernando de Aragón en 1509. En 1511 se desplazó hacia el norte como comandante en jefe del ejército de la Liga Santa, en donde permaneció dos años. Fue llamado a España en 1513. En 1519 el emperador lo nombró gran almirante del reino de Nápoles. Murió en esta ciudad en 1522.

abstuvo en el juicio de la manzana de la discordia, así Minos se inhibe y propone someter la disputa al juicio del emperador, para lo que ordena a Hermes que lleve a los litigantes al mundo de los vivos. El dios aprovecha el camino para narrar las hazañas del emperador. Comienza ponderando su número y grandeza, que le llevan a lamentarse de no tener tantos ojos como Argos Panoptes para contemplarlas todas simultáneamente. Comienza por las guerras contra Francisco I de Francia: la derrota de Pavía (1525), su prisión en Madrid y su puesta en libertad, y una nueva guerra en la que el emperador pudo tomar París, pero que terminó con la firma de la paz: a diferencia de Julio César, que tardó nueve o diez años en someter las Galias para luego, lleno de orgullo, erigirse en dictador, el emperador tuvo en su mano someter toda Francia, pero no quiso. A continuación habla de la conquista de Túnez y su devolución a la dinastía aliada hafsí (1535), al contrario de lo que hizo Alejandro Magno, que quiso someter toda Asia a su imperio. Finalmente, menciona el enfrentamiento con los príncipes del Imperio: el duque de Güeldres, el elector Joaquín II de Brandenburgo y los príncipes de la liga de Esmalcalda, el landgrave Felipe de Hesse y el elector Juan Federico de Sajonia, derrotados en Mühlberg (1547).

El tiempo pasa raudo y, cuando Hermes concluye su relato, los litigantes ya han llegado a Alemania, en donde encuentran y saludan al césar Carlos, que acepta gustoso servir de juez en el litigio. Toma entonces la palabra Juan Manrique[30], aún entre los vivos, que pide se le escuche antes de dar el veredicto. Le mueven a pedir la palabra el orgullo y jactancia de los dos contendientes, que han osado parangonar sus hazañas a las de los antiguos. Así como en tiempo de Marco Aurelio –dice– hubo innumerables filósofos, por el carácter grave y prudente del emperador, así en tiempo de Carlos hay una pléyade de valerosos hombres de guerra, por lo que limitar el litigio al Gran Capitán y Cardona le parece un desprecio al emperador y a los militares de su tiempo.

Comienza Manrique ponderando el valor de la alabanza nacida de los "buenos", no del vulgo, y pone el ejemplo de Héctor, siempre atento a la opinión de Polidamante: de igual manera, a él le basta la del emperador, que le eligió para defender el territorio de Cataluña ante la inminencia de un ataque conjunto de Barbarroja y los franceses, al que se sumaba la agitación permanente de los moriscos. En estas circunstancias, los habitantes de todas las

[30] Juan Fernández Manrique de Lara y Pimentel, tercer marqués de Aguilar de Campoo y quinto conde de Castaneda, de la ilustre famila de los Manrique de Lara, fue virrey de Cataluña entre 1543 y 1553, año este último en que falleció.

ciudades se pusieron a levantar fortificaciones, fabricar armas, preparar la artillería, etc., y el emperador no dudó en confiarle la defensa del territorio, su propia gloria y, en definitiva, la salvación de todos. Adelantándose a los planes de los franceses, Manrique hizo una incursión por territorio enemigo, extendiendo la frontera y poniendo de manifiesto su valor, mientras la escuadra de Barbarroja fondeaba en Marsella. Procuró, además, que éste tuviera noticia de que los habitantes del litoral no sólo no habían huido por temor a un desembarco, sino que se habían concentrado para la defensa de Rosas: así, los mil soldados turcos que saltaron a tierra de los 23 barcos que Barbarroja envió para espiar los preparativos defensivos tuvieron que salir huyendo ante la tenaz resistencia catalana. Manrique recalca la colaboración de los lugareños, en contraste con el pesimismo de quienes consideraban el trabajo de fortificación de la plaza largo, el tiempo del año, inadecuado, y los gastos, elevados. En esta labor de defensa, dice Manrique, destacó la actuación del vizconde de Rocabertí. Sin concederse un descanso, Manrique armó y fortificó todos los castillos y villas de la región, de tal forma que, enterado Barbarroja, mudó sus planes y decidió regresar a Estambul sin haber logrado nada.

A continuación Manrique elogia su papel en la represión del bandidaje, mal endémico de Cataluña en la Edad Moderna. Menciona la osadía, seguridad y crueldad con que actuaban los salteadores de caminos. Frente a la pasividad y resignación de otros, Manrique organizó la lucha contra ellos y capturó en Francia y ejecutó a uno de sus cabecillas, Antonio Roca. Luego se extiende en una serie de consideraciones sobre la conveniencia de organizar milicias autóctonas para defensa del territorio, por su superioridad sobre las fuerzas foráneas, que adoptan una actitud mercenaria: el ejemplo más evidente fue el asedio de Perpiñán de 1542, de cuya defensa desistieron los nobles y cortesanos enviados por el emperador, pero que los catalanes asumieron con ardor. Contrasta, así mismo, la fidelidad de éstos a la corona frente a las revueltas de otros pueblos de España, en alusión a los movimientos de las Comunidades y Germanías de comienzos del reinado. Pone como ejemplo la presencia catalana en el sitio de Viena (1529) y en la conquista de Túnez (1535), superior a la de otras regiones. Manrique cierra su discurso contraponiendo el valor de sus hazañas y las de los otros contendientes: a éstos se les confió el gobierno de Nápoles, a él, el de España; ellos expulsaron a los franceses de Italia, él alejó el peligro conjunto de franceses, turcos y moriscos; ellos vencieron a enemigos exteriores, él, también a los interiores; ellos derrotaron con pocos hombres a muchos enemigos, él, en cambio, lo hizo con la fama de su valor; ellos pusieron una parte de Italia

bajo obediencia española, mientras que él ha puesto una base firme para las ganancias de otros, que de nada habrían servido si se hubieran cumplido los planes de Barbarroja.

El diálogo se cierra con una intervención del emperador en la que, tras ponderar las hazañas de unos y otros, afirma que se concede algo más de tiempo para emitir su veredicto.

José M. Floristán

Fac. de Filología A-35
Universidad Complutense
20040 MADRID (España)
floris@filol.ucm.es

BIBLIOGRAFÍA

Antonio, N. (1783-88²), *Bibliotheca hispana nova* (reimpr. Madrid: Visor 1996).

Beer, R. (1903), «Die Handschriftenschenkung Philipp II. an den Escorial vom Jahre 1576. Nach einem bisher unveröffentlichten Inventar des Madrider Palastarchivs», *Jahrbuch der kunsthistor. Sammlungen des Allerhöchsten Kaiserhauses* 23, 2.

De Andrés. G. (1959), «*De gloriae militaris palma.* Diálogo original en latín y griego de los hermanos Francisco y Santiago Rocabertí», *Helmantica* 10, 63-87.

— (1964), «Entrega de la librería real de Felipe II (1576)», en: *Documentos para la historia del Monasterio de San Lorenzo de El Escorial*, El Escorial, pp. 5-233.

— (1967), *Catálogo de los códices griegos de la Biblioteca de El Escorial*, vol. III, Madrid.

De los Heros, M. (1854), *Historia del conde Pedro Navarro*, Madrid [CODOIN 25].

Dromendari, I. (1676), *Árbol genealógico dela casa delos viscondes de Rocabertí, por la gracia de Dios, condes de Peralada, marqués (sic) de Anglesola. Su origen, succesión, derechos y matrimonios reales. De algunos reyes y príncipes santos, de cuya sangre por línea recta descienden los señores desta familia. De su valor militar, puestos y servicios continuos por*

nueve siglos hechos ala Real Corona, sus príncipes y cathólicos reyes. Sácala a la luz Fr. Ioseph Dromendari, regente del colegio de San Vicente de Çaragoza del Orden de Predicadores, Génova.

Eckstein, F. A. (1871), *Nomenclator philologorum*, Leipzig (reimpr. Hildesheim: Olms 1966).

Fuster, J. (1963), *El bandolerisme català, II: la llegenda*, Barcelona: Aymà.

Graux, Ch. (1880), *Essai sur les origines du fonds grec de l'Escurial*, Paris (trad. esp. de G. de Andrés, Madrid 1982).

Guicciardini, F. (1889-90), *Historia de Italia, donde se describen las cosas sucedidas desde el año de 1494 hasta el de 1532,* trad. esp. de Felipe IV, 6 vols., Madrid: Hernando (original italiano en 20 libros, Firenze 1561).

Jacobs, E. (1908), «Francesco Patricio und seine Sammlung griechischer Handschriften in der Bibliothek des Escorial», *Zentralblatt für Bibliothekswesen* 25, 19-47.

Jöcher, Chr. G. (1751), *Allgemeines Gelehrten Lexicon*, Leipzig (reimpr. Hildesheim: Olms, 1961). Fortsetzung ung Ergänzungen, angefangen von J. Chr. Adelung und fortgesetzt von H. W. Rotermund, Leipzig 1897.

Lojendio, L. M. (1942), *Gonzalo de Córdoba (El Gran Capitán)*, Madrid: Espasa.

López Rueda, J. (1973), *Helenistas españoles del siglo XVI*, Madrid: CSIC.

Miller, E. (1848), *Catalogue des manuscrits grecs de la Bibliothèque de l'Escurial*, Paris.

Norwich, J. J. (1986), *Histoire de Venise*, trad. fr., Paris: Payot (ed. inglesa 1977).

Palau y Dulcet, A. (1948-77[2]), *Manual del librero hispano-americano*, ed. aum. y corr., Barcelona: Palau.

Pfeiffer, R. (1976), *History of Classical Scholarship from 1300 to 1850*, Oxford: OCP.

Pökel, W. (1882), *Philologisches Schriftsteller-Lexikon*, Leipzig (reimpr. Darmstadt 1966).

Reglà, J. (1956), *Els virreis de Catalunya*, Barcelona: Teide.

— (1962), *El bandolerisme català, I: la història*, Barcelona: Aymà.

Revilla, A. (1936), *Catálogo de los códices griegos de la Biblioteca de El Escorial*, vol. I, Madrid.

Rodríguez Villa, A. (ed.) (1908), *Crónicas del Gran Capitán*, Madrid [Nueva BAE 10].

Ruiz Domènec (2002), *El Gran Capitán. Retrato de una época*, Barcelona: Península.

Sandys, J. E. (1967[3]), *A History of Classical Scholarship*, N. York: Hafner.

Soler y Terol (1909), *Perot Roca Guinarda, historia d'aquest bandoler,* Manresa.

Suárez Fernandez, L.-Fernández Álvarez, M. (1969), *La España de los Reyes Católicos (1474-1516)*, vol. II [Hª de España dirigida por R. Menéndez Pidal 17], Madrid: Espasa Calpe.

Torner, I. (1651), *Compendio de las grandezas y prerogativas soberanas de la antiquíssima casa de los vizcondes de Rocabertí, por la gracia de Dios, condes de Perelada, barones y marqueses de Anglesola, etc. Año de MDCLI*, s.l.

Torre Amat, F. (1836), *Memorias para ayudar a formar un diccionario crítico de los escritores catalanes y dar alguna idea de la antigua y moderna literatura de Cataluña*, Barcelona.

Torres i Sans, X. (1993), *Nyerros y cadells: bàndols i bandolerisme a la Catalunya moderna (1590-1640)*, Barcelona: Quaderns Crema.

Vaca de Osma, J. A. (1998), *El Gran Capitán*, Madrid: Espasa.

[1] ΕΡΜΗΣ. ΜΙΝΩΣ. ΓΟΝΖΑΛΟΣ Ο ΦΕΡΝΑΝΔΗΣ. ΡΑΜΟΝΟΣ Ο ΕΚ ΚΑΡΔΟΝΗΣ. **425r**
ΙΩΑΝΝΗΣ Ο ΜΑΝΡΙΚΟΣ. |[5] ΚΑΡΟΛΟΣ ΚΑΙΣΑΡ.

Ἑρ[μῆς]– Τίνας, ὦ Μίνως, ἐνθάδε ἥκειν ὁρῶ; ἄνδρ[ες] ἐπιφανέστατοι ἐμοὶ φαίνονται, ὡς ἐκ τοῦ σχήματος τεκμαίρομαι. εἶτα τὸ πρόσωπον καὶ μορφὴ καὶ ἡ τοῦ σώματος εὐεξία καλλίστην τὴν τῆς ψυχῆς κατα|[10]σκευὴν ἐμφαίνει.

Μί[νως]– Ἀλλὰ τίνος ἕνεκα ἐρίζοντες δεῦρο κατέρχονται;

Ἑρ.– Οὐκ οἶδα, ἀλλὰ προσδεχώμεθ[α] μικρόν τι, ἐκεῖνοι ὅλον τὸ πρᾶγμα καταστήσουσι φανερόν. ῥᾴδιον δὲ τοῦτο καταμαθεῖν τῷ σὲ νεκρῶν ἁπάντων εἶναι κριτήν.

Γόν[σαλος]– Χαῖρε, νεκύων |[15] χρηστότατε καὶ ἀκεραιότατε δικαστά, ᾧ οἱ ἀθάνατοι διὰ τὴν τοῦ βίου ἁγιότητα καὶ τὰ τῶν τρόπω[ν] ἤθη κάλλιστα οὕτω δυσκόλου καὶ χαλεποῦ πράγματος γνῶσιν ἐπέτρεψαν. ἡδέως ἂν μάθοιμι παρά σ[ου] ἐὰν ἀξιώσῃς ἀκούειν ἡμᾶς περὶ τοῦ πολέμου ἀντι|[20]φιλοτιμομένους, ἂν οἷόν τε, καὶ οὐ χαλεπῶς οἴσεις.

Μ[ί].– Τίνες δέ ἐστε;

Γόν.– Γόνσαλος ὁ Φερνάνδης, στρατηγὸ[ς] ὁ μέγας ἐπίκλησιν, καὶ Ῥάμονος ὁ ἐκ τῆς Καρδόνης || [1] ὁ ἐκ τῆς Νεαπόλεως ἔπαρχος. **425v**

Μί.– Ἔνδοξοι νὴ Δία ἀμφότεροι καὶ ἡγεμόνες λαμπροί, ὥστε προβάλλετε τὰ ῥηθέντα· οὐδεὶς γὰρ ἂν φαίη θαυμαστὸν ὅσον ἥσομαι καὶ τέρψομαι ταῦτα ἀκούων. σὺ δέ, ὦ Γόνσαλε, λέγε |[5] πρότερος.

Γόν.– Πρῶτον ἁπάντων ἐν τοῦτο ὠνάμην, ὦ δικαιότατε Μίνως, ὅτι περὶ τοιαύτης ὑποθέσεως ἔχω εἰπεῖν ἐν ᾗ οὐδεὶς τῶν λόγων ἀπορήσειεν ἄν, ὥστε ὡς ὤφελον ἔξω τοῦ φθόνου περὶ τῶν ἡμετέρων πραγμάτων λέγειν δύνασθαι· χαλεπὸν γὰρ τὸν ὑπὲρ |[10] τῶν ἑαυτοῦ εἰπόντα μετριοφρονεῖν, καὶ τὸ ἀνθρώπινον φίλαυτον, ὥστε εἰ ὁ λόγος τοῖς ἔργοις ἐξ ἴσου ἀμείβεται, ἀνάγκη μία φιλοτίμους καὶ φιλαύτους φαίνεσθαι. ὅμως μὲν οὖν, ὅπως δὲ ἔτυχε, ἐπειδὰν περὶ τούτου μόνου κριτέον ἐστί, προελοίμην φιλοτίμως ἔχειν |[15] ἢ περὶ τῶν ἐμαυτοῦ κατορθωμάτων ἡσυχίαν ἄγειν. ὧν πέρι πειράσομαι ὡς οἷόν τε διὰ βραχέων διελθεῖν, τοσούτου δὲ τούτων πλήθους ὄντος εἰκότως ἐλπίζω εὖ σε εἰδότα ἐμοὶ ὡς μὴ μέγα φρονοῦντι συ<γ>γνώμην ἀπονέμειν. εἶτα ἅπαντες ἐκ τῆς Κορδόβης, ἔνθα ἐμοὶ φῦ|[20]ναι συνέβαινε, ἀπόγονοι πολλῷ μᾶλλον ἔργοις μεγαλοπρεπεῖς ἢ λόγοις γεγόνασι, οἷς με ὅμοιον γεγενῆσθαι ἐκ τῶν ἐμοὶ πεπραγμένων σκέψαιτό τις ἄν.

---

1 Μίνως: Μίνος Γόνσαλος: Gónsalos hic et ubique | 2 Ἰωάννης: Ἰοάννης | 7 προσδεχώμεθα: -χόμεθα | 9 δικαστά: δικαστή | 10 δυσκόλου: δυσχόλου | 15 Νεαπόλεως: -πόλεος | 20 ὑποθέσεως: -θέσεος | 26 εἰκότως: οἰκ- εἰδότα: οἰδ- | 29 πεπραγμένων: πρεπαγμένων

426r καὶ τὸ πρῶτον, ὅσων ἐγκωμίων ἠξιώθην καὶ ὡς συνετωτάτῃ βουλῇ κέχρη||[1]μαι, 1
σημεῖον τούτων ἡ ἡμετέρα ἐπωνυμία· οὐ γὰρ ἀξιώσειαν ἂν ἐμὲ ταύτης ἐπωνυμίας οἱ
ἅπαντες καθ᾽ ἡμᾶς καὶ οἱ ἐπίγονοι, εἰ μὴ τοιαύτη εἴη τῶν ἡμετέρων κατορθωμάτων
λαμπρότης. καὶ τοῦτο |[5] τὸ πρᾶγμα ἴδιον ἐμοὶ μόνον καὶ τοῖς ἐλλογιμοτάτοις τῶν
στρατηγῶν· ἐν τοσούτῳ γὰρ πλήθει τῶν εὐδοκίμων ἀνδρῶν, ὧν πέρι πολλὰ καὶ λαμπρὰ 5
οἱ λογοποιοὶ ἐν τοῖς ἑαυτῶν συντάγμασι διέλαβον, ὀλίγους εὑρήσομεν τοὔνομα ἐκ τῶν
πεπραγμένων καὶ κατωρ|[10]θωμένων ἔχοντας καὶ τοιοῦτον κλέος καὶ γέρας τῆς ἀνδρείας
αἱρουμένους. τοῖς γὰρ μεγάλοις καὶ ἰσχυροῖς τῶν ἔργων ἀεὶ ἀκολουθεῖ φθόνος, οὗ ἕνεκα
πολλοὶ καταδεεστέραν τῆς ἑαυτῶν ἀγαθοποιίας ὑπόληψιν πρὸς τοὺς καθ᾽ ἑαυτοὺς
ἀνθρώπους εὗρον. τίς γὰρ οὐκ οἶδε |[15] τῶν πάντων ὅτι τοῖς μὲν ζῶσι πᾶσι ὕπεστί τις ἢ 10
πλείων ἢ ἐλάττων φθόνος; τοὺς δὲ τεθνεῶτας οὐδὲ τῶν ἐχθρῶν οὐδεὶς ἔτι μισεῖ. οὐ μὴν
ἀλλὰ ὧν τὰ ἀνδραγαθήματα οὕτως διέλαμψαν ὡς ἔξω τοῦ φθόνου εἶναι, οὗτοι μόνοι περὶ
τοῦ οἰκείου ἐγκωμίου τῆς μαρτυρίας |[20] οὐκ ἐδεήθησαν. κἀκ τούτου συνέβη τοσούτου τῶν
ἐξόχων ἀνδρῶν πλήθους ὄντος ὀλίγους ὅσους τοιοῦτον κλέος τῶν ἰδίων κατορθωμάτων
αἱρεσθαι. ἐμὲ δέ, ἐπειδὰν οἱ μεγάλου καθ᾽ ἡμᾶς ἐχόμενοι ἀξιώματος τοιαύτης ἐπωνυμίας 15
426v ἠξίωσαν, τοῦτο φανερὸν κατέστησαν, οἷος || [1] στρατηγὸς ἐγενόμην ἐγὼ καὶ ὡς ἔξω τοῦ
παντὸς φθόνου τὰ ἡμέτερα. εἶτα Ἰταλιώτης ὁ Σκιπίων ὄνομα ἀπὸ τῆς Καρχηδόνος εἶχε, ὁ
δὲ Μετέλλος ἀπὸ τῆς Μακεδονίας καὶ ἄλλοι ἀπὸ τῶν οἰκείων ἢ λόγων, ἐμοὶ δὲ |[5] τὸ ἔξοχον
εἶναι τῶν ἄλλων ἐν τῷ στρατεύειν, τὸ μέγα τῶν ἀνδραγαθημάτων πλῆθος, συνετωτάτη ἐν
ταῖς πράξεσι βουλή, προεχὴς ἐν τῷ καταφρονεῖν καὶ ὑπομένειν τοὺς κινδύνους 20
μεγαλοψυχία, μέγα παρὰ πᾶσι τοῖς στρατιώταις ἀξίωμα, καὶ τὸ τελευταῖον καὶ μέ|[10]γιστον,
τοῦ πολεμεῖν εἶναι εἰς ὑπερβολὴν ἐπιστάμενον καὶ ἐμπειρότατον, μεγάλου στρατηγοῦ
ἐπωνυμίαν ἔδωκε.

ῥᾴδιον δὲ τοῦτο, ὦ δικαιότατε Μίνως, καταμαθεῖν, ὡς κατὰ λόγον οἱ καθ᾽ ἡμᾶς
ἄνθρωποι ἐμὲ ἐτιμήσαντο, ὅτι Φερνάντος ὁ βασιλεύς, οὗ τοσοῦτον |[15] πάντες προεχεῖς 25
ἄνδρες κατ᾽ ἐκείνου καιροῦ λείπονται κατὰ τὰ πολέμια, ὅσον τοὺς ἅπαντας στρατηγοὺς
παλαιοὺς βουλῇ, ἰσχύι καὶ εὐδαιμονίᾳ ὑπερέβαλε, ἐμὲ οὐκ ἀπηξίωσε ὡς τῶν μεγίστων
πραγμάτων προϊστάναι· ἐν μεγίστῳ γὰρ θορύβῳ οὔσης τῆς Ἰταλίας καὶ ἐν ἀπογνώσει |[20]
τῶν πραγμάτων, καὶ ἀνάγκης οὔσης πανταχόθεν ἄνδρα τῇ βουλῇ καὶ συνέσει ἔξοχον
ἄλλων ζητεῖν ὡς τὰ τῶν Ἰταλιωτῶν πράττειν, ἐμὲ μόνον Φερνάντος ὁ βασιλεὺς οὐκ 30
ἀπειρόκαλον ἐνόμιζε, ᾧ οὕτω λαμπρὰν πρὸς τὸ εὔδοξον γενέσθαι τὴν ὕλην ἐγχειρίζειν, || [1]
427r καὶ ταῦτα τοσούτου τῶν Ἑσπερίων μεγαλοπρεπεστάτων ἀνδρῶν πλήθους ὄντος. καὶ γὰρ
ἵνα μὴ διηγήσωμαι τὸ παρὸν εὐδαιμονίαν ἢ τοῖς ἡμετέροις ἔργοις εἵπετο ἐχομένη αὐτῶν,
ἢ τὴν τύχην ἢ ὑπερφυῶς τὴν ἐμοῦ |[5] ἀνδρείαν ηὐδαιμόνισε, τοσαύταις καὶ αἱματηραῖς

---

1 συνετωτάτῃ: συνετο- | 2 ἐπωνυμία: ἐπονυμία | 7 κατωρθωμένων: κατορθ- | 11 τεθνεῶτας: τεθνεότας | 13 κἀκ: κᾀκ | 17 Καρχηδόνος: -δῶνος | 19 συνετωτάτῃ: συνετο- | 20 προεχὴς: προεχεὶς | 23 ἔδωκε: ἔδοκε | 24 ῥᾴδιον: hic et ubique ῥάδιον | 25 Φερνάντος p. corr.: Φερνάνδος a. corr. | 26 λείπονται: λοίπ- | 27 ἰσχύι: ἴσχυ (hic et ubique ἴσχυς, ἴσχυν, ἴσχυος κτλ.) ἀπηξίωσε: ἠπαξίωσε | 28 ἀπογνώσει: ἀπόγνωσι | 29 συνέσει: συνέσι | 31 οὕτω: οὕτῳ | 33 διηγήσωμαι: -σομαι εὐδαιμονίαν: εὐδεμ-

μάχαις τὰ ἐμοῦ ἀνδραγαθήματα πεποίηκα φανερά, ὡς οὐδὲ ὑπερφυῆ τῶν πολεμίων πλήθη οὐδὲ μηδένας λόχους οὐδὲ εὐμεγέθη ἀτυχήματα ἱκανὰ γεγενῆσθαι ὡς ἐλαττοῦσθαι ἢ νικᾶσθαι.

καὶ οὕτως ἡ ἐμοῦ ἰσχὺς καὶ |[10] μεγαλόνοια διέλαμψεν, ὡς μεγάλους κινδύνους καὶ θορύβους τοῖς μὲν ἄλλοις ἀπόγνωσιν, ἐμοὶ δὲ ὁρμήν τινα πρὸς τὰς πράξεις ἐμποιεῖν. καὶ ἐπειδὰν μακρὸν ἂν εἴη πάντα ἐξαγορεύειν ἐξ ὧν ἅπαντες ἐμὲ οὕτως πεφυκέναι στοχάζοιντο ἂν καὶ τεκμαίροιντο, μόνον [τοῦ]|[15]το διελεύσομαι· τυχὸν δὲ ὄντος ἐμοῦ μεθ' ὅλου στρατοῦ πρὸς τὴν μάχην παρεσκευασμένου καὶ κατ' αὐτὸ τοῦ κονισάλου θειώδους, ᾧ πρὸς τὰς βομβάρδας χρώμεθα, ὄντος πεπυρωμένου, οὕτω ἀναγκαιοτάτου κατὰ τῶν δυσμενῶν φρουρίου στερηθεὶς τοσούτου ἐδέησα ἀπογινώσκειν καὶ τὴ[ν] |[20] ἐμοῦ ψυχὴν ἀπολέγεσθαι, ὡς μετὰ πλείονος ἰσχύος (οἰώνι[σ]μα τοῦτο οὐ φυγῆς ἀλλὰ νίκης ὑπολαβών, τὴν τοῦ φοί[νι]κος φύσιν μιμούμενος, ὃ<ς> ὑπὸ μείζονος φορτίου ἐπαίρετα[ι]), μετὰ τοσαύτης ἀνδρείας ἐσώρμησα, ὡς ἐλαχίστην δύναμιν περιβαλλόμενον πλείστας τῶν πολεμίων χιλιάδας || [1] (ἦσαν δὲ πολλῷ πλείονες) καταλῦσαι καὶ αἰσχρῶς φεύγοντας **427v**
διδάξαι, ὡς μέγα διαφέρει ἰσχυροτάτου καὶ εὐδαιμονεστάτου στρατηγοῦ ἡγουμένου πολεμεῖν. ἔπειτα τὰ ἐν Χιρινώλῃ πρὸς ἐμοῦ πεπραγμένα μῶν μικρὰ καὶ |[5] εὐκαταφρόνητα τῆς ἡμετέρας ἀνδρείας καὶ εὐδαιμονίας παραδείγματα; ὃς διὰ τὴν τῶν Γαλατῶν ἀπιστίαν καὶ λοχισμοὺς ἐκεῖ ἀναχωρήσας (ἦλθε γὰρ ὁ μέγας τῶν πολεμίων στόλος ὥς με οὐδέν τι τοιοῦτο ὑποπτεύοντα καὶ ἀπαρασκεύαστον ἐκ τῆς τῶν Ἰταλιωτῶν χώρας |[10] μετὰ πάντων Ἑσπερίων ἐκβάλλειν), ἐκδεχόμενος ἐκείνων ὁρμήν, Κουΐντον Φάβιον μελ<λ>ητὴν ζηλώσας οὕτως παρεχώρησα, ὡς ὀλίγων ὕστερον ἡμερῶν μετὰ ἐλαχίστων στρατιωτῶν ἄπειρον τῶν ἐχθρῶν ἀριθμὸν καὶ τὸν ἐκείνων ἡγεμόνα ἀποκτεῖναι. καὶ τοσούτους ἀνῄρηκα,|[15] ὡς οὐδεμιᾶς χεῖρον τῆς τε Κάννης καὶ Τρεβίας τὸ τῆς Χιρινώλης κλέος εἶναι καὶ δι' ἴσης τιμῆς ἄγεσθαι. τὸ ἀπὸ τούτου ὑμεῖς ἴστε, ὅσους ὑμῖν νεκροὺς κατέπεμψα· φησὶ γὰρ ὁ πορθμεὺς μὴ διαρκέσαι αὐτοῖς τότε τὸ σκάφος, ἀλλὰ σχεδίας διαπηξαμένους καὶ νηχομένους |[20] τοὺς πολλοὺς αὐτῶν διαπλεῦσαι.

Ἑρ.– Τἀληθῆ λέγει· καὶ γὰρ ὁ Χάρων ἐπὶ μισθῷ μεγάλῳ τῇ ἐμοῦ βοηθείᾳ κέχρηται.

Γόν.– Πρὸς δὲ τούτοις ἐκβληθέντων ἐκ πάσης χώρας τῶν ἐχθρῶν, οὕτω παραδόξῳ μηχανῇ πάντοθεν περιφραττομένην καὶ τῇ τοῦ τόπου κατασκευῇ ἀκατά || [1] βλητον τὴν τῆς **428r**
Νεαπόλεως ἀκρόπολιν εἶλον, ὡς τοὺς στρατιώτας φρουροῦντας τὸ πρᾶγμα μεῖζον ἢ κατὰ ἄνθρωπον οἴεσθαι. καὶ τὸ ἐν τοῖς μύθοις παραδεδομένον περὶ τῶν ἀνθρώπων, ἐκ τοῦ τοῦ Κάδμου δράκοντος ὀδόντων ἐσπαρμένων |[5] ἐξαίφνης βρυόντων, ὁρᾶν οἰόμενοι καὶ οὐκ ἀνθρώπινον, ἀλλὰ θεῖον, τὸ πρᾶγμα ὑπολαβόντες, θειοτάτην μηχανὴν θαυμάσαντες τῆς

8 παρεσκευασμένου: παρασκευ- hic et ubique | 13 ἐσώρμησα: ἐσόρμησα δύναμιν: δύναμην πλείστας: πλίστας | 15 διδάξαι p. corr.: ἐδίδαξα a. corr. | 17 Γαλατῶν: Gαλατῶν hic et ubique | 20 ἐκείνων: ἐκείνον μελλητὴν: μελετὴν | 26 νηχομένους: νυχο- | 30 Νεαπόλεως: -πόλεος | 31 παραδεδομένον: -δεδόμενον |

ἀκροπόλεως ἐξέστησαν· ἡμέτεροι γὰρ στρατιῶται κατὰ τὸν ὑπόνομον πρὸς ἐμοῦ ἐπινενοημένον εἴσω τοῦ τῆς ἀκροπόλεως τείχους ἀφικόμενοι, ὄντος |[10] δὴ τούτου διὰ τὴν τοῦ τόπου φύσιν ἀδυνάτου, ἐπειδὰν τάχιστα ἐφάνησαν ἀπὸ τοῦ ὑπονόμου ἀναθοροῦντες, ἐπῳδαῖς τὸ ἔργον γιγνόμενον νομίζοντες οἱ δυσμενεῖς ἀντιστῆναι οὐκ ἐδυνήθησαν. χοὺς καταπολεμεῖν καὶ χρόνῳ μακρῷ καὶ δαπάναις οὐ σμικραῖς ἢ λιμῷ |[15] μεγάλῳ ἀμήχανον, ἡ ἐμοῦ φρόνησις ἐν μιᾷ καιροῦ ῥοπῇ ῥᾷστα ἐχειρώσατο. ἐπὶ τούτοις τῶν Γαλατῶν ἐπανελθόντων πολλάς τε στρατοῦ μυριάδας ἀγόντων καὶ πρὸς Λεῖριν ποταμὸν στρατοπεδευόντων, πολλαῖς καὶ πυκναῖς μάχαις τοσούτους αὐτῶν ἀπεσκε|[20]υασάμην, ὡς τὸν ποταμὸν γεφυρῶσαι νεκροῖς καὶ ἀντὶ ἀργυροδίνους καὶ λευκορ<ρ>είθρου αἱματώδη
428v φαίνεσθαι. ἔνθα πολλαὶ τῆς ἐμοῦ ἀνδρείας εἰκόνες ἱδρυμέναι καί || [1] τρόπαια ἠγερμένα μέγιστά εἰσι τῆς ἡμετέρας ἀνδραγαθίας σημεῖα.

ἀλλὰ τίνος ἕνεκα τὰ ἄφωνα ὡς μαρτυρίαν ἐμβάλλομαι, ἐπειδὰν ὁ τῆς Μαντούας νόμαρχος περὶ τῶν ἐμῶν ἐγκωμίων, καὶ ταῦτα ἐχθρὸς |[5] εἰς ὑπερβολὴν τῶν Ἑσπερίων, μεμαρτύρηκε; ὑπὸ τοσούτου γὰρ πλήθους τῶν ἀνδραγαθημάτων καταπληχθείς, τηλικαύτην φιλοπονίαν ἀγασθείς, τοιαύτην τῆς ἐμοῦ ἰσχύος πεῖραν ἔλαβε, ὡς φυγῇ εἰς τὴν Ῥώμην ἀναχωρήσαντα ἐκ τότε μέχρι τοῦ νῦν τὰ τῶν Ἑσπερίων |[10] ἐσπουδακέναι. χὡς μὴ μακροὺς ὑπὲρ τῶν πραγμάτων ἀποτείνειν λόγους, ἱκανὸν δὲ τοῦτο ἀπὸ πολλῶν, πᾶσαν τὴν τῆς Νεαπόλεως ἀρχὴν ἐμοῦ χειρωσαμένου ὑπακούειν τοῖς Ἑσπερίοις, τοσαύτας πόλεις ἑλεῖν καὶ ὀλίγου δεῖν ὅλην τὴν Ἰταλίαν τῷ τῶν πολεμίων αἵματι πληρῶσαι,|[15] τοσούτους προεχεῖς ἡγεμόνας καταπολεμῆσαι καί, ὃ πάντες ἐν θαύματι ποιήσειαν, μηδενὸς οὐδὲ τῶν ἀτυχημάτων οὐδὲ τῶν ἐχθρῶν ἧττονα γεγενῆσθαι, ὃ ἐλαχίστοις τῶν λαμπρῶν στρατηγῶν ἢ μηδενὶ συνέβη. ἐφ᾽ ᾧ τοσούτου δεῖ οὗτος εὐγενὴς στρατηγὸς σεμνύνεσθαι,|[20] ὡς ἀπὸ τοῦ τῶν οἰκείων φόνου εἰς μέγα προχωρῆσαι, τοσαῦτα τρόπαια ἠγερκέναι καὶ εἰκόνας ἱδρύσασθαι, τηλικαύτην δύναμιν περιβεβλῆσθαι, ὡς πᾶσιν δοκεῖν τυραννιᾶν. καὶ ταῦτα ἱκανὰ ἔστω· κἂν γὰρ προελοίμην τἄλλα διελθεῖν κρείττονα
429r τοῦ λόγου ὄντα, ἀπολείποι ἐμοὶ || [1] πᾶς χρόνος.

Μί.– Ὁ μὲν εἴρηκεν οὐκ ἀγενῆ λόγον ὑπὲρ ἑαυτοῦ, καὶ ὡς ἐλλόγιμον ῥήτορα εἰκός. σὺ δέ, ὦ ἐκ Καρδόνης, τί πρὸς ταῦτα φῄς;

Ῥάμονος ὁ ἐκ Καρδόνης.– Εὖ οἶδα ἐγώ, ὦ φρονιμώτατε Μίνως, τὰ πράγματα ἀπὸ |[5] τῶν λόγων τὴν ἑαυτῶν δύναμιν μηδαμῶς λαμβάνειν, εἰ καὶ εἰώθασι οἱ τῆς ἐν τῷ λέγειν δυνάμεως ἐπὶ πολὺ ἀνήκοντες τοῖς αὐτοῖς πολὺν κόσμον ἐπιτιθέναι, τοὐναντίον χαλεπώτατον εἶναι, τὰ μεγάλα καὶ ἐπιφανέστατα τῶν ἔργων τῆς τοῦ λόγου ἴσης ἀρετῆς καὶ κόσμου τυχεῖν· |[10] οὐ γὰρ ῥᾴδιον ἴσους τῷ μεγέθει τῶν ἔργων λόγους ἐξευρεῖ[ν], καὶ

---

1 ἀκροπόλεως: -πόλεος | 2 τοῦ τῆς: τῆς τοῦ ἀκροπόλεως: -πόλεος | 4 ἀντιστῆναι: -στᾶναι | 6 ἐχειρώσατο: -ρόσατο | 17 χὡς: κ᾽ ὡς | 18 Νεαπόλεως: -πόλεος χειρωσαμένου: χειρο- | 21 ποιήσειαν: ποιοίσειαν | 22 δεῖ: δέει εὐγενὴς: -εῖς | 29 φρονιμώτατε: -μότατε | 31 δυνάμεως: -μεος | 32 χαλεπώτατον: -πότατον

τοῖς ἴσοις λόγοις τὰς πράξεις ἀμείβεσθαι, ὡς ἐνόμιζε λογοποιὸς ἐκεῖνος, ἐν ἱστορίᾳ ἀμήχανον. ὅτου χάριν χαλεπώτερον πρᾶγμα ἐπιχειρεῖ ὁ αἱρούμενος περὶ τῶν μεγάλων κατ᾽ ἀξίαν λόγους ποιεῖν. ἐπεὶ οἱ περὶ τῶν |[15] ὁμολογουμένων ἀγαθῶν ἢ καλῶν ἢ ἐπ᾽ ἀρετῇ διαφερόντων τι λέγειν ἐπιχειρήσαντες, πάνυ μεγάλως τῶν λόγων ἠπόρησαν, τοὐναντίον περὶ τῶν εὐτελῶν καὶ μικρῶν πάντες εἰπόντες τῶν ῥημάτων εὐπορίζου[σι], καὶ περὶ τῶν φαύλων καὶ ταπεινῶν ὅτι ἄν τις τύχῃ φθ[ε]|[20]{ν}γξάμενος –ῥᾴδιον γὰρ ταῦτα τοῖς λόγοις ὑπερβαλέσθαι– ἅπαν ἴδιόν ἐστι, περὶ δὲ τῶν δόξαν ἐχόντων πολὺ καταδεέστερον τῶν ὑπαρχόντων εἰρήκασιν ἅπαντες· || [1] οὐ ῥᾷον γὰρ τοῦ μεγέθους **429v** ἀφικέσθαι καὶ σπάνιον εὑρεῖν ὃ μηδεὶς πρότερον εἴρηκε, περὶ δὲ ταπεινῶν ὅτι ἄν τις λέξῃ, καινόν. τούτων δὲ οὕτως ἐχόντων, ἐπειδὰν οἱ βέτικοι πρὸς τὸ λέγειν πεφύκασι μακροὺς ὑπὲρ τῶν |[5] πραγμάτων λόγους ἀποτείνοντες, ἡμεῖς δὲ οἱ καταλάνοι ἐς τὸ ἐλάχιστον συστέλλειν τοὺς λόγους εἰώθαμεν τὸ μακρολογεῖν μισοῦντες, δεδοίκοιμι ἂν ἐγώ, ὦ δικαιότατε Μίνως, εἰ μὴ ἀρίγνωτος εἴη ἡ δικαιοσύν<η> σου, μὴ τούτῳ Γόνσαλον πλέον μου φέρειν, εἰ ἀμείνων δοκοίη τῷ ἑλλο|[10]γιμότερον εἶναι ἐν τῷ λέγειν, οὐδὲ μεγαλοπρεπέστερον ἐν τῷ πράττειν καὶ ἰσχυρότερον. νῦν δὲ τοσαύτης οὔσης τῆς σου δικαιοσύνης, ὡς ἅπαντας θεοὺς σοὶ μόνῳ τὴν τῶν νεκρῶν ἁπάντων δίαιταν ἐπιτρέψαι, ἐμαυτὸν ἀκριβῶς πέπεικα σὲ τὸ μόνον καλὸν ἀξίως ἐν τιμῇ ἄξειν.|

[15] καὶ ἵνα περὶ τῶν ἡμετέρων πραγμάτων ἤδη τι φῶμεν, ἐκεῖνο πρῶτον ἐς ὅτι μάλιστα βουλοίμην ἄν σε ἐνθυμεῖσθαι, ὦ δικαιότατε Μίνως, ἃ οὗτος τελευτήσας τὸν λόγον εἴρηκε· τοῦτο γὰρ τοσούτου δεῖ τὰ ἡμέτερα αἰσχύνειν καὶ ὑβρίζειν, ὡς μάλιστα ἐγκωμιάζειν. ὧν πέρι ἐπεὶ παῦρά τινα |[20] διέλθω, τὰ λοιπὰ περὶ τῶν ἐμοῦ πράξεων πειράσομαι διηγήσασθαι. φησὶ γὰρ ἑαυτὸν μηδεπώποτε νικηθῆναι καὶ ἄμαχον γεγενῆσθαι ἐν τοῖς πολέμοις, ἐμὲ δὲ ἀπὸ τοῦ τῶν ἰδίων καὶ οἰκείων φόνου τῶν ἡμετέρων ἔργων || [1] ποιήσασθαι τὴν ἀρχήν. καὶ τούτῳ τῷ λόγῳ τὴν τῆς Ῥαουέννης **430r** μάχην διαβάλλειν μοι φαίνεται, ἣ τηλικοῦτον τῆς εὐδοξίας χαρακτῆρα τοῖς ἐμοῦ ἔργοις ἐπέβαλεν, ὡς τοῦτο μόνον τὸ τῶν ἐχθρῶν θράσος κολοῦσαι, τὴν δύνα|[5]μιν ἐλαττῶσαι, τὸ κράτος μειῶσαι, ἡμετέροις δὲ ὁρμὴν ἐμποιῆσαι, τὴν ῥώμην αὐξῆσαι, θαυμαστοτέραν τῆς ἡμῶν ἀνδρείας δόξαν ἐπεργάσασθαι, ὁτιὴ ἀμφοτέρωθεν τῶν στρατῶν εἰς χεῖρας ἐλθόντων, πολλῷ πλειόνων ἐκ τῶν δυσμενῶν πεσόντων, πρωτοστράτηγον τῶν ἐχθρῶν, |[10] τοῦ πολεμεῖν ἄριστον, ἀπέκτεινα. καὶ τοὺς ἡμετέρους αἱ βομβάρδαι κατέβαλον, τοὺς δὲ πολεμίους ἡμεῖς ἀπεσκευασάμεθα. εἶτα ἡμεῖς οὐδὲν τῶν νικώντων διηνέγκαμεν κρείττονες ὄντες ἢ ἁλῶναι· οὐ γὰρ ἀνεποδίσαμεν καὶ τὰ πάντα κατεστάλκαμεν, ἐκεῖνοι τὰ τοῖς |[15] νενικημένοις συμβεβηκότα μετὰ πολλῆς συμφορᾶς οἴκτιστα πεπονθότες ὑφ᾽ ἡμῶν ᾔσθοντο, ἵνα μὴ τὸ παρὸν λέξω ὅσον τὰ ἡμέτερα ἡ τοῦ Πέτρου Ναυάρρου ἀμέλεια καὶ ὀλιγωρία (οὐδὲν γὰρ ἄλλο δεινότερον φράσω) ἐσίνατο· κἂν γὰρ ἐκεῖνος τὰ

---

2 χαλεπώτερον: -πότερον | 8 ῥᾷον: ῥᾶον | 9 ταπεινῶν: ταπινῶν | 17 ἀκριβῶς: ἀκρειβῶς | 20 δεῖ: δέει ὑβρίζειν: ὑβρύζειν | 22 μηδεπώποτε: -πόποτε | 28 ἀμφοτέρωθεν: -ροθεν | 29 πρωτοστράτηγον: προτο- | 31 ἀπεσκευασάμεθα: ἀποσκευ- νικώντων: νικόντων | 34 ᾔσθοντο: ἤσθοντο | 35 ὀλιγωρία: ὀλιγορία

δέοντα {ἐ}πεποιήκῃ καὶ μὴ τὰ|[20]ναντία τούτων, οὐδέν τι τοιοῦτο ἐμοῦ προσδεχομένου ἅπαντες δυσμενεῖς ἀπολέσειαν ἄν.

ἐκεῖνο δὲ ἡδέως ἂν μάθοιμι παρά σου, ὦ Γόνσαλε, τί ποιήσειας ἂν καὶ σὺ εἰ καὶ κατὰ
430v τῶν πολεμίων καὶ τῶν συμμάχων || [1] πολεμητέον; μῶν οὕτως σοι τὸ πρᾶγμα ὑπακούειν ἐλπίσειας, ὥσπερ κἀμοὶ προυχώρησεν; μὴ οὐκοῦν χαλεπῶς φέρε εἰ τοσοῦτον τὰ ἐμὰ ἀνδραγαθήματα διὰ γλώσσης ἤνεγκε ἡ τῶν ἐμοῦ στρατιωτῶν, ἣν σύ μοι |[5] ὀνειδίζειν ἔοικας, ἀπώλεια· μεῖζον γὰρ τοῦτο τῆς ἐμῆς ἀνδρείας ἐγκώμιον ἢ τῶν σοι πεπραγμένων πᾶσαι νίκαι, ὥστε κατόκνει μεγαφρονεῖν καὶ σεμνύνεσθαι τῷ μὴ νενικῆσθαι· κἂν γὰρ σὺ ἡττᾶσθαι ὀνομάζῃς καὶ νομίζῃς τὸ κεκμηκότας ἐπὶ τῷ πολεμεῖν μικρόν τι ἀναποδίζειν |[10] ὡς μείζονα δύναμιν ἀναλαμβάνειν, διὰ τί ἀεὶ τῷ αὐτῷ κράτει ἔξω τοῦ φόβου ὢν κέχρημαι; τίνος ἕνεκα τοὺς πάντας πολεμίους μικρῷ ὕστερον ἐκ τῆς Ἰταλίας ἐξέβαλον; Ῥωμαῖοι τὸ πρῶτον ἐν τῇ τοῦ Τρασιμένου μάχῃ νενικημένοι ῥᾳδίον ἐν τῇ τῆς Τρεβίας ἐκρατήθησαν, καὶ ἐπὶ |[15] τὸ δεύτερον ἡττηθέντες ῥᾴστην πρὸς τὴν τῶν Καννῶν ἀπώλειαν ὁδὸν ἐποίησαν καὶ ἄμεινον παρεσκεύασαν ἑαυτοὺς πρὸς τὸ ἡττᾶσθαι, ἀλλὰ ἐγώ, οὓς σὺ κεκρατηκέναι νομίζεις, πρὸς φυγὴν ἠνάγκασα, τὸ κράτος καὶ δύναμιν ἀφῄρηκα καὶ πᾶσαν τὴν Ἰταλίαν οὕτω κατέσταλκα, ὡς μηδένα |[20] ἐν εὐμεγέθει χώρᾳ γεγενῆσθαι κατ' ἐμοῦ γρύζοντα. τοιαύτη γέγονε τῆς ἡμετέρας ἀνδρείας παρὰ τοῖς καθ' ἡμᾶς ἀνθρώποις
431r δόξα. καὶ ταῦτα τἀγαθὰ ἐκ τῶν τῆς Ῥευέννης || [1] κακῶν, ὥστε εἰ τηλικαῦτα περὶ τῆς ἐμοῦ ἀνδραγαθίας ἐδόξαζον ἅπαντες, οὐδενὸς ἥττων ἡ ἐμοῦ ἀνδρεία δόξειε οὐδὲ τοῦ Σίτου Ῥουδίου, ὃν κρατεῖ φάσις οὕτω ἐν ταῖς μάχαις προτερεῖν τῶν ἄλλων, ὡς πάντας Ἑσπερίους |[5] πρὸς τοῦτον ὥσπερ κάλ<λ>ιστον τῆς τοῦ πολεμεῖν ἐμπειρίας παράδειγμα ἀποβλέπειν. κἂν γὰρ οὗτος δόξαν οὕτω μεγάλην εἶχε κατὰ τὰ πολέμια ὡς νεκρὸν τῶν τοῦ Μαομέτου αἱρεσιν ἐχόντων κρατεῖν, οὐ χείρονα περὶ τῆς ἐμῆς ἰσχύος νομιστέον ἐστί, ἐπειδὴ μετὰ τοσαύτην ἐν τῇ |[10] Ῥαυέννῃ τῶν στρατιωτῶν ἀπώλειαν ὅλην τὴν Ἰταλίαν κατέσταλκα, προσέτι τῶν πολεμίων ἐκ τῆς χώρας ἐκβληθέντων τὸ Μεδιόλανον καὶ ὀλίγου δεῖν ὅλην τὴν Ἀκυτανίαν εἶλον.

καὶ ἵνα μὴ ἡμῖν ὁ λόγος εἰς μέγα μηκυνθῇ, μὴ διελεύσομαι ποίᾳ βουλῇ καὶ φιλοπονίᾳ καὶ θαυ|[15]μαστῇ δεξιότητι πανταχοῦ κέχρημαι· σαφέστερον γὰρ τοῦτο ἢ προσήκει ἐνδιατρίβειν. περὶ ἐκείνου δὲ μηδαμῶς ἡσυχίαν ἄξω, ὃ ἐγὼ ἐν τῇ Βικένσῃ κατώρθωσα· πολιορκούμενος γὰρ ὑπὸ μεγάλου τῶν πολεμίων πλήθους (ἦσαν δὲ ἐν τῇ πολιορκίᾳ δύο μέγιστοι στόλοι) ὁδὸν |[20] νηλεεῖ χαλκῷ ἀνοίγων μετὰ πολλοῦ τῶν πάντων θαύματος περιεγενόμην, εἰ τοῦτο περιγίνεσθαι μόνον τις φαίη, μετὰ τοσαύτης σφαγῆς καὶ τῆς τῶν
431v ἐχθρῶν || [1] φθορᾶς, <ὡς> τῶν σκύλων, πλούτου καὶ τῆς τῶν καταπεπολεμημένων γάζης ἀπολαύειν. καὶ φανεροποιήκα τοῖς ζητοῦσιν τοῖς ἡμετέροις στρατιώταις περιάψαι πτέρυγας ὡς ἀπὸ τῶν τοῦ ὄρους στενοχωριῶν ἐν οἷς κατειλήφθησαν πέτε|[5]σθαι, ὡς μέγα διαφέρει ἰσχὺς τῆς ἀνανδρείας καὶ ἡ εὐτολμία τῆς δειλίας. οὐ γὰρ οἷόν τε τὸ τῆς ψυχῆς ἰσχυρὸν ὑπὸ τῶν κινδύνων ἡττᾶσθαι, ἀλλὰ ὑπὸ τούτων ἐρρωμενέστερον γίνεται, ὥσπερ

---

1 πεποιήκῃ a. corr.: ἐπεποιήκῃ p. corr. | 5 κἀμοὶ: κᾄμοι | 6 στρατιωτῶν: στρατηωτῶν ὀνειδίζειν: ὀνιδίζειν | 8 κἂν: κᾳν | 9 ὀνομάζῃς: -ζεις νομίζῃς: -ζεις | 22 κἂν: κᾳν | 28 δεξιότητι: δεξιώτητι | 29 κατώρθωσα: κατόρθωσα

τὰ ῥεῖθρα ἀπὸ τοῦ ἐμποδίου. ἡ γὰρ ἀνάγκη τὴν δειλίαν ἐλέγχει καὶ ἀνδρείαν ὀξύνει. ἐκλαμπομένῃ |[10] τῇ τῶν Ῥωμαίων δόξῃ αἱ Καυδῖναι στενοχωρίαι ἐπεσκότησαν, ἐμοὶ δὲ τοσοῦτον κλέος αἱ τῆς Βικένσης ἐπόρισαν, ὡς τῷ οἰκείῳ σέλατι τὰ τῶν προγεγενημένων στρατηγῶν ἀφανίζειν. ἐκείνοις ἡ πολιορκία ἐν ταῖς τῶν ὀρῶν στενοχωρίαις δουλίαν, αἰχμαλωσίαν, αἰσχύνην, ἐμοὶ |[15] δὲ ἐλευθερίαν, νίκην, ἀθανάτην τιμὴν ἐπόρισε· καὶ τοῖς Σαμνίταις ἡδονὴν πολλὴν ἐδωρήσατο, νίκην μεγάλην ἔδωκε, κλέος ἀίδιον ἤνεγκε, τοῖς δὲ ἐχθροῖς ἡμετέροις λύπην μεγίστην ἐνέβαλεν, βλάβην ἀνεπισκεύαστον ἐνεφόρησε, α<ι>ώνιον αἰσχύνην ἐπέβαλεν.

ταῦτα δὲ |[20] μάλιστα ἐνθυμούμενόν σε βουλοίμην ἂν σκέπτεσθαι, εἰ τὰ τοῦ Γονσάλου ἐν τῇ Χιρινώλῃ μετὰ τούτου τοῦ ἀνδραγαθήματος ἄξια παραβαλέσθαι· ἐκεῖνος ἐν ἴσῳ τόπῳ μετ᾽ || [1] ὀλίγων πλείστων κεκράτηκε, ἐγὼ δὲ ἐλαχίστους στρατιώτας, τουτέστι τὰ **432r** τῆς Ῥευέννης λείψανα ἄγων, καὶ ταῦτα τοῦ ἀνίσου τοῦ τόπου πρᾶγμα παρέχοντος, οὕτω φανερὰν κατέστησα τὴν ἐμοῦ ἀνδρείαν, ὡς ἐκεῖθεν δύο στόλους |[5] φυγεῖν ἀναγκάσαι, ἔνθα παῦροι πλείονας αἱρεῖν ῥᾷστον <ἂν ἐδυνήθησαν>. μετὰ δὲ ταῦτα ἀεὶ τὰ ἐν ποσὶ χειρούμενος Βερώνην εἷλον, Βικένσαν ἐχειρωσάμην, τὴν Βρέσαν κεκράτηκα, Βέργαμον κατέβαλον, Κρεμώνην ἀνάστατον πεποίηκα, Κρέμαν κατέλυσα, καὶ μόνον οὐ |[10] πᾶσαν τὴν Ἐνετῶν ἀρχὴν ὑφ᾽ ἐμαυτὸν ἐποιησάμην καὶ τὸ τέλος ὅλην τὴν Ἰταλίαν κατέστειλα. καὶ ὃ μηδεὶς ἢ ὄπωπε ἢ ἤκουσε, τῇ Βενετίᾳ πολλαῖς βομβάρδαις προσεπολέμησα, ὃ Μαξιμιλιάνος ὁ τῆς ἀνδρείας καὶ τῆς τοῦ πολεμεῖν ἐμπειρίας τὰ πρῶτα αἱρῶν, ὅτι μέγα |[15] εὔδαιμον εἶναι ἡγεῖτο. τί ἐγὼ ἐνταῦθα λέξω πῶς οἱ δημόται εἶχον ἐμοί, ὅσην εὔνοιαν ἔδειξαν, τῶν εὐπατρίδων σπουδήν, ὡς μεγάλου εἰχόμην ἀξιώματος παρὰ τοῖς στρατιώταις, τί εὐδαιμονίαν καὶ τἄλλα τῶν λαμπρῶν καὶ καλῶν ἀνδραγαθημάτων;|[20] μακρολογῶν γὰρ ὑμῖν πρᾶγμα παρέχοιμι βουλόμενος κατὰ ἀξίαν πάντα διελθεῖν, ὡς μὴ διηγήσωμαι ὑπὲρ λόγον εἶναι καὶ μακροῦ χρόνου δεῖσθαι. || [1] καὶ ὡς συνελόντι φάναι **432v** περὶ ἑκατέρου ἡμῶν, σὺ μηδέποτε νενίκησαι, ἐγὼ δὲ τῶν ἰδίων ἀπωλείᾳ τοὺς νικήσαντας ὥς σοι δοκεῖν ἐξέβαλον, σὺ μετὰ ὀλίγων πολλῶν ἐκράτησας, ἐγὼ δὲ μετὰ ἐλαχίστων δύο στρατόπεδα ἐν |[5] ταῖς τῶν ὀρῶν στενοχωρίαις κατειλημμένος τῆς φυγῆς ἀνάγκην ἔχειν ἐποίησα, σὺ διὰ τήν σου φιλοπονίαν καὶ ἰσχὺν τὴν τῆς Νεαπόλεως <χώραν> τοῖς Ἰβήροις προσεπόρισας, ἐγὼ δὲ σχεδὸν Ἰταλίαν πᾶσαν, σὺ Γαλατοὺς ἐκ τῆς Ἰταλίας ἐξήλασας, ἐγὼ τούτους καὶ Ἐνετοὺς καὶ τοὺς πάντας τῶν Ἑσπε|[10]ρίων ἐχθροὺς ἐξώρισα, σὺ τοῖς {τῶν} ἐν Ἰταλίᾳ πράγμασι ἀρχὴν ἐποίησας, ἐγὼ δὲ ἐς ἀκμὴν καὶ τέλος ἦχα. ὥστε ὅσον τὰ ἡμέτερα ἀνδραγαθήματα οὐ τούτου μόνον, ἀλλὰ πάντων τῶν πρὸ ἐμοῦ ἐν ταύτῃ τῇ χώρᾳ διατριβόντων διαφέρουσι, ἐκ τούτων σκέψαιτό τις ἄν, ὅτι πλείονας ναοὺς |[15] τῶν ἀνδριάντων καὶ τῶν σκύλων ἐνέπλησα. ἃ ἐνθυμούμενόν σε εἰκότως ἐλπίζω ἐπαΐσειν τί πεποίηκα ἐγώ. σὸν οὖν ἄρα ἐστί, ὦ δικαιότατε Μίνως, ταύτην τὴν ἀμφισβήτησιν διαλύειν. εἶπα.

---

4 ὀρῶν: ὄρων | 6 ἔδωκε: ἔδοκε | 10 Χιρινώλῃ: Χιρινόλῃ | 11 πλείστων: πλίστων | 16 Κρεμώνην: Κρεμόνην | 18 ὅπωπε: ὤποπε | 20 δημόται: δημῶται | 21 ἔδειξαν: ἔδηξαν | 23 ὑμῖν: ἡμῖν | 24 διηγήσωμαι: -σομαι | 27 ὀρῶν: ὄρων | 28 Νεαπόλεως: -πόλεος | 29 ἐξήλασας: ἐξέλασας | 30 ἐξώρισα: ἐξόρ- | 35 ἀμφισβήτησιν: -βήτισιν

Μίνως. Ἔνδοξοι νὴ Δία ἀμφότεροι· ἑκατέρου γὰρ ἰσχὺς τοσούτου |[20] δεῖ τῆς τοῦ ἑτέρου ἀνδρείας ἄμεινον γεγενῆσθαι, ὡς μηδετέρας ὑπερβαλλούσης ἑτέραν, ἀμφοτέραν
433r ἐξ ἴσου περὶ τῆς δόξης ἐρίζειν. διὸ μὴ ἐλπίσατε ὡς περὶ τούτων πλείονας || [1] λόγους ποιῶ· οὕτω γὰρ ὅλον με περιείληφε θαῦμα μεταξὺ τοῦ λέγειν τῆς ὑμῶν φωνῆς ἐχόμενον, ὡς πολλῷ δικαιότερον ἐξεῖναι ἐμοὶ τὴν τούτου τοῦ ἀγῶνος δίαιταν ἀποθέσθαι ἢ πάλ{λ}αι τῷ Διὶ ἐν κρίσει περὶ τοῦ μήλου· |[5] ἐκεῖνος γὰρ τὴν κρίσιν ἀνεδύσατο, μὴ τὰς θυγατέρας καὶ τὴν ἀδελφὴν τὸ πρᾶγμα χαλεπῶς φέρειν (οὐ γὰρ οἷόν τε πάσας ἐξ ἴσου νικῆσαι), ἐγὼ δέ, τῷ δεῖν ἐμὲ εὐμαθέστερον τῆς τοῦ πολεμεῖν ἐμπειρίας εἶναι εἰ βουλοίμην ἀξίως περὶ οὕτω ἐξόχου εὐγενεστάτων στρατηγῶν ἀνδραγαθίας |[10] κριτὴν γενέσθαι. οὐ μὴν ἀλλὰ τοῦτο ἐς ὑπερβολὴν ὀρεγομένων ὑμῶν, ὡς κρίσιν περαίνειν, ὅμως δὲ οἶμαι ἐγὼ οὐδὲ τοῦτο ἅπασιν ἡμῖν λυσιτελεῖν. ὥστε ἄμεινον οὖν ἂν εἴη, ὄντος τοῦ δεῖνα παρὰ τοῖς ζῶσι ὃς καθάπερ τὸν οὐρανὸν τῆς τῶν ἑαυτῷ πεπραγμένων φήμης ὅρον ἐποίησε, |[15] οὕτω καὶ τῆς ἀρχῆς τὸν τῆς Ἰοῦς ὠκεανὸν ποιήσειε εἰ μὴ πολλῶν φθόνος καὶ τῶν τῶν χριστιανῶν ἀρχόντων φιλοτιμία ἐμποδὼν γένοιτο, τούτῳ τὴν τούτου τοῦ ἀγῶνος γνῶσιν ἐπιτρέψαι· οὗτος δέ ἐστι Κάρολος ὁ Καῖσαρ αὐτοκράτωρ. ὥστε σύ, ὦ Ἑρμῆ, τούτοις προηγοῦ τῆς ὁδοῦ πρὸς τὸν Κάρολον |[20] ἀγούσης· κἂν μὴ θέμις ᾖ μηδένα τῶν ἅπαξ τὴν λίμνην εἰσωπλευσάντων ἀνελθεῖν καὶ ἀναπεμφθῆναι πάλιν ἄνω ἐς τὸν βίον, ὅμως δὲ ἕνεκα οὕτω προεχόντων
433v στρατηγῶν || [1] οἷοι καὶ ὑμεῖς ἐστε, τοῦτο συγχωρήσομαι.

Ἑρ. Καλῶς νὴ Δία καὶ ὡς τὸν φρονιμώτατον ἄνδρα εἰκὸς κέκρικας. τούτους οὐκοῦν κομίσω.

Ῥάμονος. Φέρε δή, οὐκ ἀναίνομαι τῷ τοιοῦτον ἡμῖν τούτου τοῦ ἀγῶνος κριτὴν γεγενῆσθαι.

Γόν. Τοῦτο |[5] ἡμῖν τὸ ἥδιστον πεποιήκατε. πλὴν γὰρ τῆς αὐτοῦ δικαιοσύνης ἓν τοῦτο ὠνάμεθα, ὅτι τοῦ ἐπὶ τὸ δεύτερον ταῦτα λέγειν ἀπαλλαχθησόμεθα, ἐκείνου ἅπαντα ἀκριβῶς εἰδότος.

Ἑρ. Εἶα, ἄπιμεν. ἀλλὰ ἵνα μείζω περὶ τούτου ἐπιφανεστάτου δικαστοῦ δοξάζητε καὶ μεταξὺ τῆς ὁδοῦ ἔχωμεν περὶ ἡδίστης |[10] ὑποθέσεως εἰπεῖν, παῦρά τινα προβαλῶ ἐκ τοῦ τῶν καλῶν ἔργων ἀπεράντου πλήθους, ἃ ἐκεῖνος ἅπασιν ἐν θαύματι ποιοῦσι ἠνδραγάθησε.

Γόν. Φέρε δή, τοῦτο ἀμφοτέρῳ ἡμῶν (ἵνα καὶ ὑπὲρ τοῦ ἐμοῦ ἀνταγωνιστοῦ ἀποκρινοῦμαι) τὸ ἥδιστον ποιήσεις. καὶ ἥ σου ἀπὸ γλώσσης γλυκίων |[15] μέλιτος ῥέουσα αὐδὴ μεταξὺ τῆς ὁδοιπορίας ὄχημα δόξειεν ἄν.

---

1 δεῖ: δέει | 3 ἐλπίσατε: -πήσατε | 4 ὑμῶν: ἡμῶν φωνῆς: φονῆς | 10 ὑμῶν: ἡμῶν | 13 ὠκεανὸν: ὀκεα- | 16 κἂν: κᾀν | 19 φρονιμώτατον: φρονημό- | 24 ἀπαλλαχθησόμεθα: -μετα | 25 εἰδότος: οἰδ- | 27 ἔχωμεν: ἔχομεν ὑποθέσεως: -θέσεος | 30 γλυκίων: γλυκύων

Ἑρ. Ἀλλὰ πόθεν προοιμιάσω; τί πρῶτον λέξω; τηλικοῦτον γάρ ἐστι τὸ τῶν τοῦτῳ κατωρθωμένων μεταξὺ τοῦ ἄρχειν πλῆθος, ὡς δεδιέναι μὴ τὸ ἐλλόγιμον τὸ ἐμὸν εὕρημα καὶ τὴν πειθὼ τὴν πρῶτον τοῖς ἐμοῦ ἐν χείλεσι |[20] καθημένην, τὴν ἐν τῷ τῶν ἄλλων ῥητόρων στόματι τὰ μέγιστα τῶν πραγμάτων ἀξίως ἐγκωμιάζειν δυναμένην, μὴ ἱκανὴν γενέσθαι πρὸς τὸ καταστῆσαι τοῦτο φανερόν· καὶ γὰρ οὕτως || [1] θαυμάζω λογισμὸν ἐμαυτῷ **434r** διδοὺς περὶ ἑκάστου τῶν ἐνδοξοτάτου ἄρχοντος κατορθωμάτων, ὡς τἆλλα ἐννοεῖν τούτου ἐχόμενον ἀδύνατον· οὐ γὰρ οἶδα ὅπως ἄν τις ἀπὸ τοῦ ἑτέρου ἐπὶ τὸ ἕτερον μεταγάγοι τὸν νοῦν ἀποσπά|[5]σας, οὐ γὰρ ἐθέλει ἀφίστασθαι ῥᾳδίως, ἀλλὰ ἔνθα ἀπερείσῃ τὸ πρῶτον, τούτου ἔχεται καὶ τὸ παρὸν ἐπαινεῖ. κἂν ἐπ᾽ ἄλλῳ μεταβῇ, κἀκεῖνο καλὸν ὁρᾷ καὶ παραμένει καὶ ὑπὸ τῶν πλησίων παραλαμβάνεται καὶ ὅλως παρει<σ>κέχυταί μοι τὸ τούτων κάλλος καὶ ὅλον περιείληφέ |[10] με καὶ ἄχθομαι ὅτι μὴ καὶ αὐτός, ὥσπερ ὁ Ἄργος, ὅλῳ βλέπειν δύναμαι τῷ σώματι· τηλικοῦτον ἐμὲ εἴληφε θαῦμα. τί γὰρ τῶν ἐλλογιμοτάτῳ ἀνδρὶ προσόντων πρῶτον θαυμάσω; μῶν μεγαλοψυχίαν καὶ τὴν πρὸς τὸ τὰ τῶν χριστιανῶν αὔξειν σπουδήν; μῶν εὐσέβειαν ἢ τὴν |[15] περὶ τὸ θεῖον εὐλάβειαν; μῶν ἀρετὰς καὶ τὰ τῆς ψυχῆς καλλωπίσματα; μῶν τὴν τοῦ πρὸς κοινὸν πολιτεύειν ἐπιστήμην καὶ δεξιότητα; μῶν τὴν πρᾳότητα καὶ ἐπιείκειαν; ἀλλὰ οὐδὲ τούτοις ἐνδιατρίβειν ἔξεστι τὰ περὶ τοῦ πολέμου διελθεῖν προαιρουμένῳ. καὶ |[20] ἐν τῷ τὰ τοῦ πολέμου ἐξηγεῖσθαι, ποῖος μὲν ἂν λόγος ἐξισωθείη τῇ ἰσχύι καὶ φρονήσει καὶ μεγαλονοίᾳ ἣν ἀπέδειξε καὶ τῇ συνετωτάτῃ βουλῇ ᾗ <ἐ>κέχρητο; || [1] προαιρουμένου γὰρ ἐκείνου ἐν ἀρχῇ τῆς ἡγεμονίας πάντα ποιεῖν **434v** ὡς τοὺς τοῦ Μαομέτου αἱρεσι<ν> βεβαιουμένους ἐς τὸ τῶν χριστιανῶν δόγμα ἄγειν, τοὺς ἀέκοντας ἐφέλκειν καὶ τοὺς ἀναινομένους τοῦτο πράττειν, δαμάζειν, τὸν Γα|[5]λατὸν ἐχθρὸν ἐμποδίζοντα (ἔστι γὰρ ὑπεράγαν τοῦ ἄρχειν ἐραστής) πολλάκις κεκράτηκε καὶ μεγάλους ἐκείνου στόλους κατέλυσε, ἐξαιρέτως δὲ ἐν Τικίνῳ τοσοῦτον πλῆθος αὐτῶν ἀπέκτεινε, ὡς τοὺς τοῦ Τικίνου ἀγροὺς αἵματος πληροῦσθαι. Φραγκῖσκον Ἀγγουλέμιον τὸν |[10] ἐκείνων βασιλέα εἶλε καὶ συμβουλευόντων πολλῶν αὐτοῦ καλῶς δεδεμένου φυλακὴν ποιεῖσθαι, ὡς τὸ ἐκείνου θράσος καταστέλλεσθαι, τῆς ἑαυτοῦ ἐπιεικείας οὐκ ἀμνημονῶν ἐκεῖνον ἀφῆκε. ἐπὶ τὸ δεύτερον πόλεμον αἴρεσθαι τολμῶντα εἶρξε, καὶ τὸ τέλος πρὸς τὴν Λουτεσίαν |[15] ἀφικόμενος, ἣν ῥᾷστα ἀεὶ τὰ ἐν ποσὶ χειρούμενος ἔμελλε λαβεῖν, εἰρήνην (ἐκείνου ταύτην αἰτουμένου) ἐποιήσατο, σπονδὰς ἐσπείσατο καὶ ᾧ ἀφαιρεῖν τὴν ἀρχὴν ἐδύνατο (οὐ γὰρ εἶχε ὁ Γαλατὸς πρὸς τοσαύτας δυνάμεις ἀντιφερίζειν) εὔθυμον καὶ ἱλαρὸν εἰρήνης πεποιημένης |[20] ἀφῆκε. καὶ ὅθεν ῥᾷστά τις τὴν καλοκαγαθοῦ χριστιανοῦ πρᾳότητα τεκμαίροι{ν}το, τούτῳ μόνῳ ἠγάπησε, ὡς τὸν || [1] Γαλατὸν συνιέναι πρόχειρον εἶναι ἀπὸ τοῦ **435r** Καρόλου τῆς ἀρχῆς καὶ σατραπείας στερεῖσθαι. καὶ ἐν τούτῳ τῷ πράγματι τί πρῶτον θαυμάσω; τὴν ἐλευθεριότητα ᾗς ἕνεκα τηλικούτου πλούτου ἠμέλησεν, ἢ μεγαλοψυχίαν δι᾽ ἣν ἠφ<ρ>όντισεν, ἢ τὴν εἰς |[5] Χριστὸν εὐσέβειαν; τῆς γὰρ τοῦ προπηλακίζειν προπετείαι[ς]

2 δεδιέναι: δεδοιέναι | 9 ἐπαινεῖ: ἐπενεῖ κἂν: κᾷν κἀκεῖνο: κᾀκεῖνο | 10 παρεισκέχυταί: παρικέχυταί, fort. παρακέχυταί leg. | 15 καλλωπίσματα: καλλο- δεξιότητα: δεξιώ- | 16 πρᾳότητα: πραότ- | 18 φρονήσει: φρόνησι ἀπέδειξε: ἀπέδηξε συνετωτάτῃ: συνετο- | 22 ὑπεράγαν: ὑπὲρ ἄγαν | 28 ἔμελλε: ἔμελε | 29 σπονδὰς: σποντὰς ἀφαιρεῖν: ἀφερεῖν | 31 πρᾳότητα: πραότ- | 33 σατραπείας: σατραπίας

ἡδέως ἐκείνῳ συγγνώμην ἀπένειμε. Ἰούλιος ὁ Καῖσαρ ὅλους τοὺς ἐννέα ἢ δέκα ἐνιαυτοὺς τὴν Γαλλίαν μόλις ἐχειρώσατο καὶ ταύτης ἐγκρατὴς γενόμενος ἐς τοῦτο ὑπερηφανίας ἦκε, ὡς τῆς πατρίδος παντὸς κόσμου βασιλευούσης |[10] τύραννον γεγενῆσθαι, ὁ δὲ ἡμέτερος Καῖσαρ μιᾷ ὁρμῇ τὴν Κελτικὴν χειρώσασθαι δυνάμενος καὶ τὸν ἐκείνης βασιλέα πολλάκις τὰ τῶν χριστιανῶν πολεμικῷ θορύβῳ τυρβάζοντα τῆς ἀρχῆς στερεῖν, οὐκ ἐτόλμησε.

πρὸς δὲ τούτοις τί περὶ τῆς τῆς Τύνης ἀρχῆς λέξω; μῶν ἐλάττω μεγαλοσύν|[15]ην ἐνέδειξε ἐν τῷ ἀποδιδόναι ἢ ἰσχυροτέραν ἐν τῷ πολεμεῖν δεξιὰν ἐν τῷ ἀπὸ τῶν χριστομάχων ἀναλαμβάνειν; οὗ τί ἄμεινον γένοιτο, τί δὲ ἀφιλοδοξότερον; Ἀλεξάνδρῳ τῷ μεγάλῳ τηλικαύτην ἐπιθυμίαν ἤναψα[ν] τὰ ἔθνη προσκυνοῦντα, τοσαύτην ὄρεξιν βάρβαροι δεσ|[20]πότην ὁμολογοῦντες ἀνεζωπύρησαν, ὡς πρὸς τὸν ὠκεανὸν ἀφικόμενον
435v καὶ ὅλην τὴν Ἀσίαν χειρούμενον καὶ τῷ τοῦ || [1] Δημοκρίτου λόγῳ πειθόμενον πλείονας εἶναι κόσμους, πάντας χειροῦσθαι αὐξηθείσης μετὰ τῆς ἀρχῆς ἐπιθυμίας ἐγνωκέναι. ὃ σατυρικὸς ὁ ποιητὴς τοῦτον τὸν τρόπον διέβαλε·

Εἷς τῷ ἐκ τῆς Πέλλης νεανίᾳ οὐκ ἤνδανε κόσμος

|[5] ἔτι τῶν χριστομάχων σατράπης ταῖς ἀλλοτρίαις στάσισι τὴν ἑαυτοῦ δύναμιν μίγνυσι καταπεπολεμημένου ἑτέρου τῶν ἐχθρῶν τὰ ἀμφοτέρων ἁρπάζειν, ὁ δὲ ἡμέτερος Κάρολος τὴν ἀρχὴν ἀπὸ τῶν ἄλλων τῷ Λίβυι ἡρπασμένην καὶ ταῦτα τῷ χριστομάχῳ ἀπέδωκε. εἶτα τίς ἂν |[10] φαίη ὡς ἰσχυρῶς τὸν τῶν ἀγαρηνῶν ἔπαρχον μετ᾽ ἀναριθμήτου τῶν στρατιωτῶν πλήθους φυγεῖν ἠνάγκασε; γινώσκων γὰρ ἐκεῖνος τὴν Βιέννην πολιορκεῖν καὶ μεγίστους στόλους πρὸς τὴν πολιορκίαν ἄγων, τοιαύτην τὴν τῆς τοῦ Καίσαρος ἀνδρείας πεῖραν ἔλαβε, ὡς φυγεῖν ἀναγκασθῆ|[15]ναι. μετὰ δὲ ταῦτα πῶς τὸν τῶν Γουέλδρων προπετῆ σατράπην νενικημένον τῆς μετανοίας ἀνάγκην ἔχειν πεποίηκε, πῶς δὲ τῶν Γερμανίων τὸ τελευταῖον ἐκράτησε; οὐ γὰρ ἐθέλοντας εἰς τὴν πανήγυριν τὴν περὶ τῆς καθολικῆς τῶν χριστιανῶν πίστεως συνελθεῖν τῇ τοῦ Λουθ[ήρου] |[20] αἱρέσει πειθομένους (ἐπεὶ γὰρ ἔδει τοὺς ἀέκοντας
436r συνελθεῖν ἀναγκάζειν), ὅπλοις ἀντιφέρεσθαι διομολογουμένους, μετὰ || [1] ὥσπερ κεραυνὸς κατέλαβε. Λανσγραύιον πρώτῃ ἐκδρομῇ τὰ ἑαυτοῦ ἐγχειρίζειν ἐβιάσατο, τὸν τοῦ Βρανδαμβοὺρχ σατράπην ἐχειρώσατο, νόμαρχον ἐκ τῶν Γουέλδρων ἑκόντα προσεδέξατο, τὸν τῶν Σαξόνων σατράπην |[5] εἷλε, καὶ ἐν μιᾷ καιροῦ ῥοπῇ τὰ τῆς Γερμανίας ἔθνη δεσπότην ὁμολογοῦντα κατέλαβε, ἵνα μὴ διηγήσωμαι ὡς αἱματώδεσι μάχαις ἐν ταύτῃ κατὰ τῶν Γερμανίων στρατεύσει τῶν πολεμίων ὑπερηφανίαν κατέβαλεν, στρατηγήματα, θάρσος, ἐν τῷ ἀντιφέρεσθαι ἄμαχον φρό|[10]νημα, μεγίστην μετὰ τηλικαύτης εὐδαιμονίας φιλανθρωπίαν, βουλὴν ὑπὲρ τὴν τοῦ Νέστορος, ἴσην τὴν τοῦ ψύχους καὶ θάλπους ὑπομονήν. καὶ ὡς ἐς τὸ ἐλάχιστον συστέλλωμεν τοὺς λόγους, τοσοῦτον ταῖς τῆς στρατηγίας ἀφορμαῖς τῶν ἄλλων

---

1 συγγνώμην: συγκώμην ἐνιαυτοὺς: ἀνιαυτοὺς | 2 ἐχειρώσατο: ἐχειρό- | 4 χειρώσασθαι: χειρό- | 7 ἐνέδειξε: ἐνέδηξε | 9 προσκυνοῦντα: -κινοῦντα | 10 ἀνεζωπύρησαν: ἀνεζοπίρησαν ὠκεανὸν: ὀκεανὸν | 12 ἐγνωκέναι: ἐκνοκέναι | 14 νεανίᾳ: νεανοίᾳ | 17 ἀπέδωκε: ἀπέδοκε | 19 γινώσκων: γινόσκων | 20 ἔλαβε: ἔλαθε | 23 πανήγυριν: πανήγηριν | 24 πίστεως: πίστεος αἱρέσει: αἵρεσι | 26 τὸν τοῦ Βρ.: τὴν τοῦ Βρ. | 27 ἐχειρώσατο: ἐχειρό- | 29 διηγήσωμαι: -σομαι | 30 στρατεύσει: στράτευσι

ἁπάντων προέχει, ὡς παντελῆ καὶ πάντρο|[15]φον τὴν φύσιν τὰ καθ᾽ ἕκαστον τοῖς ἄλλοις τῶν θνητῶν δεδομένα τούτῳ μόνῳ ἅπαντα κατ᾽ ἐξοχὴν ἀπονεῖμαι.

ἀλλὰ μεταξὺ τῶν λόγων ἤδη πολὺ προϊόντες ἀπεσπάσαμεν τοῦ ᾅδου καὶ ἐξαπατώμενος διὰ τὸ τῆς ὑποθέσεως γλυκὺ οὐκ ἠσθόμην ἡμᾶς κατὰ τὴν |[20] Γερμανίαν εἶναι. ὥρα οὖν ἂν εἴη ὑμᾶς εἶναι παρεσκευασμένους πρὸς τὸ λέγειν ἃ δεῖ ἐνώπιον τηλικούτου || [1] ἄρχοντος. **436v**

Γόν. Ἐγὼ ἰδού εἰμι πρόθυμος.

Ῥάμο. Κἀγώ, ἀλλὰ ὥσπερ καὶ σὺ τὸ πρῶτον εἶπας, οὐ δεήσει ἡμᾶς ἐπὶ τὸ δεύτερον τὸ λεχθὲν ἐρεῖν, τούτου τοῦ αὐτοκράτορος τὰ ἡμέτερα εἰδότος.

Ἑρ. Χαῖρε, ὦ ἄμαχε καὶ ἰσχυρότατε Καῖσαρ. |[5] ἐψηφίσαντο οἱ θεοὶ οἱ κάτω διὰ τὴν σὴν τοῦ πολεμεῖν ἐμπειρίαν καὶ τὴν ἰσχύν, ἵνα μὴ τὰ ἄλλα λαμπρὰ καὶ ὑπερέχοντα λέξω, τούτου τοῦ ἀγῶνος κριτὴν γενέσθαι, οὗ πέρι ὄντος ἀναγκαίου τὸν πάνυ ἐπιστάμενον τῶν πολεμικῶν πραγμάτων ὁρίζειν, οὐχ οἷόν τε μηδένα ἄλλον |[10] πλήν σου κρίσιν περαίνειν· περὶ ὧν γὰρ ἅπαντες ἀκριβῶς γινώσκουσι, καλῶς ὁρίζουσι. τούτων οὓς ὁρᾷς πολλὰ καὶ λαμπρὰ ἑαυτῶν ἀνδραγαθήματα ἐνώπιον τῶν καταχθονίων θεῶν διελθόντων, δέδοκται ἐκείνοις, τῷ σε ἐν τοῖς κατὰ τὸν πόλεμον ἔξοχον εἶναι τῶν ἄλλων, τὴν |[15] δίαιταν τούτου τοῦ ἀγῶνος σοὶ ἐπιτρέψαι· σὸν ἄρα ἐστὶ τοῦτο καταστῆσαι φανερόν, ὁπότερος τούτων τῶν στρατηγῶν πάντων τῶν καθ᾽ ἡμᾶς καὶ τοὺς ἡμῶν πατέρας ἰσχυροτάτων ἀμείνων ἐστί.

Κάρ[ολος] Σύ, ὦ ἐλλογιμώτατε Ἑρμῆ, πλείονα τῶν ἐμοὶ προσόντων ἐγκωμίων ζητεῖς περιάψα[ι]· |[20] ὅμως δέ, ὡς μὴ φαίνοιμι ἀναδύεσθαι τὸ κεκελευσμένον πρὸς τῶν θεῶν, πειράσομαι τοῦτο ποιεῖσθαι φανερόν.

[1] **Μανρίκος** Βουλοίμην ἄν, ὦ ἰσχυρότατε Καῖσαρ, μὴ πρότερόν σε ταύτην τὴν κρίσιν **437r** περαίνειν πρίν με ἀκοῦσαι.

Καῖ[σαρ] Οὐ φθονήσω.

Μανρί. Οὐ βουλοίμην ἄν, ὦ ἰσχυρότατε Καῖσαρ, σὲ ἐνθυμεῖσθαι |[5] ἐμὲ τῆς κενοδοξίας ἕνεκα τῷ λέγειν προσιέναι· οὐ γὰρ οὕτω φιλότιμός εἰμι. ἀλλὰ τούτων ἐς τοῦτο μεγαλοφροσύνης, μεγαλαυχίας εἰληλυθότων, ὡς τοῖς παλαιοῖς στρατηγοῖς ἑαυτοὺς ἀντεξετάζεσθαι καὶ μηδέποτε τῇ ἐκείνων δόξῃ παραχωρεῖν, ἔγνων ἐγὼ διὰ βραχέων |[10] παῦρά τινα τὸ παρὸν προτείνειν, δι᾽ ὧν ἀκριβῶς πείσω αὐτούς, πλείονας εἶναι νῦν ἰσχυροὺς στρατηγοὺς ἐν παντοδαποῖς σου πολέμοις ἠσκημένους ὧν αὐτοὶ

---

1 παντελῆ: παντελῇ | 3 ᾅδου: ἄδου | 4 ὑποθέσεως: -σεος ἠσθόμην: ἠσθόμην | 8 εἰδότος: οἰδ- | 9 κάτω: κάτῳ | 12 οὐχ: οὐκ | 17 ἰσχυροτάτων: ἰσχειρο- ἀμείνων: ἄμεινον | 18 ἐλλογιμώτατε: -μότατε | | 20 ποιεῖσθαι: ποιῆσθαι | 22 πρίν: πρήν | 26 εἰληλυθότων: εἰληλη- | 29 ἠσκημένους: ἠσχη-

ὑστερ{ερ}οῦνται. κἂν γὰρ ἡ κατὰ Μάρκον καιρῶν φορὰ τηλικοῦτον πλῆθος σοφῶν ἀνδρῶν ἤνεγ<κ>εν, τῷ αὐτὸν σεμνῷ ἤθει καὶ βίῳ |[15] σώφρονι τὴν φιλοσοφίαν ἐπίστασθαι, τίς οὖν θαυμάσει ἐφ᾽ ἡγεμόνος οὕτω ἰσχυροῦ ἄρχοντος ἀνδρειοτέρους στρατηγοὺς ἢ σοφωτέρους κατὰ τὸν Μάρκον ἄνδρας γεγενῆσθαι; πρὸς δὲ τούτοις κἀκεῖνο πρὸς τὸ λέγειν προκέκληκέ με καὶ οὐ μετρίαν ὁρμὴν ἐμπεποίηκε, ὅτι βουλόμενος ὁ |[20] Ἑρμῆς τούτους τῶν πάντων καθ᾽ ἡμᾶς ἡγεμόνω<ν> προτερεῖν, ὑβρίζειν ἔδοξε καὶ εἰς τήν σου ἀρχήν, ἐφ᾽ ἧς ἡ τοῦ πολέμου ἐπιστήμη ἐς τὸ ἄκρον ἀφίκετο, καὶ <εἰς> πλείστους τῶν στρατηγῶν οἳ
437v πολιτευόμενοι ἐπί σου τυγχάνομεν ὄντες. || [1] ὃ διαλογιζόμενος οἶμαι δὲ ἐγώ, εἰ καὶ τοῖς συνετωτάτοις τῶν ἡμετέρων στρατηγῶν μὴ ἀντεξεταζόμενος, ἐν ταύτῃ τῇ χώρᾳ ἧς ἠξιώθην ὑπὸ μεγίστου αὐτοκράτορος πολλὰ κατορθῶσαι ἃ τοῖς τούτων πεπραγμένοις κατ᾽ ἀξίαν τις παρα|[5]βάλλοι ἄν. οὔσης δὲ μακροτέρας τῆς τούτων διηγήσεως, βραχέως περί τινων ἐρῶ. εἶτα κἂν πλείονες τοῦτο οὐκ ἐναρμόνιον εἶναι νομίζωσι, τοὺς ζῶντας πρὸς τοὺς νεκροὺς ἀντιφιλοτιμεῖσθαι, ὅμως δὲ οὔσης τῆς φιλονεικίας καὶ ἔριδος οὐ περὶ τῆς τοῦ σώματος ἰσχύος, ἀλλὰ περὶ τοῦ τοῦ νοῦ |[10] κάλλους, οὐ φροντίζω οὐδὲ ἐμοὶ διαφέρει εἴ τις τὸ ἐπιγράμματος (sic) ἐπιφέρει:

Βάλλετε νῦν μετὰ πότμον ἐμὸν δέμας, ὅττι καὶ αὐτοὶ
νεκροῦ σῶμα λέοντος ἐφυβρίζουσι λαγωοί

οὐ γὰρ ἐγὼ τοῖς νεκροῖς λοιδορῶ.

καὶ ὡς τὸ πρᾶγμα ἐπιχει|[15]ρεῖν, δέδοκται τοῦτο τοῖς φρονιμωτάτοις τῶν ἀνθρώπων, ἐκεῖνο μόνον ἐξαίρετον εἶναι ἐγκώμιον, οὗ πρὸς τῶν ἐξόχων ἀνθρώπων ἠξιώθημεν. ὅτου χάριν πάντες ὁμολογουμένως τὸν Ἕκτορα ἐκεῖνον οὗ μνήμην ἐποιήσατο ὁ Ἔννιος ἐπαινοῦσι, διότι καταφρονήσας τῆς τῶν δημοτῶ<ν> εὐφημίας,|[20] πρὸς τὸν τοῦ σεμνοτάτου
438r θείου Πολυδάμαντος ἔπαινον εἴωθε || [1] ἀποβλέπειν. καὶ εἰ χρὴ ταῦτα βέβαια ὑπολαμβάνειν ὧν πέρι οἱ σοφώτατοι τῶν ἀνδρῶν ψῆφον ἤνεγκαν, δυνηθείην ἂν ἐγὼ τὰ λοιπὰ χαίρειν ἐάσας ἐπὶ τῷ μόνῳ τοῦ μεγίστου αὐτοκράτορος ψήφῳ στέργειν. ὃς ἐν τοιαύτῃ |[5] καιροῦ ῥοπῇ ἐμὲ ταύτης τῆς χώρας πρόνοιαν ποιεῖσθαι ἔγνω, ἐν ᾗ μεγίστους κινδύνους καὶ παντοδαπὰ κακὰ πάντες ἐπιχώριοι καὶ ὅλον τὸ τῶν χριστιανῶν ἔθνος προσεδέχοντο· μαθὼν γὰρ ἐν Κρεμώνῃ ἐκ πολλῶν τε ἐπιστολῶν καὶ πρεσβειῶν τὸν Βαρβαρρόσον τριακοσίας τριήρεις ἄγοντα |[10] παρεῖναι, ὡς τὸ πρῶτον Ἐμπορικάνον ἀγρόν, εἶτα πᾶσαν τὴν χώραν ἄγειν καὶ φέρειν... οὗτος δὲ ὁ μέγας τῶν πολεμίων στόλος οὕτω πᾶσαν τὴν Ἰβηρίαν εἰς φόβον κατέστησε, ὡς ὀλέθριον καὶ δεινὸν τὸ τοῦ πολέμου τέλος πάντας ἡγήσασθαι καὶ τὸν πόλεμον κακῶν Ἰλ{λ}ιάδα γενήσεσθαι· πᾶσαι |[15] γὰρ πόλεις τάφρους ἐποίουν καὶ χώματα, τὰ τείχη κατεσκεύαζον, τοὺς πύργους ᾠκοδομοῦντο, ὅλος ὁ δῆμος πρὸς τὰ ὅπλα

---

1 κἂν: κᾶν | 3 ἡγεμόνος: ἡγεμῶνος ἀνδρειοτέρους: ἀνδριο- σοφωτέρους: σοφο- | 4 κἀκεῖνο: κἀκεῖνο | 6 ἡγεμόνων: ἡγεμώνω ὑβρίζειν: ὑβρύζειν | 7 ἄκρον: ἀκρὸν πλείστους: πλίστους | 9 συνετωτάτοις: συνετο- | 10 ἠξιώθην: ἠξιό- | 11 διηγήσεως: διηγί- | 12 κἂν: κᾶν νομίζωσι: νομή- | 19 φρονιμωτάτοις: φρονιμο- | 20 ἠξιώθημεν: ἠξηώ- | 23 εἴωθε: οἴωθε | 24 σοφώτατοι: σοφό- | 26 ἔγνω: ἔγνῳ | 30 Ἰβηρίαν: Ἰβειρίαν

τραπόμενος οὐδενὸς πέρι πλὴν τῶν ὅπλων ἐπραγματεύετο, περὶ τῶν ξίφων ἐφρόνει, τὸν μόνον σίδηρον ἐνθυμούμενος. ἴδριες ἄνδρες καὶ τεχνῖται ἐν τῷ |[20] τὰ ὅπλα παντοδαπὰ σκευάζειν ἐνησχολοῦντο, ὁ δὲ μηχανὰς ἐμηχανεύετο, ὁ δὲ τὰς βομβάρδας κατεσκευάζετο, || [1] ὁ δὲ τὰ φάσγανα ἐτεκταίνετο, ὁ δὲ τὰ δόρατα καὶ ἱστοὺς <ἐ>σκευοποίει ἀποξέων, **438v** πλείονες μετὰ πολλῆς σπουδῆς τὰ παλαιὰ τῶν τοξευμάτων ἰουμένων ἀνενεώσαντο, καὶ τὸ τέλος πάντα πρὸς τὸν πόλεμον ἦν εὐτρεπισμένα. |[5] ἔτι οἱ Γαλατοὶ ἐς ταύτην χώραν εἰσβαλεῖν ἐδόκουν συντιθέμενοι τοῖς Ἀγαρηνοῖς τὴν Ἑσπερίαν πορθεῖν καὶ ἀναιρεῖν. ὥστε ἐνθάδε οἱ Ἀγαρηνοί, ἐντεῦθεν ὁ Γαλατὸς τὴν ἔξοδον ἐπαγγείλας, ἐς φόβον τοὺς πάντας κατέστησαν, ἵνα μὴ διηγήσωμαι τῶν Νεοχριστιάνων μετοικούντων |[10] τῶν καθεστηκότων μεταβολήν. ἐν δὲ θορύβῳ ὄντων πραγμάτων, ἡμετέρᾳ ἀνδραγαθίᾳ τηλικαύτην τιμὴν ἀπένειμε ὁ μέγιστος Καῖσαρ, ὡς ἀξιῶσαι τηλικοῦτον πλοῦτον, τοιαύτην ἐπαρχίαν, τοσαύτην ἀρχήν, ἧς χειρωσαμένης ῥᾴδιον ὅλης τῆς Ἰβηρίας κρατεῖν, τὴν ἑαυτοῦ |[15] δόξαν, κοινὴν δὲ τὸ τέλος τῶν πάντων σωτηρίαν, ταῖς ἡμετέραις πίστεσι ἐγχειρίζειν, ὡς τῆς ἐκείνου τιμῆς καὶ τῶν κοινῇ συμφερόντων ἕνα με προϊστάμενον ἔμπροσθεν τοσούτου τῶν πολεμίων πλήθους κατὰ τὴν γῆν καὶ θάλασσαν ἵστασθαι. τούτων δὲ οὕτως ἐχόντων, οὕτω τῇ |[20] προηγουμένῃ ἀρετῇ ἠκολούθησε τύχη, ὡς οὐδὲ τὸν ἅπαντα || [1] χρόνον δύνασθαι **439r** λήθην ἐμποιῆσαι τῶν ἐμοὶ πεπραγμένων.

ὄντος γὰρ πανταχοῦ μεγάλου θορύβου καὶ πάντων τοῦ πολέμου μεστῶν (κατὰ τὴν γῆν τὸν Γαλατὸν προσεδεχόμεθα, κατὰ τὴν θάλασσαν οἱ Ἀγαρηνοὶ μεγάλῳ |[5] στόλῳ κατέπλευσαν καὶ οἱ μετοικοῦντες νεοχριστιάνοι μηδαμῶς τὰ καθεστηκότα στέργειν ἐδόκουν), οὕτω ἰσχυρῶς τὴν ἐμαυτοῦ ψυχὴν παρεσκεύασα, ὡς τὴν τῶν πολεμίων ἐκδρομὴν φθάσας (ἦσαν γὰρ εἰσβαλεῖν παρεσκευασμένοι) ἐς τὴν Γαλλίαν αὐτομάτως κατα|[10]τρέχειν καὶ πολλὰς κώμας ἐκπορθεῖν, καὶ καταπεπολεμημένων τῶν τοὺς πλησιοχώρους τόπους τῆς ἡμετέρας ἐπαρχίας λυμαίνεσθαι εἰωθότων, τὸν τῆς Καταλωνίας ὅρον μηκύνειν καὶ τοῦτο καταστῆσαι φανερὸν παρὰ πᾶσι, μεθ᾽ ὅσης ἀνδρείας καὶ μεγαλοψυχίας καὶ μεθ᾽ ὅσου θάρσους τοσοῦτον |[15] τὸ τῶν πολεμίων πλῆθος καὶ οὕτω ἀνιαροὺς ἐχθροὺς ὑπομεῖναι· οὐ γὰρ ἐπελθόντων οἷς μὲν ὁ μέγιστος Καῖσαρ ἄρχειν ἐπέτρεψε ἠγάπησα, ἀλλὰ εἰς τὴν γειτνιάζουσαν χώραν τῶν Γαλατῶν κατέδραμον, καὶ ταῦτα ἐνώπιον τοῦ Βαρβαρρόσου ἐς τὸν τῆς Μασσαλίας λιμένα μετὰ |[20] τριακοσίων τριηρῶν καταφερομένου προκρίναντος τὸν τῶν Ῥοσῶν λιμένα κρατεῖν, ὡς ἐγκρατῆ τοῦ τόπου || [1] γενόμενον, τὸ πρῶτον Ἐμποριτάνον ἀγρόν, εἶτα τὰ λοιπὰ προχείρως δαμάζειν. ἐποίησα **439v** ἐγὼ ὡς ἐκεῖνον ἐπαΐειν εἶναι πλείονας αὐτοῦ καὶ τὴν τῶν δυσμενῶν ἄφιξιν προσδέχεσθαι φιλομαχοῦντας. ὃ οὐ μετρίως κατέπληξε τὸν |[5] Βαβαρρόσον εὖ εἰδότα τοὺς ἄλλους ἀπὸ τῶν παραθαλασσίων τόπων ἐς τὰ ὄρη καταφεύγειν, ἐν ταῖς Ῥόσαις δὲ κατ᾽ ἐκείνου καιροῦ πολλοὺς εἶναι ἐκεῖ ἀπὸ τῶν ὀρῶν εἰληλυθότας τὴν τῶν πολεμίων ἄφιξιν καὶ στρατιὰν προσδεχομένους. μετὰ δὲ ταῦτα πέμψας ὁ αὐτὸς τρεῖς |[10] καὶ εἴκοσι τριήρεις ἐκεῖσε πρὸς

---

2 σίδηρον: σίδειρον | 4 ἱστοὺς: ὑστοὺς | 9 διηγήσωμαι: -γήσομαι | 12 χειρωσαμένης: χειρο- | 24 λυμαίνεσθαι: λημένεσθαι εἰωθότων: οἰω- | 25 καταστῆσαι: κατεστῆ- | 28 γειτνιάζουσαν: -ζοντα | 29 ἐς τὸν τῆς Μασσαλίας: ἐν τὸν τῆς M. τριηρῶν: τριήρων | 30 ἐγκρατῆ: ἐγκραθέντα, fort. ἐγκρατηθέντα leg. | 33 εἰδότα: οἰδ- | 35 ὀρῶν: ὄρων εἰληλυθότας: εἰληληθότας | 36 τρεῖς: πρεῖς

τὸ σκοπιάζεσθαι, ἐξ ὧν ἀναθοροῦσαν χιλιάδα οὕτω οἱ τριακόσιοι καταλάνοι κακῶς ἐποίησαν μακρᾷ ἐκδρομῇ, ὡς ἀνάγκην τῆς φυγῆς τοὺς ἐχθροὺς ἐσχηκέναι μεταβάλλοντας τὰ νῶτα καὶ δό{υ}ντας πρὸς θῖνα θαλάσσης· προείλοντο γὰρ οἱ Ἀγαρηνοὶ τοῦτον τὸν τόπον |[15] τῷ α<ὐ>τὸν ἐπικαίριον εἶναι κρατεῖν, ὡς ἐντεῦθεν τὰ λοιπὰ χειρώσασθαι. ὃν εἰ μὴ τοσαύτη ἐπιμέλεια ἄμαχον ποιήσειε, τὰ ἐν ταῖς τῶν Ἀγαρηνῶν διανοίαις ὄντα ἐς ἔργον ἦλθε. οὐ μὴν ἀλλὰ μαθόντες μετὰ πολλῆς ἐπιμελείας καὶ τῆς τοῦ νοῦ ἀκριβείας εἶναι τὸν τόπον περιπεφραγμέ|[20]νον, καὶ τοσοῦτον τοῦ χώματος μέγεθος ἀντὶ τοῦ τείχους προστιθέμενον (ῥᾴδιον γὰρ τοῦτο μαθεῖν ἐκ πολλῶν τε ἐπιστολῶν καὶ σκοπῶν), καὶ ταῦτα
440r ἐν ἀκμῇ τοῦ χειμῶνος πρὸς τῶν || [1] ἀνθρώπων ἐπιχωρίων οὐ κοινήν, ἀλλὰ τὴν ἑαυτῶν οὐσίαν δαπανώντων, ὅτι οἱ ἄλλοι τὸ ἔργον μακρόν, καιρὸν ὀξύν, δαπάνην οὐ σμικρὰν νομίζοντες τὸν τόπον ἔρημον ἀπολείπειν ἔγνωσαν (ὃ τῷ Βαρβαρρό|[5]σῳ τὸ ἥδιστον ποιήσειαν ἄν), ταῦτα οὖν ὁρῶντες οἱ Ἀγαρηνοὶ περὶ τοῦ πολέμου μετεβουλεύσαντο.

ἐν οἷς ἅπασι ὅσην σπουδὴν ἀνέδειξε πολλὴν φιλοπονίαν ἐμφαίνων, καὶ ποίαν πρόνοιαν περὶ τοῦ ὅλου πράγματος ἐποιήσατο ὁ ἐκ τοῦ Ῥοκαβερτίνου ἀντικώμαρχος, οὐ χρή σε |[10] ἀγνοεῖν, ὦ μέγιστε αὐτοκράτορ, πάντων τῶν καθ᾽ ἡμᾶς ταῦτα ἀκριβῶς εἰδότων. καὶ ἔπειτα τὴν τοῦ Ἰουλίου Καίσαρος σπουδὴν ὑπερβάλλων, μηδὲν οὐδὲ ἀναπαύλῃ καὶ ῥᾳθυμίᾳ ἀπονέμων, πάσας κώμας καὶ ἀκροπόλεις τῆς ἐπαρχίας ὥπλισα πᾶσι πρὸς τὸν πόλεμον ἀναγ|[15]καίοις, καὶ τάφρῳ καὶ χώματι, τελείας ἐν ἀκαρεῖ τοῦ χρόνου ἐπεργασάμενος. ὧν πρὸς ἐμοῦ κατορθωθέντων ἀπέραντον τὸν τῶν πολεμίων ἀριθμὸν ὑπὸ τοῦ θαύματος καταπεπληγμένον περὶ τοῦ πολέμου μεταβουλεύσασθαι ἠνάγκασα· καὶ γὰρ οὐκ ἀγνοῶν ὁ Βαρβαρρόσος |[20] μεθ᾽ ὅσης σπουδῆς πάντα ἦν πρὸς τὸν πόλεμον παρεσκευασμένα, καὶ
440v ὡς διὰ τάχους πᾶσα ἡ χώρα τὸ πρῶτον || [1] ἐνδεὴς τῶν ὅπλων ὥπλισται, καὶ τὰς Ῥόσας, τὸ πρῶτον, δεύτερον καὶ τρίτον τοῦ πολέμου οὔσας, ἀμάχους γεγενημένας, μεταβουλευσάμενος ἐς τὴν Ἀσίαν ὅθεν τὸ πρῶτον ἐξώρμησε ἐπανῆλθε· οὗ τί ἰσχυρότερον καὶ λαμπρότερον |[5] γένοιτο; κἂν γὰρ πολὺς ἔπαινός ἐστι κατὰ τῶν πρὸς τοὺς πολεμίους ἰσχυρῶς εἰσορμῶντας καλῶς ἀντιφεριζόντων, πολλῷ μεῖζον τῆς ἀνδρείας καὶ τῆς τοῦ πολεμεῖν ἐμπειρίας ἐγκώμιον τοσαύτην τὴν τοῦ πολέμου κατασκευὴν καταλύεσθαι. ὥστε διὰ τὴν ἡμετέραν |[10] φιλοπονίαν καὶ τὴν τῆς ἀνδρείας δόξαν ὁ Γαλατὸς τοῖς ἑαυτοῦ ἀγαπῶν ἡσυχίαν εἶχε, τὸ μέγιστον τῶν νεοχριστιάνων πλῆθος τὰ καθεστηκότα ἔστερξε, τριακοσίων τριηρῶν στόλος ἐπὶ τὸν Ἑλ<λ>ήσποντον μάτην τηλικαῦτα πελάγη διαπερώσας ἐπανῆλθε.

καὶ ταῦτα ὅμοια |[15] τοῖς τούτων πεπραγμένοις, τὰ δὲ τούτοις παρεπόμενα τοσοῦτον τούτων διαφέρουσι, ὡς μόνῃ τῇ καινοπραγίᾳ αὐτῶν κρείττω γενέσθαι. ὅλην γὰρ τὴν τῆς ἡμετέρας ἐπαρχίας χώραν μέγιστον τὸ τῶν ληστῶν πλῆθος ἐκ τοῦ πάλαι κατειλήφει· ἐπεποιήκει γὰρ ἄμαχον ἡ τοῦ τόπου |[20] κατασκευὴ διὰ τὰ ἄλση ὑλόεντα καὶ τὰ ὄρη
441r εὐμεγέθη τοῖς τῶν λωποδυτῶν λόχοις καὶ φυγῇ ἐπικαίριος. πάντα || [1] οὗτος ὁ λοιμὸς ἦγε

---

5 ποιήσειε: ποιοίσειε | 6 ἀκριβείας: ἀκριβίας | 7 περιπεφραγμένον: -φραμμένον | 11 ἔγνωσαν: ἔγνοσαν | 12 ποιήσειαν: ποιοίσειαν | 13 ἀνέδειξε: ἀνέδηξε | 15 εἰδότων: οἰδ- | 16 ῥᾳθυμίᾳ: ῥαθυμίᾳ | 20 καταπεπληγμένον: -πληκμένον | 22 ἐνδεὴς: ἐνδεὺς | 24 ἐξώρμησε: ἐξόρμησε | 30 τριηρῶν: τριήρων | 33 λῃστῶν: ληστῶν

καὶ ἔφερε· ἄνθρωποι γὰρ μιαροί, πονηροὶ καὶ ἀλάστορες, ὧν μέγιστον πλῆθος ἡ τῶν κακουργημάτων καὶ τῶν φόνων κοινωνία συνήγαγεν, λωποδυτοῦντες πάντα ἐπόρθουν, πάντας ὁδοιπόρους, κἂν |[5] μετὰ πλειόνων ἅμα τῆς ὁδοῦ ἐχομένους, συνελάμβανον ἐπὶ θανάτῳ, ὡς τὴν οὐσίαν ἀφαιρεῖν. καὶ οὐ μόνον τοὺς πένητας, ἀλλὰ καὶ τοὺς πλουσιωτάτους τῶν ὁδοιπόρων, τῶν ἀρχόντων καταφρονήσαντες καὶ ὑπεριδόντες, ἐν ἐρημίᾳ ἐμποδὼν γενόμενοι καὶ ἁπαντῶντες |[10] ὠμῶς ἀπέκτεινον, ὡς τῶν χρημάτων ἅμα καὶ ζωῆς στερεῖν. καὶ ἐς τοῦτο ἀναιδείας ἡ τούτων πλεονεξία καὶ ὠμότης ἦλθε, ὡς ἐν τῷ φανερῷ τὰς κώμας εἰσελθεῖν, τὰς ῥύμας ἐμπρήθειν, τοὺς πάγους ἀναστατοῦν, ἔνθα οὓς ἤθελον ἐφόνευον, τοῖς ἄλλοις τὴν οὐσίαν ἐστέρουν, εἰς τούτους |[15] ὕβριζον, ἀπ᾽ ἐκείνων τὰ προσόντα ἀφῄρουν, ἐὰν βούλωνται ἐάν γε μή. οὐκ ἄνευ τοῦ φόβου ᾤκουν τὰς στέγας οἱ γεωργοί, φοβερὰ ἦν τῷ ποιμένι μετὰ τοῦ ποιμνίου ἡ ἐρημία, οὐ ἀδεῶς ᾤκουν τὰς κώμας οἱ μετοικοῦντες, οἴκοι, ἐντός, ἐκτός, ἐν νέμεσι, ἀγρόθι, ἐν πολλῷ τῷ |[20] τῶν ἀνδρῶν πλήθει, ἐν ταῖς πόλεσι ἅπαντας εἰς φόβον κατέστησε ἡ μιαρὰ κακίστων ἀνθρώπων ὠμότης· || [1] εἰς **441v**
τὰ γὰρ τείχη τῆς προ<ὺ>χούσης πόλεως ἐλθόντες, μετὰ πλείονος ἀναιδείας καὶ πλείστης τῶν νόμων ὕβρεως ἐληΐζοντο. καὶ τοῦτο μέγιστον κακὸν μηδεμιᾷ μηχανῇ καταμάχεσθαι πάντων ἀνελπίστως ἐχόντων καὶ τὴν |[5] ἑαυτῶν ψυχὴν ἀπολεξαμένων, τῷ τὴν ἐς τοὺς φωλεοὺς ἄγουσαν ὁδὸν καλῶς εἰδέναι καὶ τοὺς πολλοὺς τῶν ἀμύνασθαι ἐπιχειρησάντων μετελθεῖν, ἡμετέρα ἡ ἰσχὺς καὶ φρόνησις ἀπεσκευάσατο καὶ τὴν χώραν ἀπὸ τοῦ οἰκείου ἐχθροῦ καὶ ἀμάχου οἴκτιστα πεπονθυῖαν ἀπαλλά|[10]ξας ἐλύτρωσα ἀναιρουμένης τηλικούτου κακοῦ αἰτίας. τὸν γὰρ Ἀντώνιον Ῥόκαν διὰ τὸ πλῆθος τῶν κακουργημάτων ὀνομαστότατον, ὃν ἐδεδίει ὁ Καῖσαρ αὐτός, ἐν τῇ ἐρήμῳ θηρεύων ἀπὸ μέσης Γαλλίας καλῶς δεδεμένον, τὸ ἥδιστον πᾶσιν ὁρωμένοις θέαμα, ἦγον |[15] ἐπὶ θανάτῳ, καὶ ὃν ἅπαντες ἐβδελύττοντο ἡμυνάμην· οὗ τί λαμπρότερον γένοιτο ἄν; πλείστων γὰρ ὠφελημάτων καὶ ὅλῃ τῇ Ἰβηρίᾳ καὶ τοῖς ἄλλοις τῶν ἐθνῶν, ἡσυχίας καὶ γαλήνης ἀντὶ τοσούτων θορύβων, αἴτιος ἐγενόμην, ἵνα μὴ λέξω ὅσην τιμὴν τῇ ἡμετέρᾳ ἐπαρχίᾳ ἀπέ|[20]νειμα, καὶ τὸν ἐχθρὸν τοῦ πολεμίου ἰσχυρότερον, ἀπὸ τῆς αὐτῆς χώρας καὶ τῶν οἰκείων τὴν δύναμιν ἀναλαμβάνοντα, ἀνῄρηκα.

εἶτα οὕτω τὴν ἐμοῦ ἀγχίνοιαν καὶ τὴν τοῦ || [1] νοῦ ἀκρίβειαν πᾶσι μέρεσι τελείαν ἐπερ- **442r**
γασάμην, ὡς ἐν ταύτῃ τῶν καταλάνων χώρᾳ θησαυρὸν κατωρυ<γ>μένον πλεῖστον χρόνον εὑρίσκειν· τούτου γὰρ τοῦ ἔθνους πολλὰ καὶ λαμπρὰ κατορθώσαντος, τοσαύτας πόλεις ἀνῃρησαμένου (sic) |[5] καὶ πολλὰς ἀρχὰς καὶ σατραπείας κτωμένου, τὴν ἰσχὺν καὶ ἀνδραγαθίαν κατεύδουσαν ἀνεζωπύρησα ἐγώ. ἐπειδὰν γὰρ ὅλου τοῦ πλήθους τῶν ξένων στρατιωτῶν, τῆς ἡμετέρας χώρας τοῖς Γαλατοῖς πλησιαζούσης, φυλακὴν ποιούντων μηδαμῶς ἐμποδίζειν δυναμένου, ὡς μὴ παντα|[10]χόθεν τοὺς δυσμενεῖς λωποδυτεῖν, τοῦτο οἱ καταλάνοι (ἐπέτρεψα ἐγώ τινας ἴλας τῷ Λουπιάνῳ ἀνδρὶ ἐπιχωρίῳ καὶ εὐγενεστάτῳ

---

4 ἀφαιρεῖν: ἀφερεῖν | 5 πλουσιωτάτους: πλουσιο- | 7 ὠμότης: ὠμώτης | 13 κατέστησε: κατεστῆσαι ὠμότης: ὠμώτης | 14 πόλεως: πόλεος πλείστης: πλίστης | 15 ὕβρεως: ὕβρεος | 17 εἰδέναι: οἰδ- | 20 Ἀντώνιον: Ἀντόνιον | 21 ἐδεδίει: ἐδεδοίει τῇ ἐρήμῳ: τῷ ἐ. | 23 ἐβδελύττοντο: ἐβλελύττοντο πλείστων: πλίστων | 24 ἐθνῶν: ἔθνων | 28 ἀκρίβειαν: ἀκριβίαν | 29 πλεῖστον: πλίστον | 34 δυσμενεῖς: δυσμενοὺς

ἵνα περὶ τούτου πρόνοιαν ποιήσηται) οὕτω ἰσχυρῶς ἐκώλυσαν, ὡς τοὺς πολεμίους τὸ πρῶτον ἅπαντα ἐκ τῶν πυλῶν τῶν κωμῶν ἁρπάζοντας, εἶτα |[15] τὰ ἡμέτερα ποίμνια ἐν ἀγροῖς πανταχοῦ νέμειν ἐᾶν. τοὔνεκα οἶμαι ἐγὼ τοῦτο μάλιστα ταύτῃ τῇ ἐπαρχίᾳ λυσιτελεῖν, εἰ στρατιῶται περὶ τῆς [τῆς] ὅλης ἐπαρχίας φυλακὴν ποιοῦντες αὐτόχθονοι καὶ ἐπιχώριοι, μηδαμῶς ξένοι εἶεν. ὄντες γὰρ τῇ περὶ τὸ σῶμα ἰσχύι οὐδὲ τῶν |[20] ἄλλων χείρονες, τῷ δὲ φιλοπάτριδας εἶναι πολλῷ τῷ μέτρῳ ἅπαντας παρελάσουσι, ὃ σαφέστατα
442v ἔδειξαν || [1] ἐν τῇ τελε<υ>ταίᾳ τοῦ Περπινιάνου πολιορκίᾳ· προπέμψαντος γάρ σου, ὦ ἰσχυρότατε Καῖσαρ, μέγα τῶν αὐλιζόντων πλῆθος (ἦσαν δὲ πλεῖστοι τούτων σατράπαι καὶ δυναστεύοντες, ὅ σε καλῶς μνημονεύειν οἶμαι) ὡς ὅλον |[5] πρᾶγμα μαθεῖν καὶ σκοπεῖν, τούτων καλῶς πάντα σκεψαμένων, οὐ μόνον περὶ τοῦ Περπινιάνου, ἀλλὰ περὶ πάσης τῆς χώρας τὴν ἑαυτῶν ψυχὴν ἀπελέξαντο, ἀμήχανον ἀντιφερίζειν εἶναι νομίζοντες. ἐν τηλικαύτῃ οὖν πραγμάτων ἀπογνώσει οὕτω φανερὰν τὴν ἑαυ|[10]τῶν ἀνδρείαν κατέστησαν οἱ καταλάνοι, ὡς καλῶς τοῦ Περπινιάνου ἔμπροσθεν προΐστασθαι.

ἐῶ λέγειν ὅσην σπουδὴν οὗτοι μόνοι τῶν ἄλλων περὶ τὰ τῶν βασιλέων ἀπέδειξαν καὶ ὡς ἀεὶ τὰ καθεστηκότα ἔστερξαν, οὐκ ἀσταθεῖς ὥσπερ τἆλλα τῶν τῆς Ἑσπερίας ἐθνῶν, πάντα |[15] πεποιηκότων ὡς τὴν μοναρχίαν ἀνάστατον ποιεῖν. ἀεὶ γὰρ τὰ τῆς μοναρχίας σπουδάζοντες ἔνδοξοι καὶ φιλόκαλοι διετέλεσαν. ἔτι ὅσον πιστοὶ ἔτυχον ὄντες ῥᾴδιόν σοι καταμαθεῖν ἐκ τῶν αὐτοῖς πεποιημένων ἐν τῇ τοῦ πύργου Σερδάνου πολιορκίᾳ μεγίστης οὔσης κατὰ τὴν Ἰβηρίαν τῶν |[20] καθεστηκότων μεταβολῆς, καὶ ὅταν προσεδέξαντό σε ἐς
443r τὴν τῆς βασιλείας κοινωνίαν μετὰ τῆς μητέρος. ὅτου || [1] χάριν οὐδεὶς ἐν θαύματι ποιήσαιτο τὰς ἀποδημίας ἐς τὰ ἱερά, τὰς εὐχάς, τὰς πομπάς, τὰς θυσίας, τοῦ δήμου πένθος, εὐπατρίδων δάκρυα τῆς Ἰωάννης τῆς τῆς σου ἀρχῆς μετεχούσης, καὶ ἀλόχου πονηρῶς ἐχούσης. καὶ τοῦτον τὸν τρόπον |[5] εἰρήνης οὔσης πῶς τοῖς βασιλεῦσι ἔσχον λίαν εὔνως διακείμενοι ἔδειξαν, ἔν τε τῷ πολέμῳ τούτων μείζονα κατώρθωσαν. σημεῖον δὲ τούτου μέγιστον ἡ ἐν τῇ Βιέννῃ μάχη καὶ ἡ ἐς τὴν Λυβίην διάπλευσις, αἷς πλείονες τῶν καταλάνων ἢ τῶν ἄλλων ἐθνῶν παρῆσαν· καὶ γὰρ |[10] οἱ ἔξαρνοι ὄντες μὴ τῶν καταλάνων ἰσχὺν ἐμποδὼν γεγενῆσθαι τῆς τῶν Γαλατῶν φυγῆς καὶ τοῦ μὴ τὸν Περπινιάνον καὶ ὅλην σχεδὸν τὴν χώραν ἀναιρεῖσθαι, οὗτοί μοι φαίνονται περὶ τῶν πάντων γενενημένων ἀμαθῶς ἔχειν καὶ ἀπειροκάλως. καὶ τούτου τοῦ ἔθνους ἀνδρείαν ἀνε|[15]ζωπύρησα ἐγώ. καὶ τῶν ἄλλων ἀνθρώπων ἄμεινον μάχεσθαι εἰωθότων ἐν ἀλλοδαπαῖς χώραις ἢ ἐν ταῖς ἑαυτῶν, ἐγὼ δὲ τοὺς καταλάνους πρὸς τὸ τοὺς πολεμίους ἐκ τῆς ἑαυτῶν χώρας ἐκβαλεῖν τῶν ἄλλων προτερ[εῖν] ἀπέδειξα. οὐδὲ ἀπέλιπέ μοι τῶν δημοτῶν εὔνοια, |[20] τῶν εὐπατρίδων εὐδοκία, οὐδὲ διὰ αἰδοῦς ἄγεσθαι ὑπ[ὸ] τῶν κακῶν οὐδὲ μεγάλου ἔχεσθαι ἀξιώματος παρὰ τοῖς || [1]
443v στρατιώταις, οὐδὲ ἐν τῷ συμβουλεύειν φρόνησις, οὐδὲ ἐν τοῖς πράξεσι σπουδή, οὐδὲ ἐν τῷ τοὺς κινδύνους αἴρεσθαι καὶ ὑπομένειν ἐπιφανὴς μεγαλοψυχία, οὐδὲ τὸ τέλος πολυμαθὴς τοῦ πολέμου ἐμπειρία. ἵνα δὲ πάντες μάθω|[5]σι ὅσον ἡμεῖς ἀλλήλων

---

1 ἐκώλυσαν: ἐκόλυ- | 2 ἁρπάζοντας: ἁρπάζυντας | 8 πλεῖστοι: πλίστοι | 11 ἀπελέξαντο: ἀπολέ- | 12 ἀπογνώσει: ἀπόγνωσι | 20 οὐδεὶς: οὐδεὶν | 22 Ἰωάννης: Ἰοάννης | 24 κατώρθωσαν: κατόρθωσαν | 25 μάχη: μάχῃ αἷς: οἷς | 30 εἰωθότων: οἰω-

διαφέρομεν, ὑμεῖς τὰ τῶν ὑμετέρων ἀνδραγαθημάτων τρόπαια ἐν ἀσταθεῖ καὶ ἀσθενεῖ τόπῳ ἠγέρκατε, βραχέως πεσεῖν μέλλοντα εἰ μὴ ἤδη ἔπεσον (οὐ γὰρ ἀεὶ οἱ Ἰταλιῶται τὰ καθεστηκότα στέργουσι οὐδὲ τὰ ἑνὸς βεβαίως σπουδάζουσι, ἀλλὰ |[10] ταῖς τῆς τύχης μεταβολαῖς ἀκολουθοῦντες τὸν κρείττονα δεσπότην ὁμολογοῦσιν), τὸ δὲ ἡμετέρων πραγμάτων οἰκοδόμημα ἐπὶ κρηπῖδι ἕστηκεν οὕτω ἰσχυρᾷ, ὡς οὐδὲ πάντα χρόνον καὶ φθόνον δύνασθαι λήθην ἐμποιῆσαι τῶν ἐμοὶ πεπραγμένων. ὑμῖν ἐγκεχείρισται ἡ τῆς |[15] Νεαπόλεως ἀρχή, ἡμετέρᾳ δὲ πίστει ἡ Ἰβηρία καὶ ὅλον τὸ τῶν χριστιανῶν ἔθνος· ὑμεῖς τοὺς τῶν Γαλατῶν στόλους ἐκ τῆς Ἰταλίας ἐκβεβλήκατε, ἐγὼ πλὴν τῶν Γαλατῶν οὐδὲ τοὺς Ἀγαρηνοὺς μετὰ τριακοσίων τριηρῶν τῶν ἐπινενοημένων πρὸς τὸν πόλεμον τόπων ἐν τῇ Ἰβηρίᾳ ἐγκρ|[20]ατεῖς γενέσθαι ἔασα· καὶ ματαίας οὔσης τηλικαύτης παρασκευῆς, μετὰ τοσούτου στόλου, ἀπράκτου ἔργου, αἰσχρῶς || [1] ἐς τὴν Ἀσίαν ἐπανελθεῖν ἠνάγκασα, ἵνα **444r** μή τι λέξω περὶ τῶν νεοχριστιάνων ταύτην Ἰβηρίαν μετοικούντων· ὑμεῖς τοὺς πολεμίους ἐκβεβλήκατε, ἐγὼ δὲ καὶ τοὺς πολεμίους καὶ τοὺς ἐχθροὺς ἐπιχωρίους ὄντας, διότι πλεῖστον βλάπ|[5]τειν ἐδυνήθησαν, παντελῶς ἀνῄρηκα· ὑμεῖς μεγάλαις μάχαις συμπλεκόμενοι τῶν πολεμίων κεκρατήκατε, ἐγὼ δὲ τηλικούτῳ πλήθει ὑπὸ ἡμετέρας ἀνδρείας καταπεπληγμένῳ τὸ τολμᾶν ἀφῄρηκα· ὑμεῖς μιᾷ ἰδέᾳ τῶν πολεμίων μεμάχησθε, ἤγουν τοῖς Γαλατοῖς,|[10] ἐγὼ τρισί, τουτέστι Γαλατοῖς, Ἀγαρηνοῖς καὶ νεοχριστιάνοις· ὑμεῖς μετ᾽ ὀλίγων πλείστους νενικήκατε, ἐγὼ δὲ τῇ μόνῃ τῆς ἡμετέρας ἀνδρείας δόξῃ ὀλίγου δεῖν ἀναριθμήτους· ὑμεῖς μέρος τι τῆς Ἰταλίας τοῖς Ἑσπερίοις ὑπακούειν ἐποιήσατε, ἐγὼ δὲ τῆς Ἑσπερίας π<ρ>οϊστάμενος τηλικοῦτον |[15] θεμέλιον τοῖς ὑμετέροις πράγμασι κατεσκεύασα, ὡς τὰ ὑμέτερα ὥσπερ κρηπῖδι ἰσχυρᾷ τοῖς ἐμοὶ πεπραγμένοις ἱστάναι. κἂν γὰρ ἃ ὁ Βαβαρρόσος ἐβουλεύσατο καὶ ἔγνω εἰς ἔργον ἦλθε, οἴχοιντο τὰ ὑμέτερα πάντα, ἃ τοσούτῳ ἐν ἀσθενεστέρῳ τόπῳ ἐθεμελιώσατε, ὅσῳ βεβαι[ο]|[20]τέρῳ ᾠκοδόμησα ἐγώ. εἶπα.

Ἑρ. Σὺ οὕτω λαμπρὰ εἴρηκας, ὡς ἐμὲ ἐν πολλῷ θαύματι τὰ παρά σου λεχθέντα || [1] ποιεῖσθαι. ὥστε τοῦτο ἐμαυτὸν ἀκριβῶς πέπεικα, οὐδὲν ἧττον τῶν πρὸς τούτων τῶν **444v** ἐλλογιμωτάτων λεχθέντων ταῦτα τὸν Μίνωα ἐπαινεῖν.

Καῖ. Ἐγὼ ὅσον ἐκ πολλῶν συνουσιῶν καὶ ὁμιλιῶν ἐν αἷς διέτριβον περὶ τῶν τούτοις |[5] πεπραγμένων διαλεγόμενος ἔμαθον, Γόνσαλος καὶ ὁ ἐκ τῆς Καρδόνης τὰ λαμπρὰ καὶ μέγιστα ἐν τῇ ἑαυτῶν ἡλικίᾳ κατώρθωσαν, ἀλλὰ ὁ Μανρίκος οὐκ εὐκαταφρόνητα εἴρηκε. ὡς δὲ τὸν ἐμὸν περὶ τούτων ψῆφον φέρειν, πολλῷ πλείονα λογισμὸν περὶ τούτων ἐμαυτῷ διδόναι |[10] βούλομαι.

τέλος.

---

1 ὑμεῖς: ἡμεῖς ὑμετέρων: ἡμ. ἀσθενεῖ: ἀστενεῖ | 2 πεσεῖν: πεσοῖν | 5 κρηπῖδι: κρηπῆδι | 7 πίστει: πίστι | 11 ἀπράκτου: ἀπράγτου | 14 πλεῖστον: πλίστον | 16 καταπεπληγμένῳ: καταπεπληκμένω τὸ τολμᾶν: τῷ τ. μεμάχησθε: μεμάχεσθε | 18 πλείστους: πλίστους | 20 ὑμετέροις: ἡμ- | 21 ὑμέτερα: ἡμ- κρηπῖδι: κρηπῆδι κἂν: κὰν | 22 ὑμέτερα: ἡμ- | 23 ἀσθενεστέρῳ: ἀστενεστέρῳ | 26 Μίνωα: Μίνοα | 29 κατώρθωσαν: κατόρθωσαν

NOTAS

425r, 20- τίνες δέ ἐστε; cf. Luc.*DMort.*25.1.

425v, 1-5 ἔνδοξοι νὴ Δία ἀμφότεροι: cf. Luc.*DMort.*25.1 νὴ Δία ἔνδοξοί γε ἀμφότεροι.

425v, 5-10 ἓν τοῦτο ὠνάμην, ὦ δικαιότατε Μίνως: cf. Luc.*DMort.*25.2 ἓν μὲν τοῦτο, ὦ Μίνως, ὠνάμην.

425v, 20- ὅσων ἐγκωμίων ἠξιώθην: cf. Luc.*DMort.*25.2 μεγίστων ἠξιώθην.

426v, 1-5 Ἰταλιώτης ὁ Σκιπίων ὄνομα ἀπὸ Καρχηδόνος εἶχε: P. Cornelio Escipión Emiliano Africano (185-129 a.C.), destructor de Cartago en la tercera guerra púnica. Cf. Luc.*DMort.* 25.7 Ἰταλιώτης Σκιπίων στρατηγὸς ὁ καθελὼν Καρχηδόνα (Luciano, con todo, confunde en su *Diálogo* a Escipión Emiliano con su abuelo P. Cornelio Escipión Africano el Mayor [236-184 a.C.], el vencedor de Aníbal en Zama [202 a.C.])

426v, 1-5 ὁ δὲ Μετέλλος ἀπὸ τῆς Μακεδονίας: Q. Cecilio Metelo Macedonio, que jugó un papel destacado en la 4ª guerra de Macedonia a partir del 146 a.C., en la que venció a Andrisco, supuesto hijo de Perseo. Como resultado, Macedonia se convirtió en provincia romana y Metelo recibió el *cognomen* de *Macedonicus*.

426v, 10-15 Φερνάντος ὁ βασιλεύς: Fernando II de Aragón, el Católico.

426v, 15-20 ἐν μεγίστῳ γὰρ θορύβῳ οὔσης τῆς Ἰταλίας κτλ. Por el tratado de Granada (11 de noviembre de 1500) Francia y España se repartieron el reino de Nápoles: Campania y los Abruzzos para Francia, con título real, y Apulia y Calabria para España, con título ducal. Pronto surgieron fricciones: indefinición en que habían quedado la Basilicata y Capitanata, rebelión de los barones y nobles del reino, etc. Ya desde mediados de 1501 hubo roces, que los distintos intentos de conciliación no pudieron arreglar y que desembocaron un año después en una ruptura abierta. Cf. Lojendio (1942): cap. IV, pp. 183-259; Suárez-Fernández (1969): 542ss; Vaca de Osma (1998): cap. 8, pp. 141-167; Ruiz Domènec (2002): 341ss.

427r, 15-20 τοῦ κονισάλου θειώδους [...] ὄντος πεπυρωμένου. En la batalla de Ceriñola (Apulia, 28 de abril de 1503) dos carretas de pólvora situadas tras las líneas españolas saltaron en el aire de forma fortuita. Como nuevo Leónidas, que se jactó en las Termópilas de luchar a la sombra de las flechas enemigas, el Gran Capitán tranquilizó a sus soldados con estas palabras: «¡Ánimo, amigos, que éstas son las luminarias de la victoria! ¡En campo fortificado no necesitamos cañones!». Cf. Guicciardini (1889-90): lib. V, cap. 5; Rodríguez Villa (1908): cron. I, lib. II, caps. 75-76; cron. II, lib. VI, caps. 15-17; Suárez-Fernández (1969): 590-593.

427v, 5-10 ὃς [...] ἐκεῖ ἀναχωρήσας. Dos días antes de la batalla, en la noche del 26 de abril Gonzalo reunió en consejo a sus capitanes en Barletta para discutir el camino que debían seguir, si atacar frontalmente a los franceses o marchar en dirección a Ceriñola, a 16 millas de las posiciones enemigas. Todos se mostraron partidarios del ataque excepto el Gran Capitán, que se decidió por la segunda posibilidad, con intención de provocar a los franceses y forzarles a tomar la iniciativa.

427v, 10-15 Κουΐντον Φάβιον μελλητὴν ζηλώσας: Q. Fabio Máximo *Cunctator* (275-203 a.C.), general romano, cónsul en cinco ocasiones, dictador tras la derrota de Trasimeno

(217), adoptó en la 2ª guerra púnica una táctica de prudencia que le valió el sobrenombre de *cunctator* ('vacilante', μελλητής).

427v, 10-15 μετὰ ἐλαχίστων στρατιωτῶν ἄπειρον τῶν ἐχθρῶν ἀριθμὸν καὶ τὸν ἐκείνων ἡγεμόνα ἀποκτεῖναι. Las fuerzas en combate en Ceriñola estaban muy equilibradas, en torno a 9000 hombres en cada bando. Las bajas, sin embargo, fueron muy superiores en el lado francés (4000) que en el español (100). En la batalla murió el general francés Luis de Armagnac, duque de Nemours.

427v, 15-20 ὡς οὐδεμιᾶς χεῖρον τῆς τε Κάννης καὶ Τρεβίας τὸ τῆς Χιρινώλης κλέος εἶναι καὶ δι' ἴσης τιμῆς ἄγεσθαι. Ceriñola no está lejos de la antigua Cannas, en donde Aníbal venció a los romanos por tercera vez.

428r, 1-5 ἀκατάβλητον τὴν τῆς Νεαπόλεως ἀκρόπολιν εἶλον. El 16 de mayo el Gran Capitán entró triunfante en Nápoles. Quedaron en manos de los franceses los castillos Nuovo y del Uovo. Pedro Navarro excavó galerías bajo Castelnuovo y puso minas, que estallaron el 12 de junio, permitiendo a los españoles apoderse de la fortaleza. El 2 de julio cayó el castillo del Uovo. Cf. M. de los Heros (1854): 66-78; Rodríguez Villa (1908): cron. I, lib. II, caps. 84, 86-87, 94; cron. II, lib. VII, caps. 7-10; Suárez-Fernández (1969): 593-597.

428r, 1-5 ἐκ τοῦ τοῦ Κάδμου δράκοντος ὀδόντων ἐσπαρμένων: los *espartos* ('sembrados'), nacidos de los dientes de la serpiente a la que Cadmo dio muerte después de que ésta matara a sus compañeros: cf. Apollod.III.4.1-2.

428r, 15-20 τῶν Γαλατῶν ἐπανελθόντων πολλάς τε στρατοῦ μυριάδας ἀγόντων καὶ πρὸς Λεῖριν ποταμὸν στρατοπεδευόντων. El río Liri (lat. Liris, gr. Λεῖρις) recibe actualmente el nombre de Garigliano en su curso final, tras unir sus aguas a las del Gari. Sobre la batalla del Garellano, cf. Guicciardini (1889-90): lib. VI, cap. 1; Rodríguez Villa (1908): cron. I, lib. II, cap. 110; cron. II, lib. VIII, caps. 21-29.

428r, 20- ὡς τὸν ποταμὸν γεφυρῶσαι νεκροῖς: cf. Luc.*DMort.*25.2 τοὺς ποταμοὺς γεφυρῶσαι νεκροῖς.

428v, 1-5 ὁ τῆς Μαντούας νόμαρχος. Francesco II Gonzaga (1466-1519), señor de Mantua (1484-1519). Participó en el lado francés en la batalla del Garellano, hasta que la abandonó el 7 de noviembre de 1503 bajo pretexto de unas calenturas que le habían sobrevenido por dormir al raso, pero en realidad, cansado de las injurias que recibía de los franceses. Cf. Rodríguez Villa (1908): cron. I, lib. II, cap. 111; cron. II, lib. IX, cap. 4.

428v, 20- καὶ ταῦτα ἱκανὰ ἔστω: Luc.*DMort.*25.6 ἱκανὰ γὰρ ἀπὸ πολλῶν καὶ ταῦτα.

429r, 10-15 ἴσους τῷ μεγέθει τῶν ἔργων λόγους ἐξευρεῖν: cf. Isoc.13.6 ὡς χαλεπόν ἐστι ἴσους τοὺς λόγους τῷ μεγέθει τῶν ἔργων ἐξευρεῖν. Cf. también Aristid.9.57.

430r, 1-5 τὴν τῆς Ῥαουέννης μάχην. El 11 de abril de 1512 Cardona es derrotado por Gaston de Foix, duque de Nemours, con graves pérdidas. La victoria francesa, sin embargo, quedó sin consecuencias por la muerte de su general. Cf. F. Guicciardini (1889-90): lib. X, caps. 4; Norwich (1986): 388-398, cap. 32.

430r, 10-15 πρωτοστράτηγον τῶν ἐχθρῶν, τοῦ πολεμεῖν ἄριστον, ἀπέκτεινα: Gaston de Foix, duque de Nemours, muerto en la batalla de Ravenna.

430r, 10-15 εἶτα ἡμεῖς οὐδὲν τῶν νικώντων διηνέγκαμεν κρείττονες ὄντες ἢ ἁλῶναι: referida a la batalla de Ravenna se hizo célebre la frase "el vencido, vencido, y el vencedor, perdido".

430r, 15-20 ἡ τοῦ Πέτρου Ναυάρρου ἀμέλεια καὶ ὀλιγωρία. Pedro Navarro (1460-1528), originario del Roncal (Navarra), fue un destacado soldado y capitán de finales del s. XV y comienzos del XVI. Tras unos años de actividad corsaria en el Mediterráneo contra los piratas berberiscos, se unió a las tropas del Gran Capitán, con el que estuvo en el asalto del castillo de S. Jorge de Cefalenia y en la campaña de Italia (Ceriñola, Garellano y toma de Castelnuovo). En los años siguientes participó en la conquista de las plazas norteafricanas del Peñón de Vélez de la Gomera (1508), Orán (1509) y Bujía (1510). En 1512 se puso a las órdenes de Cardona para la guerra de la liga de Cambrai (1508-1516) entre Francia, Venecia y los Estados pontificios. En la batalla de Ravenna estuvo al frente de la infantería española. En la retirada fue capturado por los franceses y, como Fernando el Católico no quiso pagar su rescate, pasó al servicio de Francisco I, junto al que luchó en las siguientes campañas de Italia. Fue hecho prisionero por los españoles en dos ocasiones, la segunda de las cuales fue ajusticiado. Sobre su actuación en Ravenna, cf. M. de los Heros (1854): 196-214, que defiende a Navarro frente a las acusaciones de Guicciardini y Jovio y culpa de la derrota a la retirada de la caballería italiana de Fabrizio Colonna. Diversos generales españoles presentes en la batalla –Leiva, Carvajal, el propio Cardona– escribieron tras la derrota a Fernando el Católico quejándose de Pedro Navarro.

430v, 10-15 τοὺς πάντας πολεμίους μικρῷ ὕστερον ἐκ τῆς Ἰταλίας ἐξέβαλον. Tras la muerte de Foix, su sucesor Jacques de la Palice se retiró de Ravenna. Los ejércitos papal y español se rehicieron y recuperaron toda la Romaña. En mayo-agosto de 1512 un ejército papal de suizos repuso a Maximiliano Sforza como duque de Milán, obligando a los franceses a abandonar la Lombardía y cruzar los Alpes. Cf. Guicciardini (1989-90): lib. X, cap. 5; Norwich (1986): 388-398, cap. 32.

430v, 10-20 Τρασιμένου μάχῃ: Trasimeno, lago de Etruria junto al que Aníbal derrotó a los romanos por segunda vez (217 a. C.); ἐν τῇ τῆς Τρεβίας: Trebia, afluente del Po a cuya orilla Aníbal derrotó a los romanos por primera vez (218 a.C.); Καννῶν ἀπώλειαν: Cannas, villa de Apulia en la que Aníbal derrotó a los romanos por tercera vez (216 a.C.). Francisco Rocabertí invierte las fechas de las dos primeras batallas y sitúa primero Trasimeno.

431r, 1-5 Σίτου Ῥουδίου: pese a la extrañeza de la grafía del antropónimo, tanto en la versión griega como en la latina (*Sito illo Rudia*), por la referencia a sus victorias después de muerto (νεκρὸν τῶν τοῦ Μαομέτου αἱρεσιν ἐχόντων κρατεῖν) no cabe duda de que se trata de Rodrigo (Ruy) Díaz de Vivar, el Cid Campeador.

431r, 10-15 τὸ Μεδιόλανον καὶ ὀλίγου δεῖν ὅλην τὴν Ἀκυτανίαν εἶλον: cf. *supra* para la recuperación de Milán en agosto de 1512.

431r, 15-20 ὃ ἐγὼ ἐν τῇ Βικένσῃ κατώρθωσα κτλ: batalla de La Motta (7 de octubre de 1513), al NO de Vicenza, en el extremo de la llanura lombarda, donde empiezan los contrafuertes de los Alpes. Cardona derrotó a los venecianos que le perseguían

después de su ataque contra Venecia (cf. *infra*) y los puso en desbandada. Cf. Guicciardini (1889-90): lib. XI, cap. 6; Norwich (1986): 401.

431v, 10-15 ἐκλαμπομένῃ τῇ τῶν Ῥωμαίων δόξῃ αἱ Καυδῖναι στενοχωρίαι ἐπεσκότησαν: batalla de las Horcas Caudinas (321 a.C.), en la segunda guerra samnita. Las Horcas son un estrecho valle de los Apeninos en territorio de los samnitas caudinos, entre Capua y Benevento. En ellas un ejército romano fue encerrado y capturado por el general samnita Cayo Poncio, que les impuso unas condiciones de paz humillantes. Cf. App.*Sam.*4.4ss.

432r, 10-15 τῇ Βενετίᾳ πολλαῖς βομβάρδαις προσεπολέμησα. Por el tratado de Blois (23 de marzo de 1513) Francia volvió a la guerra de Italia en alianza con Venecia, con la que se repartió todo el norte de la península. Tras la derrota de la coalición en Novara (6 de junio), los franceses repasaron los Alpes y los venecianos se retiraron a su territorio. En persecución de éstos, Cardona penetró por el Véneto y a finales de septiembre avistó la capital. Intentó un bombardeo, sin consecuencias, y como no tenía barcos para cruzar la laguna, emprendió el regreso a Lombardía. Los venecianos le persiguieron, pero fueron derrotados en La Motta (cf. *supra*). Durante el resto de 1513 y todo 1514 españoles y venecianos mantuvieron diversas escaramuzas, sin avances reales por ninguna parte. Cf. Guicciardini (1889-90): lib. XI, cap. 6; Norwich (1986): 399-401.

432r, 10-15 Μαξιμιλιάνος: Maximiliano I de Habsburgo (1459-1519), emperador romano germánico (1493-1519), padre de Felipe el Hermoso y abuelo de Carlos V.

432v, 15-20 ἃ ἐνθυμούμενόν σε εἰκότως ἐλπίζω ἐπαΐσειν τί πεποίηκα ἐγώ. No todos, sin embargo, tenían de Cardona una opinión concorde con su parlamento. Pedro Mártir de Anglería dice de él lo siguiente (ep. 483): *Dominam Cardonam solet nostrum propregem Julius pontifex appellare quod magis elegans et perpolitus quam egregius imperator sit [...] Putant aliqui nec de grege quidem familiarium, regis filium esse, propter ea tantos illi honores tribuere.*

433r, 1-5 ἢ πάλαι τῷ Διὶ ἐν κρίσει περὶ τοῦ μήλου: la manzana que arrojó la diosa Discordia en las bodas de Tetis y Peleo "para la más hermosa". Zeus se inhibió en el juicio para no enemistarse con su hermana (Hera) e hijas (Atenea, Afrodita).

433r, 15-20 οὕτω καὶ τῆς ἀρχῆς τὸν τῆς Ἰοῦς ὠκεανὸν ποιήσειε. Tradicional y mayoritariamente ha sido el mar Jónico el denominado "mar de Ío". De referirse los Rocabertí a éste, escaso habría sido el avance territorial del emperador, dado que ya era señor de Nápoles y Sicilia e incluso había ocupado Corón durante dos años (1532-34). Creo, por ello, que la denominación está empleada en el mismo sentido que Eustacio en su comentario a Dionisio Periegeta 92: λέγουσι δέ τινες καὶ τὸ ἀπὸ Γάζης μέχρις Αἰγύπτου πέλαγος Ἰόνιον λέγεσθαι ὁμοίως ἀπὸ τῆς Ἰοῦς. καὶ τὴν ἐκεῖ δὲ Γάζαν Ἰώνην καλοῦσί τινες. Cuadra más con el tono panegírico del diálogo la afirmación, sin duda hiperbólica, de que Carlos, de habérselo permitido el monarca francés, habría llevado sus fronteras hasta el mar de Egipto, porque el Jónico, al fin y al cabo, bañaba las costas de sus territorios.

433v, 5-10 ἓν τοῦτο ὠνάμεθα: cf. Luc.*DMort.*25.2 ἓν μὲν τοῦτο, ὦ Μίνως, ὠνάμην.

433v, 10-15 ἥ σου ἀπὸ γλώσσης γλυκίων μέλιτος ῥέουσα αὐδὴ: cf. *Il.*1.249 τοῦ καὶ ἀπὸ γλώσσης μέλιτος γλυκίων ῥέεν αὐδή.

433v, 15-20 εὕρημα καὶ πειθὼ: *inventio* y *persuasio*.

434r, 10-15 ὥσπερ ὁ Ἄργος: Argos Panoptes, al que Hera puso a vigilar a Ío, amada de Zeus convertida en vaca, y al que dio muerte Hermes "Argifonte".

434v, 5-10 ἐν Τικίνῳ τοσοῦτον πλῆθος αὐτῶν ἀπέκτεινε κτλ. Primera guerra hispano-francesa (1521-26). *Ticinum* es el nombre latino de la actual Pavía, en que Francisco I fue derrotado y cayó en manos del emperador (24 de febrero de 1525). El monarca galo estuvo prisionero hasta la firma del tratado de Madrid (14 de enero de 1526) por el que renunció a sus derechos sobre el Milanesado, Génova, Borgoña, Nápoles y Flandes, que posteriormente impugnó alegando coacción en su firma.

434v, 10-15 ἐπὶ τὸ δεύτερον πόλεμον αἴρεσθαι τολμῶντα εἶρξε κτλ. Aunque Hermes los presenta como inmediatos, los hechos que relata pertenecen a la cuarta guerra hispano-francesa (1542-44). En diciembre de 1543 el emperador pactó con Enrique VIII de Inglaterra una invasión conjunta de Francia. En mayo de 1544 Ferrante Gonzaga desde el norte de Luxemburgo y Carlos V desde el Palatinado comenzaron la invasión. En julio y agosto las tropas imperiales avanzaron rápidamente por Champaña hacia París, con el consiguiente temor de su población, pero inesperadamente el 11 de septiembre Carlos frenó la marcha e inició la retirada. El 18 de septiembre el emperador y el monarca francés firmaron el tratado de Crépy, que restableció el *statu quo* del de Niza (1538).

435r, 5-10 Ἰούλιος ὁ Καῖσαρ [...] μόλις ἐχειρώσατο κτλ. Tras las Guerras de las Galias (58-51 a.C.) César cruzó el Rubicón con sus legiones (11-12 de enero de 49 a.C.) dando comienzo a la guerra contra Pompeyo y sus partidarios. Tras la derrota de éste, el año 46 el Senado lo nombró dictador por un periodo de diez años, hecho sin precedentes.

435r, 10-15 τί περὶ τῆς τῆς Τύνης ἀρχῆς λέξω; El 2 de agosto de 1534 Jairedín Barbarroja expulsó de Túnez al monarca reinante Muley Hasán, feudatario del emperador. Al año siguiente una flota aliada bajo el mando del propio Carlos recuperó la ciudad y lo repuso en el trono. Obsérvese la forma Τύνη del nombre de la ciudad, frente a la clásica Τύνης / Τύνητος.

435v, 1-5 τῷ τοῦ Δημοκρίτου λόγῳ πειθόμενον πλείονας εἶναι κόσμους: cf. Democr.A.81-82 (ap. Cic. et Simp.)

435v, 5-10 Κάρολος τὴν ἀρχὴν ἀπὸ τῶν ἄλλων τῷ Λίβυι ἡρπασμένην καὶ ταῦτα τῷ χριστομάχῳ ἀπέδωκε: se refiere a la reposición en el trono de Túnez de Muley Hasán.

435v, 10-15 γινώσκων γὰρ ἐκεῖνος τὴν Βιένναν πολιορκεῖν: hubo dos tentativas otomanas contra Viena durante el reinado del emperador, en 1529 y en 1532. La primera fue un sitio en regla de la ciudad, que Solimán tuvo que levantar a mediados de octubre por la llegada del mal tiempo. En esta ocasión el emperador no se halló en la defensa. En 1532 el sultán no llegó a las puertas de Viena, salvo algunas avanzadillas de su ejército, sino que se quedó en Güns, 100 kms. al sur. En esta ocasión Carlos V sí acudió en ayuda de su hermano, si bien finalmente no se produjo el enfrentamiento entre Carlos y Solimán por la retirada de éste.

435v, 15-20 τὸν τῶν Γουέλδρων προπετῆ σατράπην νενικημένον τῆς μετανοίας ἀνάγκην ἔχειν πεποίηκε. Guillermo, duque de Jülich-Cleves, mantuvo una disputa con el emperador por la sucesión de ducado de Güeldres, en la que buscó la alianza de Francisco I de Francia. Durante la 4ª guerra hispano-francesa Guillermo invadió Brabante y avanzó hacia Artois y Henao, mientras Carlos invadía su ducado y capturaba Düren. Francisco I acudió en auxilio de su aliado y se apoderó de Luxemburgo el 10 de septiembre de 1543, pero tres días antes Guillermo se había rendido al emperador y firmado el tratado de Venlo por el que le cedió Güeldres.

435v, 15-20 τῶν Γερμανίων τὸ τελευταῖον ἐκράτησε κτλ.: derrota de los príncipes luteranos de la liga de Esmalcalda, el landgrave Felipe de Hesse y el elector Juan Federico de Sajonia, en la batalla de Mühlberg (1547), así como del elector Joaquín II de Brandemburgo.

436r, 10-15 βουλὴν ὑπὲρ τὴν τοῦ Νέστορος: Néstor de Pilos, hijo de Neleo, famoso en la Ilíada y Odisea por su sabiduría, la prudencia de sus consejos y su elocuencia.

437r, 1-5 βουλοίμην ἂν... μὴ πρότερόν σε ταύτην τὴν κρίσιν περαίνειν πρίν με ἀκοῦσαι: cf. Luc.*DMort.*25.7 μὴ πρότερον, ἢν μὴ καὶ ἐμοῦ ἀκούσῃς.

437r, 10-15 ἡ κατὰ Μάρκον καιρῶν φορὰ (*Marci saeculum* en la versión latina): probablemente en alusión al emperador Marco Aurelio (161-180 d.C.), bajo cuyo nombre los Rocabertí engloban el florecimiento cultural del s. II (Segunda Sofística).

437v, 10-15 Βάλλετε νῦν μετὰ πότμον ἐμὸν δέμας, ὅττι καὶ αὐτοὶ | νεκροῦ σῶμα λέοντος ἐφυβρίζουσι λαγωοί: *AP* 16.4.

437v, 15-20 τὸν Ἕκτορα ἐκεῖνον οὗ μνήμην ἐποιήσατο ὁ Ἔννιος κτλ. La versión latina del diálogo no habla de Ennio, sino de Nevio (*Hector ille Nevianus*), lo que se ajusta a la realidad: *aliter enim Naevianus ille gaudet Hector: «Laetus sum laudari me abs te, pater, a laudato viro»* (Naev.*Hector proficiscens* 2, ap. Cic.*Tusc.*IV.67).

437v, 20- πρὸς τὸν τοῦ σεμνοτάτου θείου Πολυδάμαντος ἔπαινον εἴωθε ἀποβλέπειν: Polidamante, héroe troyano de la Ilíada, amigo de Héctor –nacidos ambos la misma noche–, destacado por su elocuencia. Cuando los troyanos se acercan al foso y la empalizada que protegen las naves de los aqueos, interpela en varias ocasiones a Héctor con sus consejos, que éste acepta (*Il.*12.60ss; 13.725ss) o rechaza (*Il.*12.210ss; 18.249ss). Cuando Héctor, fuera de los muros de Troya, aguarda la acometida final de Aquiles, en un monólogo reconoce la razón de Polidamante al aconsejarle la retirada y su insensatez por no haberle escuchado (*Il.*22.99ss).

438r, 5-10 ἐν τοιαύτῃ καιροῦ ῥοπῇ ἐμὲ ταύτης τῆς χώρας πρόνοιαν ποιεῖσθαι ἔγνω. Carlos V nombró a Juan Manrique virrey de Cataluña en 1543, en plena guerra contra Francia. Tomó posesión el 10 de julio y se mantuvo en el cargo hasta su muerte el 14 de octubre de 1553, cf. Reglà (1956): 96-97.

438r, 5-10 μαθὼν γὰρ ἐν Κρεμώνῃ: a comienzos de mayo de 1543 el emperador embarca en Barcelona con destino a Bruselas via Italia. El 25 de mayo desembarca en Génova. Tras una breve estancia en esta ciudad y en Pavía, se entrevistó con el papa Paulo III en Bussetto, localidad cercana a Cremona, de donde luego pasó a ésta, en donde permaneció hasta finales de junio.

438r, 5-10 τὸν Βαρβαρρόσον τριακοσίας τριήρεις ἄγοντα παρεῖναι. En abril de 1543 Solimán puso a disposición de Francisco I su flota, con Barbarroja como *kapudán* pachá. Éste llegó a Marsella, en donde fue recibido por el almirante de la flota francesa Francisco de Borbón. El 6 de agosto las flotas aliadas pusieron sitio a Niza. Aunque tomaron la ciudad (22 de agosto), la ciudadela resistió hasta su liberación (8 de septiembre). La flota otomana pasó el invierno en Tolón, pero al negarles Francisco I ayuda para recuperar Túnez, en mayo de 1544 se hizo a la mar con dirección a Estambul.

438r, 10-15 κακῶν Ἰλιάδα. *Κακῶν Ἰλιάς*: ἐπὶ πλήθους μεγάλων κακῶν (Diogenian.1.V.26; 2.II.93; Zen.IV.43; Apostol.IX.3; Macar.IV.75).

438v, 5-10 τῶν νεοχριστιάνων μετοικούντων: los moriscos de Cataluña.

439r, 20- Βαρβαρρόσου [...] προκρίναντος τὸν τῶν Ῥοσῶν λιμένα κρατεῖν. En 1543 Onofre I, vizconde de Rocabertí, padre de Francisco y Jacobo, diseñó y construyó la fortaleza de Rosas por orden del príncipe Felipe ante la eventualidad de un ataque de Barbarroja, que estaba fondeado en Marsella. Según el relato de Manrique, el corsario argelino envió 23 galeras para espiar los preparativos. De ellas saltaron a tierra mil hombres, que trescientos defensores catalanes pusieron en fuga.

440r, 5-10 ὁ ἐκ τοῦ Ῥοκαβερτίνου ἀντικώμαρχος: Onofre I, vigésimo octavo vizconde de Rocabertí.

440v, 1-5 μεταβουλευσάμενος ἐς τὴν Ἀσίαν ὅθεν τὸ πρῶτον ἐξώρμησε ἐπανῆλθε: en mayo de 1544 Barbarroja levó anclas y regresó a Estambul.

440v, 15-20 τὸ τῶν ληστῶν πλῆθος ἐκ τοῦ πάλαι κατειλήφει. En el s. XVI dos son los grandes focos de bandolerismo en España, el andaluz y el catalano-aragonés. Muchos bandoleros, como los corsarios del mar, eran de origen morisco. En Cataluña, además, el bandolerismo fue un instrumento de las luchas de clanes, como los Nyerros y los Cadells. Cf. Torres i Sans (1993).

441v, 1-5 εἰς τὰ γὰρ τείχη τῆς προϋχούσης πόλεως: cf. Luc.*DMort.*25.2 μέχρι τῶν προαστείων τῆς προϋχούσης πόλεως.

441v, 10-15 τὸν γὰρ Ἀντώνιον Ῥόκαν: Antonio Roca, clérigo de órdenes menores, famoso bandolero cuya actividad se extendió entre 1544 y 1546. Ante la persecución del virrey Manrique buscó refugio en Francia. Apresado y transladado a Barcelona, fue ajusticiado en la plaza del Rey el 26 de junio de 1546: cf. Soler y Terol (1909); Reglà (1962): 39-43. Su vida y muerte fue motivo literario de unas coplas en catalán de Pere Gisberga (1544) y de otras anónimas (1546), y en castellano, de toda una comedia de Lope, *Antonio Roca o la muerte más venturosa*: cf. Fuster (1963): 24-30 (coplas de Gisberga y anónimas) y 55-76 (Lope). Las coplas anónimas alaban a Manrique en estos términos: «Aquell que escandalitzava / Catalunya e Ruisselló,/ el marquès lo aguaitava / per pasar-lo al pavelló:/ tant ha fet ab son voler / per guardar-nos de desplers./ Lo gran marqués d'Aguilar / ha fet fi dels bandolers». La comedia de Lope presenta un final de Roca que no se corresponde con el real, probablemente por intervención de una segunda mano a finales del s. XVII: Roca murió torturado, degradado por el obispo de Gerona y *coram po-*

pulo. Más de medio siglo después otro bandolero catalán de leyenda, Perot Rocaguinarda, aparece en la segunda parte del Quijote (II. 60ss).

442r, 10-15 τῷ Λουπιάνῳ ἀνδρὶ ἐπιχωρίῳ καὶ εὐγενεστάτῳ: ignoro a quién se refiere, no he podido hallar noticia de él en ninguna fuente.

442v, 1-5 ἐν τῇ τελευταίᾳ τοῦ Περπινιάνου πολιορκίᾳ: asedio de Perpiñán (1542) por el defín de Francia, futuro Enrique II.

442v, 1-5 προπέμψαντος γάρ σου, ὦ ἰσχυρότατε Καῖσαρ, μέγα τῶν αὐλιζόντων πλῆθος: el emperador encargó de la defensa de Perpiñán a Fernando Álvarez de Toledo, III duque de Alba.

442v, 15-20 ἐν τῇ τοῦ πύργου Σερδάνου πολιορκίᾳ μεγίστης οὔσης κατὰ τὴν Ἰβηρίαν τῶν καθεστηκότων μεταβολῆς. No tengo claro a qué asedio se refiere. La versión latina no ayuda, porque no contiene esta referencia del texto griego. Por las circunstancias (μεγίστης οὔσης κατὰ τὴν Ἰβηρίαν τῶν καθεστηκότων μεταβολῆς) creo que se refiere al comienzo del reinado, a los primeros años de la década del 1520, que conocieron un estado general de revuelta en la península (Comunidades y Germanías). Intuyo que πύργος Σερδάνου es el equivalente griego del "castell de Mont Cerdá": "monte Cerdano" es la primera denominación documentada de lo que luego se llamó "podio Cerdano" (Puigcerdá), en la Cerdaña catalana. Están documentadas varias incursiones francesas por la frontera en el s. XVI: 1511, 1522, 1542, 1544, etc. De ser ciertas mis sospechas, Manrique se referiría a la defensa de Puigcerdá durante el asedio de 1522.

442v, 20- ὅταν προσεδέξαντό σε ἐς τὴν τῆς βασιλείας κοινωνίαν μετὰ τῆς μητέρος. Juana la Loca, hija de los Reyes Católicos, fue proclamada reina de Castilla a la muerte de su madre Isabel (1504). Reinó con su marido Felipe el Hermoso hasta la muerte de éste en 1506. Tras el fallecimiento de Fernando el Católico (enero de 1516) Juana se convirtió en reina nominal de Aragón, pero ya desde el principio su hijo Carlos asumió el título de rey, que las Cortes de Valladolid de 1518 reconocieron. Desde entonces la titulación oficial fue: «Doña Juana y don Carlos su hijo, reina y rey de Castilla, de León, de Aragón, de las Dos Sicilias, de Jerusalén, de Navarra, de Granada, de Toledo, de Valencia, etc.» Juana falleció en Tordesillas en 1555, tras un encierro de 46 años (enero de 1509-abril de 1555).

443r, 1-5 τῆς Ἰωάννης τῆς τῆς σου ἀρχῆς μετεχούσης, καὶ ἀλόχου πονηρῶς ἐχούσης. El sentido de esta frase es confuso. La versión latina (*Ioanna imperii tui consorte, Barcinonae aegrotante*) no ayuda. Parece que la referencia es doble, de ahí la necesidad de coma entre μετέχουσης y καὶ: Juana la Loca, madre del emperador, que compartió con él el poder, y su esposa Isabel de Portugal, de salud frágil, que falleció el 1 de mayo de 1539 a causa de un aborto.

443r, 5-10 ἡ ἐν τῇ Βιέννῃ μάχη καὶ ἡ ἐς τὴν Λυβίην διάπλευσις: sitio de Viena (probablemente el de 1532, *cf. supra*) y expedición de Túnez (1535).

443v, 10-15 ὑμῖν ἐγκεχείρισται ἡ τῆς Νεαπόλεως ἀρχή: Gonzalo Fernández de Córdoba fue virrey (propiamente, capitán general y lugarteniente del rey) de Nápoles entre 1504 y 1507, y Ramón de Cardona, entre 1509 y 1522.

444v, 1-5 ἀλλὰ ὁ Μανρίκος οὐκ εὐκαταφρόνητα εἴρηκε: cf. Luc.*DMort.*25.7 οὐδὲ οὗτος εὐκαταφρόνητος ὤν.

444v, 5-10 ὡς δὲ τὸν ἐμὸν περὶ τούτων ψῆφον φέρειν, πολλῷ πλείονα λογισμὸν περὶ τούτων ἐμαυτῷ διδόναι βούλομαι. El diálogo de Luciano se cierra con el veredicto de Minos, que concede la palma de la gloria a Alejandro por delante de Escipión y Aníbal. El emperador, por el contrario, aplaza su decisión para más adelante, dándose un tiempo para reflexionar.

Recibido: 09.05.2009
Aceptado: 25.05.2009

EL RENACER DE ALEJANDRÍA EN EL SIGLO XIX A LA LUZ DE LOS OBSERVADORES HISPÁNICOS*

RESUMEN: A lo largo del siglo XIX Alejandría se convierte en un puerto importante en el Mediterráneo desde donde se enviaba a Europa el algodón, y en un centro estratégico para los comunicaciones con el Asia y el Pacífico a través del canal de Suez, especialmente importante para los españoles por agilizar el trayecto a Filipinas. Los observadores españoles dan noticas de los cambios en una ciudad que mantiene restos de su pasado marcado por la presencia de Alejandro, Cleopatra, César, Marco Antonio u Octavio.

PALABRAS CLAVE: España, Alejandría, Suez, algodón, viajeros, diplomáticos, arqueólogos, ruinas, obeliscos.

ABSTRACT: All along the 19th centuy Alexandria becomes an important port in the Mediterranean from where cotton was sent to Europe and in a strategic center for the communications with Asia and Pacific through Suez, that was specially important for the Spaniards as made the passage to the Philippines faster. The Spanish observers will give notices of the changes in a city that kept rest of its past marked by the presence of Alexander, Cleopatra, Caesar, Marcus Antonius and Octavius.

KEY WORDS: Spain, Alexandria, Suez, cotton, travellers, diplomats, archaeologists, ruins, obelisks.

A lo largo del siglo XIX Egipto se convierte, no sólo en un destino turístico, sino también en un lugar de paso hacia el extremo Oriente, primero por tierra a través del istmo de Suez, a partir de 1869, por el canal, un camino

* El presente artículo es una síntesis y adaptación de varios capítulos de mi libro *Descripción del Egipto Otomano, según las crónicas de viajeros españoles, hispanoamericanos y otros textos (1806-1924)*, Madrid 2006.

que acortaba el tiempo y el uso de los carburantes en los desplazamientos a China y Filipinas. En este contexto, y con las mejoras económicas de esta provincia otomana realizadas por Muhammad Ali y sus descendientes[1], podemos encontrar toda una serie de textos en español realizados por diplomáticos, comerciantes, viajeros[2], periodistas o peregrinos que, dentro del viaje a Tierra Santa, hacían un alto en Egipto. A partir de este *corpus* textual, y sin dejar de lado las referencias de manuales de historia o geografía, enciclopedias[3] y atlas, podemos recuperar las imágenes sobre Alejandría recreadas por nuestros antepasados del mundo del español.

Uno de los primeros en llegar, en 1806, fue Domingo Badía, Al Bey, en un momento muy cercano a la retirada de las tropas de Bonaparte de Egipto y un año más tarde en que Muhammad Alí había sido reconocido por Estambul como gobernador de Egipto, iniciándose de esta manera una nueva fase en esta provincia otomana bajo el mando de este soberano y sus descendientes los jedives. Badía, como muchos otros, hace un breve resumen de esta ciudad, centrándose en la fase ptolemaica y romana, de la cual quedaba muy poco: «[...] la columna de Pompeyo, los obeliscos de Cleopatra, las cisternas, catacumbas y algunas columnas enteras o hechas pedazos, esparcidas aquí y allá, son los restos de su antiguo esplendor»[4]. Este viajero muestra así su desencanto ante el hecho de encontrar una población de cinco mil habitantes, de todos los colores, naciones y cultos, pero con un comercio moribundo y mal abastecida de agua.

A pesar de todo, Alejandría conservaba una presencia europea: «La calle de los Francos no desdiría de cualquier gran ciudad de Europa, y no es la única de esta clase que se halla en Alejandría»[5]. Posteriormente, sin embargo, afirma que las calles no estaban empedradas y que las casas no tenían ventanas, sino celosías. Según este observador, la población era local: «La masa principal de los habitantes de Alejandría se compone de árabes, es decir, de

---

[1] F. Robert Hunter, *Egypt under the Khedives, 1805-1879: from Household Governement to Modern Bureaucracy*, Cairo 1999; Robert Mantran, *Histoire de l'Empire Ottoman*, Poitiers 1984; Stranford & Ezel Shaw, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, vol. II: Reform, Revolution and Republic, the Rise of Modern Turkey 1808-1975, Cambridge 1977.

[2] Carlos Garcia-Romeral Perez, *Bio-Bibliografía de Viajeros Españoles (Siglo XIX)*, Madrid 1995; Lily Litvak, *El Ajedrez de Estrellas, crónica de los viajeros españoles en el siglo XIX por países exóticos (1800-1913)*, Barcelona 1986.

[3] *Diccionario enciclopédico hispano-americano*, Barcelona 1887-1898; ap. I, 1898-99; ap. II, 1907-1910.

[4] Domingo Badía, *Viajes por Marruecos, Trípoli, Grecia y Egipto*, Palma de Mallorca 1994, p. 234.

[5] Badía, *o.c.*, p. 234.

hombres generalmente ignorantes y groseros; pero lejos de ser indóciles y malos con los cristianos, los sirven aún y sufren sus caprichos e injusticias como si fueran esclavos»[6]. La explicación que da a esta extraña actitud reside en que, tras la ocupación francesa y el intento de invasión de los ingleses, se habían dado cuenta de la superioridad de los europeos en lo referente a las artes militares, la ciencia o el pensamiento político.

Esta situación cambia cuando, gracias a las buenas relaciones del Imperio Otomano con la Europa liberal, ésta considera el paso por el istmo de Suez como una forma para llegar al extremo Oriente. Uno de los primeros en dar testimonio es el comerciante Domingo Ortiz de Zárate en 1846, que afirma que por entonces había dos hoteles situados en la Plaza de los cónsules, la cual era de aspecto europeo por el tamaño y estilo de los edificios: «pero en saliendo de la plaza no se ve más que una ciudad de moros, con calles estrechas y casas de mucha elevación, con ruines ventanas de empolvadas celosías, de un aspecto melancólico y triste [...]»[7]. La Plaza de los cónsules se convertirá en el corazón de la ciudad, el lugar donde vivía y trabajaba la colonia europea, principalmente griegos e italianos y los diplomáticos, como el cónsul de España, Annibal Petrachi. Domingo Ortiz de Zárate nos describe a la familia de este italiano, aportándonos así un bello retrato de una sociedad levantina en una ciudad abierta al Mediterráneo:

> «El cónsul español nos ofreció su casa cuando le fuimos a presentar los pasaportes y al día siguiente tuvimos el gusto de ir a visitarlo tres españoles y la señorita doña Rosa Mier. Nos recibió en un magnífico salón con sofás de muelles forrados de cerda de una vara de ancho prolongados por todo el recinto. Una alfombra de Persia cubría el suelo, y grandes espejos, bruñidas mesas y un soberbio piano contemplaban el adorno de tan bella estancia. El cónsul, su señora y familia nos salieron a recibir a la puerta de la sala y apenas nos sentamos, se prepararon dos esclavas que nos sirvieron café y la pipa turca: las tazas de café eran de porcelana de China muy pequeñas, sin platillo, metidas en su filigrana de plata. La mujer del cónsul es turca y estaba sentada en el sofá a su usanza con las piernas cruzadas, el atavío y la magnificencia turca, que daba a su hermosura oriental un singular realce. Se hallaba vestida con un graciosos turbante, un collar de perlas en su blanco cuello, chaqueta o corpiño ajustado de terciopelo azul turquí bordado de oro

[6] Badía, *o.c.*, p. 235.

[7] Domingo Ortiz de Zárate, *Viaje por el Istmo de Suez desde China a Europa*, Manila 1848, p. 53.

> y puñal con el puño de diamantes en la cintura. La bella turca hablaba el italiano y en ese idioma suplicó a la niña Rosa Mier que cantase alguna cosa, y deseosa de complacerla, se sentó al piano, tocó un rato y cantó en seguida algunas canciones españolas»[8].

Diez años más tarde, los comentarios de un abogado leridano, Diego Joaquín Ballester, dan testimonio de que Alejandría ha adquirido un cierto grado de bienestar, con cafés, hoteles, peluquerías, ruinas de interés turístico y un ferrocarril con el cual se podía desplazar a El Cairo por el módico precio de 150 reales en segunda clase. El tren salía a las nueve de la mañana y, tras una parada de media hora a mediodía para almorzar a orillas del Nilo, llegaba a su destino a las tres y media de la tarde. Este mismo viajero señala que, como en muchas otras ciudades de Oriente, había servicios postales franceses, ingleses, austriacos y turcos[9].

Hay que tener también en cuenta que en Alejandría estaba la bolsa del algodón que se cultivaba en el delta del Nilo y el puerto desde donde se expendía esta materia textil, especialmente a partir de la Guerra Civil de Norteamérica (1861-1867) en que los mercados europeos se aprovisionaban del algodón egipcio cuando dejaron de llegar las remesas norteamericanas. El diplomático español Antonio Bernal de O'Reilly llegó en 1864, dejando constancia de lo que era una ciudad en plena expansión económica. En ese momento Alejandría era una encrucijada entre Europa y el lejano Oriente orientada hacia el norte del Mediterráneo. Así, Antonio Bernal dice que los hoteles no eran gran cosa y eran caros, y cita los nombres de ocho: *Abat*, *de Europa*, *Peninsular*, *Oriental*, *Victoria*, *Nord* y *de Inglaterra*[10].

Según este diplomático, los turistas, colonia extranjera y comerciantes podían divertirse en toda una serie de cafés cantantes, restaurantes y en dos teatros, el Rossini y el Zizinia, que costaba 16 duros el palco o 10 reales la entrada: «[...] lo que no impide que esté siempre concurrido y lleno de mujeres hermosas, luciendo ricos brillantes con profusión, sobre todo las griegas, que deslumbran al mirarlas; desplegando a cual más un lujo de trajes que nos trasporta insensiblemente a las solemnidades mayores de París, de Madrid, de Londres o de Viena»[11].

---

[8] Ortiz de Zárate, *o.c.*, p. 55.
[9] Diego Ballester, *Viatge a Terra Santa, Egipte i Turquía (1857)*, Lérida 1999, p. 120.
[10] Antonio Bernal de O'reilly, *Viaje a Oriente, en Egipto,* Madrid 1876, p. 85.
[11] Bernal de O'reilly, *o.c.*, p. 91.

La principal diversión de Alejandría eran los paseos, especialmente los jardines de Rosetta, el canal Mahmudieh que a lo largo de 78 kilómetros unía el Nilo con Alejandría y la Plaza de los cónsules, con dos hileras de árboles formando dos paseos laterales y un salón central dotado de dos fuentes de ancha taza a cada extremo. Para facilitar el tránsito había dos calles espaciosas para los coches de caballos y dos plazas para estacionar los carruajes. En esta plaza se encontraban la mayoría de los hoteles, consulados, iglesias y la banca[12], permitiendo al observador entrar en contacto con una sociedad alejandrina cada vez más cosmopolita:

> «Allí se mezcla el dominó negro, que representa el *habbarrach* o manto con que se cubren las coquetas levantinas; el de color de rosa, el encarnado, el azul y el violeta de las hijas de Egipto y Stambul; el blanco, como vestales, de las de Siria, con las tocas de las beatas y hermanas de la Caridad. Todos los ropajes y trajes más vistosos del Oriente aparecen entre el austero capuchino; el padre franciscano de Tierra-Santa; el negro balandrán del misionero; el carmelita y el dominico, procedentes de Manila, que conservan sus hábitos, permitidos entre los moros pero no entre nosotros cristianos! [...] el modesto y escuálido frac negro; la rabicorta chaqueta a la tudesca o italiana; el *plaid* escocés y el *makfarlain* británico que pulula en todas partes»[13].

La inauguración del canal de Suez en 1869 atrajo el interés de los invitados al evento, como el español José de Castro, que afirma que la población de Alejandría era de 200.000 habitantes[14]. Juan de Dios de la Rada, dos años más tarde, aporta la misma cifra señalando que había pasado de 6.000 a principios del siglo XIX a los 200.000, de los cuales 5.000 eran extranjeros[15].

Dos profesores de la Universidad de Santiago que estuvieron en Alejandría en 1875 aportan también toda una serie de datos sobre la importancia de esta ciudad como puerto comercial, en el que en 1872 recalaron 2.953 barcos, de ellos, 526 vapores correos, principalmente ingleses, franceses y austriacos, y 2.400 buques mercantes. El valor de las importaciones se estimaba en casi seiscientos millones de piastras, y el de las exportaciones, en 1.330.483.809 piastras, explicando que la piastra equivalía a 67 cén-

---

[12] Bernal de O'reilly, *o.c.*, p. 86.

[13] Bernal de O'reilly, *o.c.*, p. 87.

[14] José Castro Serrano, *Novela del Egipto,* Madrid 1870, p. 87.

[15] Juan de Dios de la Rada Delgado, *Viaje a Oriente de la fragata de guerra Arapiles*, Barcelona 1876-1783, vol 3, p. 187.

timos de real[16]. Se exportaron principalmente algodón, azúcar, trigo, dátiles, café, linaza, gomas, marfil, madreperla y lana, y se importaron productos manufacturados, maderas y alimentos. Según los datos que les proporcionaban, los banqueros de Alejandría disponían de un capital de 1.500.000.000 reales en las diferentes plazas europeas y entre 1865 y 1875 se había exportado por valor de 11.500.000.000 de reales e importado por 5.200.000.000. En aquel momento había en Alejandría 37 fábricas de tejidos de algodón, y otras de seda, de tapices y perfumerías, al margen de los mercados tradicionales[17].

Estos mismos observadores se sorprenden por la cantidad de instituciones de educación, muchas de ellas de origen europeo. Aparte de las públicas, existían las privadas y las Escuelas de los Hermanos de la Doctrina Cristiana, las de las Hermanas de la Misericordia, el pensionado de los Padres de San Vicente de Paul y las confesionales para los coptos, los griegos, los protestantes y, la más curiosa de todas, «¡hasta una de francmasones!»[18]. Muchas de las instituciones tenían también hospitales, como las Hijas de San Vicente de Paúl o las Diaconisas de Kaiserwerth, las cuales aceptaban a todo tipo de pacientes, independientemente de su credo, como el hospital civil o el militar. Por último, estos observadores señalan que Alejandría estaba comunicada con todo el mundo a través del *The English Telegraph Company*, de una compañía nacional de telégrafos y de barcos, no sólo con el Mediterráneo, sino con el Adriático, el Negro, el Rojo, el golfo Pérsico, el océano Índico o Japón.

A pesar de las descripciones de los observadores españoles en las que Alejandría aparece como una extensión de Europa, la realidad era más compleja de la que exponen sus testimonios, existiendo profundas diferencias entre los europeos, sus protegidos y la población local. Dichas diferencias no sólo eran económicas, sino también legales, existiendo todo un complicado entramado de administración de justicia con tribunales mixtos, egipcios y el papel de los cónsules. La situación no tardó en explotar con la revuelta de Urabi en 1882, un oficial del ejercito egipcio formado en la Universidad de Al Azhar en El Cairo, harto de las arbitrariedades de las potencias y de la ineficacia del jedive. De esta manera, y en el marco de un Imperio Otomano que había visto cómo se independizaba la mayoría de los Balcanes

[16] José Mª Fernández Sánchez-Francisco Freire Barreiro, *Santiago, Jerusalén, Roma. Diario de una peregrinación a estos y otros santos lugares*, Santiago 1880, p. 470.

[17] Fernández Sánchez-Freire Barreiro, *o.c.*, pp. 523-524.

[18] Fernández Sánchez-Freire Barreiro, *o.c.*, pp. 524-525.

tras la guerra ruso-turca de 1877-1878, se rebeló contra el monarca proponiendo una vuelta a los valores tradicionales islámicos y una distancia con Europa. Ante esta reacción nacionalista, en la cual se ponía en cuestión el papel del soberano y sus reformas modernizadoras, Francia e Inglaterra no tardaron en unir sus fuerzas, enviando su flota a Alejandría en mayo de 1882. Allí exigieron la dimisión de Urabi y su posterior exilio. La situación, lejos de calmarse, derivó en violentos ataques a intereses europeos en la ciudad y el posterior bombardeo de la misma por parte de la flota británica el 17 julio, quedando la hermosa Plaza de los cónsules reducida a escombros[19]. Los lectores españoles pudieron estar al tanto de estos acontecimientos a través de periódicos como *La Época* de Madrid, que se hizo eco de lo que se denominaba "la cuestión de Egipto", como una parte de la "cuestión de Oriente". Lógicamente, este diario liberal toma un partido contrario a los valores imperialistas: «El Egipto, para los egipcios, con salvaguardia para los intereses europeos»[20]. Poco después, los lectores de *La Época* se encontraron en la portada la crónica «Los sucesos de Alejandría» con noticias de la revuelta[21]. Estas noticias interesaban bastante en España, no tanto por la suerte de los alejandrinos, sino por la situación del canal de Suez, vía utilizada para ir a Filipinas. Por eso, el hecho de que el día 16 la situación estuviera controlada fue considerado una buena noticia para los intereses nacionales[22]. Sin embargo, la presencia británica estaba vista con suspicacia, especialmente por Alemania e Italia, al no quedar claro hasta cuándo tenían pensado permanecer en Egipto y si habían actuado al margen del derecho internacional.

Lo cierto es que, poco después, hicieron su aparición tropas alemanas con el objeto de proteger su hospital, y norteamericanas, interesadas en crear un consulado en Alejandría[23]. Días más tarde Francia envió 15.000 hombres procedentes de Túnez, Argelia y de Toulon al mando del general Thomassin, Italia, cinco barcos acorazados, y «España, a pesar del lamentable estado de nuestra marina, ha enviado algunos buques, y se hacen preparativos para poner en movimiento el mayor número posible de barcos de guerra»[24]. Con

[19] M. E. Yapp, *The Making of the Modern Near East 1792-1923*, London: Longman 1987, pp. 223-225.
[20] *La Época,* 11 de julio de 1882.
[21] *La Época,* 14 de julio de 1882.
[22] *La Época,* 16 de julio de 1882.
[23] *La Época,* 17 de julio de 1882.
[24] *La Época,* 24 de julio de 1882.

la derrota de las tropas de Urabi en septiembre, el sultán de Estambul terminó por aceptar una ocupación militar británica que, paradójicamente, reconocía la soberanía otomana de Egipto.

Eduardo Toda Güell llegó a Alejandría poco después, en 1884. Por lo que cuenta este diplomático, la ciudad se iba recuperando, existiendo una colonia de 50.000 cristianos, los cuales vestían a la europea, y un puerto visitado anualmente por dos mil barcos cuyas operaciones de importación y exportación ascendían a quinientos millones de pesetas[25]. Este mismo autor cuenta la sublevación de Urabi, el desembarco inglés y los cien millones de pesetas de indemnización que se fijaron[26].

Una versión similar de los hechos se puede encontrar en el tomo primero del *Diccionario Enciclopédico Hispano-Americano,* fechado en 1887, el cual dedica tres páginas y un plano a Alejandría. Efectivamente, Alejandría resurgió de sus cenizas en poco tiempo. Así, según la versión francesa de la guía *Baedeker* de 1914, se podía llegar allí en barco desde los principales puertos mediterráneos, como Marsella, Nápoles, el puerto del Imperio Austro-Húngaro de Trieste o Estambul, que enlazaba Alejandría con el mar Negro, Rusia y Rumanía. Esta misma guía aporta las direcciones de diez hoteles, cafés, restaurantes, cervecerías, bares, librerías, hospitales, tiendas de material fotográfico, teatros, iglesias, y las de los consulados de Francia, Inglaterra, Alemania, Austria-Hungría, Dinamarca, Bélgica, Grecia, Italia, Países-Bajos, Suecia, Rusia y Estados Unidos.

Todo desplazamiento se realiza condicionado por los conocimientos previos que tenemos del espacio que vamos a conocer. Por eso, a menudo, cuando llegamos al punto de destino se produce un desencanto, ya que suele ocurrir que lo que encontramos no tiene nada que ver con lo que esperábamos. En el caso de Alejandría dicho conocimiento es, básicamente, histórico, al estar ligado a tres personas cuyo recuerdo perdura en nuestras mentes: Alejandro Magno, Marco Antonio y Cleopatra. En estas circunstancias, se comprende que la mayoría de los viajeros hagan un resumen histórico de la ciudad. Uno de los más completos es el de Juan de Dios de la Rada, un importante intelectual de la segunda mitad del siglo XIX que fue el encargado de la memoria de la expedición de la fragata *Arapiles* en 1871. De la Rada empieza por el principio (332 a.C.), cuando Alejandro, tras conquistar Memfis, encontró este puerto frecuentado por marinos griegos y fenicios. Este enclave era una especie de bastión que impedía el acceso a Egipto a

[25] Eduardo Toda Güell, *A través del Egipto,* Madrid 1889, pp. 13-14.
[26] Toda Güell, *o.c.*, pp. 21-22.

los extranjeros. Alejandro se dio cuenta de su estratégica situación y mandó a Dinócrates la construcción de la ciudad y un puerto nuevo que, junto con el viejo, el lago Mareotis y la isla de Faros configuraban la costa alejandrina. Más tarde los Ptolomeos continuaron las obras, dotándola del famoso faro, una de las siete maravillas del mundo. De la Rada se basa en la obra de Estrabón para la descripción de la ciudad en el año 24 a.C.: una calle de 35 metros de ancho atravesaba la ciudad de E. a O., lugar del emplazamiento de palacios, templos y otras magníficas construcciones, siendo cruzada por otra similar que iba del lago Mareotis al puerto. Alejandría no era sólo una ciudad comercial, sino un centro cultural con numerosos templos, la celebérrima Biblioteca y el no menos importante Museo, la primera academia del mundo que sentó las bases de la Escuela de Alejandría, donde se daban cita filósofos, retóricos y gramáticos. Hay que tener en cuenta el hecho de que pocas ciudades pueden enorgullecerse de haber dado su nombre a un tipo de verso, en este caso, el alejandrino.

Siguiendo con la memoria científica de este observador español, en el año 204 a.C. Ptolomeo Epífanes buscó el apoyo del Senado romano contra las ambiciones de los reyes de Siria y Macedonia. Esta alianza permitió a César desembarcar en el año 47 a.C. con una tropa de 4.000 hombres con el pretexto de favorecer a Cleopatra en su lucha contra su hermano Ptolomeo XIV, y la consiguiente pérdida de la Biblioteca pasto de las llamas. Sin embargo, Cleopatra supo afianzarse en el trono, reconstruyó la Biblioteca y logró que le fueran transferidos los fondos de la de Pérgamo, 200.000 volúmenes que se colocaron en el *Serapeum*. De esta manera acababa con su rival y se convertía en la capital de la memoria.

Alejandría se convirtió en la segunda ciudad del Imperio Romano, con una población de 300.000 habitantes, de los cuales muchos eran judíos. Es más, logró mantener su esplendor hasta el siglo VII en que las tropas del califa Omar encontraron «[...] 4.000 palacios, otros tantos baños públicos, 400 circos o plazas para regocijos populares y 12.000 jardines»[27]. A partir de este momento la ciudad entra en una fase de decadencia: por una parte, se interrumpen las relaciones comerciales con los árabes, por otra, se abre una nueva ruta hacia las Indias doblando el cabo de Buena Esperanza.

Para Juan de Dios de la Rada en el XIX y todavía para muchos de nosotros Alejandría no sería lo que es si no hubiera sido el espacio donde tuvo lugar la historia de amor entre César, Cleopatra y Marco Antonio. De hecho,

[27] Toda Güell, *o.c.*, p. 185.

está tan presente en las mentes de los observadores, que raro es el texto que no les dedica, al menos, varios párrafos. El diplomático y arqueólogo Eduardo Toda y Güell lo hace con buena parte del capítulo IV de su *A través del Egipto* (1889). La historia comienza en el 52 a.C., año en que muere Ptolomeo Filópator, dejando el cetro a su hijo Dionisio. Como éste era menor de edad, su hija Cleopatra fue nombrada regente, y la ciudad de Roma, ejecutora testamentaria de su última voluntad. Según nos cuenta nuestro diplomático, se trataba de una mujer de armas tomar:

> «Educada en la desgracia, pero imbuida desde niña en las ideas de predominio, de tener a sus pies el mando, de ser Reina en los palacios y Diosa en los templos, para realizar estas locas aspiraciones no se detuvo ante la falta, ni ante el escándalo, ni ante el mismo crimen. A la muerte de su padre, le faltó tiempo para intrigar contra su hermano que debía ocupar el trono, y aun osó alzarse en armas; pero vencida en el primer encuentro escapó a Siria en busca de un auxilio, que el cónsul romano JULIO CÉSAR le vendió a cambio de sus caricias»[28].

César, en una evidente prueba del amor que le profesaba, logró acabar con su molesto hermano y además eliminó a otro que, en un momento dado, podría haber reclamado sus derechos sucesorios, para así sentarla sobre lo que Eduardo Toda llama «el carcomido trono de los faraones». Por si fuera poco, tuvieron un hijo, al cual le dieron el nombre de Cesarión: «Y no satisfecha aún la ambición de CLEOPATRA, cuando supo que su amante gobernaba el mundo, fue presurosa a Roma para compartir con él sus glorias, pensando dar a su hijo la herencia del futuro Imperio, y recibir ella los honores supremos de la divinidad»[29]. Sin embargo, César esta vez fue capaz de resistirse a sus encantos y la devolvió a Egipto, jurando ella vengarse por la afrenta cometida. Poco después, tras la confusión reinante con el asesinato de Julio César y la posterior guerra civil, Egipto quedó en sus manos. Cuando el triunviro Marco Antonio la llamó al orden, para que diera explicaciones de su rebeldía, ésta salió triunfante: «El general ilustre en cien batallas, indómito caudillo de las legiones romanas, que en aquella epopeya era ya un héroe digno de ocupar después la pluma de PLUTARCO, no pudo luchar contra la Reina egipcia, arrodillada a sus plantas, llenos los ojos de lágrimas, muda pero elocuente en su silencio, no implorando perdón, sólo atenta a infiltrar en el héroe el rayo

[28] Toda Güell, *o.c.*, p. 61.
[29] Toda Güell, *o.c.*, p. 61.

ardiente de su amor y la lascivia que despedían sus pupilas, cada vez que levantaba los rosados párpados»[30].

Marco Antonio la siguió a Alejandría, en donde se abandonaron a las pasiones en un palacio decorado con obeliscos y esfinges traídos de Heliópolis y Karnac y pasaron el invierno del año 41. Más tarde, aprovechando los éxitos militares de Marco Antonio, levantó el santuario de Ermouthis para rendir culto a su imagen simbolizada por una diosa del panteón osiriano. Octavio Augusto, viendo las maquinaciones de la amante de Marco Antonio, declaró la guerra a Egipto y les derrotó en Accio. Tras la derrota, como es sabido, cuando Cleopatra se enteró de la noticia de que Octavio entraba triunfante en Alejandría, se suicidó con un áspid[31].

Cleopatra para nuestros viajeros del XIX es básicamente eso, una hermosa mujer con un ansia de poder desmedida y una soberbia tal, que le induce a convertirse en diosa, retar a Roma, seducir a César y a Antonio y acabar poniendo fin a su vida. Eduardo Toda lo deja muy claro al final del capítulo: «¡Cómo fascina lo pasado! De tanta ostentación y fastuoso poder, nada queda. Ni siquiera cuidó OCTAVIO de enterrar el cuerpo de CLEOPATRA»[32].

Alejandría conservaba muy poco de su pasado en el siglo XIX: la necrópolis, muy bien descrita por Juan de Dios de la Rada, las catacumbas, la columna de Pompeyo y las agujas de Cleopatra. Estos dos últimos monumentos se convirtieron en una atracción turística, estando presentes en la mayoría de los textos. Un buen ejemplo de ello son José María Fernández Sánchez y Francisco Freire Barreiro, dos profesores de la Universidad de Santiago que peregrinaron a Tierra Santa en 1875 pasando también por Alejandría, que nos han dejado una buena descripción de los dos monumentos acompañada de sendos grabados. Así, dicen que la columna es un monolito de granito rojo de 22 metros de alto, 9 de circunferencia y 3 de diámetro, a la que se añadía un capitel corintio de 5 metros y 30 de superficie. Estos autores aportan la inscripción en griego, con una nota a pie de página con la traducción: «Pompeyo, gobernador de Egipto, erigió este monumento al santísimo autócrata, al protector de Alejandría, Diocleciano el invencible»[33]. Posteriormente aclaran que el Pompeyo en cuestión no era el rival de César, sino un gobernador de tiempo de Diocleciano (284-305), el

[30] Toda Güell, *o.c.*, p. 64.
[31] Toda Güell, *o.c.*, p. 69.
[32] Toda Güell, *o.c.*, p. 69.
[33] Fernández Sánchez-Freire Barreiro, *o.c.*, p. 486.

cual había ido a Egipto a perseguir cristianos. A dicha columna se encaramaron los sabios de Bonaparte y, según nuestros profesores, un grupo de catorce turistas ingleses habían tenido la humorada de acceder por medio de cuerdas y poleas.

Por lo que respecta a las agujas de Cleopatra, las definen como dos obeliscos de granito rojo de Siena: uno, de 21 metros, se mantenía erguido, mientras que el otro, caído en tierra tras el terremoto de 1303, era de 19 metros, con un diámetro en su base de poco más de 2 metros. Ambos procedían de Heliópolis, donde los había erigido Tutmosis III (1508-1493 a. C.) y de donde fueron llevados a Alejandría el 13 a.C., es decir, bastante después de la muerte de Cleopatra, para colocarlos en el *Caesareum*. Los catedráticos fueron de los últimos en verlos en Alejandría, ya que Ismail bajá los regaló, uno a Nueva York, el otro a Londres (este último lo pudieron ver en una segunda ocasión en la parada que hizo en el puerto de Ferrol el barco que lo transportaba)[34]. Muhammad Alí había ofrecido una de las agujas a Francia y otra a Gran Bretaña. Sin embago, Francia prefirió quedarse con un obelisco de Luqsor, que desde 1836 adorna la plaza de la Concordia de París. Fue precisamente el efecto causado por este monumento en París el que hizo que los ingleses pidieran un obelisco en 1876. Un año más tarde el monumento, en un barco que no podía llamarse de otra forma que *Cleopatra*, dejaba el puerto de Alejandría remolcado por el *Olga* rumbo a Londres. Tras dos escalas en Argel y Gibraltar, cuando ya estaban en aguas del golfo de Vizcaya, una tempestad hizo que se rompieran las amarras del *Cleopatra*, que quedó solo y a la deriva. Cuando ya se le daba por perdido con su preciada carga, los ingleses se enteraron por la prensa de que había aparecido en Ferrol el 16 de octubre. Finalmente, remolcado por dos barcos de vapor pudo llegar a Londres, en donde el obelisco fue erigido en el Támesis, entre los puentes de Waterloo y Carring Cross[35].

El viaje del otro obelisco fue menos accidentado, pero su salida provocó el rechazo de los alejandrinos y de los arqueólogos, que veían cómo la ciudad quedaba desprovista de los restos de su pasado. El jedive Ismail se lo había prometido a los Estados Unidos durante los fastos de la inauguración del canal de Suez en 1869. Diez años más tarde decidieron llevárselo y el 20 de julio de 1880 era erigido el Parque Central de Nueva York. El 9 de octubre tuvo lugar una ceremonia masónica seguida por unos nueve mil miembros de las logias neoyorquinas, antes de la inauguración oficial, el 22 de enero

[34] Fernández Sánchez-Freire Barreiro, *o.c.*, pp. 498-500.
[35] Robert Solé, *Le grand voyage de l'obélisque,* Paris 2004, pp. 213-217.

siguiente, de lo que fue llamado "El monumento más antiguo del Nuevo Mundo". Pero la historia no termina aquí: como en Washington no había ningún monumento conmemorativo de Georges Washington, las logias masónicas se mostraron muy interesadas en erigir un obelisco al que fuera el primer presidente de los Estados Unidos en lo que se denominaría "el monumento masónico más grande del mundo", y así decidieron instalar en 1885, frente a la Casa Blanca, un obelisco de 169 metros de alto, una estructura de cemento recubierta de mármol blanco, equipada interiormente con una escalera y un ascensor a vapor.

Pablo MARTÍN ASUERO

10, Malik Abdel Aziz al-Saud St.
P.O. Box 224-Sebki
DAMASCO (Siria)
dirdam@cervantes.es

Recibido: 16.03.2009
Aceptado: 23.04.2009

EL PESO DE LAS PALABRAS. A PROPÓSITO DEL CASO CONTRA *ZIGZAG ENTRE NARANJOS AMARGOS**

RESUMEN: A partir de un breve análisis de la galardonada novela *Zigzag entre naranjos amargos* de Ersi Sotiropulu, que fue objeto de persecución judicial por su lenguaje y contenido supuestamente "indecorosos", el presente trabajo aspira a mostrar que este lamentable caso de censura –por desgracia, no el único en los últimos años– expresa a modo de síntoma una aversión por parte de ciertos sectores de la sociedad griega hacia la paulatina emergencia de un nuevo paradigma literario y cultural que registra, en términos críticos, profundos cambios en la sociedad griega y del que la obra de Sotiropulu puede considerarse representativa.

PALABRAS CLAVE: Ersi Sotiripulu, novela griega moderna, poesía griega moderna, cultura griega moderna, censura, oralidad/textualidad.

ABSTRACT: Setting off from a brief analysis of Ersi Sotiropoulou's novel *Ζιγκ ζαγκ στις νεραντζιές*, which in 2000 was subjected to judicial persecution for allegedly improper language and content, the present work aspires to show that this deplorable case of censorship –unfortunately far from isolated in recent years– expresses, in the manner of a symptom, a deep level aversion on behalf of certain sectors of Greek society to the gradual emergence of a new literary and cultural paradigm which registers in clearly critical terms profound changes in Modern Greek society and of which Ersi Sotiropoulou's work may be said to be representative.

KEY WORDS: Ersi Sotiropoulou, Modern Greek novel, Modern Greek poetry, Modern Greek culture, censorship, orality/textuality.

* Trabajo realizado en el marco del Proyecto de Investigación FF12008-06919-C02-01.

Situada en el centro de Málaga, la Galería Alfredo Viñas[1] es, además de un espacio moderno y elegante, un referente cultural para la ciudad. El día 30 de abril de 2008 estaba rebosante de público; el motivo, la presentación de la traducción al castellano de la novela *Zigzag entre naranjos amargos* de la escritora griega Ersi Sotiropulu (2007).

La más que notable afluencia de público puede atribuirse a varios factores: a la existencia en Málaga de un público con un interés estable y sólido en la literatura y cultura griegas contemporáneas; al insólito hecho de haber sido traducido, este libro, por nada menos que once personas[2], relacionadas de una u otra manera con la Universidad de esta ciudad[3]; a la presencia en el acto de la propia autora; y, quizás también, sospecho, a que el libro traducido y presentado venía precedido, a través de las redes de Internet, de una polémica tan inusual como inquietante.

LA POLÉMICA

El origen de la polémica a la que acabo de referirme se remonta a 2000, año en el que *Zigzag entre naranjos amargos* fue galardonado con el Premio Nacional de Novela y distribuido de manera automática –como todos los libros galardonados con un premio nacional en Grecia– a todas las bibliotecas escolares del país. En esta ocasión, sin embargo –y después de que ya en el Parlamento un diputado conservador arremetiera contra el libro tras resultar premiado–, Constandinos Plevris, conocido *teórico* ultraderechista y dirigente en los años '60 y '70 del fascista *Partido del 4 de agosto*, inició un pleito contra el Ministerio de Educación exigiendo su inmediata retirada de todas las bibliotecas escolares bajo la acusación de que en el libro galardonado aparecen «pasajes pornográficos y soeces» y, por tanto, no es apto para lectores menores de edad. En el verano de 2007[4], el juez del caso, Dimitris Gavalás, dio provisio-

[1] http://www.alfredovinas.com

[2] Julia Osuna Aguilar, Francisco González López, Olga Arroyo Martínez, Ariadna Barroso Calderón, María José Enguix Tercero, María Elena García Cueto, Antonio García Guzmán, María Dolores Leiva Leiva, Guillermo Marín Casal, Isabel Meana Melendi y Cristina Rorris Michos.

[3] La traducción de la novela al castellano *se coció* –en palabras de Julia Osuna Aguilar– el verano de 2006 en el Curso de Traducción Literaria griego-español que todos los años organiza en la isla de Paros la Sección de Griego del Departamento de Traducción e Interpretación de la Universidad de Málaga en colaboración con el EKEMEL (Centro Europeo de Traducción de Literatura y Ciencias Humanas) de Atenas.

[4] La decisión judicial está fechada el 1 de agosto de 2007, aunque no se hizo pública hasta la primavera de 2008.

nalmente la razón al demandante y ordenó la retirada cautelar del libro de las bibliotecas escolares. Según el juez, «[el] que este libro haya ganado cierto premio nacional no significa nada; no ha ganado, por otra parte, un premio de pedagogía, sino cierto premio que no honra precisamente a los miembros de su jurado. La vulgaridad, las palabras malsonantes y la pornografía no deben nunca premiarse y, en ningún caso, deben ornar las bibliotecas escolares»[5].

La sentencia judicial dejó atónita a buena parte de la sociedad griega, y no sólo a ella. Vena Yeorgacopulu (2008) en las páginas literarias del diario ateniense *Elefcerotipía* afirmaba el 14 de abril a propósito de la sentencia judicial: «[…] pone los pelos de punta hasta al más conservador de los lectores. No solo constituye un alegato a favor de la censura de una obra de arte, sino que afronta además la educación de un modo que envidiarían Hitler y la Iglesia de la época de la Santa Inquisición». El 21 de abril un grupo de escritores y artistas[6] de primera fila publica un manifiesto[7] de vindicación de la libertad de expresión y de apoyo a Ersi Sotiropulu. El manifiesto dejó en mala posición a determinados intelectuales que, sin pertenecer de alguna manera al espacio ideológico de Constandinos Plevris, no obstante no se atrevieron o no quisieron defender públicamente a la escritora. El 10 de mayo el influyente crítico literario y escritor Dimoscenis Cúrtovik (2008) expresaba

[5] Cf. segunda página del texto manuscrito de la sentencia judicial.

[6] Los firmantes: Θόδωρος Αγγελόπουλος, Λούλα Αναγνωστάκη, Αντώνης Αντύπας, Βίκτωρ Αρδίττης, Νάνος Βαλαωρίτης, Βασίλης Βασιλικός, Λευτέρης Βογιατζής, Παντελής Βούλγαρης, Ανδρέας Βουτσινάς, Ρέα Γαλανάκη, Σωτήρης Γκορίτσας, Κική Δημουλά, Μάρω Δούκα, Μαρία Ευσταθιάδη, Άλκη Ζέη, Νίκος Θεμέλης, Ξένια Καλογεροπούλου, Ελένη Καραΐνδρου, Μάνια Καραϊτίδου, Ιωάννα Καρυστιάνη, Γιάννης Κοντός, Μένης Κουμανταρέας, Γιώργος Κουρουπός, Μαρία Κυρτζάκη, Γιώργος Λαζόγκας, Χριστόφορος Λιοντάκης, Μάγια Λυμπεροπούλου, Πέτρος Μάρκαρης, Μιχαήλ Μαρμαρινός, Τζένη Μαστοράκη, Θάνος Μικρούτσικος, Δημήτρης Μυταράς, Νίκος Παναγιωτόπουλος, Βασίλης Παπαβασιλείου, Δημήτρης Παπαϊωάννου, Βαγγέλης Ραπτόπουλος, Εύα Στεφανή, Θόδωρος Τερζόπουλος, Μαρία Φαραντούρη, Στρατής Χαβιαράς, Τηλέμαχος Χυτήρης, Γιάννης Ψυχοπαίδης.

[7] Texto completo del manifiesto: «Η αίτηση ασφαλιστικών μέτρων από ακροδεξιούς κύκλους κατά του βραβευμένου μυθιστορήματος της Έρσης Σωτηροπούλου *Ζιγκ-ζαγκ στις νεραντζιές* και το γεγονός ότι έγινε δεκτή από την ελληνική δικαιοσύνη, μας προκαλεί οργή και αποτροπιασμό. Τα κρούσματα λογοκρισίας πυκνώνουν τα τελευταία χρόνια στη χώρα μας. Μια άμεση λογοκρισία που εκδηλώνεται με απόσυρση βιβλίων, με απομάκρυνση έργων τέχνης από εκθέσεις, με μηνύσεις εναντίον καλλιτεχνών. Παράλληλα ανθεί μια έμμεση λογοκρισία μέσα από συκοφαντίες, απειλές, προσπάθειες ακύρωσης προγραμματισμένων εκδηλώσεων, κατασπίλωσης έργου και δημιουργών. Ανησυχούμε γι' αυτό το συνεχώς διογκούμενο φαινόμενο που προσβάλλει τη σημερινή δημοκρατική Ελλάδα, ανακαλώντας σκοτεινές, ανελεύθερες εποχές. Η ελευθερία της έκφρασης στην τέχνη είναι αναφαίρετο δικαίωμα, κατακτημένο έπειτα από πολύχρονους και σκληρούς αγώνες. Η υπεράσπιση και η κατοχύρωσή της είναι για μας όχι μόνο αυτονόητη αλλά και επιβεβλημένη».

su solidaridad con Ersi Sotiropulu y se preguntaba por qué la mayoría de sus defensores recurrían al argumento de que se trataba de un libro premiado[8]. La polémica y las protestas fueron en aumento hasta que se celebró el juicio el 1 de diciembre de 2008. Finalmente la sentencia publicada a finales de enero de 2009 restituye los derechos de Ersi Sotiropulu y permite que *Zigzag entre naranjos amargos* vuelva a las bibliotecas escolares.

LA CUESTIÓN DE FONDO

El estado de derecho y la sociedad civil griega pueden, y deben, felicitarse por el fallo final de este caso. Sin embargo, el feliz desenlace no debería eclipsar el hecho de que no se trata de un caso aislado, sino de un caso *más* dentro de un creciente fenómeno de censura directa e indirecta. Zanjar la cuestión señalando la existencia de un círculo ultraderechista minoritario es, a todas luces, insuficiente y deja intacta una cuestión insoslayable: más allá de una cuestión de libertades –libertad de expresión y de creación artística[9]–, en absoluto banal, ¿cómo explicar tan burda e intolerable práctica inquisitorial frente a una obra de creación literaria, en una democracia con suficiente andadura como para haber entrado ya en su fase de madurez?

En mi opinión, responder a esta pregunta pasa, necesariamente, por otra cuestión de fondo que debe abordarse: la de elementos ideológicos, o formaciones discursivas, o concepciones, presupuestos y prejuicios, relacionados con los entrelazados campos literario y cultural, que perviven en la

[8] «Αυτονόητη η συμπαράστασή μου στην Έρση Σωτηροπούλου για τη νέα επίθεση –πιο φαιά από την προηγούμενη– που δέχτηκε για το *Ζιγκ-ζαγκ στις νεραντζιές* της. Γιατί, όμως, οι περισσότεροι υπερασπιστές της επικαλέστηκαν ως κύριο επιχείρημα ότι το βιβλίο αυτό είναι βραβευμένο; Αν, δηλαδή, δεν ήταν βραβευμένο, ο υπερασπιστικός ζήλος τους θα ήταν μικρότερος; Αυτό που διακυβεύεται είναι η ελευθερία του καλλιτέχνη ή η θεσμική αναγνώριση του έργου του; Γιατί τόσος κομφορμισμός ακόμα και σε μια πράξη αντίστασης ενάντια στην προσπάθεια καταστολής της δημιουργικής έκφρασης; Κατά τα άλλα, οι ολοένα αυξανόμενες, ολοένα βιαιότερες και, κυρίως, ολοένα πιο μεθοδευμένες επιθέσεις εναντίον καλλιτεχνικών έργων, λογοτεχνικών κειμένων, σχολικών εγχειριδίων στο όνομα της εθνικής ορθοφροσύνης, της θρησκευτικής ευσέβειας και της αρετής έχουν ένα καλό: αναγκάζουν την πνευματική κοινότητα να πάψει να θεωρεί την ελευθερία σκέψης και έκφρασής της δεδομένη, τόσο δεδομένη ώστε να καταντάει ένα ανώδυνο διανοητικό παιχνίδι, μια πολυτελής διασκέδαση ή και ένα επικερδές προνόμιο. Η ελευθερία του πνευματικού δημιουργού, όπως και η ελευθερία του πολίτη, κερδίζεται ή χάνεται καθημερινά, είναι ένας αγώνας που ποτέ δεν κρίνεται τελεσίδικα παρά μόνο σε βάρος εκείνων που αρνούνται να τον δώσουν. Οι φονταμενταλιστές όλων των αποχρώσεων το ξέρουν αυτό, δυστυχώς, καλύτερα από τους εχθρούς τους».

[9] Cf. a propósito el interesante libro *Θρησκεία κατά Τέχνης,* del profesor de Derecho Constitucional de la Universidad de Atenas Stavros TSAKIRAKIS (2005).

sociedad griega y que posibilitan reacciones tan extremas como la persecución jurídica de una novela. Partiendo de la tesis de que el caso contra *Zigzag* ilumina de un modo ejemplar esta cuestión de fondo, el objetivo en las páginas que siguen será proponer algunas claves para abordarla mejor.

Una primera premisa para lo que sigue es la conjetura de que la agresión político-judicial contra la novela de Ersi Sotiropulu tiene menos que ver con este libro en concreto y más con el conjunto de la trayectoria de la autora, desde sus inicios en los primeros años '80. Parece ser que, para ciertos sectores de la sociedad griega –con voz y mando, si recordamos que en el caso *Zigzag* están involucrados un representante de la clase política y otro del poder judicial–, el verdadero objeto de ataque no es tanto, o no sólo, el libro concreto, sino la propia autora. No me refiero a su persona, sino a su condición de escritora en cuya obra narrativa, en efecto, el tema de la sexualidad ocupa un lugar conspicuo que sirve, además, de base para la articulación de un discurso radicalmente crítico con algunos de los supuestos estéticos y culturales más enraizados en la sociedad griega. Me refiero, por tanto, a su condición de escritora representativa de las tendencias más vanguardistas (y quizás, por eso, incómodas) de la literatura griega actual, cuya irrupción en el panorama narrativo en 1982 con su novela *Η φάρσα* [La farsa][10] contribuía al surgimiento de un *nuevo* paradigma literario que se extendería aun más a partir de los años noventa.

A mi entender, éstas son las verdaderas razones por las que Ersi Sotiropulu –con un libro de poesía[11], dos novelas cortas o *narraciones*[12], tres libros de relatos[13] y cinco novelas en su haber[14]–, se convirtió, ya desde el inicio de su trayectoria, en una figura literaria molesta e indeseable para la sensibilidad de ciertos sectores. La concesión del Premio Nacional a *Zigzag entre naranjos amargos* simplemente dio, por fin, la oportunidad de movilizar contra ella los mecanismos de censura.

ERSI SOTIROPULU

Tras leer varias entrevistas concedidas por Ersi Sotiropulu, una tiene la impresión de que esta escritora, nacida en Patras en 1953, fascina a sus en-

[10] Todavía inédita en castellano.

[11] *Μήλο + Θάνατος + … + …* (1980).

[12] *Εορταστικό τριήμερο στα Γιάννενα* (1982, 2001[2]), *Ο ζεστός κύκλος* (2000).

[13] *Χοιροκάμηλος* (1992), *Ο βασιλιάς του φλίπερ* (1998) y *Αχτίδα στο σκοτάδι* (2005).

[14] *Διακοπές χωρίς πτώμα* (1980, 1997[2]), *Η φάρσα* (1982, 1982[2]), *Μεξικό* (1988), *Ζιγκ ζαγκ στις νεραντζιές* (1999, 2001[6]) y *Δαμάζοντας το κτήνος* (2001).

trevistadores no sólo por sus libros, sino también por su estilo de vida. Por ejemplo, en una entrevista publicada en el suplemento *K* del diario ateniense *Cacimeriní* la periodista María Catsunaki, tras referirse a su modo de vida familiar poco convencional así como a sus continuos viajes, preguntaba a Sotiropulu si consideraba su vida más «novelesca» que sus novelas, dejando entrever que para ella, para la entrevistadora, sin duda era así. La contestación de la escritora ilumina un aspecto fundamental, no sólo de su personalidad, sino también de su obra: «Y, sin embargo, a veces tengo la sensación de que nada ha empezado aún, siempre anhelo nuevas experiencias» (Catsunaki 2005).

Este permanente «anhelo de nuevas experiencias» que evidencia la energía vital e intelectual que caracteriza a Sotiropulu como persona y como escritora se expresa de dos maneras. Por un lado, una incesante movilidad que la ha conducido de Patras a Florencia, de Florencia a Francia, de Francia a Estados Unidos, de allí a Roma y vuelta a Grecia, pero sólo para empezar de nuevo el periplo que la ha llevado de, por ejemplo, México a España, o de Suecia a Tailandia, entre otros lugares. Ersi Sotiropulu está permanentemente *on the road*, continuamente moviéndose, desplazándose, cruzando fronteras. Pero esta movilidad precede, según ella misma, a la absoluta quietud, cuando se encierra sola frente a la hoja en blanco y entre cuatro paredes –que nunca son las de su propia casa, sino las de una habitación de hotel o de una residencia para escritores en Grecia o cualquier otro lugar del mundo– para entregarse a lo que ella misma ha llamado «la más fascinante de todas las aventuras»: la de escribir. Es el momento en que la energía vital e intelectual se convierte en escritura.

DOS TENDENCIAS

Lejos de ser una banal anécdota biográfica, este continuo desplazamiento al que me he referido está en la raíz de la obra de Ersi Sotiropulu, la informa, y la sitúa simultáneamente dentro y fuera de las corrientes de la cultura literaria griega. La sitúa dentro porque, en efecto, hay una cierta tradición, una línea de autores griegos que, como ella, han hecho del desplazamiento, físico o de otra índole, un elemento constitutivo de su perspectiva y de su escritura. Pensemos, por ejemplo, en Yeoryios Visiinós, Nicos Casantsakis, Zrasos Castanakis, Stratís Tsircas o Nicos Cajtitsis en el ámbito de la narrativa; pensemos en Cavafis o Nicos Cavadías en el de la poesía; pensemos en Theo Anguelópulos, más recientemente, en el ámbito de la cine-

matografía[15]. Pero, al mismo tiempo, el continuo desplazamiento –y la visión o perspectiva que ello engendra– la sitúa fuera, en los márgenes digamos. Porque, si bien es verdad que esta tradición cosmopolita siempre ha existido en la cultura literaria griega contemporánea, también es verdad que, hasta hace relativamente poco, la predominante y hegemónica era la tendencia contraria: una tendencia «centrípeta» (Tziovas 2002), introspectiva y marcada por una excesiva preocupación, cuando no angustia, por lo local, lo territorial, lo particular y lo propio, su definición, su delimitación, su origen y su autenticidad, que solo a partir de 1974 se colmaría y se agotaría. Halló su máxima expresión en la obra de los poetas más prestigiosos y laureados de la llamada Generación del '30 –Seferis, Ritsos y Elitis– y creó no sólo una profunda y prolongada impronta literaria, sino también un potente paradigma, una suerte de *status quo* estético y cultural que solo en los últimos años empezaría a someterse a cierto escrutinio crítico[16].

POESÍA CON *PE* MAYÚSCULA

Una nación, entendida según la conocida propuesta de B. Anderson (1983) como una «comunidad imaginada», requiere todo tipo de instituciones y procesos concretos de construcción para constituirse y consolidarse como tal. Entre ellos, gracias a su naturaleza lingüística y a su enorme potencial aglutinador, la literatura ha sido y es un recurso imprescindible. Es el espacio en que, potencialmente, una nación mejor aprende a verse reflejada, a diferenciarse de otras, a reconocer o, mejor dicho, imaginarse a sí misma. De ahí el esfuerzo realizado por todas las comunidades con pretensiones nacionalistas, tanto hoy como en el pasado, por dotarse de, construir, fomentar y proyectar una literatura propia[17].

El caso de la literatura griega no podría haber sido diferente. A partir de la independencia se erige en "Literatura", es decir, en el arca de una supuesta esencia nacional, y en depositaria de lo más valioso y auténtico que la nación puede dar de sí: sus valores, su idiosincrasia, su espíritu, su historia, sus tradiciones y anhelos, en fin, su particularidad. Y, en momentos de exaltación nacionalista que invierte la conocida frase de Solomós «la nación debe apren-

[15] Especialmente *La mirada de Ulises*, donde el viaje se extiende más allá del territorio griego y consiste en el cruce de múltiples fronteras.

[16] Véase, por ejemplo, VAYENÁS *ET AL.* (1997) y COTSIÁ (2006).

[17] Piénsese, sin ir más lejos, en la literatura «española», así como en las literaturas «vasca», «catalana» o «gallega».

der a considerar nacional todo lo que es verdadero»[18], llega a establecerse, a través de los múltiples aparatos que en cada momento configuran el sistema literario –las editoriales, la crítica literaria o la enseñanza, por ejemplo– no como un discurso que, como muchos otros, construye o produce retóricamente cierta realidad, sino como un fiel reflejo, un espejo, de lo que en cada momento se tiene por lo más «verdadero» o «auténtico» de un imaginado «nosotros» nacional.

De todos los géneros literarios fue la poesía la que, desde la constitución del Estado griego y hasta el último tercio del siglo XX, se encargó de desempeñar la función ideológica de cohesionar al pueblo griego, erigiéndose en una suerte de espejo de su alma y devolviéndole su *είδωλον*. No es sorprendente que haya sido precisamente la poesía, tradicionalmente el género más próximo a la música y el más susceptible de transmisión oral, la que asumiera un papel tan crucial en la cultura de una sociedad que, hasta bien avanzado el siglo XX, permanecía orientada más hacia la oralidad que hacia la textualidad[19]. Durante este tiempo en el que la sociedad griega permanecía, en su conjunto, bajo el signo de lo oral[20], el prestigio y proyección de la poesía estaban ligados a una subyacente concepción idealista, fundamental en el discurso romántico-nacionalista decimonónico de corte herderiano, en la que lo oral (la viva voz) era entendido como expresión in-mediata de la quintaesencia del ser, es decir, como manifestación *no mediada* del alma o del espíritu. Esta concepción de la voz y, por extensión, de la poesía, confería a esta última más espontaneidad, más genuinidad, más fiabilidad y, por ende, más autenticidad que la siempre huidiza y traicionera escritura, cuya dependencia del signo escrito la hace, inevitablemente, más susceptible a la indeterminación del sentido.

En el campo cultural griego, esta concepción de la poesía y los valores asociados a ella servirían, a lo largo de la mayor parte del siglo XX, para construir una tradición que arrancara con la poesía oral de Homero, pasara por las cumbres de la poesía popular del Medievo y de la literatura cretense y llegara, como veremos, hasta las célebres musicalizaciones de lo mejor de la poesía griega actual. Además, desempeñaría un papel funda-

[18] «Το έθνος πρέπει να μάθει να θεωρεί εθνικό ό,τι είναι αληθινό».

[19] En su argumentación sobre el carácter predominantemente oral de la cultura griega, Dimitris Tziovas (1989) señala, entre otras cosas, que mientras en Occidente el término literatura deriva de *littere* (letra), su equivalente en griego –λογοτεχνία [*logotejnía*]– es un compuesto de τέχνη (arte) y λόγος (*logos*, palabra, voz, discurso oral). Ver también ONG (1982).

[20] Sobre la traducción de huellas de oralidad en la literatura griega véase KACANDES (1990).

mental en la configuración de un determinado canon literario y, al mismo tiempo, produciría y fomentaría el fenómeno, de profundo calado, del *agente* o fuente, de la voz poética, la figura del Poeta Nacional. Desde Dionisios Solomós y Andreas Calvos en el siglo XIX, pasando por Costís Palamás en la primera mitad del xx, hasta los galardonados con el premio Nobel Yorgos Seferis y Odiseas Elitis en la segunda, estos poetas-líderes se encargarían de la ardua tarea de enseñar a la comunidad nacional su pasado e iluminar su futuro. Por su parte, la historia, la labor editorial, la crítica y la enseñanza literarias –por no hablar de los medios de comunicación, en tiempos más recientes–, leerían su obra en clave nacional[21] y, a partir del ideologema nacionalista de que «nación» y «pueblo» son por naturaleza entidades homogéneas –entidades sin divisiones étnicas, religiosas, de clase social, de género, u otras– se encargarían, casi se limitarían[22] a inculcar una idea fundamental que resulta tautológica: el verdadero poeta es aquel cuya voz representa la voz de toda la Nación, la Nación está representada en la voz del verdadero poeta, el verdadero poeta es aquel en cuya alma ha de reconocerse el alma de todo el Pueblo, el alma del Pueblo se reconoce en el alma del verdadero poeta: «Y un alma, si quiere conocerse a sí misma, en un alma ha de mirarse»[23].

LA IMPRONTA CULTURAL DE LA GENERACIÓN DE LOS '30

Si este privilegiado papel asignado a la poesía y a los bardos nacionales, así como el discurso que lo sostenía, pueden atribuirse en parte a la orientación oral de la sociedad griega, y en parte a los procesos de construcción nacional a lo largo del siglo XIX, su pervivencia en el siglo XX parece ser igualmente atribuible al carácter específico de un momento histórico determinado, el que advino tras la traumática experiencia del derrumbamiento de las aspiraciones de recuperación territorial que supuso la derrota de 1922 frente a Turquía.

---

[21] Sobre el papel de la crítica y de la labor editorial en la (re)construcción, recepción y canonización de la obra de Dionisios Solomós y de Yanis Ritsos, véase sendos capítulos en LAMBROPOULOS (1988).

[22] Para un amplio comentario sobre la falta de disposición crítica en Grecia –y también en el extranjero, incluida España–, véase la «Introducción» a la tesis doctoral inédita de Álvaro GARCÍA MARÍN (2008).

[23] Καὶ ψυχὴ εἰ μέλλει γνώσεσθαι αὑτήν, εἰς ψυχὴν αὐτῇ βλεπτέον (Sócrates en Pl.*Alc.*1, 133b).

Tras aquel desastre nacional, en los años de la incipiente modernidad de los veinte y treinta, urgía enfrentarse a la desorientación ideológica, a la profunda crisis de identidad colectiva y también –no olvidemos– a la grave conflictividad social que asolaba al país. Este fue el contexto, *grosso modo*, en el que la Generación del '30 y, muy especialmente, sus entonces jóvenes poetas Yorgos Seferis, Odiseas Elitis y Yanis Ritsos asumieron, cada uno a su modo, la tarea de capitanear la crisis, buscar y devolver al país, a través de su obra, un sentido de identidad nacional y cultural, cohesión y orientación ideológica (Beaton 1994: 150-169). Se inauguraba así un período de drástica recuperación de la voz del más prototípico de los poetas nacionales griegos, Costís Palamás, y de rechazo –no exento en ocasiones de admiración– a los que, como Costas Cariotakis y C. P. Cavafis, entre otros, nunca pretendieron serlo y nunca lo fueron. «Tradición», «pasado», «continuidad», «pueblo», «raza», «raíces», «paisaje», «tierra» fueron algunos de los términos discursivos clave de aquella búsqueda, términos que se subsumían en uno, único y abarcador: ελληνικότητα, 'helenidad' o 'grecidad'[24], la identidad nacional y cultural como construcción lingüística. Y así, a partir de los años '30, la poesía sobre todo, seguida de la música, las artes plásticas[25] y escénicas[26] y, en menor medida, la narrativa, se convertirían en el espacio privilegiado para la búsqueda, la exploración, la identificación, la construcción y definición de una esencia colectiva supuestamente intrínseca, auténtica e inmutable, entendida no ya como contenido, sino como forma estética (Jusdanis 1991: 121).

No sorprende, pues, que ya desde mediados de los '30, Yorgos Seferis se hiciera eco de las palabras atribuidas a Sócrates por Platón a las que ya me he referido: «[y] un alma / si quiere conocerse a sí misma / en un alma ha de mirarse»[27], o que escribiera versos, desde entonces célebres, como «dondequiera que viaje, Grecia me duele»[28], «nuestra tierra es cerrada, todo montañas / con un cielo bajo por techo día y noche»[29], o «me he despertado con esta cabeza de mármol en las manos»[30]. Para él, el barco en el que viajaba

[24] Sobre nacionalismo, literatura y el concepto de "helenidad" en el período de entreguerras, cf. TZIOVAS (1989).

[25] Sobre el concepto de "helenidad" y su expresión formal en las artes plásticas, cf. VACALÓ (1983).

[26] En este contexto es posible explicar la fascinación por la obra de Lorca, la multitud de representaciones y el papel desempeñado por las traducciones de Gatsos en la incorporación al canon griego de su obra teatral.

[27] *Leyenda* (1936). Véase SEFERIS (1989).

[28] Primer verso de «Al modo de Y. S.», *Cuaderno de ejercicios I*, *ibid.*

[29] Poema X, *Leyenda*, *ibid.*

[30] Poema III, *Leyenda*, *ibid.*

Grecia, el barco que para Seferis *era* Grecia, se llamaba «AGONÍA 937»[31], y la ardua tarea del Poeta, su cometido principal, era encontrar el modo de encajar o, mejor dicho, hacer *hablar* –a través de sí mismo y su poesía– a un pasado y una herencia deslumbrantes, en un presente que, a todas luces, dejaba mucho (o todo) que desear. De ahí la angustiosa búsqueda de «aquellos que tan extrañamente fueron borrándose de nuestra vida, / de aquellos que quedaron como sombras del oleaje y / reflexiones sobre la inmensidad del amar», o la «nostalgia del peso de una existencia viva»[32] que recorren su poesía. En este mismo sentido, tampoco sorprende, aunque no deja de ser paradójico, que a pesar de la sofisticación y, a veces, hasta hermetismo de su propia obra, el modelo de lengua poética griega fuera, para Seferis (1984), el lenguaje simple, espontáneo y, por ende, genuino de los versos de *Erotócritos* y de la prosa de las memorias del general Macriyanis.

Si para Seferis el pasado *debería* formar parte de un «dilatado "ahora"» (Cotsiá 2006: 148) que abarcase toda la historia y tradiciones griegas, sin fisuras, sin rupturas, sin discontinuidades, para Elitis ese dilatado y abarcador ahora ya existía. Existía en el propio paisaje griego. Para él –ajeno a la angustiosa búsqueda de Seferis, tanto por idiosincrasia como por opción estética– se trataba de que el Poeta hallara y plasmara en versos y cosmovisión intrínsecamente *neohelénicos*, a través de la plasticidad de su palabra, una esencia inscrita, ya desde la aurora de la civilización occidental, en «los olivos con las arrugas de nuestros padres», en expresión de Seferis[33], en las áridas tierras griegas, las rocosas islas, «los arenales de Homero» (Elitis 1980: 53) y, sobre todo, en ese profundo azul y esa perenne luminosidad del Egeo que, como si de un fenómeno de la naturaleza se tratara, sólo podrían hablar la lengua de Homero. Lo artificioso de la producción artística adquiría así carta de naturaleza. En esta línea confeccionó Elitis sus *collages*, elocuentes representaciones pictóricas de una poética resumida, de modo sucinto e ilustrador, en el siguiente fragmento:

> «Puesto que tenía el impulso hacia la claridad, y en los horizontes marítimos que descubría encontraba una claridad natural capaz de *dar cuerpo* a la claridad de alma que anhelaba que se extendiera en mi interior, era muy natural que buscara un método poético que, siguiendo el camino opuesto,

[31] «Dondequiera que viaje Grecia me duele:/ un telón de montañas, archipiélagos, granito desnudo…/ El barco en el que viajo se llama AGONÍA 937») «Al modo de Y. S.», *Cuaderno de ejercicios I*, *ibid.*

[32] Versos del poema «El rey de Ásine», *Diario de abordo I*. Véase SEFERIS, *op. cit.*

[33] Del poema «Astianacte», *Leyenda*, *ibid.*

> fuera capaz, con la intervención de mi propia alma, *dar cuerpo* a las correspondientes sensaciones que me fascinaban: en lo "resplandeciente", lo "diáfano", lo "ácueo", lo "fresco", el "verdor", lo "puro"» (Elitis 2008: 28-29).

En esta pequeña muestra de concepción empírico-transcendental y *cuasi* mística de la poesía, el alma del Poeta habita el paisaje y es habitado por él. A través de ella –«con la intervención» de su alma– lo sensorial (visual y táctil aquí) se transforma en palabra, es decir, en signo lingüístico tan (supuestamente) transparente como las propias aguas egeas. Ante los ojos del oyente / lector griego –interpelado como heredero y destinatario privilegiado de ese milagro– la poética de Elitis hace emerger un paisaje resplandeciente y diáfano, ácueo y fresco, vigoroso y eternamente juvenil, un espejo donde mirarse, un ídolo donde hallar consuelo o "complacencia identitaria" (López Cuenca 2008), el imaginario colectivo griego. Y, simultáneamente, hace emerger un paisaje mitificado, incólume a través del maltrato de la historia, indemne a las tragedias humanas –las guerras, el dolor de la pobreza y de la emigración, el miedo, la persecución política, los campos de concentración– que lo tuvieron (que lo tienen) como escenario. Un paisaje, en sus propias palabras, "puro". «En un principio la luz Y la hora la primera […] ¡ÉSTE pues yo / y el mundo el pequeño, el grande![34]» escribiría / cantaría Elitis en 1959 en su deslumbrante y monumental síntesis *Dignum est* que, un año después, Mikis Theodorakis convertiría en un igualmente deslumbrante *epos* musical para masas y élites: para la nación.

La intervención de la música –género artístico más afín a la oralidad de la poesía que cualquier otro– justo entonces, en los cincuenta y sesenta, también está cargada de significación ideológica y cultural. Al aunar lo culto con lo popular, y lo épico con lo lírico (de un Elitis), lo contemplativo (de un Seferis) y lo comprometido (de un Ritsos) de un modo admisiblemente espectacular, la llamada canción popular culta[35] (έντεχνο λαϊκό τραγούδι) se convertiría, de la mano de compositores como Mikis Theodorakis, Manos Jatsidakis, Marcópulos, y otros, en el vehículo más eficaz de este paradigma estético-cultural y, por supuesto, ideológico[36]. Basta recordar la enorme po-

[34] «Στην αρχή το φως Και η ώρα η πρώτη […] ΑΥΤΟΣ εγώ λοιπόν / και ο κόσμος ο μικρός, ο μέγας!» Primer verso y último de la parte titulada «El Génesis» de *Dignum est*. Véase ELITIS (1980).

[35] De modo similar, por cierto, ha sido caracterizada cierta evolución del tango argentino.

[36] En su Prólogo al libro *Ιστορία του Ελληνικού τραγουδιού* de C. Milonás, M. Theodorakis escribe: «No hay un solo griego hoy en día, residente en cualquier lugar del mundo, que no se haya sentido vivencialmente relacionado con al menos una canción griega. Si dijéramos que [la

pularidad de la puesta en música de *Dignum est*, de *Romiosini* de Ritsos o de muchos poemas de Seferis, entre otros. La estetización y esencialización de la particularidad griega a través de una supuesta tautología entre identidad cultural y paisaje griego[37], convertiría este último en signo de inagotable deseo que pronto se extendería, de la mano de la industria turística, más allá de las fronteras griegas; alentaría un mal entendido filhelenismo de corte decimonónico, anquilosado en la búsqueda de un eterno espíritu clásico; y, sobre todo, lo convertiría en un paisaje dado, definido, estático y ensimismado, en eterno diálogo consigo mismo. «Nuestra tierra es cerrada, todo montañas, con un cielo bajo por techo día y noche», escribía Seferis en su *Leyenda,* mientras el barco en el que viajaba Grecia, el barco que para Seferis *era* Grecia, surcaba siempre las mismas aguas.

Sin embargo, por muy hegemónicos y aplaudidos que sean, por muy sólidos y eternos que parezcan, los paradigmas literario-estéticos y culturales no dejan de estar sujetos a condiciones reales a menudo contradictorias y siempre cambiantes. Así, ya desde los primeros años de la posguerra, desde los *márgenes* de la producción literaria, había empezado a escucharse la disonante voz de una nueva generación poética, familiarizada con la represión, las cárceles, el exilio y la derrota de los ideales, en cuyos versos se asomaba ahora un paisaje bien distinto a aquel que de Solomós a Elitis había configurado las visiones poéticas. Manolis Anagnostakis en su poema "La nueva canción" (1996: 93) escribe: «Ya bastan estos días que tanto nos cansaron […] / Ya basta la serenidad azul del Egeo con los poemas que viajan a islas insignificantes para despertar nuestra sensibilidad. / Las muchachas que se enamoran de su propio rostro en el espejo y aguardan acunar sus delicados sueños. / En las grandes ciudades los hombres aman con ímpetu y mueren. / Corren, sus palabras cobran gravedad prematuramente, sus corazones martillean como el metal […]».

LA NARRATIVA

«Si la poesía mira hacia arriba», dijo en cierta ocasión el escritor Stratís Tsircas, «la narrativa debe mirar abajo, al suelo bajo los pies». Ese suelo bajo

canción griega] ha formado lo más profundo de nuestra consciencia, no sería una exageración. Y cuando hablamos, hoy, de una "identidad nacional", nuestra mente va principalmente a la canción griega». Véase MILONÁS (1985: 11).

[37] El paisaje castellano –y no sólo– es quintaesenciado de modo semejante en el ámbito de la española generación del '98.

los pies, sin embargo, no hablaba sino de un cúmulo de frustraciones y experiencias colectivas traumáticas que ningún Premio Nobel, ningún mar, sol, luz o pasado resplandecientes podía borrar: pérdida de patrias ancestrales (1922), desarraigo interno y externo a causa de la emigración y el exilio, sangrienta resistencia antifascista (1940-44) que, sin embargo, no condujo sino al fratricidio y la derrota de la izquierda (1944-49), la represión de los oscuros años '50 y, poco después, a la derrota de la democracia misma (1967-74).

Ante este panorama y ante una historiografía oficialista a todas luces insuficiente, discutible y llena de lagunas, gran parte de la narrativa de las llamadas primera y segunda generación de posguerra –que con el paso de las décadas ganará cada vez más territorio dentro del mapa literario griego, cuestionando poco a poco la autoridad de la poesía– se encargaría de hablar de la realidad, restituir la memoria histórica, decir la verdad, buscar o dar sentido a los avatares políticos e históricos, reflejando con realismo y sin embellecimientos la historia, el espacio, el hombre y la realidad griegos. Tejer, en otras palabras, el relato colectivo de la realidad griega. Hasta la década de los '80, señala Zalasis (1992: 21), éste sería el objetivo primordial de la narrativa y el criterio casi exclusivo de su excelencia[38].

EL ARCA VACÍA DE ALEXANDRU

Para muchos estudiosos de la sociedad griega, sólo a partir del derrumbamiento de la dictadura (1974) puede decirse que la división bipolar política e ideológica que había marcado la sociedad griega desde la guerra civil empieza realmente a disolverse (Tsucalás 1984: 561), y sólo cuando el país inició su transición a la democracia, empezó Grecia a integrarse plenamente en el sistema capitalista tardío, con sus cada vez más evidentes efectos globalizadores. Esa transición, sin embargo, empezó a realizarse entre agudas contradicciones que no habían dejado de acumularse. Durante décadas la realidad griega había estado sometida a un autoritarismo[39] que impregnaba todos los niveles (político, social, familiar). Mientras el llamado milagro económico de los '50-'60 creaba índices de prosperidad y de consumo sin precedentes, grandes sectores de la

[38] Véase el debate que organizó, en junio de 1973, la revista *Συνέχεια* entre escritores y críticos literarios bajo el título «Η νεοελληνική πραγματικότητα και η πεζογραφία μας» (Συνέχεια, 1973, 4). En él participaron, entre otros, Aléxandros Cotsiás, Aléxandros Argiriu, Costas Culufakos, Stratís Tsircas y Spiros Plascovitis.

[39] Con una única pausa de gobierno liberal en los años de 1963 a 1967, en el período de 1949 a 1974 el escenario político griego fue dominado por la derecha, autoritaria y militarista, que salió victoriosa de la guerra civil. Cf. V. CREMIDÁS (1985) y ELEFANDIS (1993).

población seguían sufriendo el forzoso desarraigo de la emigración económica y del exilio político[40]. Los discursos etnocéntricos chocaban frontalmente con la dependencia *de facto*, tanto en el terreno político como económico y cultural, de Estados Unidos[41], mientras los enardecidos discursos ultranacionalistas conducirían al vergonzante y doloroso fracaso de una Chipre invadida y dividida. El *boom* de la industria turística acabaría, con el tiempo, transfigurando el paisaje griego de un modo insospechado y, paralelamente, un desenfrenado *boom* inmobiliario, que acabaría minando las tradicionales estructuras sociales que aún pervivían, haría lo propio con la capital. Y Dionisis Savópulos cantaba: *¿De qué me sirven vuestras canciones?, son demasiado melosas*[42].

En el ámbito de la novela, el impacto social y cultural de ese cúmulo de contradicciones aún tardaría en articularse. No obstante, en 1975 la polisémica y compleja novela *Το κιβώτιο* [El arca][43], del escritor Aris Alexandru, venía a agitar de manera irrevocable las estancadas aguas literarias griegas, poniendo de manifiesto que la Grecia de la transición nada ya tenía que ver con la Grecia de antes de la dictadura.

Ambientada en plena guerra civil, la ficción consiste en una serie de informes-testimonio dirigidos a un juez instructor que los recibe pero nunca contesta. En ellos, un prisionero político acusado de traición y bajo amenaza de ejecución intenta dar rigurosa cuenta de una kafkiana misión encargada por el Partido a un grupo de hombres elegidos, de los que él es el único superviviente: trasladar, de una ciudad a otra, un arca cuyo valioso, pero secreto contenido debe salvarse a toda costa. Al término de una narración tan angustiosa que roza lo psicótico, una escritura que, cuanto más rigurosa y literal pretende ser, más se pierde en los minuciosos laberintos de la memoria y la significación, resulta que la valiosa arca nunca tuvo contenido alguno[44]. Vacía, su contenido no era

[40] *Αναπαράσταση* (*Reconstrucción*) (1970), primer largometraje de T. Anguelópulos, es una estremecedora reconstrucción del impacto de la emigración sobre la Grecia rural durante los años '60.

[41] En su excelente estudio, KAREN VAN DYCK (1998) explora a fondo desde esta perspectiva la producción poética de los '70 y '80, con especial énfasis en la poesía de mujeres.

[42] Τι να τα κάνω τα τραγούδια σας, είναι πολύ ζαχαρωμένα, del disco *Δέκα χρόνια κομμάτια* (1975).

[43] En proceso de traducción al castellano.

[44] En los '40, Seferis recurrió a la figura de Helena de Troya y habló de ella como «una túnica vacía» para articular, en términos supra-históricos, la futilidad de todas las guerras: «[…] / que tanto dolor y tantas vidas / se fueron al abismo / por una túnica vacía, por una Helena» (últimos versos de "Helena", *Diario de abordo III*, Seferis, *op. cit.)* En los '70, a partir de su experiencia de la guerra civil griega, Alexandru recurre a la figura de un arca vacía, subvirtiendo las convenciones mismas del realismo literario griego.

otro que *ella misma y su propio traslado*[45]. Una lectura estrechamente política, relativa a los excesos y la absurda futilidad de la guerra civil, es evidente. Pero, más allá de eso, lo significativo del relato de Alexandru es que descubría la futilidad de la búsqueda de *un* sentido, *un* contenido, *una* verdad, poniendo en evidencia el carácter inherentemente metafórico, la falta de anclaje en un referente estable y único, de todo lenguaje, incluido el más supuestamente riguroso, literal o realista. Más allá de una alegoría de la guerra civil, Alexandru producía así un gesto de autoreferencia, una alegoría de la escritura / textualidad *en sí* en la que, al margen de toda trama ficticia o histórica, quedaba manifiesto el carácter sígnico, el destino incierto de la escritura. En la figura del juez instructor –una suerte de lector que a diario recibe / lee las apelaciones dirigidas a él, pero nunca contesta, permaneciendo así omnipresente en su ausencia– Alexandru ofrecía una metáfora para las profundas mutaciones en la relación entre el autor y sus lectores que ya se estaban cuajando: la cada vez mayor distancia entre el discurso literario y las expectativas del público lector[46], la creciente dificultad para hallar y compartir un único universo de valores[47] –pensemos en las novelas de Yorgos Jimonás o Nicos Cajtitsis, por ejemplo–, y el giro cada vez más pronunciado hacia el ámbito de lo privado y la cotidianidad (Jatsivasilíu 2008)[48]. Con su *Arca,* Alexandru anunciaba precozmente el fin de la era en la que la literatura griega funcionaba como vehículo del «gran relato» nacional, y abría las puertas a una modernidad literaria mucho más crítica que aquella de la que había hecho gala la Generación del '30.

HACIA OTRAS MODERNIDADES

A partir de los '80, y aún más a partir de los '90, las transformaciones que sufre la sociedad griega en los planos político (plena integración en la UE),

[45] Desde la perspectiva de la teoría de la traducción, merece la pena señalar que, en la novela de Alexandru, los hombres encargados de trasladar el arca lo hacen obedeciendo crípticas órdenes superiores que siempre tienen que descifrar, es decir, interpretar, traducir. Equivocarse, *malinterpretar* una orden, conduce al fusilamiento.

[46] La trilogía de Stratís Tsircas *Ακυβέρνητες πολιτείες* (Αθήνα: Κέδρος, 1960-1965) ilustra de manera especial la tensión entre las exigencias de una escritura más innovadora y las expectativas de la crítica y su público lector, en este caso, de la izquierda. Este tema lo trata JADSIVASILIU (1996), así como el exhaustivo estudio de la correspondencia de Tsircas de PEJLIVANOS (2008). La trilogía se encuentra en proceso de traducción al castellano.

[47] Para una visión panorámica, aunque esquemática, de la literatura de la posguerra en estos términos, véase CAPSOMENOS (1993).

[48] Ejemplo ilustrativo de este giro constituye, por ejemplo, la renovada novela histórica de, entre otros, Maro Duca (*Η αρχαία σκουριά*), Rea Galanaki *(Ο βίος του Ισμαήλ Φερίκ Πασά)* o Zomás Scasis (*Ελληνικό σταυρόλεξο* y *Το ρολόϊ της σκιάς*).

económico (precariedad e inseguridad) y social (recepción masiva de inmigrantes), empiezan a dejarse sentir también en el sistema literario. La novela irá desplazando con pasos acelerados a la poesía y, en general, el discurso literario perderá peso y prestigio aunque, a cambio, irá ganando en autonomía, irá desinstitucionalizándose y desprendiéndose de lastres: el peso de la herencia, la angustiosa búsqueda de la autenticidad, de la esencia, de la continuidad ininterrumpida, del sentido único, de la obsesión por lo local y lo propio. Dicho de otro modo, el futuro, el destino, la entidad misma de la literatura griega, dejarán de confundirse con los de la nación. Esto y, paralelamente, el *boom* de la industria editorial, la creación de grandes editoriales comerciales, la sobreproducción de narrativa y el fenómeno del *best-seller,* permitirán, como ha observado Tziovas (2002), que emerja también en Grecia, como en otros países mucho antes, la doble función de la novela occidental: objeto artístico de culto y veneración, por un lado, y también objeto de consumo, destinado al ocio y la diversión, por otro[49]. En pocas palabras, la «Literatura» se irá transformando en un vasto y disperso «campo literario»[50] en el que prácticamente todo tiene cabida.

Con los rasgos de sociedad predominantemente oral ya dejados atrás, la producción literaria empieza a orientarse, cada vez más, hacia lo textual: hacia esa *otra* tradición literaria –marginal, periférica, no hegemónica, pero sí existente– representada por Emanuíl Roidis o Yeoryios Visiinós[51] en el campo de la narrativa, por Costas Cariotakis, Nicólaos Calas o C. P. Cavafis en el de la poesía. La en su conjunto conservadora modernidad literaria griega que inauguró la Generación del '30, se verá cada vez más desplazada por otra, más audaz, y en ocasiones por una posmodernidad crítica y transgresora. Empieza así a construirse un espacio literario discursivo en el que ya no prima la voz unívoca del Poeta –lo que él representa o pretende representar–, sino la literatura en sí y como tal, la materialidad de la lengua que configura el texto escrito, el discurso fundado en la polifonía y el dialogismo. Se trata, en definitiva, de una suerte de cambio de paradigma, de una ruptura inaugurada por una generación –la de Ersi Sotiropulu precisamente– que, lejos de plantear la nación «como un derecho» que hay que salvaguardar, como decía recientemente Lambrópulos (2008), la plantea «como una cuestión» o un interro-

[49] Sobre lo que él llama «la irrefrenable producción novelística» de hoy, véase DIMIRULIS (2002).

[50] Sobre las nociones de Literatura y campo literario, véase WIDDOWSON (1999).

[51] No es casual que dos de los escritores griegos más rupturistas hoy en día, Dimitris Calokiris y Michel Fais, en su obra dialogan, precisamente, con estos dos precursores. La presencia de Emanuíl Roídis es evidente en prácticamente toda la obra de Calokiris. En cuanto a M. Fais y Y. Visiinós, véase su novela *Ελληνική Αϋπνία* (Πατάκη, 2004).

gante, y en cuya obra destaca el interés no ya por un estático paisaje griego, sino por el espacio limítrofe, el del otro, aquél en el que signos, culturas, lenguas, identidades, géneros, voces y discursos –ahora en plural– se encuentran, se enfrentan, dialogan o se mezclan y se cuestionan entre sí.

ENTRE FARSAS Y NARANJOS

Ersi Sotiropulu pertenece al grupo de escritores y escritoras que han encabezado la ruptura que acabo de esbozar. En su obra se encuentran muchas de las premisas de esa ruptura, pero, para nuestro propósito aquí y ahora, *La farsa* –la novela con la que Sotiropulu irrumpió en la escena literaria griega–, merece una atención especial, aunque sea breve.

Cuando se publicó esta novela en 1982, la experiencia de la dictadura de los coroneles era todavía reciente; y reciente aún en la memoria aquella Ley de Prensa que, en un absurdo intento por controlar el sentido de las palabras, su polisemia y su temible ambigüedad, exigía a los escritores que llamaran a las cosas por su nombre, empezando por los propios títulos de sus libros, títulos que debían corresponder con absoluta rigurosidad a su contenido. Hasta entonces la respuesta de los escritores griegos frente a la censura preventiva impuesta por el régimen había sido el silencio, la negativa a publicar. Sin embargo, ante esa torpe modalidad de censura, un nutrido grupo de importantes escritores de aquel momento respondió con un gesto de resistencia basado en la parodia. Aparentemente conformándose, pero en realidad reduciendo *ad absurdum* la exigencia del régimen, colaboraron en la publicación de textos bajo títulos tan transparentes o «fieles» a su contenido como *Dieciocho Textos*[52], *Seis Poetas*[53], *Nuevos Textos*[54], o *Nuevos Textos II*[55] (Van Dyke 1998: 20).

---

[52] *Δεκαοχτώ κείμενα*, Αθήνα: Κέδρος, 1970. Autores: Νόρα Αναγνωστάκη, Μανόλης Α. Αναγνωστάκης, Αλέξανδρος Αργυρίου, Θανάσης Βαλτινός, Λίνα Κάσδαγλη, Νίκος Κάσδαγλης, Αλέξανδρος Κοτζιάς, Μένης Κουμανταρέας, Τάκης Κουφόπουλος, Δημήτρης Ν. Μαρωνίτης, Σπύρος Πλασκοβίτης, Ρόδης Ρούφος, Γιώργος Σεφέρης, Τάκης Σινόπουλος, Στρατής Τσίρκας, Καίη Τσιτσέλη, Θεόφιλος Δ. Φραγκόπουλος, Γιώργος Χειμωνάς.

[53] *Ό Ποιητές*, Αθήνα: Τυποεκδοτική, 1971. Poetas incluidos: Κατερίνα Αγγελάκη-Ρούκ, Τάσος Δενέγρης, Νανά Ισαΐα, Δημήτρης Ποταμίτης, Λεφτέρης Πούλιος, Βασίλης Στεριάδης.

[54] *Νέα κείμενα*, Αθήνα: Κέδρος, 1971. Autores: Α. Αργυρίου, Μ. Αυγέρης, Κ. Βάρναλης, Γ. Γεράλης, Π. Ζάννας, Α. Λεντάκης, Αλ. Μαγκάκης, Α. Ξύδης, Γ. Πάνου, Θ. Παπαδόπουλος, Α. Πεπονής, Ι. Στ. Πεσμαζόγλου, Σ. Πλασκοβίτης, Γ. Ρίτσος, Ρ. Ρούφος, Α. Σβώλος, Γ. Σκληρός, Κ. Στεργιόπουλος, Κ. Τσιτσέλη, Θ. Φραγκόπουλος, W. Bierman, E. Evtushenko, H. Enzensberger, Z. Herbert, V. Papa.

[55] *Νέα κείμενα*, Αθήνα: Κέδρος, 1971. Autores: Γ. Σεφέρης, Π. Αμπατζόγλου, Μ. Αραβαντινού, Στ. Βαλιούλης, Α. Ζαχαρέας, Λ. Θεοδορακόπουλος, Λ. Κανέλλης, Ν. Κάσδαγλης, Α. Κοτζιάς, Τ.

Ahora bien, a lo largo de la ficción de *La farsa*, narrada en primera y tercera persona, dos amigas, que podrían ser el mismo personaje desdoblado, se dedican a montar farsas telefónicas crueles y con un claro sesgo sexual. Las «víctimas», a excepción de su propio padre, son hombres escogidos al azar del listín telefónico, aunque, eso sí, comparten un rasgo común: al ser militares, políticos, abogados o empresarios, todos ocupan posiciones de poder y autoridad, tanto en la familia, en calidad de padres y esposos, como en la sociedad. Sin ahondar en esta novela sorprendente, compleja y de múltiples niveles de lectura, basta señalar que *La farsa* termina con un coito telefónico, entre uno de estos hombres y la(s) protagonista(s), en el que todo se llama por su nombre: tal y como había exigido, pocos años atrás, la censura del régimen de los coroneles. El resultado es, previsiblemente, un texto pornográfico. Al mismo tiempo, sin embargo, este verbal intercambio coital está continuamente interrumpido por un exaltado discurso patriótico-nacionalista, supuestamente difundido por megafonía desde la calle y construido a partir de la consabida retórica del etnocentrismo más reaccionario: «el pecho desnudo de nuestros héroes…», «el fecundo esperma de nuestra raza…». La yuxtaposición de estos dos discursos, impresos con diferentes tipografías, pero entretejidos, produce un efecto perturbador: se difumina la línea divisoria entre ellos, se revelan como las dos caras de una misma moneda, se desconstruyen mutuamente. *La farsa* se revela (y se rebela) como un texto que proyecta un sujeto femenino deseante y hablante desde la única posición propia posible: la que consiste –como ha argumentado Luce Irigaray– en la crítica (la desconstrucción) del discurso "falogocéntrico" (Zalasis 1992: 133-164). De este modo hilarante y cáustico, y sobre todo irreverente, inauguraba Ersi Sotiropulu, en 1982, su aportación al cambio de paradigma literario y cultural al que ya me he referido. Y, como señalaba al principio, para ciertos sectores se convertía así en la oveja negra del panorama literario griego.

Transcurridas casi dos décadas desde aquél mordaz debut, la oportunidad de atacar jurídicamente a la autora de *La farsa* se presentó con el premio nacional otorgado a *Zigzag entre naranjos amargos*. Volvamos, pues, a la sonora polémica en torno a este libro. Si la aducción de «pasajes pornográficos y palabras vulgares» es, a todas luces, insuficiente –entre otras razones, por

Κουφόπουλος, Η. Λάμπρου, Τ. Γκρίτση-Μιλλιέξ, Σ. Νέστωρ, Αν. Πεπονής, Σπ. Πλασκοβίτης, Λ. Πούλιος, Ρ. Ρούφος, Αν. Σαμαράκης, Π. Τρωγάδης, Στρ. Τσίρκας, Δ. Φατούρος, Μ. Χάκκας, P. Emmanuel, E. Forster.

su escasa presencia–, ¿qué tiene este libro que lo haga merecedor de la calificación de «no apto» para menores?

La ausencia no es menos significativa –a veces es más– que la presencia. De modo que, para contestar, quizá habría que empezar por aquello de lo que este libro *carece*. Carece, pues, de una trama convencional que conduzca al lector a través del relato de una conciencia individual o colectiva. Carece de personajes rotundos, profundos y atractivos, de esos que el lector pueda admirar, emular, identificarse con ellos. Carece de luz ática; carece de deslumbrantes paisajes egeos; carece de memoria histórica; carece de heroísmos; carece de grandilocuencia, de una lengua (griega) cargada de resonancias clásicas. Este libro *no* es una nueva alegoría nacional, donde un supuestamente homogéneo "nosotros" pueda verse reflejado en antiguas, o futuras, glorias. Ni reconforta, ni consuela, ni agrada. En pocas palabras, este libro carece de mensajes edificantes para el alma o el espíritu de la nación.

Lejos de contar vidas ejemplares o actos heroicos, o de explorar pasados traumas colectivos, *Zigzag entre naranjos amargos* relata los azarosos encuentros y desencuentros de unas meras existencias, todas jóvenes, sumidas y perdidas en la más actual, trivial y asfixiante cotidianidad, aunque no por ello desprovista de resquicios de esperanza. *Zigzag* es como la fruta a la que alude su título: esas frutas que se ven por doquier en Atenas, brillantes y atrayentes como las naranjas por fuera, pero que por dentro, en la boca, dejan un intenso sabor amargo. Los personajes –insignificantes, anónimos, vulgares como los millones que habitamos en Atenas, o cualquier otra gran ciudad– deambulan entre estos árboles, entran y salen, viven y se relacionan, en un continuo zigzagueo, al igual que la propia escritura, al igual que el deseo que en este libro todo lo invade, al igual que el sentido que persiguen y que siempre se les escapa. Al igual, quizás, que nosotros mismos, lectores deseantes, personajes también en el texto de nuestras propias pequeñas vidas, y cargados, como ellos, de esa *insoportable levedad del ser* que, a estas alturas del capitalismo tardío y global, la vida nos ofrece como si de un naranjo amargo se tratase.

El mundo que se asoma a este libro es un mundo, no al revés, sino manga por hombro, un mundo grotesco en que predomina lo absurdo y lo imprevisible, lo sacrílego y lo paradójico, tan ridículo, que no parece darse cuenta de que lo anodino de su existencia está implicado en su dolor; de que lo absurdo y lo grotesco no están en otra parte, sino aquí, en lo más familiar y cotidiano. Sin embargo, tras la fachada aparentemente plana, frívola y ligera de *Zigzag*, fachada de absurdas farsas y ridículas situaciones de grosera comicidad –la otra cara, quizás, de los terroríficos *Funny Games* del austríaco

M. Haneke–, se encuentra el núcleo trágico de nuestra condición actual: aquí, en Atenas, en Londres o en Río de Janeiro. Y aunque el mundo que se asoma sea un mundo vulgar y ridículo, no deja de ser al fin y al cabo un mundo humano, en cuyo centro encontramos el nexo constitutivo del sujeto: el cuerpo con su inapelable mortalidad, el deseo con su incesante danza, el lenguaje con su implacable materialidad.

Es posible que sea todo esto, en última instancia, lo que ciertos sectores no le perdonan a Ersi Sotiropulu. Ignoran, o prefieren olvidar, que lo cómico está entretejido con lo trágico, o que desde los tiempos de Aristófanes las verdades más amargas las ha dicho la comedia más cruel y la parodia más grotesca. O, quizás, nada de eso se les escapa, y saben, como lo sabe Jorge de Burgos, el benedictino ciego de *El nombre de la rosa*, que el juego es una cosa muy seria, y que quizás no haya nada más transgresor y, por tanto, amenazador para la quietud que la irreverente risa del bufón[56].

EL NUEVO PARADIGMA

Leyendo a Ersi Sotiropulu, Soti Triandafilu, Eleni Yanacaki o María Efstaciadi, así como a Dimitris Calokiris, Evyenios Aranitsis, Michel Fais o Zomás Scasis, en el ámbito de la narrativa, o a Zanasis Jatsópulos y María Lainá en el ámbito de la poesía –por mencionar unos pocos–, se tiene la certeza de que la literatura griega, al igual que la propia sociedad griega, se encuentra plenamente ya en un paradigma muy distinto de aquel que dominó durante varias décadas.

Considerar unas miradas retrospectivas hacía esa otra época puede resultar elocuente desde el punto de vista de la argumentación seguida en este texto. Por ejemplo, cuando en 1994 el diario dominical *To Vima* pidió a varias personalidades destacadas de la cultura griega que valoraran a algunos de los protagonistas de los "míticos '60" recientemente desaparecidos –el pintor Tsarujis, el compositor M. Jatsidakis, la actriz Melina Mercuri–, Niki Gulandrí[57] respondía así: «Ellos […] crearon un mundo griego verdadero, auténtico, integral, que iba más allá de la Grecia de las fronteras o los monumentos» (Bacunakis 1994). En el mismo reportaje Marina Lambraki-Placa[58] hablaba de

[56] Hay en este sentido un parentesco fundamental entre la producción literaria de la griega Ersi Sotiropulu y la obra pictórica del español Chema Cobo.

[57] Conservadora del Museo Gulandrís de Historia Natural en Atenas.

[58] Profesora de Historia del Arte y conservadora de la Pinacoteca Nacional en Atenas.

los '60 como un momento marcado por «una ósmosis de las artes», y de la creación de «una identidad que podemos llamar griega... la que en el inconsciente colectivo se llama civilización griega contemporánea». Al comparar los '60 con los '90, señalaba: «Hoy, Grecia está a la deriva, sin rumbo estable alguno, sin perspectiva… hoy en día no hay ideologías, no hay un espíritu colectivo, no hay consenso… [Aquellos] eran los años en los que *aún sabíamos quiénes éramos, a dónde íbamos*»[59]. Pocos años antes, Dimoscenis Cúrtovik (1991: 130) escribía: «La década de los '60 tiene un *glamour* mítico, no solo en Grecia, también en la mayor parte de, al menos, el mundo occidental. En Grecia, en particular, […] se ha registrado en la consciencia colectiva como la última fase de la "helenidad", el último período en el que sabíamos (*o pensábamos que sabíamos*)[60] quiénes éramos y teníamos nuestra propia personalidad como pueblo».

Nada más esclarecedor y certero que ese parentético «pensábamos que sabíamos» de Cúrtovik. Como he intentado sugerir a lo largo de estas páginas, tras las profundas transformaciones sociales y culturales de las últimas décadas –especialmente la masiva entrada de inmigrantes– y el creciente pluralismo social y discursivo que han acarreado, la pérdida de la autocomplacencia identitaria que tan generosamente proporcionaba antaño la Literatura se ha convertido para algunos en objeto de nostalgia; para otros, en causa de fanática reivindicación. Para Ersi Sotiropulu, y para muchos otros escritores, supone la libertad de explorar, creativamente, terrenos hasta ahora marginales o incluso vetados.

Ioanna NICOLAIDU

Departamento de Traducción e Interpretación
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Málaga – Campus de Teatinos
28071 MÁLAGA (España)
ainicolaidou@uma.es

[59] La cursiva es mía.
[60] La cursiva es mía.

BIBLIOGRAFÍA

ALEXANDRU, Aris [Άρης Αλεξάνδρου] (1974), *Το κιβώτιο,* Αθήνα: Κέδρος.

ANAGNOSTAKIS, Manolis [Μανόλης Αναγνωστάκης] (1996), *Los poemas (1941-1971)*, ed. bilingüe, introd., trad. y notas de A. Silván Rodríguez, Madrid: Ed. Clásicas.

ANDERSON, Benedict (1991²), *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, ed. rev., London: Verso [trad. española, México: FCE, 1993].

BACUNAKIS, Nicos [Νίκος Μπακουνάκης] (1994), «Οι μεγάλοι που φεύγουν και οι μεγάλοι που δεν έρχονται», *To Vima*, 31 de julio.

BEATON, Roderick (1994), *An Introduction to Modern Greek Literature,* Oxford: Clarendon Press.

CAPSOMENOS, Eratoscenis [Ερατοσθένης Καψωμένος] (1993), «Η ελληνική λογοτεχνία κατά την πρώτη μεταπολεμική περίοδο (1945-1967)», 4º Επιστημονικό Συνέδριο *Η ελληνική κοινωνία κατά την πρώτη μεταπολεμική περίοδο (1945-1967),* Αθήνα: Ίδρυμα Σάκη Καράγιωργα, pp. 385-399.

CATSUNAKI, María [Μαρία Κατσουνάκη] (2005), «Κρύβει απόγνωση η τάση να περνάμε πάση θυσία καλά», supl. *K* de *Cacimeriní,* 132, 11 de diciembre.

COTSIÁ, Elisavet [Ελισάβετ Κοτζιά] (2006), *Ιδέες και αισθητική. Μεσοπολεμικοί και μεταπολεμικοί πεζογράφοι* 1930-1974, Αθήνα: Πόλις.

CREMIDÁS, Vasilis [Βασίλης Κρεμμυδάς] (1985), «Η γενιά του φόβου», *To Vima*, 8 de septiembre.

CÚRTOVIK, Dimoscenis [Δημοσθένης Κούρτοβικ] (1991), «Η ασύλληπτη δεκαετία του 60», en: *Ημεδαπή εξορία. Κείμενα για την ελληνική λογοτεχνία (1986-1991),* Αθήνα: Όπερα, pp. 130-134.

— (2008), «ρε-ZOOM-έ», *Τα Νέα*, 10 de mayo.

DIMIRULIS, Dimitris [Δημήτρης Δημηρούλης] (2002), «Στον αστερισμό του μυθιστορήματος», en: A. SPIROPULU-Z. TSIBUKI (EDS.), pp. 29-56.

ELEFANDIS, Ánguelos [Άγγελος Ελεφάντης] (1993), «Εθνικοφροσύνη, η ιδεολογία του τρόμου και ενοχοποίησης», en: 4º Επιστημονικό Συνέδριο *Η ελληνική κοινωνία κατά την πρώτη μεταπολεμική περίοδο (1945-1967),* Αθήνα: Ίδρυμα Σάκη Καράγιωργα, pp. 645-655.

ELYTIS, Odisseas [Οδυσσέας Ελύτης] (1980), *Dignum est,* trad. de C. Carandell, Barcelona: Plaza y Janés.

— (2008), *Crónica de una década,* trad. de F. Torres Córdova, México: Ediciones sin nombre.

GARCÍA MARÍN, Álvaro (2008), *La escritura y el absoluto: dimensiones místicas en la obra de Odiseas Elitis (1911-1996)*, tesis doct. inédita, Madrid: Universidad Complutense.

IRIGARAY, Luce (1985), *This Sex Which Is Not One,* trad. de Catherine Porter & Carolyn Burke, Ithaca-Nueva York: Cornell UP.

JATSIVASILÍU, Vanguelis [Βαγγέλης Χατζηβασιλείου] (1996), «Αντικριστά κάτοπτρα. Οι Ακυβέρνητες πολιτείες μέσα από την κριτική τους», *I lexi* 136, 798-803.

— (2002), «Από τον μοντερνισμό προς το μεταμοντέρνο;», en: A. SPIROPULU-Z. TSIBUKI (EDS.) (2002) pp. 151-174.

— (2008), «Το εγώ και οι ιστορικές του περιπέτειες. Διαδρομές του ελληνικού μυθιστορήματος από τη Μεταπολίτευση μέχρι τις αρχές του καινούριου αιώνα», *Βιβλιοθήκη της Ελευθεροτυπίας*, 8 de febrero.

JUSDANIS, Gregory (1991), *Belated Modernity and Aesthetic Culture,* Minneapolis: University of Minnesota Press.

KACANDES, Irene (1990), «Orality, Reader Address and "Anonymous You": On Translating Second Person References from Modern Greek Prose», *Journal of Modern Greek Studies* 8: 2, 223-243.

LAMBROPOULOS, Vassilis (1988), *Literature as National Institution: Studies in the Politics of Modern Greek Criticism*, Princeton-N. J.: Princeton UP.

— (2008), «Μήπως ιστορικοί και πεζογράφοι μιλάνε τώρα για το ίδιο παρελθόν; Η Ιστορία απέναντι στη λογοτεχνία», *Βιβλιοθήκη της Ελευθεροτυπίας,* 8 de febrero.

LÓPEZ CUENCA, Rogelio (2008), «Mediterráneo(s)», en: www.revistaelobservador.com, 27 de noviembre.

MILONÁS, Costas [Κώστας Μυλωνάς] (1985), *Ιστορία του ελληνικού τραγουδιού,* Αθήνα: Κέδρος.

ONG, Walter J. (1982), *Orality and Literacy. The Technologising of the Word,* London: Methuen.

PEJLIVANOS, Miltos [Μίλτος Πεχλιβάνος] (2008), *Από τη Λέσχη στις Ακυβέρνητες Πολιτείες. Η στίξη της ανάγνωσης,* Αθήνα: Πόλις.

SEFERIS, Yorgos [Γιώργος Σεφέρης] (1984), «Ένας Έλληνας –ο Μακρυγιάννης», en: *Δοκιμές* (1936-1947), Αθήνα: Ίκαρος, pp. 228-264.

— (1984), «Ερωτόκριτος», en: *Δοκιμές* (1936-1947), Αθήνα: Ίκαρος, pp. 268-320.

— (1989), *Poesía completa*, trad. de P. Bádenas, Madrid: Alianza.

SOTIROPULU, Ersi [Έρση Σωτηροπούλου] (1980), *Μήλο + Θάνατος + … + …*, Αθήνα: Πλέθρον.

— (1980), *Διακοπές χωρίς πτώμα*, Αθήνα: Άκμων [Καστανιώτης, 1997].

— (1982a), *Η φάρσα*, Αθήνα: Κέδρος.

— (1982b), *Εορταστικό τριήμερο στα Γιάννενα*, Αθήνα: Νεφέλη [Κέδρος, 2001].
— (1988), *Μεξικό*, Αθήνα: Κέδρος.
— (1992), *Χοιροκάμηλος*, Αθήνα: Κέδρος.
— (1998), *Ο βασιλιάς του φλίπερ*, Αθήνα: Καστανιώτης.
— (2000), *Ο ζεστός κύκλος*, Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα [col. Γραφές της αθωότητας].
— (2001), *Δαμάζοντας το κτήνος*, Αθήνα: Κέδρος.
— (2005), *Αχτίδα στο σκοτάδι*, Αθήνα: Κέδρος.
— (2007), *Zigzag entre naranjos amargos*, trad. de J. Ortega, F. González López *et al*., Madrid: 451 Editores [ed. original griega: *Ζιγκ ζαγκ στις νεραντζιές*, Αθήνα: Κέδρος, 1999].

SPIROPULU, A.-TSIBUKI, Z. [Α. Σπυροπούλου, Θ. Τσιμπούκη] (EDS.) (2002), *Σύγχρονη ελληνική πεζογραφία. Διεθνείς προσανατολισμοί και διασταυρώσεις,* Αθήνα: Αλεξάνδρεια.

TSAKIRAKIS, Stavros [Σταύρος Τσακυράκης] (2005), *Θρησκεία κατά Τέχνης,* Αθήνα: Πόλις.

TSUCALÁS, Constandinos [Κωνσταντίνος Τσουκαλάς] (1984), «Η ιδεολογική επίδραση του εμφυλίου», en: *Η Ελλάδα στη δεκαετία 1940-1950. Ένα έθνος σε κρίση,* Αθήνα: Θεμέλιο, pp. 561-590.

TZIOVAS, Dimitris [Δημήτρης Τζιόβας] (1988), «Residual Orality and Belated Textuality in Greek Literature and Culture», *Journal of Modern Greek Studies* 7, 321-335.
— (1989), *Οι μεταμορφώσεις του εθνισμού και το ιδεολόγημα της ελληνικότητας στο μεσοπόλεμο*, Αθήνα: Οδυσσέας.
— (2002), «Το ευρωπαϊκό ίνδαλμα και ο κλειστός τόπος: κεντρόφυγες και κεντρομόλες τάσεις στο ελληνικό μυθιστόρημα», en: A. SPIROPULU-Z. TSIBUKI (EDS.), pp. 86-96.

VACALÓ, Eleni [Ελένη Βακαλό] (1983), *Η φυσιογνωμία της Μεταπολεμικής Τέχνης στην Ελλάδα: Ο μύθος της ελληνικότητας*, t. III, Αθήνα: Κέδρος.

VAN DYKE, Karen (1998), *Kassandra and the Censors. Greek Poetry since 1967,* Ithaca, N. York & London: Cornell UP.

VAYENÁS, N.-CAYALÍS, T.-PIERÍS, M. [Νάσος Βαγενάς, Τάκης Καγιαλής & Μιχάλης Πιερής] (1997), *Μοντερνισμός και Ελληνικότητα*, Αθήνα: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης.

WIDDOWSON, Peter (1999), *Literature,* London-New York: Routledge.

YEORGAKOPULU, Vena [Βένα Γεωργακοπούλου] (2008), «Δικαστικά ζιγκ-ζαγκ ακροδεξιού παραληρήματος», *Ελευθεροτυπία*, 14 de abril.

ZALASIS, Yorgos [Γιώργος Θαλάσσης] (1992), *Η άρνηση του λόγου στο ελληνικό μυθιστόρημα μετά το 1974*, Αθήνα: Γνώση.

DISCUSIONES Y RESEÑAS

J. L. MONTERO FENOLLÓS-Sh. AL-SHBIB (EDS.), *Memorias del proyecto arqueológico Medio Éufrates Sirio-I. La necrópolis bizantina de Tall As-Sin (Deir ez-Zor, Siria)*, Madrid: CSIC [BPOA 4], 2008.

Tras la firma en 2004 de un convenio de colaboración entre la Dirección general de Antigüedades y Museos de Damasco y la Facultad de Humanidades de La Coruña, se puso en marcha el Proyecto Arqueológico Medio-Éufrates Sirio (PAMES), con el objetivo de obtener nuevos datos sobre las creencias escatológicas y trascendentales de los cristianos de Oriente en la tardoantigüedad, a partir del estudio arqueológico del *kastron* de Tall as-Sin y de su necrópolis bizantina. Dicho enclave está situado en Deir ez-Zor, al Este de Siria, en una zona considerada, desde el IV milenio a.C., como punto estratégico para el control del tráfico fluvial del Éufrates, en el eje de comunicación entre las capitales imperiales de Antioquía de Siria y de Seléucida del Tigris. La escasez de estudios de síntesis dedicados a las prácticas funerarias en el mundo tardorromano y bizantino convierte a este proyecto en obligada referencia en el ámbito de la hoy llamada "Arqueología de la muerte".

La base empírica de la investigación la conforma el conjunto de datos arqueológicos y antropológicos sobre la necrópolis, obtenidos por tres equipos diferentes entre 1978 y 2003 y ampliados con el material recuperado durante las excavaciones hispano-sirias realizadas entre 2005 y 2008. El rigor con el que ha sido llevado a cabo el proyecto queda reflejado en la *Memoria* objeto de esta reseña. En ella se reúne una serie de estudios de autores diversos en los que se analiza cada uno de los aspectos que puedan aportar alguna información sobre el yacimiento arqueológico de Tall as-Sin y sobre la población que lo ocupaba.

El análisis y la exposición de los datos parte de un plano general, para adentrarse progresivamente en problemas concretos, sin pasar por alto ningún elemento significativo. La *Memoria* comienza con la contextualización

histórica y geográfica del yacimiento y ofrece una interesante recopilación de textos historiográficos de los siglos XIX y XX, de autores como J. Punnett Peters, F. Sarre, E. Herzfeld o A. Poidebard, en los que pueden leerse los primeros intentos de identificación de los restos de Tall as-Sin. Sin embargo, el descubrimiento arqueológico científico del yacimiento es muy reciente. Comenzó en 1978, bajo la dirección del Museo de Deir ez-Zor, impulsado por la amenaza de excavaciones clandestinas que sufría la necrópolis bizantina desde principios del siglo XX. En aquella primera campaña se exploraron cuarenta y una tumbas de dos tipologías distintas: tumbas de fosa cuadrangular, con dos nichos, e hipogeos colectivos, con *dromos* y cámara funeraria, con tres nichos excavados en la roca. Los resultados de esta campaña quedaron reducidos a una breve nota, en la que no se incluían la planimetría de las tumbas excavadas ni un estudio pormenorizado del ajuar asociado a los enterramientos, ni de los restos materiales exhumados. En 2003, la construcción de una carretera en la zona ocupada por el yacimiento supuso la destrucción de varias tumbas de la necrópolis y la excavación urgente de otras treinta tumbas más.

Con los materiales conservados en el Museo de Deir ez-Zor de las campañas anteriores y con los nuevos elementos descubiertos entre 2005 y 2008, el equipo hispano-sirio, dirigido por J. L. Montero Fenollós y Sh. Al-Shbib, elaboró la *Memoria*, en la que se atiende a la topografía de la zona, al estudio antropológico de los restos humanos y al estudio arqueológico del material exhumado, clasificado conforme a un criterio temático.

Es digna de destacar la exhaustividad con que se presentan los datos y la calidad del material gráfico que los acompaña. La importancia otorgada a la metodología del trabajo, descrita de forma pormenorizada en cada capítulo, hace, en ocasiones, de la *Memoria* un manual de arqueología práctica. Gracias a ello, sin embargo, es posible reconstruir paso a paso el proceso de excavación y conocer con detalle las características del material asociado a cada estructura funeraria descubierta. A pesar de que los restos arqueológicos están clasificados en función del material con que estaban fabricados o del uso que se les daba (material cerámico, metales, vidrio, cuentas de collar, objetos de hueso y de piedra y epigrafía) y aunque el estudio del material, incluidos los restos antropológicos, no se presenta en función del contexto topográfico al que estaba asociado, es posible conocer en todo momento la procedencia exacta de cada objeto, siempre que ésta estuviera atestiguada.

Es destacable, a su vez, el hecho de que no se pierda de vista en ningún momento la finalidad última del estudio de los restos arqueológicos, tanto de los materiales almacenados en el Museo de Deir ez-Zor, fruto de las excava-

ciones previas, como de los más recientes hallazgos, recuperados en las últimas campañas de excavación. El conocimiento de la tipología de las tumbas utilizadas, de los signos grabados en la entrada de la cámara principal o junto a los arcosolios, así como del escaso ajuar que se depositaba junto al muerto sirve de clave interpretativa en lo relativo a las ideas sobre la muerte y el más allá, en el marco de la cultura cristiana oriental de época tardoantigua. Es por ello, precisamente, por lo que la *Memoria* se cierra con un capítulo dedicado a las ideas y creencias sobre la muerte en el mundo tardorromano y bizantino, en el que se hace un recorrido por pasajes de la patrística griega (san Juan Crisóstomo, Gregorio de Nisa, Anastasio del Sinaí) y por los *apophthegmata* de los Padres del Desierto, que transmiten las creencias sobre el otro mundo de los habitantes de esta zona fronteriza entre Oriente y Occidente.

Como suplemento, la *Memoria* contiene un apéndice fotográfico de las tumbas excavadas y del entorno geográfico en el que se halla la necrópolis, cuatro planos en A3 de la zona topografiada a escala 1:5500, 1:3000, y 1:1000, y tres láminas en A3 con los alzados de las treinta y siete tumbas dibujadas con Autocad, que se agrupan en función del tipo de arco con el que fueron construidos los arcosolios (de medio punto o rebajados), de las características del vano de la puerta de entrada a la cámara sepulcral (rectangulares o con arcos de medio punto) y del tipo de cubierta de la cámara principal del hipogeo (plana, abovedada o mixta).

Toda la *Memoria* final del Proyecto PAMES se caracteriza por el rigor científico con el que se han expuesto los resultados del estudio de la necrópolis bizantina de Tall as-Sin, por la calidad de las planimetrías y mapas topográficos ofrecidos y por ser una obra pionera en los estudios de la población cristiana que habitaba en el Medio Éufrates en época tardo antigua.

Elena CASTILLO

E. LAMBERZ, *Concilium Uniuersale Nicaenum Secundum. Concilii Actiones I-III* [ACO, series secunda, volumen tertium, pars prima], Berolini-Noui Eboraci: W. de Gruyter, 2008. 281 pp.

La colección de volúmenes que recogen las Actas de los Concilios Ecuménicos que la Iglesia celebró en el primer milenio de la era cristina, y que vienen siendo editados bajo los auspicios de la Academia de las Ciencias de Baviera, presenta en esta ocasión, a cargo del profesor **L**[amberz], la primera parte de la serie de tres volúmenes dedicada a las actas del importantísimo

Concilio de Nicea II, cuyos escritos son de un valor extraordinario para conocer con exactitud la cuestión iconoclasta que afectó especialmente a la Iglesia de Bizancio durante los siglos VIII y IX. Hace cuatro años apareció la edición, de mano del propio **L.**, de las listas de obispos presentes en este Sínodo[1]. Con el presente volumen queda a disposición del estudioso todo el material necesario para efectuar un análisis detallado de todo lo acaecido en él y de las fundamentales repercusiones que sus conclusiones tuvieron en la vida de la Iglesia posterior.

En las concisas palabras que, en la introducción, presentan el volumen, **L.** hace hincapié en la importancia del séptimo Concilio Ecuménico –el último que tanto la Iglesia Ortodoxa como la Iglesia de Roma coinciden en calificar como ecuménico– celebrado, como el primero, en la ciudad de Nicea el 787 a.D. Las actas de este Concilio son fundamentales para poder conocer la primera fase del movimiento iconoclasta y tener acceso a algunos documentos, como la carta del patriarca Germano y los escritos del concilio iconoclasta de Hierea del 754, que no se han conservado de otra manera. La presente edición quiere dar cuenta, no sólo de la transmisión amanuense de las Actas griegas del Concilio, sino de un conjunto de textos que hacen posible entender esta tradición. Así, gracias a que su recepción fue inmediata en Roma y en Occidente, se sabe que el papa Adriano I, que ratificó las Actas, mandó realizar una traducción latina de la que, por desgracia, no se conservan sino citas recogidas en la correspondencia entre Roma y algunos teólogos franceses para dar gracias por el Sínodo. Para comprender la historia de la transmisión e, incluso, la formación de los textos del Concilio, resultan de gran interés tanto los florilegios griegos como las citas que aparecen en las colecciones canónicas griegas y latinas. Todos estos escritos vienen incluidos en este trabajo.

Tal y como explica **L.**, la gran cantidad de escritos que contienen las Actas ha obligado a dividir la edición en tres volúmenes. El recién publicado, primero de la serie, comprende las diversas introducciones generales para poder comprender el conjunto de la obra y las tres primeras sesiones del Concilio, esto es, la discusión y la decisión de reintegrar en la Iglesia a los obispos iconoclastas y la lectura y aprobación de la correspondencia que ha tenido lugar antes del Concilio; el segundo volumen tratará la cuarta y quinta sesión, es decir, la lectura y discusión de los testimonios de aquéllos que veneran las imágenes, la primera decisión dogmática del Concilio y la lectura

[1] *Die Bischofslisten des VII. Ökumenischen Konzils (Nicaenum II)*: cf. *Erytheia* 26 (2005) 368-371.

de documentos que demuestran la herejía del concilio de Hierea; el tercer y último volumen presentará el rechazo de Horo a tales decisiones (sexta sesión), su expulsión del Concilio (séptima sesión), los cánones, las actas conclusivas y la carta de Tarasio, patriarca de Constantinopla, a los obispos sicilianos, texto que no viene incluido en las ediciones anteriores que han tratado este tema. Se excluye, eso sí, el tratado *Apologeticus minor*, la *Altera demonstratio de sanctis imaginibus* del patriarca Nicéforo y la carta del patriarca Metodio al de Jerusalén del año 846, que constituye la rama de transmisión de los manuscritos H y V.

L. señala que la introducción de este volumen tiene como objetivo presentar la transmisión directa e indirecta del Concilio, valorar las ediciones que se han hecho hasta este momento y explicar la disposición y los principios de su edición; el análisis global de las Actas vendrá presentado en el tercer volumen. Tras el índice general de la obra (p. V), viene una extensa introducción minuciosamente divida en dos grandes secciones con algunos pequeños apéndices: unas breves palabras de presentación de la obra (pp. VII-VIII) anteceden al detallado estudio de la transmisión griega (manuscritos [pp. IX-XXIII], florilegios [pp. XXVIII-XXX] y tradición manuscrita [pp. XXX-XXXII]) y latina (la primera traducción latina [pp. XXXII-XXXV], la traducción de Anastasio Bibliotecario [pp. XXXV-XLV], las versiones latinas de la carta de Adriano [pp. XLV-L] y la tradición canónica [pp. L-LII]). A continuación se presenta la historia de la transmisión de las actas (pp. LII-LVI), la *Editio Romana* y las impresiones que existen hasta llegar a nuestros días (pp. LVI-LX), unas breves reflexiones sobre la concepción y la disposición de la presente edición (pp. LX-LXVIII) y la relación de la bibliografía citada en la introducción de manera abreviada (pp. LXVIII-LXXI). Una vez presentado el *conspectus siglorum editorum* (pp. LXXI-LXXIV), aparecen los cuatro grandes documentos que preparan el estudio de las tres primeras sesiones (llamadas *actiones*) del Concilio: el prefacio de Anastasio Bibliotecario (pp. 1-5), la sagrada relación enviada por el emperador Constantino y su madre Irene al papa Adriano (pp. 5-8), el texto apologético del patriarca Tarasio (pp. 8-12) y los acontecimientos ocurridos antes del Concilio (pp. 12-18). A continuación se presentan las tres sesiones: la primera incluye la sagrada relación de los emperadores al Sínodo (pp. 18-112); la segunda comprende las dos cartas del papa Adriano, una dirigida a los emperadores, otra, al patriarca Tarasio (pp. 112-222); la tercera incluye la carta del patriarca Tarasio a los obispos orientales, la contestación de éstos y la carta conciliar de Teodoro Jerosolimitano (pp. 222-281).

En la primera gran sección de la Introducción **L**. examina con rigor y amplias notas a pie de página los cuatro mss. principales (H, V, T, M) que transmiten la tradición griega (añade un manuscrito, el Am, también muy importante, pero que sólo conserva partes muy mutiladas de las Actas). De todos ellos ofrece una información muy detallada: lugar de conservación, fecha, contenido, composición, identificación del escriba, proveniencia y estado, y un breve comentario final. A continuación pasa revista a los mss. que son copias de estos cuatro y a la mención de algunos otros perdidos. Termina con la relación que existe entre los manuscritos H, V, T y M. Después trata brevemente, tanto los florilegios, que serán analizados con mayor extensión en el segundo volumen, como la correspondencia que existe entre las Actas del Concilio y la colección de cánones que ya estaban en vigor antes de Nicea II y los que surgirán a partir del Sínodo.

Para la segunda sección, la de la transmisión latina, el estudioso alemán presenta, también con ricas y eruditas notas a pie de página, la primera traducción –hoy en día perdida– encargada por el Papa Adriano I. Con más detalle aún trata la traducción de Anastasio Bibliotecario: aquí analiza, con el mismo formato que en la sección anterior, los cuatro principales manuscritos de los catorce que nos han conservado el texto (P, V, E, H), sus copias y los manuscritos de los que hoy en día sólo tenemos noticias. **L**. estudia con amplitud la relación entre el texto de Anastasio y el problema de la composición de la carta de Adriano, para mencionar de nuevo la versión que se nos ofrece en las colecciones canónicas. Analiza con profundidad la historia de la transmisión, todas sus vicisitudes y las diferentes ediciones que han tenido lugar hasta el 2008, empezando, en 1540, por la impresión de la traducción latina de las Actas del Concilio. Insiste en que su edición aspira a documentar, no sólo los textos griegos de las Actas, la traducción latina de Anastasio y las citas que provienen de la primera redacción latina, sino también los florilegios griegos y la recepción de tales escritos en las colecciones canónicas griegas y latinas.

Tras la ya mencionada lista de obras utilizadas en la introducción –es una pena que el prof. **L**. no haya podido consultar ningún manual español– y la relación de siglas, el editor nos presenta los textos dispuestos del siguiente modo: cuando existe el texto griego, éste se edita en la página izquierda, y la traducción latina, a la derecha. En el margen exterior se ofrece la lista de los manuscritos que contienen el texto, y en el interior, la numeración de las líneas. El aparato está dividido en cuatro secciones: la primera recoge las citas bíblicas del texto o comentarios de otros autores relacionados con el pasaje; en la segunda se ofrecen referencias a las ediciones anteriores;

en la tercera, la referencia a las colecciones canónicas que puedan iluminar el texto; la cuarta sección contiene el aparato crítico.

Los primeros textos que se presentan son el prefacio de Anastasio al Sumo Pontífice y la breve relación de los emperadores al papa Adriano I, ambos en latín. A continuación viene el texto apologético del patriarca Tarasio y el relato de los sucesos previos al Sínodo, los dos en griego con su traducción latina, como sucede hasta el final de la edición. A continuación se abre la primera sesión del Concilio con la larga lista de los asistentes (252 en total; véase el trabajo anterior de **L**.) y la transcripción de lo que cada interlocutor iba diciendo. Sigue la relación de los emperadores a los obispos que participaban en el Sínodo y las cartas enviadas por Adriano I. En la segunda sesión continúa la relación de intervenciones en el Sínodo y vienen recogidas las dos cartas de Adriano I, la primera, a los emperadores, la segunda, al patriarca Tarasio. En esta parte las notas son mucho más amplias y **L**. debe explicar numerosos pasajes del texto. Es más, a partir de la p. 163 (l. 10) hasta la p. 172 falta la versión griega (es el final de la carta dirigida a los emperadores). Al final de la carta a Tarasio se anatematiza a los iconoclastas y cada obispo expresa su conformidad con la decisión. En esta sesión, como en la siguiente, las listas de obispos tienen un carácter aclamatorio, es decir, que los obispos asienten públicamente a lo decretado en el Sínodo. En la tercera y última sesión de este volumen sigue la relación de los intervinientes y se presentan las cartas enviadas por Tarasio a los obispos orientales y la respuesta de éstos, así como la carta conciliar de Teodoro Jerosolimitano.

En conclusión, se trata de una magnífica edición que constituye un piedra angular en la comprensión del movimiento iconoclasta y de su rechazo por la Iglesia hasta considerarlo una herejía.

Manuel CABALLERO

A. KALDELLIS, *Hellenism in Byzantium: The Transformations of Greek Identity and the Reception of the Classical Tradition*, Cambridge: CUP, 2007. 468 pp.

En *Hellenism in Byzantium*, Kaldellis trata de dar cuenta de qué significaba ser griego en Bizancio. Desde la caída del Imperio Romano de Occidente hasta la toma de Constantinopla por el ejército otomano, la recepción de la cultura clásica griega no fue siempre la misma. Se trata de un intento serio y extensamente documentado de dar una visión amplia y profunda de la evolución de esta recepción a lo largo del tiempo y de su repercusión en

Bizancio en los ámbitos filosófico, ético, político, estético y sociológico. Quizá sea la capacidad del autor para integrar todas estas perspectivas la característica más atractiva de *Hellenism in Byzantium*, amén de la claridad de exposición.

Los supuestos de los que parte Kaldellis para construir su argumentación resultan ya de entrada interesantes. Concibe Bizancio como un Estado protonacional que, sobre todo a partir de la invasión de 1204, se convertirá en un Estado-nación prácticamente al estilo de los actuales. No pensemos que Kaldellis cae en el discurso nacionalista griego por hablar de la existencia de una nación en Bizancio y tratar la continuidad en el tiempo de la cultura griega. El autor dedica todo el segundo capítulo (págs. 42-119) al carácter continuista de Bizancio respecto al Imperio Romano para dejar muy clara la separación entre la identidad nacional bizantina y la noción de helenismo que, sobre todo hasta el siglo XIII, se limitaba a una cuestión bien de religión, bien de *paideia*. Cuando Kaldellis emplea el término *hellenism* lo hace para referirse a elementos culturales surgidos en la antigua Grecia y que en ciertas épocas atraerían mayor o menor interés por parte de un sector en general muy reducido de la sociedad bizantina. En ningún caso sostiene que la recepción de la cultura griega diera lugar a una identidad nacional griega.

Para justificar su concepción de Bizancio como Estado-nación, Kaldellis niega el carácter multiétnico y la ideología ecuménica que a menudo se le han atribuido. De acuerdo con el autor, los habitantes de Bizancio formarían parte de una comunidad imaginada en la que un constantinopolitano no sería más romano que un tesalonicense, sino que ambos pertenecerían a una misma nación de la que quedarían excluidos, por ejemplo, los pueblos ortodoxos de más allá de las fronteras del Imperio. Los lazos de unión entre los individuos que conformaban esta comunidad iban más allá de la religión y la lealtad al emperador, aunque, por supuesto, no serían de carácter biológico, sino que tendrían más bien que ver con la participación de la cultura e instituciones romanas. En teoría cualquier romano podía formar parte del aparato estatal (la Iglesia, la burocracia, el ejército, etc.) A diferencia de quienes defienden una visión de Bizancio como Imperio multiétnico, Kaldellis habla de minorías asimiladas –romanizadas– en mayor o menor grado tal y como sucede en los Estados actuales. Los cambios en la sociedad bizantina fueron moldeando la recepción del helenismo, que al fin y al cabo se percibía como una cultura externa a la comunidad nacional romana.

En el tercer capítulo del libro (págs. 120-190) se nos presenta el periodo que abarca desde principios del siglo V hasta la aparición en escena de Miguel Pselo en el siglo XI, en el que el helenismo podía percibirse, bien como

una reliquia pagana del pasado que se dejaba entrever en textos antiguos, bien como un haz de elementos culturales, tales como la lengua o la toponimia, sin la capacidad de generar identidades colectivas que hoy tienen. Por otro lado, sí que se puede hablar de la aparición, a finales del siglo V, de una cultura secular cristiana. En muchos de los textos surgidos de esta «*paideia* cristiana» se observa un uso de imágenes, personificaciones y otros recursos estilísticos tomados de la tradición griega que habrían sido inaceptables durante los primeros siglos de vida del cristianismo. También se amplió el abanico de temas tratados. Al menos una parte de la población mostraba interés por la jurisprudencia, la lógica, la retórica y la poesía. A raíz de la guerra contra Persia a mediados del siglo VII y las invasiones árabes que abocaron a Bizancio a un periodo de decadencia que duraría hasta finales del siglo VIII, este clasicismo cristiano se vio interrumpido y en adelante se iría recuperando muy lentamente.

Kaldellis expone en el cuarto capítulo del libro (págs. 191-224) la renovación sin precedentes en el estudio del helenismo propuesta por Miguel Pselo en el siglo XI. Su deseo de que la cultura griega ocupara un lugar central en la metafísica, la ciencia, la ética y la literatura bizantinas servirá como antecedente a la tercera Sofística que, según Kaldellis, tendría lugar en el siglo XII. A Pselo no le bastaba con considerar a Dios el creador del mundo, sino que estimaba necesario comprender los mecanismos mediante los cuales el mundo funciona. Miguel Pselo defiende la aplicabilidad del pensamiento de Platón y del neoplatónico Proclo en la teología y la política. Sin embargo, a pesar de lo transgresoras que pudieran resultar sus aportaciones, la acusada ausencia de textos que hagan referencia al pensamiento de Pselo da a entender que sus ideas encontraron escaso eco entre sus contemporáneos y que no son representativas de su época.

En el quinto capítulo (págs. 225-316) se trata el *revival* helenístico que supuso la tercera Sofística en el Bizancio de los Comnenos, que en parte bebía de los textos de Pselo. Este resurgir del helenismo se limitó al ámbito de la literatura y la estética, mientras que la filosofía fue dejada de lado, en gran medida debido a la represión estatal. Precisamente este hecho evitó que el humanismo helenístico entrara en conflicto con la religión cristiana, lo cual permitió el florecimiento de una literatura en la que encontramos desde textos satíricos hasta alabanzas en que se equiparan las aptitudes bélicas del emperador con las de los héroes homéricos. La identidad griega no tenía aún carácter nacional, sino que servía de elemento diferenciador a una élite humanista, a menudo patrocinada por la aristocracia familiar comnena, que consideraba bárbara al resto de la población bizantina por carecer de *paideia*.

Téngase en cuenta que Kaldellis, a diferencia de otros autores, establece una separación entre Miguel Pselo y los intelectuales del siglo XII, pues vivió un siglo antes de que la tercera Sofistica tuviera lugar y, como señalamos más arriba, su pensamiento se encontró prácticamente aislado en su época.

La invasión latina de principios del siglo XIII supuso un punto de inflexión en la percepción de lo griego en Bizancio. En este siglo –tratado en el capítulo sexto (págs. 317-388)–, el helenismo dejó de ser el sello distintivo de una reducida élite. La necesidad de diferenciación respecto a un invasor extranjero y a la vez cristiano supuso un reforzamiento del espíritu nacionalista, que tuvo que ir más allá del carácter romano y de la religión ortodoxa de Bizancio para dar lugar a una identidad colectiva cuyo componente griego la opusiera a la latina. El deseo de reunificar el desmembrado Imperio es indicio de la presencia de una nación preexistente al Estado bizantino. En el esfuerzo unificador por parte del Imperio de Nicea y del despotado del Epiro, Kaldellis no ve ni el nacimiento de la nación griega moderna que hoy ciertas voces proclaman desde Grecia –los bizantinos seguían identificándose como romanos– ni la continuación del espíritu ecuménico de Bizancio según el cual todos los ortodoxos deberían obedecer a un mismo emperador –como ya comenté más arriba, Kaldellis descarta desde un principio la existencia de tal ecumenismo–. Se trata, en cambio, de la integración de lo griego o, mejor dicho, de parte de lo griego en la identidad nacional bizantina.

En definitiva, *Hellenism in Byzantium* debería resultar de gran interés no sólo a quienes estudian la recepción de la cultura griega en Bizancio, sino también a los estudiosos del nacionalismo, por defender la existencia de un Estado-nación en la Edad Media. Probablemente no serán pocos los que no comulguen plenamente con los argumentos de Kaldellis, pero sin duda no está de más replantearse si efectivamente las primeras comunidades nacionales aparecieron en el siglo XIX o si, como propone Kaldellis, Bizancio supone un antecedente en tanto que nación romana.

Juan CARMONA ZABALA

Teodoro Studita, *Catechesi-epitafio per la madre*. Testo in parte edito per la prima volta, introduzione, traduzione e indici a cura di A. Pignani, Napoli: Bibliopolis [Hellenica et byzantina neapolitana. Collana di studi e testi diretta da A. Garzya, XXII], 2007. 213 pp.

No es fácil correr de molde la *editio princeps* de una obra antigua o medieval de un autor como Teodoro Estudita: a Adriana **P**[ignani] le ha corres-

pondido el honor de editar completa por vez primera esta catequesis-epitafio (κατήχησις-ἐπιτάφιος) del abad de Estudio conservada en el *Par. gr.* 1491 (s. X). La edición anterior de Mai de 1853 apenas comprendía una tercera parte de la homilía. En opinión de **P**., dos son los posibles motivos por los que su corresponsal en París le habría copiado y remitido incompleto el texto: el brusco cambio del contenido –transición, sin solución de continuidad, del encomio materno en la hora de la muerte a la polémica y condena moral del adulterio– y la coincidencia casi total de esta segunda parte con la primera parte de la tercera homilía *De Dauide et Saule* de S. Juan Crisóstomo, que provocó su inclusión dentro de la extensa y compleja tradición crisostómica. **P**. basa su edición exclusivamente en el ms. parisino, si bien acepta en la primera parte las intervenciones textuales de Mai donde las estima necesarias.

Tras dibujar las líneas generales de la historia del texto en el primer capítulo de la introducción, en el segundo analiza el género literario al que pertenece, y en el tercero, sus temas. En la primera parte de la obra –el epitafio– aparecen motivos tradicionales: la *excusatio sui* ("nadie piense que hago mi propio encomio"), la descripción de la vida cotidiana, las virtudes de la difunta, etc. La segunda parte contiene la παραίνησις sobre el adulterio. Tanto ésta como la tercera tienen como trasfondo ideológico la μίμησις de las virtudes de los santos, cuya vida, a su vez, es vista como μίμησις de la de Cristo. La tercera parte está dedicada al patriarca Abraham, paradigma del varón justo, cuya πολιτεία tiene un valor absoluto en contraste con la vida de los que le rodean. Emplea el tópico del pintor, recurrente en la homilética cristiana desde el s. IV, con cuya labor compara su trabajo de narrador, todo ello sobre el trasfondo de la lucha entre la iconodulia y el iconoclasmo. En su narración de las virtudes de Abraham utiliza constantemente términos de la representación gráfica, presentando su διήγησις como una εἰκών.

Viene a continuación la edición del texto, en 33 parágrafos. **P**. intercala en él referencias al inicio de los folios, *recto* y *verso*, del manuscrito de París, lo que facilita su localización. Al pie del texto, un doble aparato, de citas y crítico, el segundo de los cuales incluye en la primera parte (hasta la l. 545) las correcciones de Mai y las lecturas del códice, así como algunas intervenciones de la editora. Sigue la traducción del texto al italiano (pp. 149-187) y los índices, de términos griegos, nombres propios, citas en el texto y autores modernos.

Según afirma **P**., el texto del manuscrito parisino es bastante correcto, los errores de itacismo, acentuación y espíritus son escasos y la ortografía es casi perfecta. No declara expresamente los criterios que sigue en su edición, por lo que algunos de los errores/erratas que señalo a continuación pueden

ser discutibles. En general, el registro lingüístico de la *Catequesis* es elevado, una *Literatursprache* culta. Contiene algunos rasgos populares, como πᾷ (ὑπᾷ, ὑπάγει), el uso facultativo de ἄν para la expresión de irrealidad con indicativo, el empleo del aoristo de subjuntivo como futuro, etc., pero en conjunto responde al *standard* bizantino culto. Teniendo en cuenta esto, he aquí los errores de edición que he detectado (forma editada: forma correcta):

εἴπετο: εἶπετο (l. 36); αἴρουσα: ἄιρουσα (l. 80); ἤνεγκεν: ἤνεγκεν (l. 185); ἀσκτικῆ: ἀσκητικῇ (l. 216); ταῦτα εἰσὶν: ταῦτά εἰσιν (l. 232); ὅρους: ὄρους (l. 314); ἐκτροὶ: ἐχθροὶ (l. 319: Mt 10, 36); ὑμῖν: ὑμῖν (l. 547); ῥαθυμία (ls. 574, 640), sin *iota* suscrita; περιλαβῶν: περιλαβών (ls. 592-593); ἀκούσωμεν τινός: ἀκούσωμέν τινος (l. 612); ἀπήλαυσαν» φησίν: ἀπήλαυσάν» φησιν (l. 628); αλλ': ἀλλ' (l. 655); ὁ Χριστὸς φησίν: ὁ Χριστός φησιν (l. 688); πρὶν ἢ τί θαυμαστὸν ἐπιδείξασθαι: πρὶν ἤ τι θ. ἐ. (ls. 714-715); κατὰ Παῦλον τινά: κατὰ Παῦλόν τινα (l. 722); εἰ δὲ μὴ εἰσὶν: εἰ δὲ μή εἰσιν (ls. 725-726); οἰ: οἱ (l. 741); χῆρας: χήρας, ἀδυνάτου: ἀδυνάτους (l. 743); ἅγνον: ἁγνὸν (l. 748); πράως, πρᾶον (ls. 806 y 890), sin *iota* suscrita; ἁλοῦς: ἁλοὺς (l. 836); en la l. 841 sobra la coma entre λαβὼν y ἐπανῆλθες (ὅπερ ἐκεῖθεν λαβὼν ἐπανῆλθες); ὁρᾶς: ὁρᾷς (l. 848); κἀκεῖνας: κἀκείνας (l. 896); ἁπάντας: ἅπαντας (l. 906); Θεός: Θεὸς (l. 977); ἡγήσου: ¿ἡγήσω? (l. 986); οἰκητέριον: οἰκητήριον (l. 1009); καιρόν: καιρὸν (l. 1043); λάβε: λαβὲ (ls. 1087, 1092-93, 1098, 1123: Gn 22, 1); ὁλίγον: ὀλίγον (l. 1061); χρῆσαι: ¿χρῖσαι? (l. 1140); en la l. 1202 sobra la coma entre θᾶττον y ἂν (θᾶττον ἂν οἶμαι); θύσον: θῦσον (l. 1221); ἴδε: ἰδὲ (l. 1468); ἠλπίσαμεν: ἠλπίσαμεν (l. 1509); πολιορκία τίς: πολιορκία τις (l. 1524); en la l. 1532 sobra la coma tras ἐπιστήσονται (τάχα πάντες ἐπιστήσονταί σοι κτλ); ῥίψον: ῥῖψον (l. 1562); en la l. 1598 sobra la coma tras παντί (παντὶ καταλλήλῳ δωρεᾷ).

Con la prudencia de quien no ha visto el manuscrito, quiero proponer algunas lecturas y puntuaciones:

1.- En las ls. 612-616 **P**. lee κἂν ἀκούσωμεν τινός, τοὺς ἀποστόλους εἰς μέσον ἄγοντας καὶ τὰ ἐκείνων κατορθώματα λέγοντες δέον εὐθέως καὶ πενθῆσαι ἑαυτούς, ὅτι τοσοῦτον αὐτῶν ἀφεστήκαμεν οὐδὲ ἁμάρτημα τὸ πρᾶγμα εἶναι νομίζομεν («Se noi ci facessimo seguaci di alcuno, dicendo della predicazione degli apostoli e delle loro eccezionali azioni, tosto sarebbe pur necessario deplorare noi stessi, poiché tanto da loro ci siamo allontananti né riteniamo quell'azione essere un pecatto»). Sugiero leer y puntuar así: κἂν ἀκούσωμέν τινος τοὺς ἀποστόλους εἰς μέσον ἄγοντος καὶ τὰ ἐκείνων κατορθώματα λέγοντος, δέον εὐθέως καὶ πενθῆσαι ἑαυτούς ὅτι τοσοῦτον αὐτῶν ἀφεστήκαμεν, οὐδὲ ἁμάρτημα τὸ πρᾶγμα εἶναι νομίζομεν («y si oímos a alguien aducir el ejemplo de los apóstoles y narrar sus acciones excepcionales, aunque al punto deberíamos afligirnos por habernos alejado tanto de ellos, ni siquiera consideramos que este hecho sea pecado, antes bien...»)

2.- De la traducción se deduce que **P**. ha interpretado el ἀπήλαυσαν de la l. 628 como forma de ἀπελαύνω (ἀλλὰ πολλῆς ἀπήλαυσαν... τῆς χάριτος, «ma... eran lontani dalla grande grazia»). Parece más bien de ἀπολαύω, 'disfrutar', forma morfológicamente anómala (se esperaría ἀπέλαυσα, a no ser que ésta sea la lectura del ms.), pero no menos que si la consideramos de ἀπελαύνω (forma correcta: ἀπήλασα). Por el contexto parece evidente que la idea presente en el texto es "que los apóstoles gozaron de una gracia sobreabundante", no "que estaban alejados de la gracia". A esta excusa del pecador le sigue la réplica del predicador: "Si se nos ordenara resucitar a los muertos, abrir los ojos a los ciegos, curar a los leprosos, enderezar a los cojos, expulsar demonios y curar otras enfermedades semejantes, esa excusa tendría su razón de ser. Ahora bien, tratándose del examen de nuestra vida y de una demostración de obediencia, ¿qué relación tienen estas cosas con aquella justificación?" Sobra, por tanto, el interrogante tras ἡμῖν (l. 633).

3.- En la l. 820 pondría punto entre ἐνεργείας y οὐ δέδοικας y traduciría: «y, sin embargo, la distancia que separa un perfume del fango, la ropa de los amos de la de los esclavos, no es tanta como la que separa la gracia del Espíritu y esta impía conducta (sc. el adulterio). ¿No temes contemplar con los mismos ojos el lecho puesto en la escena, en el que se representan las impuras acciones del adulterio, y esta sagrada mesa sobre la que se celebran los terribles misterios; oír con los mismos oídos a una cortesana profiriendo procacidades y a un profeta y apóstol que te hace partícipe de los misterios, y aceptar en el mismo corazón el veneno mortífero y el terrible sacrificio?»

4.- En la l. 830ss **P**. edita el texto siguiente: ὅταν γὰρ ὑπὸ τῆς ἐκεῖ θεωρίας διαχυθεὶς καὶ χαυνότερος γενόμενος καὶ ἀσελγέστερος καὶ σωφροσύνης ἀπάσης ἐχθρός, ἐπανελθών, ἴδῃς τὴν γυναῖκα ἀειδέστερον, ὄψῃ πάντως οἷα ἂν ᾖ («Perché, se pur rallegrato dalla visione di quel luogo e reso piú frivolo e piú scostumato e nemigo d'ogni temperanza, facendovi ritorno, tu vedessi piú ributtante la donna, t'accorgeresti di quale essa è in assoluto»). Propongo escribir y puntuar así: [ὅταν...] ἐπανελθὼν ἴδῃς τὴν γυναῖκα, ἀηδέστερον ὄψῃ πάντως οἵα ἂν ᾖ (cf. ls. 849-850 καὶ τὴν ἐκκλησίαν γὰρ αὐτὴν ἀηδέστερον ὄψῃ), y traducir: «y cuando [...] al volver (sc. del teatro) veas a tu mujer, la mirarás con más desagrado, sea ella como fuere". Considero necesario, en ambos pasajes, corregir la lectura ἀειδέστερον de la edición por ἀηδέστερον (de ἀηδής) y, en el primero, οἷα por οἵα.

5.- En la l. 980 cambiaría el primer τὸ por τῷ: προσετίθει τῷ 'ἔξελθε ἐκ τῆς γῆς σου' τὸ 'ἐκ τῆς συγγενείας σου' (que coincide con la traducción: «All' 'allontanati dalla tua terra' s'uní il 'dalla tua stirpe'»).

6.- En la l. 990 **P**. reconstruye la laguna del texto (δ**ν) como δέον, pero sería mejor hacerlo como δεῖν, con lo que la sintaxis se ajustaría al resto de la frase: οὐ γὰρ ᾠήθης δεῖν εἶναι φιλανθρωπότερος τοῦ τὴν κλῆσιν μετάγοντος («in

verità non ritenesti di dover avere piú amore per l'huomo di Colui che volgeva il richiamo»).

7.- En la l. 1096 propongo leer τοῖς ἔνδον τῶν ἀγαθῶν διακεχυμένοις, no διακεχυμένος, si es que no se trata de una errata tipográfica.

8.- En la l. 1145 **P**. lee ὁ δὲ Θεός τι "ἀνένεγκέ" φησιν "αὐτὸν εἰς ὁλοκάρπωσιν", que traduce «ma Dio dice un 'offrilo in olocausto'...» Propongo leer el artículo τὸ en lugar del indefinido τι, cuyo significado aquí no alcanzo a ver.

9.- En la l. 1157 eliminaría el punto tras ἀπαραμύθητον: τὸ γὰρ τοῦ προστάγματος ἀπαραμύθητον ἄκουε· οὐκ εἰς σφαγὴν ἁπλῶς..., «escucha la inexorabilidad de la orden: Dios le pidió a su hijo no simplemente en sacrificio, sino en holocausto».

10.- En las ls. 1249-1251 la edición de **P**. reza así: ὑπὲρ Σοδομειτῶν ἱκέτευσας ἀνδρῶν ἀδίκων καὶ πολλάκις ἀπολωλέναι δικαίως, ὑπὲρ παιδὸς οὐχ ἱκετεύσεις ἀμώμου; («Per i Sodomiti, uomini ingiusti, implorasti, e spesso, di distruggerli secondo un criterio di giustizia; non implori per tuo figlio innocente?»). Sugiero escribir δικαίων, no δικαίως, y traducir: «¿imploraste a Dios en favor de los habitantes de Sodoma, hombres injustos y merecedores de morir mil veces, y no pedirás en favor de tu hijo irreprochable?»

Estas propuestas no buscan ensombrecer el trabajo de **P**., que ha hecho una buena edición de un texto no siempre fácil de comprender e interpretar. Suyo es el mérito de habernos procurado la primera edición completa de esta obrita de Teodoro Estudita y de haber desenmarañado su transmisión parcial bajo otro nombre.

J. M. FLORISTÁN

Jean Géomètre. Poèmes en hexametres et en distiques élégiaques. Edition, traduction, commentaire par Emilie Marlène van Opstall, Leiden-Boston: Brill [The Medieval Mediterranean. Peoples, Economies and Cultures 400-1500, vol. 75], 2008. XV + 606 pp.

Este libro contiene la primera edición critica, acompañada de traducción, notas y comentario, de los poemas en hexámetros y dísticos elegiacos de Juan Geómetra (ca. 935-1000 d.C.). Tenemos escasos datos sobre su vida, apenas los que él mismo nos da en sus obras. Formó parte de la Corte bizantina, en la que hizo carrera, para luego retirarse a un monasterio hasta su muerte: *nihil novum*, hasta aquí, respecto a la biografía de tantos bizantinos. En varios de sus poemas se queja amargamente de las críticas recibidas de

sus contemporáneos por llevar a un tiempo una vida activa (milicia) y contemplativa (estudio), lo que llevó a la estudiosa italiana Lidia R. Cresci a compararlo con los poetas-guerreros españoles de los siglos XVI y XVII, como Garcilaso, Cervantes o Lope. El libro contiene 63 poemas de los 300 conservados en el *Paris. suppl. gr. 352*, de extensión muy desigual (desde un solo verso hasta ciento cincuenta): los restantes 237, escritos en dodecasílabos, quedan a la espera de su correspondiente edición crítica. La presente edición viene a sustituir la única completa disponible hasta ahora, aparecida en 1841 en el vol. IV de los *Anecdota Graeca Parisiensia* de Cramer[1]. La nueva edición de **v**[an] **O**[pstall], que constituyó su tesis doctoral leída en la Universidad de Amsterdam en 2006, depura las antiguas ediciones de los numerosos errores que contenían.

El libro consta de dos partes, una introducción (pp. 1-119) y la edición de los poemas (pp. 121-550). Cierran el volumen un apéndice de correspondencias con las ediciones anteriores, once imágenes que ilustran los comentarios de la autora a algunos textos del Geómetra, la bibliografía y tres índices, de personas y cosas, de lugares y de términos griegos (pp. 551-606). En el primer capítulo de la introducción **v. O.** analiza la biografía del autor, su producción literaria y la debatida cuestión de la autoría de los poemas. En el segundo describe el estado de la poesía bizantina en el s. X: la *Antología Palatina*, las temáticas pagana y cristiana, los rasgos generales de tres tipos de poemas frecuentes en nuestro autor (el himno, el lamento y la confesión) y los sujetos líricos que emplea ("yo autobiográfico", "yo portavoz" y "yo ficticio"). En el tercero estudia la lengua literaria, el vocabulario y la morfología. Teniendo como modelo principal a Homero, pero también a Gregorio de Nazianzo, Opiano, Nono, etc., el Geómetra ofrece numerosos dialectalismos –jonismos, eolismos, dorismos–, así como neologismos. Luego **v. O.** analiza el uso de las figuras retóricas, como la antítesis, asíndeton, clímax, hipérbole, etc., y dedica un apartado a la *ecphrasis*, ejercicio prescrito por los manuales de retórica consistente en describir tiempos, lugares, sujetos, hechos, etc., que podían tener consistencia en sí mismos o formar parte de una narración. El capítulo cuarto está dedicado a la prosodia (*brevis in longo*, *muta cum liquida*, hiato, elisión, *correptio*, etc.), métrica (cesuras, diéresis, zeugmas, etc.) y acentuación. En el quinto estudia la historia de la recepción de la obra del Geómetra, desde las primeras referencias en autores medievales, las primeras

[1] Reproducida posteriormente por Migne (PG 106, 1860) y E. Cougny (*Epigrammatum Anthologia Palatina cum Planudeis et appendice nova*, 1890).

ediciones renacentistas, la atribución a él por León Alacio de los poemas de los mss. parisino y vaticano, hasta las ediciones del s. XIX. En el sexto describe los dos principales mss. que tienen los poemas de Juan Geómetra, el *Paris. suppl. gr. 352* (s. XIII) y el *Vat. gr. 743* (s. XIV), y en el séptimo expone los principios por los que se rige su edición.

La segunda parte del libro ofrece el texto de los 63 poemas en hexámetros y dísticos, para los que mantiene la numeración original del ms. parisino. También conserva en algunos pasajes la acentuación de éste, discrepante de la clásica. Así, una misma palabra puede tener acento agudo o circunflejo según la cantidad cambiante, breve o larga, de la vocal sobre la que recae. Igualmente, siguiendo la doctrina de algunos gramáticos antiguos y a semejanza de lo que ofrecen algunos mss. de la Ilíada, **v. O.** conserva el acento de énclisis, ante átona, de las paroxítonas de ritmo trocaico con primera sílaba larga por posición (e.g. ἄλλά τε). A veces τε aparece acentuado tras palabra paroxítona, como era corriente en la minúscula bizantina (πάντα τὲ, ἄλλα τὲ). Personalmente dudo de la conveniencia de la solución adoptada: en textos de colorido tan arcaizante como los del Geómetra estas acentuaciones divergentes del modelo clásico, que, además, afectan a escasos pasajes, inducen a confusión, por lo que creo que habría sido más conveniente ajustarse a las reglas clásicas de acentuación de énclisis. He detectado aquí y allá algún error de acentuación, en conjunto, bien pocos: φρέσιν por φρεσὶν, ὣς por ὡς (p. 333); τῇ δεήσει τινος por τῇ δεήσει τινός, ἐπίνευσον μου τῇ δεήσει por ἐπίνευσόν μου τῇ δεήσει (p. 340, n. al v. 6); en la p. 370, v. 19, yo acentuaría, con Piccolos, θήρας (de θήρα), no θῆρας (de θήρ), porque los restantes sustantivos con que se coordina son abstractos (ἄεθλα, γνώσιας, εὐχάς), acentuación que, además, responde mejor a la traducción de **v. O.** ('chasse').

El trabajo que la editora ha hecho es ímprobo, y el resultado, excelente. Aunque el texto de los poemas es casi de manuscrito único, los errores de éste la han obligado a frecuentes intervenciones y correcciones, dictadas por el sentido y la métrica. Los arcaísmos y dialectalismos (e.g. καλεῦντι, ἔστακε, ἐτραπόμαν, ἔμμεναι) y fenómenos como la tmesis, ausencia de aumento (γενόμαν), síncopa de preverbios (ἄνστησον), etc., son constantes y dan al texto una apariencia arcaizante mucho más cercana a Homero que a la lengua de su tiempo. Si tenemos en cuenta que Juan Geómetra es poco anterior a la fecha que se supone de la primera redacción del *Poema de Diyenís*, la diglosia o, quizás mejor, poliglosia en que se mueve la literatura bizantina queda claramente de manifiesto. Juan Geómetra es representante de una poesía de imitación, brillante en su forma, pero carente del vigor y frescura de la nueva poesía acorde con la situación lingüística del momento.

Al Geómetra, como en general a la poesía hexamétrica de imitación hasta los epigramas de los humanistas renacentistas, le falta la naturalidad y el encanto de la poesía de creación original. Por ello produce admiración, pero difícilmente emoción. Como es lógico, la editora defiende la obra de Juan Geómetra frente a las valoraciones negativas de que ha sido objeto, como en general la poesía bizantina culta, por otros críticos: para ella es un «testimonio vivo de la continuidad de la literatura griega, que evoca también el mundo bizantino contemporáneo de una forma sugestiva». Mas esto es ya una cuestión que atañe a nuestros criterios valorativos y gustos estéticos. Sea cual fuere la opinión personal que nos merezca el estro poético del Geómetra, la realidad es que **v. O.** ha hecho una magnífica edición crítica moderna de su poesía hexamétrica que viene a sustituir definitivamente a la ya añeja de Cramer.

José M. FLORISTÁN

N. ΜΟΣΧΟΝΑΣ (ΕΠΙΜ.), *Οι ναυτικές πολιτείες της Ιταλίας. Αμάλφη, Πίζα, Γένουα, Βενετία και η ανατολική Μεσόγειος*, Αθήνα: Εθνικό Ίδρυμα Ερευνών, Ινστιτούτο Βυζαντινών Ερευνών [Διεθνή Συμπόσια 19], 2008, 216 pp.

Este libro recoge las ocho intervenciones, de otros tantos especialistas, en el ciclo de conferencias «Las repúblicas marítimas de Italia –Amalfi, Pisa, Génova, Venecia– y el Mediterráneo oriental», organizado por el Instituto de Investigaciones Bizantinas de la Fundación Nacional de Investigación de Grecia en la primavera de 2005.

Abre el volumen un estudio de N. Μοσχονάς («Οι ιταλικές ναυτικές πολιτείες και ο ρόλος τους στην Ανατολική Μεσόγειο», pp. 15-25) en el que dibuja las líneas generales de la penetración por el levante de estas cuatro repúblicas italianas. Su autonomía política, su escasa implicación en los asuntos internos de la península italiana y su apertura hacia el comercio oriental fueron los factores decisivos que la impulsaron. Los privilegios concedidos por los emperadores bizantinos favorecieron esa expansión y, en paralelo, el declive del comercio bizantino. La situación se agravó con la conquista de Constantinopla por la cuarta cruzada, que supuso la sustitución del ecumenismo bizantino por otro occidental latino, a pesar de lo cual fue entonces cuando se sentaron las bases del neohelenismo. La reconquista de la ciudad en 1261 no fue un freno a la penetración occidental, que siguió su curso, ahora como contrapartida del apoyo contra los turcos.

Τ. Λουγγής («Αμάλφη, η πρώτη ναυτική δύναμη της Ιταλίας», pp. 27-41) reconstruye la historia de las relaciones entre Amalfi y Bizancio. Situada en el golfo de Salerno, la ciudad estuvo en el alto Medievo sometida a los bizantinos de Sicilia. Hacia 850 los vínculos con Bizancio se debilitaron, para nuevamente recuperarse con Basilio I. El comercio de Amalfi con Bizancio se incrementó a lo largo del s. X y llegó a su cénit en el s. XI, en el que se testimonia la existencia de una colonia de amalfitanos en la capital. La sumisión de la ciudad a Roberto Guiscardo (1070) provocó la postergación de sus comerciantes en C/pla. Finalmente la ciudad se vio implicada en las luchas de los normandos de Sicilia contra el emperador Lotario III, en el trascurso de las cuales Pisa y Génova, aliadas de éste, la conquistaron y destruyeron su flota (1135 y 1137), eliminando así un competidor directo en el comercio levantino. Tras su destrucción, Amalfi ya nunca recuperó su antiguo esplendor.

A la república de Pisa están dedicados los trabajos de Χ. Γάσπαρης («Η Πίζα στον ύστερο Μεσαίωνα. Το πολιτικό και κοινωνικό πλαίσιο», pp. 43-55) y D. Balestracci («Pisa e il mare nel Medioevo. Dal primo sviluppo alla dominazione fiorentina», pp. 57-71, trad. gr. pp. 72-89). El primero presenta las líneas generales del desarrollo, apogeo y decadencia de la ciudad entre los siglos X y XIII: la situación estratégica a la que debió su poderío, es decir, su naturaleza a un tiempo terrestre y marítima; el enfrentamiento con sus vecinas, Génova por mar y Lucca, primero, y Florencia, después, por tierra; las instituciones de gobierno en la ciudad-Estado; su alianza con el emperador germano; las luchas de güelfos y gibelinos; finalmente, la derrota marítima de 1284 ante Génova, que marcó el comienzo de su decadencia, que terminó con la pérdida de su independencia a manos de Florencia en 1406. Balestracci, por su parte, analiza las fases de su desarrollo marítimo. Ya en el s. XII el Tirreno era conocido como "el mar de Pisa". En él la república se enfrentó a los musulmanes del norte de África, de la península Ibérica y de las Baleares, pero también a los normando de Sicilia, al tiempo que iniciaba su expansión comercial, que le llevó a luchar con Génova por el control de Elba, Córcega y Cerdeña. En el siglo XII y hasta mediados del s. XIII se sitúa el periodo de máxima expansión militar y comercial de Pisa. En el ámbito de Bizancio, el crisóbulo de Alejo I de 1111 le abrió los mercados del Imperio. Cuando los cruzados conquistaron C/pla, Pisa, aunque aliada natural de Venecia frente a Génova, se mantuvo neutral y no rompió con los emperadores de Nicea, lo que le evitó represalias tras la reconquista de 1261, pero no le proporcionó ningún privilegio adicional, como los que sí obtuvo Génova por el tratado de Ninfeo (1261). Poco a poco Pisa fue perdiendo peso en el

Mediterráneo occidental ante Génova y Aragón, lo que la obligó a redimensionar su actividad comercial, aunque sin abandonarla.

Dos son también los estudios dedicados a Génova. En el primero («Γένουα. Διαμόρφωση της πολιτείας και εξωτερική πολιτική», pp. 91-119) Α. Νικολάου-Κονναρή dibuja la historia política, interior y exterior, de la república en el periodo ca. 1050-1500. Partiendo de su situación geográfica propicia para la actividad comercial (*Januensis, ergo mercator*, se llegó a decir en el Medievo) repasa los enfrentamientos con otras repúblicas. Ya en la segunda mitad del s. XII su actividad económica está relacionada en su totalidad con el mar, con mercados en Egipto, África septentrional, Sicilia, Bizancio y ciudades del sur y norte de Europa. El acuerdo comercial con Bizancio es de 1155, es decir, sensiblemente posterior a los de Venecia y Pisa. Además, durante el casi medio siglo del Imperio latino Génova se vio excluida del comercio oriental. El tratado de Ninfeo, firmado en vísperas de la restauración, sentó las bases de su posición privilegiada en la Bizancio de los Paleólogos, fundada, sobre todo, en su colonia de Pera-Gálata y en el comercio con el Mar Negro. Toda esta expansión comercial se entremezcló con luchas internas sociales y políticas en la metrópolis, entre güelfos y gibelinos y familias nobiliarias diversas, que se tradujeron en la sucesión de regímenes aristocráticos y populares, con los consabidos levantamientos y revueltas, hasta que en 1528 Andrea Doria procedió a la reforma constitucional y al establecimiento de un nuevo orden aristocrático estrechamente vinculado a la corona española. El segundo estudio («Genova e il vicino Oriente nel tardo Medioevo», pp. 121-143, trad. gr. pp. 144-165) está dedicado, principalmente, al análisis del comercio genovés en el Mediterráneo oriental. Su autora, L. Balletto, distingue dos fases: una primera sirio-palestina entre finales del s. XI y finales del s. XIII, y una segunda bizantina posterior al tratado de Ninfeo. En la primera diferencia, a su vez, tres periodos: en torno a la primera cruzada, con un comercio de carácter más privado que oficial; en las décadas finales del s. XII, ante la amenaza creciente de Saladino, y durante el s. XIII hasta la conquista de Acre en 1291. Analiza los privilegios comerciales de estos tres periodos, concedidos a la Iglesia, al Común de los genoveses o a los ciudadanos de la República. En la segunda mitad del s. XIII el comercio con el área sirio-palestina disminuyó notablemente, por un lado, por la competencia de otras repúblicas, por otro, por la alteración de las circunstancias sociales y políticas de la región (invasión de los mongoles y guerras entre los mamelucos y los il-janes de Persia): fue entonces cuando el comercio de Romania y el Mar Negro tomó el relevo del sirio-palestino. Las bases territoriales clave de esta nueva etapa fueron las colonias de Pera-Gálata y de Caffa, y la

isla de Quíos. Balletto analiza con cierto detenimiento la situación y actividad comercial de cada uno de estos tres emplazamientos.

G. Ravegnani («Venezia bizantina», pp. 167-179, trad. gr. pp. 180-193) nos da un panorama global del periodo de vinculación de Venecia con Bizancio, tanto en el terreno político, como en el económico y cultural. Las islas de la laguna fueron lugar de refugio para las poblaciones de la tierra firme que rehusaron someterse a los invasores lombardos. Durante un par de siglos la nueva entidad política surgida formó parte del Imperio bizantino, del que ni siquiera el iconoclasmo la apartó, a pesar de algunas revueltas que hubo en su contra. Las islas venecianas permanecieron bajo control bizantino incluso después de que los lombardos eliminaran el exarcado de Ravenna (751). Cuando Carlomagno, a su vez, destruyó el reino lombardo (774) y años después se coronó emperador, Venecia pasó a la órbita política carolingia, si bien el ducado siguió nominalmente sometido a Bizancio. Poco a poco fue afianzando su independencia, sin que pueda determinarse en qué momento entre los siglos IX y XI ésta ya fue total. Luego vinieron los privilegios comerciales concedidos por los emperadores bizantinos, hasta el empeoramiento de relaciones a finales del s. XII. Además de los vínculos políticos y comerciales, Ravegnani repasa también otros, como los culturales, la influencia del ritual de Corte constantinopolitano, los matrimoniales, las concesiones de títulos imperiales a gobernantes venecianos, etc. Cierra el libro un estudio de A. Παπαδία-Λάλα («Ο Ελληνοβενετικός κόσμος [1204-1797]. Θεσμοί, πολιτισμός, ιδεολογία», pp. 195-210) que ofrece una visión general del helenismo bajo dominio veneciano, en el terreno de las instituciones (Iglesia, administración, sistema feudal de reparto de tierras), clases sociales (nobles, ciudadanos, pueblo, agricultores), economía (importación y exportación, producción agrícola e industrial) y cultura (imprenta, enseñanza, literatura cretense, arte cretense, etc.)

La aportación fundamental de este libro a la bizantinística y, en general, a la historia del Mediterráneo en el Medievo no reside tanto en la originalidad de sus trabajos, que no contienen noticias nuevas ni interpretaciones novedosas de los hechos históricos, como en la visión de conjunto actualizada y la bibliografía que ofrece, muy útil como base para ulteriores investigaciones sobre la historia de las cuatro repúblicas marítimas.

José M. FLORISTÁN

M.-H. BLANCHET, *Georges-Gennadios Scholarios (vers 1400-vers 1472). Un intellectuel orthodoxe face à la disparition de l'Empire Byzantin.* Paris: Institut d'Études Byzantines [Archives de l'Orient chrétien 20], 2008. 539 pp.

No es fácil redactar una síntesis equilibrada de una personalidad tan compleja y controvertida como la de Jorge-Genadio Escolario, por su situación cronológica fronteriza entre un mundo que desaparece y otro que nace y por los dos hitos históricos que marcan su biografía, la Unión de Florencia y la restauración en su persona del patriarcado tras la conquista otomana: creo, con todo, que Marie-Hélène **B**[lanchet] lo ha logrado con creces. En un trabajo suyo anterior (*REB* 61 [2003] 5-48) la autora hizo un análisis pormenorizado del tratamiento historiográfico que ha tenido la Unión desde el Renacimiento hasta nuestros días, particularmente las de Lyons (1274) y Florencia (1439). La presente monografía está dedicada a la segunda de ellas y a una de sus figuras más destacadas, Jorge Escolario, futuro patriarca Genadio II. Si algo hay que destacar de ella, es que está escrita con la objetividad y neutralidad que nacen del análisis y la crítica de las fuentes y con la amplitud que da una lectura exhaustiva y comprensiva de la bibliografía antigua y moderna.

El libro recoge en esencia la tesis doctoral de su autora, redactada bajo la dirección del bizantinista francés A. Ducellier y leída en la Universidad de Toulouse-Le Mirail en 2005. El objetivo declarado es trazar una biografía global y coherente de Escolario, en la que todos los periodos de su vida reciban idéntica atención y se estudie su patriarcado desde la perspectiva de su trayectoria anterior. Su análisis no es cronológico lineal, sino inverso, un ὕστερον πρότερον: comienza por la etapa otomana para luego remontarse a la década de 1430 y examinar su postura ante la Unión. En la primera parte intenta desmitificar la leyenda del patriarca salvador de la ortodoxia, que sustituye por la del patriarca pragmático, obligado a vivir y actuar en un mundo de transformaciones radicales. En la segunda examina su postura ante la Unión, condicionada por su concepto de ortodoxia, pero también por sus vínculos personales e intelectuales con el mundo latino. **B**. se propone la construcción de una biografía en su contexto político-social, coherente en las distintas etapas de su vida pública y tomas de postura.

Tras una presentación de sus fuentes (pp. 16-22), en el preámbulo historiográfico (cap. 1, pp. 23-60) repasa las polémicas en que se ha visto incursa la figura y obra de Escolario: frente a la veneración que le profesa la Iglesia griega, la historiografía eclesiástica y la teología latinas han resaltado su vanidad y ambición, que le llevaron a abandonar los principios unionistas

de la primera etapa de su vida. Examina los elementos discordantes de su personalidad, que estuvieron en la base de la teoría de los dos "Escolarios", el latinófrono Jorge y el patriarca Genadio, discípulo de Marcos de Éfeso. La polémica entre griegos y latinos se prolongó hasta finales del s. XIX, cuando la edición y estudio crítico de sus obras sentaron las bases de una valoración más desapasionada. De este modo, evitando posiciones apriorísticas, **B.** analiza su compleja personalidad, no sólo en su dimensión religiosa, sino también política e intelectual.

La primera parte del libro (pp. 61-248) está dedicada a sus dos años de patriarcado (1454-56). En el segundo capítulo estudia los aspectos institucionales y políticos que lo condicionaron: estatuto del patriarcado dentro de la administración otomana, relación personal entre Escolario y Mehmed II, concepción renovada de la misión de la Iglesia en la nueva situación, etc. En el tercero examina los logros de su mandato: justificación de la nueva situación como παιδεία por los pecados cometidos; acción pastoral, presidida por la idea de "economía" (οἰκονομία) o adaptación de las normas canónicas a las nuevas circunstancias excepcionales, frente a la ἀκρίβεια propugnada por sus rivales; reconstrucción y pacificación del elemento eclesiástico tras la crisis de la Unión; solución dada a los conflictos heredados de la etapa bizantina última –la Unión de Florencia y el neopaganismo de Pletón–. El cuarto capítulo analiza su dimisión: su carácter voluntario o forzado, su supuesto regreso al trono patriarcal en dos ocasiones más, los bandos enfrentados existentes en el patriarcado y los conflictos en torno a la Unión hasta su denuncia oficial en 1484.

La segunda parte (pp. 249-450) reconstruye la vida de Escolario antes de 1453. En el quinto capítulo analiza el proyecto de Unión de las Iglesias: las cinco cuestiones teológicas y eclesiales en litigio, el espectro de las opiniones bizantinas y la postura de Escolario y su relación con su *cursus honorum* en la administración palaciega. En el sexto estudia el concilio y sus repercusiones: el estatuto personal con el que participó Escolario, sus intervenciones, en conjunto de escasa trascendencia, la autenticidad de los discursos favorables a la Unión transmitidos bajo su nombre, diversos aspectos de la estancia de la delegación griega en Ferrara-Florencia, su evolución ideológica entre 1440 y 1445 y las causas de su paso al bando antiunionista (personales, psicológicas, políticas, teológicas, patrióticas). En el capítulo séptimo estudia su actuación como jefe de la Σύναξη, Iglesia paralela a la oficial unionista en los años finales de Bizancio: fecha de la muerte de Marcos de Éfeso y nombramiento de Gregorio III Mamas como patriarca; cronología del nacimiento de la Σύναξη; éxitos y fracasos hasta 1453 (abandono de Gregorio III, emba-

jada husita, proclamación solemne de la Unión en Sta. Sofía y retirada de Escolario de la vida pública).

El análisis de **B.**, siempre de mano de las fuentes, logra su objetivo y ofrece una biografía global coherente, alejada de la mitificación, pero también de la reprobación. Escolario se habría movido más por claves políticas que religiosas, lo que no impidió el peso decisivo de dos factores, la ortodoxia y la patria. Fue un intelectual abierto a las corrientes occidentales, conocedor de la teología latina –Sto. Tomás– y, quizás por ello, firme defensor de la Unión a través de un diálogo teológico pleno y abierto en el ámbito conciliar, incluso en la espinosa cuestión del *Filioque*. La Unión de Florencia no le habría dejado del todo satisfecho, pero la aceptó con disciplina y la defendió con más o menos vehemencia durante unos años (1440-44). Cuando la derrota de los cruzados latinos en Varna (noviembre de 1444) hizo que se desvanecieran definitivamente las esperanzas de una ayuda militar occidental, contrapartida necesaria a la οἰκονομία que para él suponía la Unión, cambió de prioridad, abandonó la lucha por la defensa política y asumió la de la pureza de la ortodoxia. En opinión de **B.**, Escolario evolucionó hacia el antiunionismo no desde premisas teológicas, sino desde una conciencia identitaria: ante la ruina inminente del Imperio, de los dos poderes que habían garantizado la cohesión del helenismo bizantino sólo iba a quedar la Iglesia. A partir de ahí, su profesión monástica (finales de 1449-comienzos de 1450) hay que verla como una decisión coherente cargada de sentido, que simboliza su abandono del poder temporal y su elección de la ortodoxia como centro de su vida, y su elección patriarcal, como culminación de su trayectoria vital. Con todo, su política religiosa y eclesiástica como patriarca, basada en la "economía", le granjeó la enemistad de los más estrictos. Si antes de 1453 se había manifestado partidario de reforzar la autonomía de la Iglesia frente al emperador, tras ocupar la sede patriarcal se mostró más moderado, incluso en 1460 aún sostenía que las diferencias entre griegos y latinos eran de escasa importancia. Así, su posición frente a la Unión permaneció ambigua hasta el final: nunca condenó la fe romana como herética, pero prefirió sacrificar el acercamiento intereclesial en aras de la afirmación identitaria de la ortodoxia en unas circunstancias sociales y políticas nuevas que nada tenían que ver con las del Imperio desaparecido.

El libro se cierra con cuatro anexos (pp. 459-505), la bibliografía (pp. 507-521) y los índices (pp. 523-534). Los cuatro anexos son: cartográfico (el Imperio bizantino y Constantinopla en la época), cronológico (general y de patriarcas 1454-1486), prosopográfico (firmantes del decreto de Florencia, firmantes de diversos escritos contrarios a la Unión) y de textos de Escolario

(cronología, lista de escritos antiunionistas, textos autobiográficos), los dos últimos, particularmente útiles.

No es fácil, como he dicho, mantener una neutralidad aséptica a lo largo de las 450 páginas que ocupa el estudio de **B**. El peligro de deslizarse hacia posiciones valorativas se hace más evidente en el campo de la adjetivación. En ocasiones la autora deja clara la simpatía (en el sentido etimológico de συμπάθεια) que siente por su biografiado, por ejemplo, cuando en la p. 169 dice de él que «il avait ensuite été le principal opposant au décret florentin, jusqu'au jour *fatidique* de la célébration officielle de l'Union à Saint-Sophie, le 12 décembre 1452» (el subrayado es mío): es evidente que el adjetivo *fatidique* refleja el sentimiento de los miembros de la Σύναξη en la ocasión, pero de ningún modo de los unionistas, en apariencia mayoritarios. Este pasaje y algún otro –pocos, en conjunto– son, sin duda, pequeños desahogos de quien termina identificándose con los protagonistas de la historia tras años de estudio. En ocasiones se echa en falta un análisis más profundo del fundamento teológico de las cuestiones discutidas, por árido que pueda resultar. Como historiadora, **B**. se limita a analizar sus repercusiones sociales y políticas, por lo que quien busque la ἀληθεστάτη πρόφασις se queda, a veces, con una sensación de provisionalidad, de visión incompleta del problema de la Unión, restringida a las αἰτίαι más inmediatas. La impresión general que el lector extrae de la biografía de Escolario es que, salvando las posiciones extremas, hubo en la época entre latinos y griegos, como más tarde en la turcocracia, una variedad caleidoscópica de posiciones religiosas que facilitaba el paso de una orilla a otra sin excesivos traumas. La adhesión a un credo no implicaba, por sí, el rechazo y condena del contrario como herético. Además, el antilatinismo en Bizancio y el antihelenismo en Occidente no son exclusivamente posturas religiosas, sino actitudes culturales globales que van más alla de las cuestiones teológicas. Las profesiones de fe y manifestaciones externas de comunión hechas por prelados y patriarcas ortodoxos en el Renacimiento no han de interpretarse necesariamente como signo de latinofilia ni, aún menos, como traición a la ortodoxia, sino como tomas de postura personales que preferían resaltar los puntos comunes, más numerosos, entre ambas cristiandades, que ahondar en las diferencias, relevantes, sí, mas no insalvables, sin olvidar, claro está, los factores omnipresentes del pragmatismo político y los intereses personales. Quizás han sido los modernos criterios identitarios de nación y pueblo nacidos al calor del romanticismo los que han recrecido una barrera anteriormente salvable. Otra cuestión distinta es que el paso se diera, sobre todo, en una de las dos direcciones posibles: éste es ya otro problema, ligado a las condiciones culturales, sociales y po-

líticas del helenismo de la turcocracia. En este sentido, siguiendo el modelo de **B.**, está aún por hacer un estudio detallado de la actitud religiosa del clero griego del Renacimiento respecto a la *latina veritas*.

José M. FLORISTÁN

Bollandistes. Saints et légendes. Quatre siècles de recherche, edd. R. GODDING-B. JOASSART-X. LEQUEUX-F. DE VRIENDT-J. VAN DER STRAETEN, Bruxelles: Société des Bollandistes, 2007. 179 pp.

De Rosweyde aux Acta Sanctorum. *La recherche hagiographique des Bollandistes à travers quatre siècles*. Actes du Colloque international (Bruxelles, 5 octobre 2007), edd. R. GODDING-B. JOASSART-X. LEQUEUX-F. DE VRIENDT, Bruxelles: Société des Bollandistes, 2009. XVII + 358 pp + 8 ilustr.

¿Son los Acta Sanctorum (AASS) la obra más extensa jamás dedicada a los santos y una de las empresas científicas y editoriales mayores del Antiguo Régimen como leemos en la introducción de *Bollandistes*? Si la primera afirmación es innegable, la segunda, enunciada con suma prudencia, ha de juzgarse a la luz de los siguientes datos: 67 volúmenes *in folio* con un total de ca. 60.000 páginas y más de 6.200 dossiers de santos, de ellos, sólo los 14 últimos editados tras la reanudación de la Sociedad de bolandistas en 1839. La colección sigue el calendario del año civil y cada día de cada mes incluye los dossiers hagiográficos de los santos celebrados. Fuera de esta esquema quedan las *diatribae* o *tractatus* monográficos, entre los que destacan, de los dedicados a las Iglesias orientales, la *Ephemerides Graecorum et Moscorum*, las disertaciones sobre los obispos y patriarcas de las cuatro sedes orientales y, sobre todo, el *Sinaxario* de la Iglesia de Constantinopla. El primer volumen apareció en 1643, el último, en 1940. Éste llegó hasta el 10 de noviembre, por lo que faltan los últimos 51 días del año para la conclusión de los AASS. En la década de 1960, sin embargo, el formato *in folio*, la redacción en latín y la secuencia cronológica fueron considerados desfasados y la Sociedad abandonó la redacción de nuevos volúmenes en favor de proyectos más modernos y ágiles, como la revista *Analecta Bollandiana* (AB) y la colección *Subsidia Hagiographica*, nacidas a finales del s. XIX y en la actualidad con 125 tomos y 91 títulos respectivamente. Y lo más sorprendente es que esta ingente labor investigadora y editorial ha sido llevada a cabo por apenas 68 bolandistas a lo largo de estos cuatro siglos, 32 en el Antiguo Régimen y 36 en el Nuevo, habitualmente no más de cuatro de forma simultánea, entre los que destacan figuras de la talla intelectual de Bolland, Henschenius, Pape-

broch, De Buck, De Smedt, Delehaye o Halkin. Así, pues, teniendo en cuenta que de los 67 volúmenes, 53 fueron publicados entre 1643 y 1794, podemos afirmar que los AASS fueron una de las empresas editoriales más vastas del Antiguo Régimen.

Como es sabido, el término "bolandista", incorporado a la mayoría de las lenguas occidentales para designar a los miembros, básicamente jesuitas a lo largo del tiempo, de esta sociedad belga de estudios hagiográficos, deriva del apellido de Jean Bolland, editor del primer volumen de los AASS en 1643. El proyecto original, sin embargo, se remonta a la publicación en 1607, en la imprenta de Plantino, de los *Fasti Sanctorum quorum vitae in Belgicis bibliothecis manuscriptae* de Héribert Rosweyde. En este breve opúsculo de menos de cien páginas Rosweyde esbozaba su proyecto editorial, una colección de vidas de santos en dieciocho volúmenes. La originalidad respecto a colecciones anteriores residía en la metodología: no se trataba de adaptar los relatos al gusto de la época, sino de hacer una verdadera labor historiográfica y filológica, consistente en la búsqueda de manuscritos hagiográficos en las bibliotecas de los Países Bajos meridionales y la publicación íntegra de los textos con una labor crítica y de exegesis. Precisamente en conmemoración de esta efemérides se han publicado los dos libros que reseño. El primero es una presentación para el gran público, con numerosas ilustraciones y una cuidada edición, de la historia de la Sociedad y su actividad en estos cuatro siglos de historia, mientras que el segundo reúne las contribuciones presentadas en un coloquio celebrado en Bruselas en octubre de 2007.

Tras una salutación de mons. C. Pasini, prefecto de la Biblioteca Vaticana, el volumen de Actas se abre con un trabajo de S. Boesch Gajano («Dalle raccolte di Vite di santi agli *Acta Sanctorum*: persistenza e trasformazioni fra Umanesimo a Controriforma», pp. 5-34) en el que analiza la transformación sufrida en el s. XVI por las colecciones medievales de vidas de santos, ejemplificadas en la *Legenda Aurea* de Jacopo da Varazze, hasta el proyecto de los AASS. Los relatos edificantes pasaron por un proceso de purificación de sus elementos más inverosímiles alentado por las corrientes de reforma religiosa (la *devotio moderna*, Lutero) y la hagiografía se renovó bajo el humanismo cristiano en una línea filológica y crítica: búsqueda de testimonios antiguos y ediciones respetuosas con el original, críticas y comentadas. Se centra de forma especial en las colecciones hagiográficas que son el antecedente inmediato de los AASS: van der Meulen, Witzel, Lippomanus y Surius. R. Godding («L'œuvre hagiographique d'Héribert Rosweyde», pp. 35-62) describe la obra que fue la piedra fundacional del proyecto. Consta de tres partes: en la primera hace explícitos los fundamentos de su proyecto (edición

de vidas de santos de toda época, sexo y nación; espíritu filológico de las ediciones, sin alteraciones); en la segunda da una lista de 1.300 santos cuyas *vitae* o *passiones* ha podido ver en manuscritos de bibliotecas belgas; finalmente, edita una vida a modo de ejemplo. Godding analiza la repercusión de la obra de Rosweyde y llega a la conclusión de que fue mejor para el proyecto que no llegara a publicar ningún volumen, porque su modelo era aún imperfecto, se limitaba a una edición filológica correcta de textos, pero desprovista de notas: serían sus sucesores Bolland y Henschenius quienes desarrollarían un modelo más exigente, en el que las vidas y pasiones irían acompañadas de un dossier histórico del santo, convirtiéndose así en los verdaderos fundadores de la hagiografía crítica.

X. Lequeux («Les saints orientaux dans les *Fasti Sanctorum* de Rosweyde», pp. 63-70) hace una serie de consideraciones sobre los aproximadamente 160 santos de origen oriental incluidos en los *Fasti*. En varios casos Rosweyde pretende disponer de algún texto, *vita* o *passio*, no recogido ni en la *Bibliotheca Hagiographica Graeca* ni en la *Latina*, de lo que Lequeux deduce que tenía en mente no sólo textos de literatura hagiográfica, sino también de otro tipo de literatura, como historia de la Iglesia (Eusebio, Sozómeno). M. Lapidge («Insular Saints in the *Fasti Sanctorum* of Heribert Rosweyde», pp. 71-87) investiga las posibles fuentes de Rosweyde para los 87 santos "insulares" (Inglaterra, Escocia, Gales e Irlanda) mencionados en su obra, para llegar a la conclusión de que la lista no es ni completa ni representativa, y que serían los bolandistas los encargados de completar más tarde sus lagunas. F. De Vriendt («*Memorare iuvat effigies*. Les gravures des *Acta Sanctorum*: un trésor iconographique à exploiter», pp. 89-104) estudia los grabados diseminados por los 67 volúmenes de los AASS, que contienen informaciones preciosas para los hagiógrafos, pero también para otros especialistas. En la primera parte de su trabajo analiza su número y tipología, países a los que se refieren y valor documental; en la segunda, las informaciones indirectas que el estudio de los grabados aporta sobre los métodos de trabajo de los bolandistas: su repartición irregular en los distintos volúmenes, la finalidad de los grabados, el trabajo real de crítica iconográfica y los medios por los que los bolandistas se hicieron con las imágenes.

F. Dolbeau («Les sources manuscrites des *Acta Sanctorum* et leur collecte [XVII^{e}-XVIII^{e} siècles]», pp. 105-147) describe las fuentes manuscritas que están en la base de la colección. Los procesos revolucionarios de finales del s. XVIII y comienzos del XIX supusieron la pérdida o dispersión de gran cantidad de manuscritos de monasterios, abadías, etc., de ahí la importancia de las copias que los bolandistas conservaban en su archivo (los *Collecta Bollan-*

diana). Analiza también el empleo que hicieron de estos materiales, que refleja, con cierto retraso, los avances que se iban produciendo en la descripción científica de los mss. desde finales del s. XVII (Mabillon, Montfaucon). En los 150 años largos de bolandismo del Antiguo Régimen (1643-1794) distingue tres fases en el uso de mss.: i) en los cinco tomos de enero y febrero (1643-1658) aún se emplea un número limitado de testimonios, procedentes, en su mayoría, de los Países Bajos, Bélgica y norte de Francia; ii) en la edad de oro del bolandismo (1668-comienzos del s. XVIII) aumenta el número y variedad de las fuentes, en conexión con los viajes científicos emprendidos por los bolandistas; iii) en el s. XVIII los volúmenes de los AASS tienen un buen nivel histórico, pero la empresa decae en el terreno filológico: se desconfía de las minucias filológicas y se pone el acento en la conclusión de la empresa. B. Op de Beeck («La bibliothèque des bollandistes à la fin de l'Ancien Régime», pp. 149-284) relata las peripecias vividas por la biblioteca del Museo Bolandista tras la supresión en 1773 de la Compañía de Jesús: el catálogo de fondos redactado por Joseph Gérard en 1775, su traslado desde Amberes a la abadía de Caudenberg (Bruselas) en 1778, el ingreso de parte de los fondos en la Biblioteca Real Belga, el segundo traslado a la abadía de Tangerlo en 1789, la dispersión de la biblioteca tras la supresión de los conventos en 1796, las almonedas de 1825 y 1827. Cierran el artículo cinco largos anejos, en los que ofrece diversos listados e inventarios de los fondos bolandistas.

B. Joassart («Regards sur quatre siècles de recherches bollandiennes. Perspectives d'études historiographiques», pp. 285-302) recapitula los rasgos definitorios de la empresa bolandista en estos cuatro siglos: la hagiografía crítica e histórica de santos de todo tiempo y lugar; la evolución metodológica entre una etapa filológica, otra marcada por la erudición colateral y una tercera en la que se adoptan los principios de la crítica histórica positivista; el trabajo en equipo; la especialización progresiva de los bolandistas; la riqueza de su biblioteca (ca. 500.000 volúmenes); la evolución de los medios de difusión de su labor (AASS, AB, *Subsidia*, los AASS on-line). Cierra su contribución enumerando algunos de los retos de futuro que tiene la Sociedad: por un lado, proseguir su labor tradicional de hagiografía crítica, en especial, el proyecto en curso de Lequeux de actualización de la BHG (Delehaye, 1895, 1909[2]; Halkin, 1957[3], y *Auctarium* y *Novum Auctarium* 1969 y 1984); por otro, los estudios relativos a la propia historia del bolandismo: metodologías científicas adoptadas, relación con la sociedad de su tiempo, difusión y público de los AASS, historia de la controversia bolandista-carmelitana en el s. XVII, historia de la actitud de los bolandistas frente al jansenismo y galica-

nismo, correspondencia científica y biografías de bolandistas, etc. Cierran el libro un capítulo de conclusiones de J. Dalarun («L'éternelle jeunesse des Bollandistes», pp. 303-310), un epílogo de R. Godding («Le visage de Rosweyde retrouvé?», pp. 311-313), y sendos índices de santos (pp. 315-324), manuscritos (pp. 325-334) y nombres de lugar y persona (pp. 335-351).

La Sociedad de bolandistas está actualmente integrada por nueve miembros, ya no exclusivamente jesuitas, sino también laicos. El primero en entrar fue X. Lequeux, actual director de AB, al que siguió De Vriendt: nuevos tiempos, nuevas circunstancias exigen una adaptación, pero siempre dentro del espíritu primitivo de la hagiografía crítica. Si el modelo antiguo de los AASS ha sido abandonado, la revista, los *Subsidia* y el benjamín de la saga, la colección *Tabularium hagiographicum* (desde 2002), gozan de excelente salud, si medimos ésta por su regularidad y calidad. Los dos volúmenes reseñados son un buen ejemplo del quehacer científico bolandista, además de ofrecer un *tour d'horizon* muy completo de su actividad durante los cuatro siglos transcurridos desde la aparición de los *Fasti*. Desde la redacción de Erytheia sólo nos queda felicitarles cordialmente y desearles mucho éxito en sus proyectos inmediatos.

José M. FLORISTÁN

Chr. STAVRAKOS-A. KYRIAKI-WASSILIOU-M. K. KRIKORIAN (HG.), *Hypermachos. Studien zur Byzantinistik, Armenologie und Georgistik. Festschrift für Werner Seibt zum 65. Geburtstag*. Österreichisch-Armenische Studiengesellschaft. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2008. 322 págs.+28 láms.

Dedicado al profesor W. Seibt en su 65º natalicio como homenaje por su trayectoria investigadora, este libro es una puesta al día de los estudios bizantinos y caucásicos en algunos de sus aspectos mas relevantes. La obra del profesor W. Seibt es un pilar de los estudios sigilográficos en el ámbito bizantino y oriental, y este libro viene a rendir merecido homenaje a un hombre que tanto ha hecho por los estudios romanos y bizantinos, desde el punto de vista del análisis de sus restos materiales como desde otras perspectivas mas plenamente historicistas, sin olvidar su interés y admiración por el estudio de las regiones caucásicas. Seibt empezó su trayectoria investigadora dentro de la historia de Roma, campo en el que escribió grandes y útiles trabajos, pero pronto decantó sus pasos a la cultura e historia de Bizancio y el mundo ortodoxo de las regiones caucásicas principalmente, pero no en ex-

clusiva, a través de sus restos materiales. Ha colaborado con grandes especialistas, como Jean Claude Cheynet y Cecile Morrison, y ha catalogado gran parte de los fondos sigilográficos de distintas instituciones, como una parte de los de la propia colección de la Dumbarton Oaks o de la colección del Gabinete de monedas y medallas de la Biblioteca Nacional de Francia. Especialmente valiosos son sus estudios sigilográficos, pero quizás aquí viene uno de los grandes logros de Seibt como investigador, el de enlazar, gracias a estos restos materiales, con una cultura subyacente común con las regiones caucásicas: Armenia y Georgia y, en general, toda la cultura de la región del Ponto y alrededores, todo ello en relación con el Imperio romano tardío o bizantino e intentando crear una cohesión cultural a toda la historia de la región a través de una cultura material común y una herencia tardorromana transmitida desde siglos anteriores. Este volumen, por tanto, supone no sólo un justo homenaje al padre de la sigilografía bizantino-caucásica, sino una puesta al día de los estudios del Oriente bizantino y una contribución notable para todos aquellos interesados en construir y constatar la historia de Bizancio a través de sus restos materiales.

El volumen se articula en torno a tres ejes temáticos. El primero, quizás el principal, incluye las novedades de los estudios sigilograficos y proporciona gran cantidad de noticias de nuevos hallazgos, sin duda de gran interés por la información que transmiten con relación a la construcción de la idea de Bizancio. Un segundo eje se centra en el estudio de Bizancio propiamente dicho, analizando sus aspectos históricos de un modo, podríamos decir, más tradicional, con un apego mayor a las fuentes de investigación más habituales, con un enfoque más filológico. Por último, está el eje de los estudios caucásicos, centrado, como ya se ha dicho anteriormente, en las regiones de Armenia y Georgia. Veintiún artículos, en definitiva, en torno a estos tres ejes temáticos, a los que acompañan 28 láminas de los sellos estudiados en los trabajos.

Abre el volumen un magnifico trabajo del profesor Jean Claude Cheynet («Les sceaux de la famillie Sklèros de la collection Zacos à la Bibliothèque nationale de France», pp. 1-14), que es una puesta al día de anteriores investigaciones de los sellos de dicha colección sobre las provincias orientales del Imperio, entre las que hay que destacar la exposición llevada a cabo en la Biblioteca Nacional de Francia por el departamento de monedas y medallas (Jean-Claude Cheynet, *Sceaux de la collection Zacos se rapportant aux provinces orientales de l'empire byzantin*). Le sigue el trabajo de C. N. Constantinides («A marginal note on Britain and the Britons in an Athonite manuscript of Mychael Glykas», pp. 15-22), de carácter más puramente filologico, que

nos muestra los conocimientos que de sí mismos y de las regiones limítrofes tenían en el Imperio de acuerdo con una nota contenida en un codice de Miguel Glicás, el famoso historiador, poeta y teólogo de tiempo de los Comnenos. El siguiente trabajo es el de S. Cosentino («A new evidence of the *Oikos ton Marinês*. The seal of Theophylaktos [Kouratôr]», pp.23-28) sobre el sello encontrado tras un minucioso estudio de casi 80 sellos en la zona de Tharros en Cerdeña.

Sigue el curioso articulo de W. Djobadze («The "enigmatic" image in the church of the Otxta Eklesia», pp. 23-28), fallecido en tiempos recientes, toda una perdida para la arqueología georgiana y del oriente. Entre los trabajos de tema caucásico destaca el de A. Drost-Abgarian («Ein Zeugnis interkultureller Kommunication aus dem 12. Jahrhundert an der Schwarzmeerkuste: zur hypothetischen griechischen Vorlage des Skazanie von Boris und Gleb unter Berücksichtigung der armenischen Rezeption», pp. 37-50): un fantástico trabajo sobre la recepción intercultural de las tradiciones religiosas en el Mar negro que sirve de comparación con la tradición bizantina y la recepción que de las mismas se tenía en el Imperio. Le siguen los estudios de F. Hild («Die *Via Sebaste* in Kleinasien», pp. 59-72) y W. Imnsischwili («Wie die altgeorgischen Handschriften nach Graz gelangten», pp. 73-88), un análisis este último de códices georgianos conservados en Graz. Sigue el trabajo de I. Jordanov («Byzantine seals for the Kale fortress near present-day Dimitrovgrad», pp. 89-104) sobre los sellos de la fortaleza de Kale hallados en tiempos recientes. En este punto hay que destacar la gran labor llevada a cabo en los últimos años, por la que gracias a la apertura política en Europa Oriental equipos interdisciplinares de historiadores, arqueólogos y filólogos están pudiendo realizar una gran labor en el campo de acercar los restos documentales del Imperio y sus regiones limítrofes.

El trabajo de de Olga Karagiorgiou («On the way to the throne: the career of Nikephoros III Botaniates before 1078», pp. 105-132) trata sobre el camino al trono de un emperador y el uso de su sello antes del ascenso, una interesante muestra de las interrelaciones de poder en Bizancio. El artículo mezcla una parte de restos documentales con fuentes sigilográficas y hace una comparación con las fuentes historiográficas del periodo, poniendo de manifiesto el poder y la responsabilidad que supone el sello para un personaje del Imperio, por ser una extensión de la propia persona.

Le sigue un breve pero interesante trabajo de A. Karpozilos («From excert from Paulus Aiginetes in the *De Diagnosi* of Ioannes Aktouarios», pp. 133-138). El siguiente es un gran trabajo de corte sigilógrafico, de Ioanna Koltsida-Makre («Η συλλογή μολυβδοβούλλων Δημητρίου Δούκα» pp. 139-152), muy

interesante por centrarse en sellos de plomo, que, excepto en colecciones importantes, han sido considerados como de segunda por muchos investigadores. Destaca por su interés y, en cierto modo, por su exotismo el trabajo de M. Kordosis («The Byzantine delegation of 643 in China: the King Po-to-li», pp. 153-158). Este trabajo nos habla de la personalidad del rey Po-to-li, curioso personaje de la historia de China que recibió a una delegación bizantina y estableció una serie de acuerdos comerciales. Con este tipo de trabajos va quedando claro que la aparición de monedas bizantinas en China no es un fenómeno tan inusual como se creía hace unos años y que los mercaderes bizantinos tenían un papel mucho más activo en el control de la ruta de la seda del que se creía hasta el momento: conviene recordar la famosa denominación de "dólar de la Edad Media" para referirse a la moneda bizantina o las menciones al poder de la moneda romana de Cosme Indicopleusta para darse cuenta del poder y prestigio de que gozaba ésta en todo el mundo conocido. Le siguen los artículos de Sofia Kotzabasi («Miscellanea Demetriana», pp. 159-172), que presenta un minucioso análisis de dos breves textos de san Demetrio, y de Eleonoura Kountoura-Galake («Legend and reality: the case of *oikomenikós didáskalos* in the early Palaeologan period», pp. 173-186), una interesante mezcla de educación y religión en los primeros tiempos de historia de los Paleólogos. Para coronar los estudios armenios tenemos el trabajo de M. Krikorian («Das armenische Konigreich der Bagratiden», pp. 187-198), un interesante trabajo sobre el reino armenio de los Bagrátidas, que reinaron hasta 1045, año en el que Armenia fue anexionada por el Imperio bizantino.

También merece la pena destacar el trabajo de I. G. Leontiades («Unpublished Byzantine seals with family names», pp. 199-210) sobre sellos inéditos con nombres de familia, sin duda una importante contribución a nuestros conocimientos sobre la historia del Imperio, ya que de los numerosos hallazgos sigilográficos, muchos apenas dan información de la familia o institución que los acuñó, por lo que las colecciones de sellos nos ayudan a construir una historia social del Imperio y tratar de desmontar el centralismo autocrático que se desprende de los estudios bizantinos de corte más tradicional. A éste le sigue otro articulo que analiza el papel y figura del emperador bizantino a través del poder y del modo de ejercer el mismo, escrito por R. J. Lilie («Der Kaiser in der Statistik. Subversive Gedanken zur angeblichen Allmacht der byzantinischen Kaiser», pp. 211-234). Tenemos también el articulo de J. P. Mahe («Hrip Sime, jetée de la mors vers la vie», pp. 235-248) sobre la vida de esta mujer, gracias a la cual toda Armenia se convirtió al cristianismo, una mártir perseguida tanto en Roma por ser el supuesto objeto de los amores

del emperador Diocleciano, como en Armenia, cuyo heroísmo la convierten en toda una mártir de la cristiandad.

Volviendo a los artículos sigilográficos, tenemos el magnifico trabajo de J. Nesbitt («The seals of the Spondyles family», pp. 249-256), que nos describe con minuciosidad trece sellos de la colección de Dumbarton Oaks relacionándolos con la citada familia, lo que nos permite atisbar el poder y posición social que tenía dentro de la sociedad del momento. También en el campo de la sigilografía tenemos el estudio de L. Maksimovic y Krsmanomovic («Das Siegel des Ioannes Protospatharios und Strategos», pp. 243-248). Trata de la investigación en la zona de Vodsja (Serbia), en la que han aparecido abundantes fuentes materiales. Le sigue el trabajo de Teodora Papadopoulou sobre la presencia de ciertos términos en las fuentes bizantinas del periodo medio y final («Οι όροι *Μυσία* και *Μυσός* στις βυζαντινές πηγές της μέσης και ύστερης περιόδου», pp. 257-282).

Cierran el libro los artículos de Annegret Plontke-Luning («Lomi, ein historiches Feldzeichen aus Swantien», pp. 283 294) sobre el simbolismo y la utilización de los símbolos de poder en regiones imperiales y georgianas; de J. Preisiger Kapeller («Hrovartak, Bemerkungen zu den kaiserlichen 'Bestallungsschreiben' für Adelige in der Kaukasusregion im 7.-9. Jahrhundert in armenischer Überlieferung», pp. 295-314), que se centra en la comparación de la administración bizantina con la de algunos gobernantes caucásicos, y de E. Trapp («Lexikalische Bemerkungen zu einigen Meteorahandschriften», pp. 315-322), que trata sobre el léxico de algunos códices de los monasterios de Meteora, un interesante articulo que sirve para poner punto y final a una obra que, como se menciona anteriormente, es una actualización de estudios de muy diversos ámbitos, de la que disfrutarán tanto los estudiosos de la sigilografía como los interesados por la historia bizantino-caucásica. Todo un ejemplo de cómo hacer historia y rendir un homenaje a uno de los grandes.

Antonio VALLADOLID

Libri palinsesti greci: conservazione, restauro digitale, studio. Atti del Convengo Internazionale. A cura di Santo LUCÀ. Indici a cura di Alessia Adriana ALETTA e Maria Teresa RODRÍQUEZ. Roma 2008. 486 pp.

Libri palinsesti greci son las actas del convenio internacional que se celebró entre los días 21 y 24 de abril de 2004 en las sedes de Villa Mondragone,

Monte Porzio Catone, Universidad de Roma "Tor Vergara" y la Biblioteca de la Abadía de Grottaferrata, y que desde un punto de vista científico se inserta en el ámbito de las actividades previstas en el programa de la red *Rinascimento Virtuale*. Este proyecto europeo impulsado y coordinado por Dieter Harlfinger tiene como eje central el *codex rescriptus* y la aplicación de las nuevas tecnologías a su catalogación y desciframiento. Como es sabido, instrumentos ópticos e informáticos, como son la técnica fotográfica analógica y la elaboración digital de la imagen, han hecho legible en los últimos años la *scriptio inferior* de muchos palimpsestos, para cuya lectura se utilizaron en otro tiempo reactivos químicos que los dañaron de manera irremediable.

La edición de este importante volumen sobre los manuscritos palimpsestos griegos se enmarca así mismo dentro de los actos de celebración del milenario de la fundación de la abadía de San Nilo en Grottaferrata. Esta abadía es la única superviviente de los numerosos monasterios italogriegos que, dispersos geográficamente por la Italia meridional y la Sicilia oriental, representaron en territorio latino durante todo el Medievo la espiritualidad, la liturgia y la cultura bizantinas. La feliz coincidencia entre la organización del convenio sobre los palimpsestos y la celebración del milenario de la abadía criptense cobra especial relevancia si se tiene en cuenta, no sólo la centralidad de Grottaferrata dentro de la historia cultural europea y su tradición en la producción y custodia de un destacadísimo tesoro bibliográfico, sino también el elevado número de manuscritos palimpsestos que alberga su biblioteca, algunos de enorme valor histórico-cultural, como un Estrabón del s. V o un Juan Malalas del s. VII. El estudio de los palimpsestos griegos engarza igualmente con la investigación paralela promovida por el mismo «Comitato Nazionale» constituido con la ocasión del milenario de la abadía de Grottaferrata, que se marca como objetivo el censo y la catalogación sistemática de los manuscritos italogriegos que se conservan en Europa, sin duda una relevante contribución a la historia cultural del *Mezzogiorno* helenófono.

Los trabajos de la primera sección del volumen, que lleva por título «*Codices rescripti*: Studio e restauro digitale» (pp. 45-316), abarcan aspectos tales como la heurística de los textos, las modalidades de reutilización de los códices en función de las distintas épocas, lugares y contextos y los condicionamientos sociales y culturales que están en la base de la destrucción y conversión de los libros. Ésta es la parte más relevante desde el punto de vista filológico e histórico, ya que, comenzando con el examen de las prácticas de reescritura de manuscritos en el mundo greco-romano, aborda las modalidades de reescritura y tipologías del palimpsesto en la Italia meridional, sobre todo en los ss. XIII-XIV, y llega hasta la reutilización del pergamino

en Constantinopla durante los ss. XIV y XV. Se incluyen aquí numerosos trabajos sobre los palimpsestos conservados en algunas de las más importantes bibliotecas de Italia, como la Biblioteca Vaticana, la Marciana de Venecia, la Laurenciana de Florencia, la Ambrosiana de Milán o, naturalmente, la de la abadía de Grottaferrata. Otras bibliotecas, italianas y europeas, en las que se conservan libros palimpsestos a los que se dedican trabajos pormenorizados son las de Bérgamo, Mesina, Nápoles, El Escorial, Sofía y Viena. Varios de los estudios incluidos en esta sección describen un único códice de forma pormenorizada y tres tienen como denominador común la figura de Jorge Baióforo, copista activo en Constantinopla en el s. XV y conocido productor de palimpsestos.

La segunda sección del volumen, «Conservazione e tutela delle collezioni manoscritte» (pp. 317-438), atiende en mayor medida a los aspectos bibliológicos y técnico-materiales. Los factores ambientales son, como se sabe, determinantes en la vida del libro y tienen lugar allí donde éstos se conservan y son utilizados, las bibliotecas. Por ello se hace necesaria la colaboración entre bibliotecarios, restauradores, codicólogos, paleógrafos e historiadores para prevenir la degradación, restablecer la funcionalidad y garantizar la disponibilidad del libro en el tiempo. Dieciséis estudios están dedicados a las estrategias que deben seguirse en la conservación y restauración de las colecciones manuscritas y a los proyectos e iniciativas emprendidos en este terreno. Termina el volumen (pp. 439-482) con un índice de testimonios escritos y otro analítico.

Cabe destacar, finalmente, que la calidad de las reproducciones que acompañan a casi todos los trabajos incluidos en este libro permite al lector comprobar el extraordinario avance que ha supuesto para el estudio y la lectura de los palimpsestos la aplicación de las nuevas técnicas fotográficas e informáticas, que sacan a la luz, sin daño alguno para los manuscritos, los textos escondidos en la *scriptio inferior* de los palimpsestos.

Teresa MARTÍNEZ MANZANO

Lecturas de Bizancio. El legado escrito de Grecia en España. Catálogo de la exposición, Madrid: Biblioteca Nacional de España, 2008, 242 págs. + 149 ilustraciones.

La celebración en Madrid, El Escorial y Salamanca del VII Congreso Internacional de paleografía griega reunió a una nutrida nómina de los mayores

especialistas del mundo en manuscritos griegos. En ese marco se inscribe la magnífica exposición, comisariada por los doctores I. Pérez Martín (CSIC) y M. Cortés Arrese (UCLM) y exhibida en la Sala Hipóstila de la Biblioteca Nacional (Madrid) del 15 de septiembre al 16 de noviembre pasados, cuyo catálogo ahora reseñamos. El congreso y la exposición fueron solemnemente inaugurados por S. M. la Reina, el Ministro de Cultura, la Dirección de la Biblioteca y el presidente del Comité Internacional de Paleografía, profesor Dieter Harlfinger.

El catálogo de esta exposición, espléndidamente editado, da cuenta del más de medio centenar de piezas (manuscritos, impresos, objetos, estampas y cartografía) integrantes de la muestra en otras tantas fichas redactadas con todo rigor científico por una veintena de prestigiosos especialistas. La organización de la exposición en cuatro secciones informa así mismo este catálogo. Es de encomiar el criterio de los comisarios por integrar los manuscritos en una acertada contextualización, aunque quizá se eche de menos en el catálogo la ausencia de algunos de los más significativos paneles que contribuían eficazmente a subrayar el significado de cada una de las secciones, pero quizá este aspecto sea por completo ajeno a la voluntad de los responsables del catálogo.

La primera sección, «Bellezas ocultas de Constantinopla», precedida por un estudio del prof. M. Cortés Arrese, presenta la descripción de manuscritos de lujo, ilustrados, de contenido religioso y profano y con valiosas encuadernaciones. Destacan aquí ejemplares antiguos, de los siglos X a XII, contextualizados con un importante monetario (de los ss. VI a XI), un juego de ponderales en bronce y plata del s. VI, ungüentarios de los ss. VI-VII y cartografía de Constantinopla.

La segunda sección, «Manuscritos griegos de Italia meridional en España», está introducida por un estudio del prof. S. Lucà en el que destaca la joya de toda la exposición, el códice miniado con la *Synopsis Historiarum* de Juan Escilitzes (BN, Madrid, Vitr/26/2), de la segunda mitad del siglo XII, junto con una rica selección de manuscritos suritálicos que testimonian la importancia de la producción libraria de esta región y su conservación mediante la presencia española en las Dos Sicilias. La inclusión de un importante documento (el *sigillion* de dotación de la catedral de San Nicolás de Mesina) firmado por Roger I, conde de Calabria y Sicilia, conservado en el fondo mesinense del Archivo Ducal de Medinaceli, contribuye a ilustrar el período normando en este territorio ex-bizantino.

«La difusión del griego en la España del siglo XVI», tema de la tercera sección, con estudio preliminar del prof. J. Signes Codoñer, constituye el núcleo

que permite entender la razón de la presencia en nuestras bibliotecas de buena parte de los manuscritos que integran esta exposición: los comienzos de la enseñanza de la lengua griega en la Península y el papel desarrollado por las universidades de Alcalá y de Salamanca, gracias al impulso del Cardenal Cisneros, al magisterio del cretense Demetrio Ducas y del helenista Hernán Núñez de Guzmán –el Pinciano–. Las piezas de esta sección testimonian el comienzo del Humanismo en España. Destacan así un ejemplar de los *Erotemata* de Crisoloras, impreso en Alcalá (1514) con la tipografía típica de Ducas, utilizada en el Nuevo Testamento de la *Biblia Políglota,* y la *Gramática Griega* escrita por Francisco de Vergara, así como el ejemplar incunable de los *Argonautica* de Apolonio de Rodas (Florencia, 1496), anotado y complementado por la mano del propio Pinciano. Fragmentos de uno de los códices del Antiguo Testamento prestados por el papa León X a Cisneros para la confección del texto de la *Políglota,* quizá el Villa-Amil 22 (*ca.* 1515), destrozado durante nuestra guerra civil, se exhiben aquí restaurados. Especial interés reviste en esta sección el documento manuscrito más antiguo de la exposición: una de las páginas del códice papiráceo (*PMatr. bibl.* 1) del libro de Ezequiel, del siglo II/III, que, aunque no influyó para nada en el Humanismo español, pues fue descubierto en Egipto a principio de los años '30 del pasado siglo, sin embargo resulta ser el testimonio más antiguo de los textos del profeta Ezequiel en cualquier lengua y fundamental en la historia del texto de la Biblia griega (*Septuaginta*).

La cuarta y última sección, expresivamente denominada «Hazer thesoros de libros peregrinos», complementaria de la anterior y prologada por I. Pérez Martín, nos introduce en el proceso de formación de las bibliotecas de manuscritos griegos por nuestros humanistas y que, en gran medida, Felipe II acabó por reunir en el Real monasterio de El Escorial. Los materiales expuestos y descritos dan idea de la actividad de españoles en Italia, así como de copistas y marchantes griegos, como Nicolás Darmario o Nicolás de la Torre, que con su labor confirieron el perfil y características de las colecciones de manuscritos griegos en las colecciones españolas.

Todo catálogo de una exposición es siempre ocasión idónea para una puesta al día del estado de la cuestión en el tema sobre el que verse la exposición que lo motiva. En este caso el presente catálogo, con los estudios y fichas de las distintas secciones, así como los capítulos especiales sobre «El libro en Bizancio», del prof. G. Cavallo (Univ. La Sapienza), y sobre los «Fondos griegos de la Biblioteca Nacional», por la investigadora I. Pérez Martín (CSIC), junto con la más moderna bibliografía, constituye un instrumento de trabajo imprescindible para los estudiosos y un auténtico placer de lectura

para todo aquel que desee conocer el rico patrimonio escrito en griego que, generado en Bizancio, acabó por llegar a España contribuyendo a la formación de nuestro Humanismo.

La exposición se interesa, en particular, por un aspecto de la civilización bizantina, su legado escrito, para lo cual se reunieron no sólo libros, sino también objetos de uso litúrgico y cotidiano –como maravillosas monedas procedentes del Museo Arqueológico Nacional o iconos en distintos soportes– en los que la escritura transmite otro tipo de mensajes, desde el carácter redentor de la cruz hasta el sello legitimador de un ungüentario, además de mapas, como la magnífica *Carta portulana del Mediterráneo y países ribereños* (B.N. Madrid, Mss/12680) o las excelentes estampas de El Greco con las imágenes de *San Francisco y el hermano León* (B.N. Madrid, Invent/42372) y *San Pedro y San Pablo* (B.N. Madrid, Invent/41250).

Fueron treinta y una las piezas que se ofrecieron por vez primera a la contemplación de los visitantes. Alguna, como el códice mencionado de Juan Escilitzes, no se exponía desde hacía cuarenta años. Se podía admirar en una vitrina especialmente preparada al efecto y, además, en los aledaños se podía ver un documental con cuarenta miniaturas seleccionadas de las quinientas setenta y cuatro ilustraciones que se extienden por el manuscrito hasta formar un compendio gráfico inigualable sobre la civilización bizantina, con ejemplos insuperables sobre el poder imperial, los escenarios de la gran ciudad, los ritos y costumbres y los acontecimientos de cada día.

Esta exposición vino a completar la que, con el título de *Bizancio en España. De la Antigüedad tardía a El Greco,* comisariada por el prof. M. Cortés Arrese, se pudo visitar en el Museo Arqueológico Nacional de abril a junio del año 2003[1]. Aquélla mostraba 166 piezas y estaba dedicada a las obras bizantinas conservadas en España, en distintos soportes y técnicas, además de dedicar una sección al descubrimiento de Bizancio en España. La que ahora se comenta ha sido orientada, sobre todo, al legado bizantino escrito y sus imágenes. Esta exposición, como su predecesora, han de calificarse de hitos en la historia de la bizantinística española. El interés mostrado por los patrocinadores y el eco alcanzado entre los investigadores y los miles de interesados y curiosos que las visitaron así lo ponen de manifiesto. Los estudios y fichas que contienen ambos catálogos corroboran el nivel alcanzado en este campo en España.

Silvia GARCÍA ALCÁZAR

[1] *Bizancio en España. De la Antigüedad tardía a El Greco*. Catálogo de la exposición, Madrid: Ministerio de Cultura, 2003, 331 pp. + 179 ilustraciones.

Byzantium: 330-1453. Catálogo de la exposición, London: Royal Academy of Arts, 2009, 494 pp. + 352 ilustraciones.

Las instituciones culturales británicas han dado muestra, durante las últimas décadas, de un renovado y creciente interés por el arte bizantino. Fue en 1958 cuando tuvo lugar la primera exhibición importante, *Masterpieces of Byzantine Art,* que pudo ser contemplada primero en el Festival de Edimburgo y más tarde en el Victoria and Albert Museum de Londres, de la mano de David Talbot Rice y con la colaboración de John Beckwith. A ella le siguieron *The Byzantine World*, en el Chinchester District Museum, en 1978; *The Treasury of San Marco, Venice,* en el British Museum, en 1984, y tres años más tarde, *From Byzantium to El Greco: Greek Frescoes and Icons*, en la Royal Academy.

La exposición de la Royal Academy tuvo un notable éxito de público y excelente acogida por la crítica especializada, como la celebrada años después en el British Museum con el título de *Byzantium. Treasures of Byzantine Art and Culture*[1]. Esta muestra reunía 237 piezas procedentes de las colecciones británicas y trataba de reflejar la riqueza y diversidad del arte bizantino que atesoran dichas colecciones, además de establecer, de manera convincente, las vinculaciones tempranas existentes entre Bizancio y Britannia, todavía una provincia romana cuando Constantino fundó la ciudad que había de llevar su nombre.

La exposición que ahora nos ocupa, organizada por la Royal Academy of Arts de Londres con la colaboración del Museo Benaki de Atenas, comisariada por bizantinistas tan cualificados como Robin Cormack, Adrian Locke y Maria Vassilaki, tenía por objetivo dar a conocer la extraordinaria riqueza artística y cultural de Constantinopla y su Imperio, con la ayuda de 323 obras procedentes de monasterios, museos e instituciones de todo el mundo. Iconos, marfiles, joyas o cerámicas, fechadas a lo largo de los más de mil años que anuncia el título de la exposición, ofrecen sobrados ejemplos de la excelencia del arte bizantino, elaborado tanto en la capital como en las distintas provincias y zonas de influencia, poniendo de manifiesto la evolución del estilo y variantes del arte bizantino, así como la fascinación ejercida sobre el arte de la Europa occidental y las tradiciones islámicas.

Las piezas fueron agrupadas en nueve secciones, a las que precede en el catálogo una breve introducción, en parte según criterios cronológicos:

[1] Catálogo de la exposición, London: British Museum, 1994, 240 pp. + 243 ilustraciones.

de ahí que las dos primeras se hayan dedicado a los comienzos del arte cristiano y al periodo que conduce al iconoclasmo, las tres siguientes remitan al arte producido con destino a la Corte, a la Iglesia y al ámbito familiar, y la sexta, a la función de los iconos, a su veneración pública y privada, a los soportes y calidad de los mejores testimonios. Las dos que vienen a continuación se centran en la proyección artística de Bizancio más allá de sus fronteras y la última se dedicó al monasterio de Santa Catalina del Sinaí, cuya relevancia y difusión en el campo del arte bizantino no han dejado de crecer en los últimos años[2].

La posibilidad de admirar obras maestras tan sobresalientes como el tríptico Habarville, los salterios Jlúdov y Griego 139 de la Biblioteca Nacional de Francia y la Escala del Paraíso de San Juan Clímaco, del siglo XII, procedente del monasterio de Santa Catalina del Sinaí, contribuyó de manera decisiva al éxito y difusión de la glosada herencia artística bizantina. En España, la prensa diaria, los suplementos culturales y revistas como *La Aventura de la Historia* y *Descubrir el Arte* se extendieron sobre este acontecimiento cultural que, en tiempos de la nueva era global, nos ilustra sobre el papel del arte en las relaciones que mantuvo Bizancio con otros pueblos y naciones en el pasado. La revista citada en último lugar, además, dedicó su portada del mes de noviembre de 2008 –nº 117– al icono del arcángel Miguel, de cuerpo entero y del siglo XII –Invent/16 (nº 58 del catálogo)– que conserva el Tesoro de la Basílica de San Marcos de Venecia. Adecuado reflejo del interés creciente que hay en España por el arte bizantino y de la convergencia con las preocupaciones culturales de los países de nuestro entorno.

Miguel CORTÉS ARRESE

T. VELMANS (DIR.), *Byzance, Constantinople, Istanbul,* Paris: Imprimerie Nationale Éditions, 2008. 416 pp. + 345 ilustraciones.

La ciudad de Constantinopla / Estambul ha sido objeto de interés editoral en tiempos recientes: en libros de gran formato, cuidado diseño y generosamente ilustrados. Es el caso del estudio de St. Yerasimos, del año 2000[1], que

[2] *Holy Image. Hallowed Ground. Icons from Sinai*. Catálogo de la exposición, Los Angeles: The Paul Getty Museum, 2006, 304 pp. + 160 ilustraciones.

[1] St. YERASIMOS, *Constantinople. De Byzance à Istanbul,* París: Éditions Place des Victoires, 2000.

analizaba la aventura de la ciudad en su continuidad, durante dieciséis siglos, desde la fundación de la nueva capital del Imperio romano convertido en cristiano y sus primeros monumentos hasta el eclectismo otomano del siglo XIX, en el que llamaba la atención sobre el desfondamiento del mundo antiguo, la eclosión de la Constantinopla medieval, la nueva geografía artística del poder que supuso la conquista otomana, la brillantez de los tiempos de Solimán y la decadencia posterior hasta el fin de la capital de los sultanes y su transformación en megalópolis. Dos años más tarde, dentro de la prestigiosa colección «L'art et les grandes civilisatións», M. F. Auzépy, A. Ducellier y St. Yerasimos[2] se propusieron guiar al lector por el dédalo de los siglos para una mejor comprensión de las historias bizantina y otomana incorporando a su análisis las investigaciones más recientes. Y, de acuerdo con el espíritu de la colección que acogía el estudio, con la ayuda de reproducciones de paisajes, monumentos, objetos y documentos, trataron de ayudar a ver e imaginar el pasado de la ciudad, tan afectada por los incendios, terremotos, destrucciones y pillajes, a la vez que se interesaban, especialmente, por las reconstrucciones de un tejido urbano que no ha dejado de crecer y transformarse. Sus resultados fueron muy brillantes.

Ahora, T. Velmans, investigadora del CNRS y especialista mundialmente reconocida en el campo del arte bizantino, dirige un grupo de trabajo internacional que tiene como objeto de interés, de nuevo, las transformaciones de la "Ville des villes", desde la Bizancio constantiniana al Estambul de la era industrial. V. Franchetti se ocupa de los orígenes de la capital imperial hasta los tiempos de Justiniano, detallando el programa de construcciones religiosas y sus valores simbólicos. Después, E. Russo hace una descripción pormenorizada de la arquitectura y escultura de los primeros siglos, que dieron a Constantinopla un perfil propio, y del papel revolucionario desempeñado por la obra de la iglesia de s. Polieucto y la respuesta justinianea, hasta alcanzar uno de los momentos culminantes de la historia del arte universal (p. 82). T. Velmans analiza los mosaicos, frescos, iconos y miniaturas con la solvencia profesional que le caracteriza, teniendo en cuenta el papel desempeñado por los encargos imperiales y la herencia helenística en la consecución de un nuevo lenguaje formal y sin olvidar las ideas, creencias, rituales y ceremonias que envolvían las obras de arte. Y el programa iconográfico que alumbró la Iglesia tras el triunfo de la Ortodoxia, o la tentación del humanismo que consiguió en la Kariye Camii un nivel deslumbrante y extendió

[2] M. F. AUZÉPY-A. DUCELLIER-St. YERASIMOS, *Istanbul,* París: Citadelles & Mazenod, 2002.

su benéfica influencia por el mundo eslavo. M. della Valle estudia la arquitectura y escultura de los últimos tiempos bizantinos y Çigdem Kafescioglu analiza la historia otomana de la ciudad hasta fines del siglo XVIII: el proceso de adaptación de la capital al nuevo orden otomano de la mano de Mehmed II, la magnificencia y orden de la época de Solimán y la búsqueda de nuevas formas de patronazgo a partir de fines del siglo XVI. G. Curatola destaca la relevancia de la arquitectura religiosa otomana, por su papel en la islamización de la ciudad (p. 322) y por las novedades aportadas por Sinán: la Süleymaniye se convertiría en la celebración por excelencia del sultán y la expresión de la madurez del arte nuevo. R. Casanelli dedica el último capítulo del libro al otoño de la histórica capital, a las transformaciones urbanas y a la imagen de la ciudad en el siglo XIX, enriquecida por los testimonios de los europeos que hicieron el viaje a Oriente –Lacroix, Nerval, de Amicis, Loti…–, la inauguración del Orient Express en 1883 y la aparición y difusión de la fotografía y las postales, que permitieron prolongar su recuerdo tras la anhelada visita. Un capítulo muy seductor, como el libro mismo, profusa y ricamente ilustrado, con un cuidado aparato crítico puesto al día, que supone un avance notable en el conocimiento del brillante pasado de esta ciudad mítica, cuyo recuerdo le llevó a Th. Gautier a "sens mourir d'une nostalgie".

Miguel CORTÉS ARRESE

C. HENNESSY, *Images of Children in Byzantium,* Surrey: Ashgate, 2008, XVIII + 273 pp. + 70 ilustraciones.

A. Papaconstantinou y A. M. Talbot llamaban la atención en 2006 sobre el escaso interés que habían mostrado los bizantinistas por los niños y la infancia en Bizancio, a diferencia de la prestada por sus colegas en campos de investigación afines. De ahí que la Dumbarton Oaks dedicase su simposio de primavera de ese año a *Becoming Byzantine: Children and Childhood in Byzantium*, con temas tan atractivos como su *status* legal y social, representación, vida y muerte o juegos y juguetes en el ámbito de la vida cotidiana[1]. El programa incluyó una ponencia de C. Hennessy titulada «The Visual Representation of Children in Byzantine Art» y la misma autora, Ph. D. en His-

[1] A. PAPACONSTATINOU *ET ALII* (EDS.), *Becoming Byzantine: Children and Childhood in Byzantium,* Washington D.C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection (a publicar el 15 de septiembre de 2009).

toria del Arte Bizantino del Courtauld Institute of Art, publica esta monografía que llena el hueco creado por la escasa vinculación de los niños con el arte bizantino cuando las imágenes donde aparecen son frecuentes y, a tenor de lo anterior, jugaron un papel destacado en la vida bizantina.

El libro analiza representaciones que se pueden fechar entre los siglos IV y XV, que proceden de los más variados lugares del Imperio y sobre toda clase de soportes: desde los mosaicos del Gran Palacio Imperial de Constantinopla a dípticos como el del cónsul Areobindus, conservado en el Museo del Louvre. No sigue un criterio cronológico y se ayuda en su estudio de numerosos textos históricos, literarios y religiosos al objeto de comprender su situación legal o la inclusión de la infancia en las prácticas religiosas.

Así, el capítulo tercero explora el contexto social y cultural en el que crecían los niños bizantinos y su presencia en el grupo familiar, así como la naturaleza y dimensión de esas familias. La historia de José en el *Génesis* de Viena o las imágenes de San Demetrio de Salónica son, en este sentido, muy reveladoras: de las muestras de cariño e intimidad en el primer caso y de la vinculación con los jóvenes santos varones en el segundo (p. 109).

Otro capítulo está dedicado al análisis de las imágenes que muestran cómo era percibida en Bizancio la santidad en los niños. Dedica especial atención al joven rey David, que pudo haber servido como modelo para la infancia: así podría entenderse la decoración de los platos que ahora conservan el Museo de Antigüedades de Nicosia y el Metropolitan Museum de Nueva York. Y añade ilustraciones tan representativas como las que describen la vida de San Nicolás: su bautismo o su camino a la escuela acompañado de su madre, que recogen iconos y pinturas murales, como las de la iglesia de San Nicolás *Orphanós* de Tesalónica. No faltan ejemplos de jóvenes santos militares, objeto de devoción para niños y jóvenes.

A continuación se interesa por los niños asociados al poder, normalmente acompañados de sus padres, raramente solos, con frecuencia representados en el marco de la familia imperial, con abundantes ejemplos en las monedas. Casi siempre encuentran su justificación en el deseo de mostrar la sucesión del poder y no la representación de la familia como un grupo social; de ahí, también, que las niñas estén casi siempre ausentes. Su trabajo de investigación se extiende a la periferia de Bizancio, a los retratos reales de la nave sur de Santa Sofía de Kiev, a las imágenes de Georgia, Bulgaria y Serbia. Su semejanza con las fórmulas de Constantinopla revela el legendario prestigio artístico del Imperio entre sus vecinos. El estudio termina con las imágenes de Jesús y María niños, muy abundantes tanto por la religiosidad de los bizan-

tinos, como por el papel jugado por las imágenes en el aprendizaje de las verdades de la fe.

La autora demuestra sobradamente la existencia de numerosas representaciones de niños en el arte bizantino, que los niños ocupaban, a menudo, un espacio relevante en esas escenas y que eran pintados o esculpidos en su condición de niños y no como pequeños adultos. No se extiende en el análisis de complejidades iconográficas ni en la búsqueda de nuevas atribuciones, preocupada por fundamentar su tesis: que los niños ocuparon una destacada parcela de la representación visual en Bizancio.

El libro forma parte de la renovación temática del arte bizantino, más allá de los estudios dedicados a indagar sobre el alcance del arte imperial o su papel al servicio de la Iglesia; renovación temática que tiene en trabajos como el de E. D. y H. Maguire[2] ejemplos sobresalientes. Es de lamentar, sin embargo, que estos autores no hayan hecho uso de las posibilidades que ofrecían obras conservadas en España: es el caso del *Himno Akáthistos* –Ms R.I. 19– del Real Monasterio del Escorial o la *Synopsis Historiarum* de Juan Escilitzes –Ms Vitr. 26-2– que conserva la Biblioteca Nacional de Madrid: sus quinientas setenta y cuatro ilustraciones contienen ejemplos insuperables sobre el poder imperial, los ritos y costumbres y la vida de cada día, algunos de los escenarios donde se desenvolvían y eran representados los niños.

Miguel CORTÉS ARRESE

J. BAUN, *Tales from Another Byzantium. Celestial Journey and Local Community in the Medieval Greek Apocrypha,* Cambridge: CUP, 2007. XII + 461 pp. + 14 ilustr. + 11 tablas.

Gracias a las investigaciones de bizantinistas como E. Patlagean, J. Munitiz o I. Ševčenko durante los últimos treinta años, los historiadores han empezado a interesarse por los textos griegos apócrifos medievales como productos y, a la vez, elementos formadores de la conciencia religiosa. Sin embargo, en lo que se refiere a la literatura apocalíptica bizantina, todavía se deja sentir el peso de las concepciones de P. Alexander en «Medieval Apocalypses as Historical Sources» (1968) o *The Byzantine Apocalyptic Tradition*

[2] E. D. MAGUIRE y L. H. MAGUIRE, *Other Icons: Art and Power in Byzantine Secular Culture*, Princeton: Princeton UP, 2007, 232 pp. + 158 ilustraciones.

(1985), donde el mencionado autor sólo considera apocalipsis genuinos aquellos que, como el Ps. Metodio o las distintas variantes de las *Visiones de Daniel,* proporcionan información de tipo histórico o político y se preocupan explícitamente de la escatología colectiva. Tradicionalmente ha quedado fuera del foco de atención una serie de apocalipsis que no contienen, en su mayoría, los elementos característicos del género apocalíptico convencional: estrellas que se caen, soles que se apagan, terremotos, guerras, señales de alarma, oráculos, cataclismos, caudillos legendarios que se levantan del sueño, salvadores poderosos que liberan a su pueblo del opresor extranjero o, en el caso de los apocalipsis cristianos, la segunda venida de Jesucristo. Pertenecientes al orden que **J**[ane] **B**[aun] denomina "moral" (frente al "histórico"), enseñan que la redención y las acciones humanas están íntimamente unidas y que del comportamiento de la humanidad depende que se produzca o no el fin del mundo; éste puede ocurrir en cualquier momento, y no hay cálculos que valgan; la única certeza es que la predisposición de Dios a acabar con el mundo crece con los pecados de los hombres, que mancillan y polucionan el universo (págs. 30-33).

Los máximos exponentes de este "orden moral" son dos apocalipsis anónimos de la era macedónica (867-1056), el *Apocalipsis de la Theotokos* [en adelante, ***Ap.Th*** .] y el *Apocalipsis de Anastasia* [en adelante, ***Ap.A.***]. El libro que aquí se reseña es el primero en proponer un contexto histórico coherente para ambos y en estudiarlos como manifestaciones de la cultura religiosa y moral de la "mayoría silenciosa" bizantina, esa enorme masa de la población de las provincias que constituía la médula espinal del sistema fiscal bizantino. Pero la autora aborda también otras manifestaciones de la literatura apócrifa griega medieval: fundamentalmente, *La carta de Nuestro Señor que cayó del cielo* (ed. Bittner, 1906); un grupo de apocalipsis relacionados con san Juan Evangelista, con formato de preguntas y respuestas; la *Didascalia de Nuestro Señor Jesucristo* (ed. F. Nau, 1907), y un *corpus* de cuatro hagiografías ficticias o fantásticas del siglo X (las *Vidas* de Basilio el Joven, Andrés el Loco, Nifón e Irene de Crisobalanton).

La obra está divida en tres partes: "Texts and Contexts" (caps. 1-4), "Other Worlds" (caps. 5-7) y "Morals" (caps. 8-9). Al final se incluye la traducción inglesa de **J. B.** de ambos apocalipsis, precedida de una introducción (en el *Apéndice* A, pp. 386-390). La de ***Ap.Th.*** está basada en el texto griego publicado por M. R. James en 1893 (*Apéndice* B, págs. 391-400); la de ***Ap.A.*** se ofrece en dos versiones que siguen los textos de la edición de R. Homburg de 1903 (*cf. Apéndices* C, D, pp. 401-424). Cierran el libro una amplísima bibliografía (pp. 425-447) y un índice temático (pp. 448-461).

La primera parte del libro nos explica qué es un apocalipsis, qué lugar han ocupado ***Ap.Th*** y ***Ap.A.*** en la literatura científica hasta hoy, qué interpretación hace este estudio de ambas obras, cómo se reproducían y circulaban (*cf.* cap. 2, con el sugerente título de "Apocryphal biology: the texts and their mutations"), qué fuentes usaron sus autores y cómo encajaban en el contexto de la cultura literaria y espiritual de su época.

Los dos apocalipsis que constituyen la base de la investigación de **J. B.** fueron traducidos muy pronto al paleoeslavo y gozaron de amplia difusión más allá de las fronteras del Imperio bizantino: ***Ap.A.***, compuesto probablemente a finales del siglo X, alcanzó popularidad en el sur de Italia y, sobre todo, en Bulgaria y Serbia; ***Ap.Th.***, por todo el mundo, en multitud de lenguas y a lo largo de muchos siglos. En el libro V de los *Hermanos Karamázov,* de F. Dostoievski (1880), una versión en eslavo eclesiástico de este apocalipsis inspira al rebelde Iván Karamázov la célebre historia del Gran Inquisidor (*cf.* p. 259).

Las dos visiones describen un viaje sobrenatural de una mujer al más allá según el modelo proporcionado por el *Apocalipsis de Pablo* en la Antigüedad Tardía: en ***Ap.Th.***, la Virgen María, venerada como Madre de Dios o *Theotokos* en el cristianismo oriental; en ***Ap.A.***, Anastasia, un personaje de ficción. Conducidas por el Arcángel Miguel al Otro Mundo, contemplan el trono del Juicio, las huestes de los ángeles, los pecadores sometidos a crueles tormentos y otras terribles maravillas. Los dos apocalipsis, que se mueven en la periferia de la Iglesia oficial, transmiten ideas teológicas tradicionales y nuevas sobre la muerte, el Juicio y la vida eterna. ***Ap.Th.,*** que acusa una marcada influencia de la liturgia bizantina, presenta a una Madre de Dios con mentalidad activista que desafía a Dios a castigarla con los pecadores cristianos a fin de vencer su resistencia al perdón; ***Ap.A.,*** sirviéndose de una amplia gama de modelos y fuentes, promueve el culto a la Virgen como última intercesora ante Dios, pero además toca otros temas marginalmente, desde la meteorología hasta la justicia social. En ambos textos sorprende la extrema oposición entre las intercesoras y la divinidad, y la atribución a Dios de actitudes tan humanas como el enfado, la sed de venganza, la impaciencia y la obstinación (*cf.* p. 278). Según **J. B**., el espíritu y el método que inspiraron estas sorprendentes reelaboraciones del *Apocalipsis de Pablo* recuerdan por esa "reconstrucción" de un modelo antiguo mediante la combinación de *mímesis* e innovación el proceso de *metacharakterismós* (lit., 'transliteración') típico de la dinastía macedónica, en el sentido metafórico que da H. Hunger a este término (pp. 10, 263).

Tras la primera parte de este estudio, que invita ya a un replanteamiento de los estudios sobre la literatura apócrifa griega medieval, **J. B.** muestra en las dos siguientes cómo los autores (y los sucesivos compiladores) de ***Ap.Th.*** y ***Ap.A.*** construyeron su Otro Mundo sobre la imagen del que conocían mejor, proporcionándonos así una imagen inédita de Otro Bizancio.

Frente a quienes menosprecian estos apocalipsis por sus aparentes incoherencias temporales, espaciales, narrativas y lógicas, **J. B.** mantiene que hay que intentar entenderlos desde el punto de vista de la cultura religiosa de la época, muy influida por los elementos visuales y litúrgicos. Para ello analiza factores como el uso de la alegoría y las imágenes simbólicas en la práctica religiosa y en relatos hagiográficos, la concepción cíclica del tiempo en la liturgia o el simbolismo de la topografía del Otro Mundo en textos contemporáneos. **J. B.** propone una metodología específica para la correcta interpretación de las imágenes de los apocalipsis basada en la iconografía religiosa (iluminación de manuscritos, frescos de iglesias, iconos portátiles) y en la arquitectura eclesiástica en cuanto que marco de imágenes afines a las de los apocalipsis. La autora defiende, en efecto, la existencia de una similaridad estructural entre la forma en que el auditorio percibía las imágenes de los apocalipsis y la manera en que los fieles las "leían" en un marco arquitectónico. De hecho, su análisis de las escenas del Juicio Final del nártex de la *Panagía ton Chalkeon* de Tesalónica (s. XI) y de los frescos de una iglesia rupestre de Çavuşin (Capadocia) con cinco de las imágenes más importantes de la visión de Anastasia, incluyendo al emperador Nicéforo, demuestra hasta qué punto prosa y pintura, texto y monumento pueden iluminarse mutuamente (pp. 156-167). En su búsqueda de fuentes para los apocalipsis (literarias, en el cap. 3; procedentes de la cultura religiosa, en los caps. 5, 6 y 7), **J. B.** considera incluso los aspectos psicológicos de las visiones. En un estudio basado en una investigación de C. Zaleski (1987) sobre la experiencia de premuerte en textos medievales occidentales, encuentra coincidencias entre la descripción de este tipo de experiencia en ***Ap.A.*** (y en la contemporánea *Vida de Andrés el Loco*) y los informes sobre algunos casos actuales estudiados por antropólogos, psicólogos e investigadores clínicos (cap. 5, "Passages through the apocalyptic imagination", pp. 133-174).

Tras esta interpretación de ambos textos desde diversos puntos de vista, **J. B.** pasa a analizar tres áreas fundamentales: la teológica; la histórica, social y política; y la moral.

Para explorar la dimensión teológica de ***Ap.Th.*** y de ***Ap.A.***, la autora analiza los habitantes que pueblan el Otro Mundo en ambas visiones, empezando por las tres personas de la Santísima Trinidad y siguiendo por las

imágenes y figuras del Nuevo y Antiguo Testamento; destaca también las ausencias más significativas, como la del propio diablo, debida a que en ambos apocalipsis los lugares de castigo son más bien zonas provisionales supervisadas por Dios y sus ángeles, donde los pecadores aguardan el Juicio Final. **J. B.** llega a la conclusión de que las convicciones teológicas y la imaginación creativa de los autores y compiladores de ***Ap.Th.*** y ***Ap.A.*** derivan «de su inmersión en la cultura devocional y visual contemporánea» (pág. 209), más que de la lectura directa de la Biblia o de los Padres de la Iglesia. (cap. 6, "The inhabitants of Heaven", pp. 175-214).

Especial interés reviste el estudio de las realidades sociales, económicas y políticas que subyacen en ***Ap.Th.*** y ***Ap.A.*** a la luz de la historiografía, la escatología, la legislación y la literatura de los siglos IX-XI. Más allá de la aparición de las únicas figuras históricas incontestables (en ***Ap.A.***), Nicéforo Focas y Juan Tzimiskes, **J. B.** interpreta agudamente las imágenes judiciales –en el cielo no faltan demandantes, testigos, acusadores, defensores y oficiales corruptos– y cortesanas de los apocalipsis. La concepción del cielo como un palacio imperial no es, por supuesto, ninguna novedad, pero mientras que en el *Apocalipsis de Pablo* el trono de Dios está en un espacio litúrgico al aire libre al que tienen libre acceso los ángeles que llegan con la información sobre los pecados y las buenas acciones de los hombres, ***Ap.A.*** presenta una oficina celestial a la que llegan unos ángeles-burócratas que transmiten la información a otros ángeles-burócratas cuya misión es revisar y actualizar continuamente los expedientes. La imagen, aparte de plasmar de una manera muy gráfica hasta qué punto se siente lejana la divinidad seis siglos o más después del *Apocalipsis de Pablo,* sugiere un oscuro juzgado provincial con los acusados sometidos a juicio mientras en el piso superior los expedientes son revisados y actualizados continuamente por funcionarios (pp. 238-241).

De forma semejante a como se proyecta la imagen de la corte imperial bizantina en el cielo, el código penal de la época, basado en la *Ecloga* de León II y de Constantino V (741), inspira las penas que se aplican en las zonas de castigo de ***Ap.Th.*** y ***Ap.A.*** (pp. 241-246); incluso el respiro de los cincuenta días de Pascua que la *Theotokos* arranca a Dios para los pecadores cristianos es un eco de las amnistías imperiales (p. 244). Sin embargo, en una inversión de la realidad, grata sin duda al público al que iban dirigidos los apocalipsis, los destinatarios de los castigos más crueles son los jueces, gobernadores, funcionarios, obispos, monjes corruptos y, en general, los poderosos (δυνατοί) y los oficiales (ἄρχοντες). La población de pecadores de ambos apocalipsis revela un mundo en el que el orden público y la moralidad privada –los valores sociales y familiares– se están resquebrajando. Los

oficiales locales –civiles, militares y eclesiásticos– son impotentes para acabar con él o están implicados en la corrupción. En ***Ap.A.*** hay una zona especial de castigos destinada a ellos, aunque es mucho más pequeña, y menos variada, que la de los pecadores no pertenecientes a la elite de la sociedad. El tipo mayoritario de pecador que presentan ***Ap.Th.*** y ***Ap.A.*** es el doméstico, parroquial, lugareño, y el mayor foco de preocupación es el relacionado con cuestiones de naturaleza local, doméstica, ritual (p. 261; cap. 7, "This world and the next", pp. 215-264).

La dimensión moral de los apocalipsis era la más importante para sus autores, cuyo objetivo era «transmitir lecciones morales urgentes sobre el pecado, el arrepentimiento, la intercesión, el perdón, el castigo, la expiación y el Juicio» (p. 5). Ante la inevitabilidad del Juicio, ambos textos insisten en la apremiante necesidad de recurrir a la intercesión de la Madre de Dios para intentar retrasarlo o influir en él. En este punto reflejan uno de los rasgos característicos de la mentalidad religiosa contemporánea, pues, como demuestra **J. B.** mediante un interesante análisis de la cultura visual y literaria de la época (pp. 276-297), el culto a la *Theotokos* como intercesora última e infalible de los pecadores –suplantando incluso al propio Jesucristo– alcanza su apogeo en el Periodo Bizantino Medio (cap. 8, "Intercession, judgement, and the Mother of God", pp. 267-318).

Así como las concepciones teológicas de ***Ap.Th.*** y ***Ap.A.*** están en el límite de la ortodoxia, sus normas morales son totalmente coherentes con los penitenciales, las leyes canónicas y la iconografía eclesiástica de la época. La autora, que hace un estudio pormenorizado de las mismas, aprecia una coincidencia entre el contenido moral de ***Ap.Th.*** y ***Ap.A.*** y los objetivos de las tradicionales hermandades laicas bizantinas (ἀδελφότητες, διακονίαι), testimoniadas desde el siglo V y caracterizadas por la adopción de un riguroso código moral entre sus miembros, la práctica de la caridad, el cuidado de los muertos, la asistencia regular al servicio divino y la devoción a la Madre de Dios (págs. 371-385). Esta coincidencia se ve reforzada, además, por algunas imágenes de ***Ap.A.***, como la queja de los pecadores "de elite" del Otro Mundo por las limosnas que sus herederos han dejado de pagar en su nombre, y el lugar absolutamente preeminente que ocupan en el Paraíso una cámara destinada a guardar las velas de los difuntos –muchas de ellas están apagadas por la negligencia de los "hermanos" encargados de mantenerlas encendidas en este mundo–, y una mesa preparada para un banquete ritual semejante a los que celebraban anualmente las hermandades mencionadas (pp. 378-382).

Por todo ello, **J. B.** defiende la hipótesis de que textos religiosos populares como ***Ap.Th.*** y ***Ap.A.*** tuvieran su origen en el seno de estas hermanda-

des, como manera de reforzar sus valores internos y combatir las tendencias negativas que las amenazaban. Encargar la composición de "ficciones normativas" –usando el término de E. Patlagean– como ***Ap.Th.*** y ***Ap.A.*** o fomentar la circulación de textos semejantes mediante la multiplicación de copias manuscritas serían iniciativas completamente coherentes con los piadosos objetivos de este tipo de congregaciones, preocupadas especialmente por concienciar a la sociedad sobre las recompensas y los peligros del Otro Mundo (pp. 382-385; cap. 9, "Morality, culture, and community", pp. 319-385).

Hasta ahora, la visión predominante de Bizancio en la historiografía ha sido la de «una cultura en la que los vínculos dominantes eran los verticales de poder y patronazgo, que se extendían desde la jerarquía imperial y eclesiástica hacia abajo, y en la que poca cosa más, aparte de la familia nuclear, mantenía unida a la sociedad» (p. 6). Pero ese "otro" Bizancio que nos ofrece **J. B**., formado por una amplia red de pequeñas y dinámicas comunidades locales preocupadas por su propio bienestar moral y espiritual, nos invita a pensar en una cultura «caracterizada por la cohesión, no por la atomización, y unida tanto horizontalmente, por vínculos rituales y morales, como verticalmente» (p. 6). A partir de ahora, los historiadores de los siglos centrales de Bizancio tendrán que tener muy en cuenta textos como ***Ap.Th.*** y ***Ap.A.***, que proporcionan una imagen de la vida en las comunidades locales bizantinas muy diferente de la que ofrecen las fuentes históricas tradicionales.

De la misma manera que *The Byzantine Apocalyptic Tradition*, de P. Alexander, fue un hito en los estudios sobre la literatura apocalíptica bizantina, creo que el libro de **J. B.** aquí reseñado está llamado a marcar un antes y un después en el campo de la investigación sobre la literatura apócrifa griega medieval. Sin duda, los historiadores de Bizancio se lo pensarán dos veces antes de considerar "banal" el contenido de un texto apócrifo bizantino (*sic* en *ODB* [1991], *s.v.* "Anastasia, Apocalypse of").

José SIMÓN PALMER

Antoni RUBIÓ I LLUCH, *Epistolari grec*. Volum 2: Anys 1889-1900, correspondència recollida i anotada per Eusebi AYENSA I PRAT, Barcelona: Institut d'Estudis Catalans [Memòries de la secció històrico-arqueològica, 77], 2008. 501 págs.

El segundo de los tres volúmenes de que constará el *Epistolari Grec* de Antoni Rubió i Lluch recoge la correspondencia del célebre bizantinista ca-

talán con D. Vikelas, E. Stamatiadis, N. Politis, Sp. Lambros y otras personalidades relevantes de la cultura griega de la época entre los años 1889 y 1900, que siguen al periodo 1880-1888 del primer volumen, publicado en 2006[1]. Los criterios seguidos por E. Ayensa para la edición de las cartas son, lógicamente, los mismos que en el volumen anterior: se publican por orden cronológico, precedidas de una descripción detallada del documento y de un resumen, se facilita la versión catalana de las que están escritas en griego y se proporciona en notas a pie de página toda la información necesaria sobre las personas, instituciones, publicaciones y acontecimientos citados. Al final hay dos apéndices, uno con la correspondencia que la esposa de A. Rubió, Pilar Balaguer, despachó durante la larga convalecencia de su marido por una enfermedad ocular (pp. 459-471), y otro con 20 láminas de retratos y reproducciones de cartas manuscritas (pp. 473-404).

La mayor parte de las casi doscientas cincuenta cartas (n.os 184-430) están escritas en griego o en francés, aunque también hay algunas en castellano, lengua que Rubió usaba a menudo en su correspondencia con Dimitrios Vikelas, y en alemán. En ellas quedan reflejadas las circunstancias que rodearon los acontecimientos más importantes de la vida de Rubió durante el periodo señalado, tanto en el ámbito familiar y personal como en el académico: expediciones a Grecia de 1895 y 1896, publicación de sus *Novelas griegas* (1893), hallazgo de más de ochenta documentos inéditos en Palermo sobre el ducado de Atenas (1896), etc. El epistolario pone de manifiesto, además, el importante papel de A. Rubió como intermediario entre intelectuales griegos y españoles. Así, apoyó con entusiasmo la iniciativa de Vikelas de traducir *El gran galeoto*, de José Echegaray, obra representada varias veces en Atenas, y recomendó la lectura de este novelista griego a J. Valera, M. Menéndez Pelayo, E. Pardo Bazán, V. Balaguer y, por supuesto, a J. Echegaray. En una carta fechada en diciembre de 1891, C. Jristomanos, preceptor de lengua e historia griegas de la emperatriz Isabel de Austria, "Sissi", comunica a Rubió que lee a su discípula, en traducción griega, las obras de Pedro de Alarcón y que piensa hacer lo mismo con sus obras y las de su padre, Joaquim Rubió. En su condición de cónsul de Colombia, el sabio catalán hizo lo posible también para que autores como el propio C. Jristomanos, D. Vikelas o E. Stamatiadis fueran conocidos en este y otros países hispanohablantes del Nuevo Continente. El historiador Stamatiadis, en su línea habitual de reclamar diplomas, medallas o doctorados de donde fuera –veáse el vol.

[1] *Cf. Erytheia* 28 (2007) 392-395.

1 del *Epistolari grec*–, aprovechó el nuevo cargo de su amigo para intentar conseguir a través de él la condecoración del Busto del Libertador del gobierno de Venezuela o, en su defecto, otra distinción de cualquier república sudamericana, «siempre que no sea de una categoría inferior a las otras trece condecoraciones que ostento» (p. 94).

Mención aparte merece la correspondencia de Rubió con Vikelas, muy completa gracias a la labor de rastreo de Eusebi Ayensa en la Biblioteca Vikelea de Iraklio (Creta). El autor de *Lukís Laras*, diplomático de gran influencia en el Ministerio griego de Asuntos Exteriores, presidente del comité organizador de los Juegos Olímpicos de Atenas de 1896 y novelista de éxito traducido por el propio Rubió al catalán, fue para éste «el más antiguo y más querido de mis amigos griegos» (pág. 341). Vikelas se aseguró de que Rubió fuera debidamente atendido en Atenas tras el desprendimiento de retina que sufrió al llegar a esta ciudad por primera vez en 1895, y le colmó de atenciones un año después durante su segunda visita. Sus cartas suelen ser amenas y se apartan de la rigidez académica que caracteriza a otros corresponsales. Por ejemplo, en una de ellas, anterior a la celebración de los Juegos Olímpicos, este polifacético personaje asume con resignación su obligación de asistir como jurado a un concurso de gimnasia en Patras, y en otra, muy enigmática, ruega a su amigo catalán que investigue a un súbdito griego que vive en Barcelona. Presentan especial interés el conmovedor relato, escrito en francés, sobre la historia de su amistad con una dama castellana de Burgos y su hija, y su severa crítica a la falta de rigor de la prensa griega ante el desastre español del '98, al equiparar la lucha de Cuba por su independencia con la de Creta (1897).

La década de los '90 del siglo XIX castigó a Grecia y España con epidemias, desastres naturales y la guerra. En estas circunstancias, A. Rubió hizo cuanto estuvo de su mano para ayudar a su patria adoptiva: «Soy lo más griego a que puede aspirar a serlo un extranjero –le escribe a Vikelas en 1899–; [...] logré de la ciudad de Barcelona una regular suscripción para las víctimas de los terremotos; cuando la guerra turco-griega, fui el iniciador de la grandiosa manifestación filhelena que cuarenta y cinco sociedades y periódicos catalanes hicieron en favor de la causa del helenismo» (p. 426). Rubió pensaba que había algo que le diferenciaba de todos sus colegas: «Aquí hay amantes de la antigüedad clásica y conocedores profundos del griego antiguo, pero no filhelenos en el sentido moderno de esta palabra» (a Dimitrios Cambúroglus, p. 58).

Como puede comprobarse, el interés de la correspondencia de A. Rubió en el *Epistolari Grec* va en aumento a medida que el historiador catalán se

va perfilando como el gran bizantinista que fue y estrecha sus relaciones con sus amigos griegos. Por eso esperamos con impaciencia el siguiente volumen del *Epistolari* editado por E. Ayensa, a quien hay que felicitar una vez más por la importante labor que está realizando.

José SIMÓN PALMER

Jesús M.ª NIETO IBÁNEZ (COORD.), *Pedro de Valencia. Obras Completas,* vol. X: Traducciones. León: Universidad de León, 2008. 332 págs.

En la presente obra, que pertenece a la serie *Colección de Humanistas Españoles* fundada en su momento por el añorado profesor Gaspar Morocho, se aborda la labor como traductor de textos griegos del humanista Pedro de Valencia (Zafra, Badajoz, 1555-Madrid 1620). Este trabajo, obra coral en la que han participado múltiples especialistas, se enmarca en el proyecto de publicación de la obra íntegra del humanista extremeño y se incluye en un conjunto de estudios que pretenden dar un nuevo impulso al conocimiento de la creación humanística de autores tales como Cipriano de la Huerga, Antonio Ruiz de Morales, Benito Arias Montano, Lope de Deça o Hernando Alonso de Herrera, entre otros.

El estudio se abre con una presentación e introducción breves, a cargo de Jesús Paniagua y de Jesús M.ª Nieto respectivamente, en las que se nos advierte que el libro versará exclusivamente sobre las traducciones de autores y textos griegos tanto al latín como al castellano que no aparecen dispersas en diferentes obras del humanista zafrense, dado que éstas ya han sido estudiadas o lo serán en las correspondientes ediciones de las obras en las que se encuentran. Pedro de Valencia tradujo determinados textos con una finalidad escolar, como su versión latina de algunos capítulos del libro I de las *Historias* de Tucídides o del tratado *De igne* de Teofrasto, así como su traducción al castellano del inicio de la *Apología de Lyçias sobre la muerte de Eratósthenes* o su antología de Demóstenes, también en castellano. Por otra parte, el quehacer del autor también ofrece versiones que tienen una clara tendencia literaria; su búsqueda del arte del buen decir se aprecia en sus traducciones al castellano de Dión de Prusa (*Discurso sobre el retiramiento*) y de Epicteto-Arriano (*Sobre los que pretenden vivir con quietud*) o al latín de san Epifanio (*De XII lapidibus*).

Vicente Bécares, en su agudo estudio previo: «Pedro de Valencia, traductor de textos griegos» (pp. 17-34), intenta acercarse a las lecturas del huma-

nista extremeño con la pretensión de recomponer el imaginario personal del autor y el contexto social en el que éstas se incardinan, contexto que asiste a la tensión entre el catolicismo confesional y el laicismo de las diferentes vertientes humanistas. Este apartado se divide en varias secciones en las que se tratan, entre otras, la formación como helenista del escritor zafrense, quien se convertiría en cronista del reino en 1607, en tiempos del monarca Felipe III, o el contenido de su biblioteca griega, de la que desgraciadamente no disponemos de un fichero completo, aunque contamos con un pedido de libros hecho a Plantino a través de Arias Montano que nos da fe de los intereses de Pedro de Valencia en lo que concierne a las letras griegas. Gracias a este documento podemos concluir que sus preferencias se concentraban, en primer lugar, en la filosofía, en especial Aristóteles y sus comentaristas, después en la literatura griega clásica, incluidas la retórica y la crítica literaria, y finalmente en la teología y en algunos temas científicos como la agricultura o la veterinaria.

En la aportación de V. Bécares se analizan también aspectos tales como las formas de lectura y de escritura propias de la segunda mitad del siglo XVI, cuando los *studia humanitatis* buscaban en los antiguos una serie de valores retóricos, eruditos (sacros o profanos) y moralizantes. De acuerdo con este propósito de lectura, detrás de las traducciones de Pedro de Valencia se atestiguan intereses políticos y sociales (Demóstenes y Lisias), exegéticos (San Epifanio y Teofrasto) y moralistas de corte ascético (Dión de Prusa y Epicteto-Arriano). Por otra parte, los humanistas también se apropiaron de los clásicos de diversas maneras, tanto lingüísticas, como estilísticas o de vocabulario a través de los cultismos. Así, se escribe conforme a dos métodos: el método de raigambre medieval de "escribir por autoridades", cristianizando a los clásicos cuando era preciso, y otro característico de la época que tiende a crear una nueva manera de expresarse y a inventar cadencias inéditas. Ambas maneras de escribir se hallan en el zafrense, quien no duda en refrendar sus razonamientos gracias a autores como Aristóteles, Eurípides, Diodoro o Josefo, amparándose bajo el predicamento de su fama, pero quien, a su vez, inserta en sus obras traducciones preciosistas en verso de los clásicos como si de ejercicios literarios se tratase.

Tras el estudio previo se presentan las traducciones latinas y, posteriormente, las griegas. Antes de la presentación de los textos traducidos al latín, Antonio M.ª Martín nos señala las normas de edición que se han seguido en «Criterios de transcripción y edición» (pp. 37-45). En líneas generales se ha intentado mantener la grafía original del texto manuscrito a pesar de que a veces no se ajuste a la ortografía clásica, siempre que ésta correspondiese

a algún uso típico de la época o habitual en Pedro de Valencia. Por otra parte, se ha modernizado la puntuación y el uso de mayúsculas y minúsculas, y se han resuelto las abreviaturas. También se explica la decisión tomada en cada caso respecto a determinados problemas de escritura, así como los signos y abreviaturas empleados para hacerlo constar en el texto y en su aparato crítico.

Cada uno de los distintos textos que se han publicado en el presente volumen ha sido objeto de una cuidada edición y de un estudio y comentario. A. M.ª Martín ha sido quien se ha ocupado de la edición de todas las versiones latinas, que son las siguientes: Teofrasto, *De igne liber*; Tucídides, *Thucydidis Olori F. historiarum sui temporis liber Primus*, que en realidad sólo alcanza hasta el capítulo décimo, y san Epifanio, *De XII lapidibus* [*qui erant in veste Aaronis*]. El estudio y comentario de las traducciones de Teofrasto y de Tucídides ha sido realizado por M.ª de la Luz García, mientras que el de san Epifanio le ha correspondido a Jesús M.ª Nieto. La traducción de san Epifanio ha sido transmitida en una copia mutilada que no pertenece a la mano de Pedro de Valencia, la cual además presenta abundantes grafías ajenas al humanista, por lo que la labor de edición e interpretación se ha visto enormemente dificultada.

El trabajo de Pedro de Valencia sobre los textos de Teofrasto y de san Epifanio estuvo, sin lugar a dudas, motivado por un interés bíblico; la finalidad exegética de ambos estudios está en consonancia con algunas materias que fueron motivo de profunda investigación por parte de su maestro Arias Montano, a saber, cuál era la naturaleza del fuego de Aarón que duró setenta años sin consumirse y cuál la de las doce piedras preciosas que ornaban el pectoral del sumo sacerdote de los judíos. Por otra parte, la traducción de los primeros capítulos de la "Arqueología" de Tucídides quizá se haya de considerar como un ejercicio de *sermo latinus*, aunque lo más probable es que, al ser considerado Tucídides como una *auctoritas* en el campo de la historiografía y la política, Pedro de Valencia se hubo de fijar en él no sólo con un interés meramente filológico, sino también práctico, como fuente de conocimientos y de modelos a seguir.

Las traducciones al castellano de autores griegos constituyeron una parte esencial del quehacer filológico del humanista extremeño; por esta causa en el presente volumen se incluyen las ediciones de dichas versiones acompañadas, como en el caso de los textos trasladados al latín, de un estudio y comentario. Los textos vertidos que no se incluyeron en otras obras y que, por lo tanto, han sido recopilados en este libro son los siguientes: Dión de Prusa, *Discurso sobre el retiramiento*; Lisias, *Apología de Lyçias sobre la muerte de*

Eratósthenes; Epicteto-Arriano, *Sobre los que pretenden vivir con quietud,* y Demóstenes, *Discurso en materia de guerra y Estado*, obra que no se basa en ningún discurso demosténico, sino que en realidad es un centón a partir de sentencias y palabras del ilustre orador ático. La edición de Dión de Prusa la ha realizado Sergio Fernández, mientras que el estudio correspondiente se debe a la pluma de Jesús M.ª Nieto. A su vez, Felipe G. Hernández y de nuevo Jesús M.ª Nieto se han ocupado, respectivamente, de la edición y comentario de los textos de Lisias y Epicteto-Arriano. Finalmente, la edición del centón demosténico ha sido realizada por Rafael González, y el consiguiente estudio y comentario es fruto de la labor de Ángel Ruiz.

La intención de estos trabajos responde a varias motivaciones; así, en las traducciones de Dión de Prusa y de Epicteto (en el caso de Epicteto, a través de la pluma de su discípulo Arriano) es evidente el sesgo moralizante que presentan, dado que los ideales cristianos se acomodaban bien con el pensamiento cínico y estoico de estos autores en aspectos tales como su vertiente ascética y moral. No podemos olvidar que Erasmo de Rotterdam había visto en los estoicos una suerte de cristianos a los que les faltaba la luz de la revelación. La compilación de distintos textos de Demóstenes tiene una clara vertiente parenética, razón por la cual se basa en el criterio de autoridad del orador con la intención de exhortar a la creación de un Consejo de Guerra capacitado y de un ejército permanente. Resulta interesante que la traducción del también orador Lisias esté incompleta, aunque la causa de este hecho quizá se deba a que Pedro de Valencia perdió el interés en ella, pues el discurso tiene un carácter novelesco y poco moralizante. F. Hernández opina que, dada su brevedad, lo más verosímil es que se trate de un ejercicio con propósito escolar para la cátedra de latinidad y retórica de la escuela de Zafra que regentó el humanista.

El libro se cierra con un erudito apéndice, titulado «Pedro de Valencia, traductor regio en romance de Felipe III» (pp. 283-313), en el que José M. Floristán glosa la carrera del humanista, que transcurrió en una época marcada por las continuas disputas religiosas y por los afanes expansionistas del Imperio otomano. Es en este contexto donde encontramos, en el marco de la lucha greco-chipriota contra el turco, a Pedro de Valencia ejerciendo de traductor de las cartas en griego que llegaron a la corte española a raíz del levantamiento en Chipre capitaneado por Pedro de Avendaño en 1606. El estudio de los textos demuestra que Pedro de Valencia no llegó a veces a comprenderlos en su totalidad pues, como era de esperar, éstos no estaban escritos en griego clásico, sino en una lengua ya evolucionada, en un "lenguage bárbaro mezclado de griego, italiano i turquesco", según palabras tex-

tuales de nuestro humanista. Grandes problemas de interpretación le acarreó también la lectura de los monocondilios, pues afirma que "tanpoco se entienden las firmas o rúbricas que están en letra mayúscula como turquesca". Para ilustrar la labor de Pedro de Valencia como traductor regio, J. M. Floristán reproduce la imagen de cinco documentos originales con su correspondiente transliteración al griego o al castellano; se trata de misivas griegas con sus correspondientes traducciones un tanto libres, debido a las dificultades lingüísticas ya mencionadas, que se encuentran en el archivo de Simancas.

El volumen se cierra con un «Índice onomástico» (pp. 317-332) a cargo de Raúl López, en el que se registran los nombres de los autores, antiguos y modernos, y de los lugares a los que se hace referencia. El índice está dividido en dos subíndices, uno en el que se recogen los nombres que aparecen en los textos traducidos al latín o al castellano y otro con aquéllos a los que se alude en los correspondientes estudios.

En suma, estamos ante un libro de esmerada factura que nos permite conocer de manera detallada la faceta como traductor de textos griegos del humanista extremeño, faceta que nos brinda la posibilidad de indagar en sus gustos e inquietudes, que en muchos casos concuerdan con los de su época, pero que siempre aportan claves para conocer mejor a la persona que fue Pedro de Valencia.

Jesús ÁNGEL Y ESPINÓS

Ioánnis HASSIOTIS, *Tendiendo puentes en el Mediterráneo. Estudios sobre las relaciones hispano-griegas (ss. XV-XIX)*, ed. de E. Motos Guirao, coord. de traducciones al español de P. Papadopulu, Granada: Centro de Estudios Bizantinos, Neogriegos y Chipriotas [Miscelánea de Estudios Bizantinos y Neogriegos 1], 2008, 403 pp.

Los estudiosos de la historia moderna de España y del Mediterráneo tienen una deuda de gratitud con el profesor Yanis Jasiotis, que ha dedicado gran parte de su vida al estudio y rescate de la documentación griega en España y a las relaciones entre España y el mundo griego entre los siglos XV y XIX. La aparición de este volumen, con una selección de diecisiete importantes trabajos de entre los más de cuarenta que, en griego, ha publicado sobre el tema greco-español el profesor Jasiotis, porque también tiene otros varios publicados directamente en español, permite al lector hispanohablante

acercarse a lo más destacado de su producción y significa un merecido homenaje a su valiosa labor investigadora.

La selección realizada por los editores es ilustrativa del interés del autor por todos aquellos períodos en que el destino de la historia aproximó las relaciones de la Corona española con las tierras del Levante otomano para incrementar la identificación de nuevas fuentes documentales que ampliaran el conocimiento de los contactos de los cristianos de Oriente –es decir, de los *rumi*– con la mayor potencia cristiana de la época. En un importante artículo del autor, no recogido en la presente selección, «Fuentes de la historia griega moderna en archivos y bibliotecas españoles», aparecido en la revista *Hispania* XIX, 111 (1969) 133-164, encontramos ya el itinerario y guía de las ulteriores investigaciones del profesor Jasiotis en su labor de rescate de esta importante masa documental. En la selección actual se reflejan bien los hitos de especial interés para la historiografía griega moderna: recuperación documental de las estrategias –de ida y vuelta– entre comunidades de griegos de dentro y fuera del espacio otomano y la Monarquía hispánica para captar el apoyo militar y político ante posibles levantamientos contra el Turco y, a la inversa, para disponer España de una red eficaz de informaciones sobre las intenciones otomanas. Este aspecto de la documentación de los siglos XVI y XVII, no sólo en los archivos españoles, sino sobre todo italianos –pensemos, por ejemplo, en los de *Propaganda fide* (en realidad, Archivos Vaticanos)– es revelador del interés por disponer de informaciones estratégicas sensibles de las intenciones de los turcos, que no se limitaban únicamente a Grecia, sino que llegaban hasta el Cáucaso y el Irán. Desde el punto de vista exclusivamente griego, en ocasiones se ha tendido a poner el énfasis del "apoyo" de los soberanos españoles a la causa de los griegos sometidos en términos de "cruzada". La gran ventaja de un conocimiento exhaustivo de esta documentación es que esta especie de *parti pris* queda reducida a sus exactas dimensiones. Ni siquiera una empresa de la magnitud de la de Lepanto, donde nadie pone en duda los medios aportados por Felipe II a la coalición cristiana de la *Santa Liga*, con todo lo que supuso de quebranto para la flota otomana, impidió que Chipre cayera poco después y que el resto de los coaligados buscaran un tipo de *statu quo*, en especial Venecia. Igualmente ilustrativo es el interés por estas fuentes en función de otros puntos sensibles para la historiografía griega, como el Epiro y Macedonia, como puede observarse en los capítulos sobre el arzobispo de Ocrida y los movimientos conspiratorios en el Epiro septentrional, inmediatamente posteriores a la victoria de Lepanto y la conquista de Chipre, o en el papel de España en los movimientos antiturcos en Macedonia durante los siglos XVI-XVII. Otro de los grandes puntos

de interés para la historiografía griega es el estudio de la o las diásporas. En este caso, evidentemente, se trata de las comunidades de griegos en el ámbito de los dominios españoles del Mediterráneo, en Nápoles y Sicilia, fruto de las diversas migraciones anteriores y posteriores a la pérdida de Creta, o de acontecimientos absolutamente ajenos a la historia de los griegos, como la implantación de una colonia de griegos establecida por los británicos en Menorca (desde 1708) durante nuestra guerra de sucesión y cuya vida continuaría ya vinculada a esta isla después de su retrocesión a la soberanía española en 1782.

De enorme interés resultan los capítulos en que se recogen estudios del profesor Jasiotis sobre el filohelenismo español. Este tema es realmente raro en la historiografía contemporánea española y Jasiotis ha trazado con rigor el esquema de sus orígenes en uno de los momentos más difíciles de nuestra historia. La sublevación de los griegos en 1821 supuso la culminación de un proceso que deriva directamente del mapa revolucionario que Napoleón había empezado a levantar en Europa en la estela de sus campañas. El principio fundamental y revolucionario de abolición de las estructuras absolutistas de poder marcaría lo que iban a ser, poco después, las transformaciones en el Sureste europeo. Los pasos previos, como las avanzadillas napoleónicas en el Epiro, con Alí Pachá, o la implantación de la República en las Islas Jónicas (Heptaneso), conforme al tratado de Campoformio (1797), determinaron la actuación de Rigas de Velestino, cuya revolucionaria propuesta programática de un nuevo orden en el espacio otomano quedó plasmada en su *Nueva Constitución Política*. Pero este proyecto quedaría frustrado con la ejecución de Rigas al año siguiente, resultado de la conjunción de intereses entre Austria y el Imperio otomano, decididos a yugular cualquier intento que pusiera en peligro el orden absolutista. El proceso transformador en los Balcanes, iniciado con la sublevación de 1821, no sería por eso deudor directo ni del pensamiento y praxis de Rigas ni de las ideas emancipadoras del proyecto napoleónico, derrotado antes en Waterloo (1815). Lo que triunfa en 1821 es la estrategia diseñada por el Congreso de Viena para reorganizar la forma e ideología políticas del Antiguo Régimen y restablecer, en la medida de lo posible, las fronteras de Europa tras la derrota de Napoleón. En ese contexto es como se explica la participación, pequeña pero digna, de los filohelenos españoles en la empresa de Grecia. Nuestros liberales y constitucionalistas no lo tenían nada fácil después de la tragedia que supuso el restablecimiento del absolutismo tras el retorno de Fernando VII, quien, con el breve paréntesis del Trienio Liberal (1820-23), reclamó la intervención de la Santa Alianza, dando así comienzo a nuestro dramática sucesión de con-

flictos civiles a lo largo del siglo XIX. Es mucho lo que aún hay por profundizar y reinterpretar del papel y carácter de las corrientes del filohelenismo europeo y del español e iberoamericano en particular. No olvidemos que, por ejemplo, Francisco de Miranda, el gran precursor de la emancipación americana, excelente conocedor directo de lo que se fraguaba en el Imperio otomano a finales del XVIII, cuyo pensamiento guarda asombrosa similitud con el de Rigas, moriría también víctima del absolutismo, en este caso fernandino, en 1816. La publicística española de la época rara vez se ocupó de lo que sucedía en Grecia, aunque el reaccionario opúsculo, en dos volúmenes, de Marcos Manuel Río y Coronel, titulado *Compendio histórico del origen y progresos de la Insurrección de los griegos contra los turcos* (Madrid 1828), revela el control al que estaba sometida la información y el análisis político de los acontecimientos en plena Década absolutista. El gran reto que aún tiene la historiografía griega en relación con 1821 y, desde luego, también la española en relación con el Levante, desde la paz de Carlos III con la Sublime Puerta (1782) hasta la Cuestión de Oriente, requiere todavía un gran esfuerzo de investigación y nuevos enfoques.

En España, gracias al impulso y estímulo de los trabajos del profesor Jasiotis, se han consolidado líneas de investigación basadas en el estudio y edición de fuentes y documentos que afectan directamente a las relaciones con los cristianos de Oriente y, en especial, los griegos y que constituyen una base imprescindible para una mejor interpretación histórica, como muestran los numerosos trabajos de los profesores Luis y Juan Gil, José M. Floristán, Miguel Á. de Bunes, Matilde Morcillo, etc. Las acertadas palabras con que el embajador y académico Don Miguel Ángel Ochoa Brun prologa esta útil recopilación de trabajos inciden precisamente en los caminos abiertos por el profesor Jasiotis.

Pedro BÁDENAS DE LA PEÑA

La papisa Juana. Un estudio sobre la Edad Media por Emmanuil Roídis. Introd., trad. y notas de Carmen Vilela Gallego, Sevilla: Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 2007.

Paseos por Atenas. Ensayos y estudios históricos por Emmanuil Roídis. Introd., trad. y notas de Carmen Vilela Gallego, prefacio de P. Bádenas de la Peña, Sevilla: Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 2008.

> «Si me oyen, me han de llamar mal español porque digo los abusos para que se corrijan, y porque deseo que llegue mi patria al grado de esplendor que cito. Aquí creen que sólo ama a su patria aquel que con vergonzoso silencio o adulando a la ignorancia popular contribuye a la perpetuación del mal…»
>
> "¿Qué dice usted? Que es otra cosa"
> *La revista española*, 10 de mayo de 1833

Si se sustituyera el sintagma "mal español" por "mal griego" en este fragmento firmado por el tan recordado hogaño Mariano José de Larra, no nos sorprendería en absoluto verlo atribuido a E. Roídis, la personalidad que marcó la vida intelectual de Grecia durante la segunda mitad del siglo XIX. Y quizá el mejor homenaje que podemos hacer a Fígaro por parte del gremio español de neogrecistas no sea a su figura ni a su obra, sino al espíritu que le movió: crítico, culto, progresista, irreductible e irreverente, el mismo que inspiró toda la producción intelectual de Roídis. El Duende Satírico que azotó las conciencias de una España agotada que renacía de entre las cenizas de la Guerra de la Independencia y los escombros del Absolutismo encuentra su digno paralelo tres décadas después en el Asmodeo que asumió ese mismo papel en una Grecia que intentaba reinventarse tras su propia Guerra de Independencia, ebria de futuro por su glorioso pasado, pero incapaz de verse a sí misma en el presente cegada por los espesos tules de la autocomplacencia. Así, pues, por una coincidencia feliz, este año en el que se revisan todos los escritos de Larra llega a nuestras manos el resultado del ambicioso reto profesional que la catedrática de griego y traductora [Carmen] **V**[ilela] se fijó: la versión en español de la práctica totalidad de la obra de Roídis, por fin, directamente desde el griego.

Gracias a la colaboración de la Asociación Cultural Hispanohelénica, del Grupo de Investigación de Estudios Bizantinos y Neogriegos del CSIC y de la Fundación Pastor de Estudios Clásicos, el pasado 24 de febrero se presentaron en Madrid los primeros frutos visibles de su trabajo: los libros *La papisa Juana* y *Paseos por Atenas* de Emmanuil Roídis, editados por el Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla. **V.** tuvo allí la ocasión de exponer tanto las motivaciones que la habían llevado a emprender un proyecto de tal envergadura, como los criterios adoptados en su traducción y las conclusiones científicas derivadas de esta labor. La recuperación y puesta en valor de todos los matices intelectuales de la figura de Roídis bien merecía el esfuerzo, y más aún si tenemos en cuenta que su recepción como autor se ha visto reducida casi a su única novela, *La papisa Juana*, una obra de ju-

ventud que, para colmo, siempre ha sido difundida en el ámbito hispano a través de versiones abreviadas traducidas de otras lenguas. Para abarcar toda la obra de este autor, **V.** se propuso agruparla en tres volúmenes: novela, ensayo y ficción. Los dos primeros ya han visto la luz, y el tercero, en prensa, llevará el título de *Relatos de Siros* y estará dedicado a la narrativa breve que Roídis desarrolló a la par de su labor periodística y ensayística, sobre todo en su etapa de madurez[1]. En el acto **V**. estuvo acompañada por los profesores P. Bádenas de la Peña, quien se centró en el marco histórico de la Grecia del rey Jorge I (1863-1913), sin el cual resulta prácticamente imposible entender la obra de Roídis, y V. Fernández, quien comentó la tradición del texto de *La papisa Juana* en sus versiones en español con el fin de valorar la enorme contribución que esta nueva traducción supone, además de poner de manifiesto la importancia de que la obra periodística de Roídis comience a ser conocida en otros idiomas.

La papisa Juana.

A principios de 1866 aparece en Atenas *La papisa Juana*, primera y única novela de E. Roídis, joven periodista que ya había hecho exhibición de su pluma acerada y sagaz en el periódico griego *Αυγή*, 'Amanecer', de marcada tendencia antimonárquica. Aparentemente Roídis, a quien su origen familiar le permitió adquirir una educación elevada y cosmopolita, sólo pretendía utilizar el personaje de la mujer que en 855 ascendió al solio pontificio con el nombre de Juan VIII para hacer una humorada culta e iconoclasta que sirviera de contrapunto a la corriente romántica que tanto idealizaba el Medievo y a la que tanta utilidad encontraron los nacionalismos de la época y, en este sentido, podríamos incluso considerar que *La papisa* es a la novela histórica decimonónica lo que *El Quijote* a los libros de caballerías. Sin embargo, lo que en principio parece una crítica descarnada de la Iglesia occidental trasciende también a actitudes y características de la Iglesia ortodoxa oriental, poder fáctico de enorme influencia en todos los acontecimientos políticos de la Grecia de entonces. *La papisa Juana* superó con mucho las expectativas que Roídis había puesto en ella. El brillo de su estilo, su audacia maliciosa y su argumento subversivo alcanzaron una entusiasta aceptación por parte

[1] Algunos de estos relatos ya han sido traducidos al catalán y al castellano en los siguientes libros, respectivamente: E. ROIDIS, *Un marit de Syros*, trad. de A. Góngora Capel, Barcelona: Pages Editors, 2001, y E. ROÍDIS, *Relatos*, intr. de V. Hatzigueorguíu-Hassiotis, trad. C. D. Jorge Álvarez, Jornadas de Literatura Neogriega, Universidad de La Laguna, 2005. Natividad Gálvez incluyó *Mentalidad de un marido de Siros* en su *Antología del cuento griego*, Madrid: Alfaguara, 2005, pp. 25-48.

del público, éxito al que sin duda contribuyó la enfurecida Iglesia ortodoxa griega cuando la incluyó en su lista de libros prohibidos y excomulgó de manera fulminante a su autor. Éste, lejos de preocuparse, se mostró encantado con su nueva situación y consciente de su notoriedad, sabiéndose ya admirado o ya aborrecido, pero siempre escuchado, escribió una serie de textos en defensa de su obra, contestaciones a los decretos de excomunión del Santo Sínodo y cartas bajo pseudónimo en *Amanecer*, más corrosivas si cabe que la propia novela.

La leyenda del papa hembra convertida en novela logró una rápida difusión por toda Europa gracias a sus casi inmediatas traducciones al francés y al alemán aparecidas en 1869, provocando un gran escándalo allí donde se publicara y siendo, en palabras de V. Fernández, el primer "best seller" de la literatura griega moderna. *La papisa Juana* es hoy mundialmente conocida gracias a la adaptación abreviada en inglés que de ella hizo Lawrence Durrell en 1954, de la que parten todas las versiones en las distintas lenguas que circulan hoy en día, incluida la española, publicada en Buenos Aires por la traductora argentina Estela Canto en 1977, en continua reimpresión[2]. La traducción de la obra que hoy presentamos aquí es, pues, la primera que se hace directamente desde el griego respetando, además, su estructura original.

V. abre el libro con un "Prólogo" de su autoría (pp. 9-23), ofreciendo una serie de informaciones tan concisas como acertadas con el fin de que el lector comprenda el momento histórico en el que se escribe *La papisa* y la repercusión que tuvo su publicación, no sólo en Grecia, sino más allá de sus fronteras. Siguen el "Prefacio" (pp. 25-38) y la "Introducción" (pp. 39-75) que el propio Roídis escribió para su novela y que han sido casi siempre obviados, no sólo en las sucesivas traducciones, sino también en algunas ediciones griegas de fecha posterior[3]. Su omisión reiterada deja en realidad cercenado el conjunto de la obra, dado que sin ellos no pasa de ser una simple lectura de entretenimiento más o menos picante o provocadora y, por tanto, una de las mayores aportaciones de Vilela es transmitirnos el texto tal y como Roídis quería que fuera leído. En el "Prefacio", Roídis cuenta cómo se le despertó el interés por el misterioso personaje de la papisa –intencionadamente olvidado por razones que se irán evidenciando según avanza la

[2] Para un análisis de las traducciones de *La papisa Juana* y sus versiones españolas, vd. C. D. JORGE, «*La papisa Juana* de Emanuil Roídis y sus versiones españolas», *Erytheia* 28 (2007) 269-281, p. 273.

[3] *Íbid*., p. 281.

narración–, mientras que en la "Introducción" despliega una aplastante batería de datos eruditos que convierte en los mimbres de la auténtica historia de Juana. Esto es precisamente lo que le permite añadir el subtítulo de *Un estudio sobre la Edad Media* [*Μεσαιωνική μελέτη*] al título principal de la novela y dar empaque y solidez al sarcasmo, que socarronamente camufla bajo el disfraz de respeto al lector[4], y a la ironía de pretender dar ciertos toques de humor para no dormirle[5].

El trabajo tampoco quedaría completo sin el apéndice de notas que Roídis redactó además de las que añadió a pie de página con el fin de proporcionar la mayor cantidad posible de los datos sobre los que cimenta su recreación (pp. 231-273). En aras de la fidelidad al espíritu primigenio de la novela, **V**. también lo ha traducido íntegro, además de añadir sus propias notas aclaratorias al pie, que aparecen diferenciadas de las del autor gracias a las abreviaturas «N. de T.» y «N. de A.», respectivamente. Este conservadurismo constituye también una excelente innovación ya que en las traducciones anteriores de la obra este apéndice ha desaparecido en una amalgama de notas, reducidas al mínimo, en las que se mezclan las del propio Roídis con las que la arbitrariedad de cada traductor / editor ha considerado oportunas, siendo ya imposible que el lector logre diferenciar unas de otras. Dada, además, la enorme cantidad de personajes de todos los tiempos que por uno u otro motivo aparecen en la obra, su traductora ha añadido también un amplio "Anexo de nombres propios" (pp. 277-372) con el objetivo de hacerla más asequible y manejable para todo tipo de lector. Cierra el libro la "Bibliografía" utilizada agrupada por temas (pp. 373-377), en la que se recogen tanto las ediciones de *La papisa* como sus traducciones y estudios generales y de detalle sobre el autor y su obra.

Por otra parte, no podemos perder de vista la paradoja esencial del pensamiento de Roídis quien, a pesar de su talante progresista y renovador, que defendía la democratización de la cultura a partir de la normalización y aceptación generalizada de la lengua demótica, escribe en una *cazarévusa* pulcra,

[4] «Ofrezco todas estas referencias no por alarde de erudición, sino sencillamente por el mucho respeto que le tengo al público. Este respeto al lector, completamente novedoso y ajeno a nosotros, los griegos, merece, creo yo, obtener la benévola acogida dada por todo hombre bien educado a los extranjeros» (p. 33).

[5] «Un remedio […] contra el aburrimiento pensé utilizar yo contra la apatía del lector griego […] Intenté exorcizar los bostezos recurriendo en cada página a inesperadas digresiones, peculiares comparaciones o extraños retruécanos de palabras, revistiendo cada idea de una imagen, digamos, tangible, y adornando incluso las más serias reflexiones teológicas con flecos, madroños y cascabeles, como el mantoncillo de una "bailaora" española» (p. 34).

herramienta única de la vida intelectual de la Grecia del momento, independientemente de cuáles fueran las ideas vertidas a través de ella. La traducción de este griego *cazarévusa* presenta unas dificultades añadidas que aquí vemos resueltas con soltura, ofreciendo un discurso refinado y fluido, en absoluto acartonado, que ha sabido conservar con toda la brillantez el desapego elegante de la sutil ironía de Roídis. No sin razón la versión de *La papisa Juana* de **V.** recibió en el año 2007, fecha de su aparición, el Premio Nacional de Traducción de la Unión de Editoriales Universitarias y el Premio Andaluz de Traducción. Aparte del excelente resultado de su trabajo en cuanto al estilo, volvemos a agradecer como lectores no sólo que la traducción derive del original, sino que la traductora sepa qué está traduciendo, ya que ésa es la única manera de evitar errores y redacciones que en ocasiones convierten la lectura de un texto en un acto consciente de fuerza de voluntad. Sin querer perdernos ociosamente en el rastreo de ejemplos, transcribimos aquí uno que puede sustentar esta última afirmación. En la p. 133 de la mencionada versión de Estela Canto sobre la de Durrell encontramos el siguiente fragmento:

> «En aquella época, lógicamente, Atenas era el harén de los emperadores bizantinos […]. Lo cierto es que una mejora en el nivel medio de la belleza ática se inició con la iconomaquia; porque cuando las imágenes bizantinas fueron expulsadas, las mujeres de Atenas, en lugar de verse forzadas a contemplar al escuálido Panagias y a los raquíticos santos, pudieron levantar la vista hacia los bajorrelieves del Partenón, y educar a sus hijos de acuerdo con esa imagen».

El lector meticuloso que todavía ande indagando por ahí quién era exactamente el tal "Panagias" puede no sólo saciar su curiosidad, sino también disfrutar de un texto más lógico e inteligible en las pp. 173-174 de la versión de **V**.:

> «En aquel siglo Atenas era el gineceo de los emperadores bizantinos […]. Esta mejora de la raza ática había comenzado en los años de la iconoclastia cuando, expulsadas las imágenes bizantinas, las mujeres, en vez de tener permanentemente ante sus ojos aquellas flacas vírgenes y enjutos santos, levantaron de nuevo la vista a los relieves del Partenón y concibieron niños bellos como aquellos».

La versión de Durrell se ha impuesto como referencia obligada sobre todas las traducciones anteriores de *La papisa* e, incluso, sobre el propio texto de Roídis, ya que la dificultad de la *cazarévusa* invita a traducir del in-

glés pero, paradójicamente, trivializa por completo la obra cuando la califica de «mero *soufflé* novelesco» y «leve novela», aparte de que flaco favor le hace a su autor cuando dice de él que «como ensayista y panfletario fue bien conocido por el público ateniense, pero es dudoso que alguna de sus obras en este terreno justifique la traducción. Fue un hombre de un solo libro»[6].

Paseos por Atenas. Ensayos y estudios históricos.

Esta última observación es, *stricto sensu*, cierta, si bien muy cuestionable. El éxito arrollador de *La papisa* fue un arma de doble filo para Roídis, ya que si por un lado le otorgó una imagen de polemista irredento que él se encargaría de cultivar durante toda su vida, por otro terminó eclipsando el resto de su aportación intelectual después de su desaparición en 1904. A esto contribuyó principalmente el hecho de que la mayor parte de su obra estuviera conformada por artículos y estudios que en su momento lograron una enorme difusión gracias al papel que la prensa jugó en el siglo XIX, pero luego quedaron dispersos por distintos periódicos y publicaciones literarias perdiendo, en principio, su vigencia y su pálpito de contemporaneidad. A pesar de que Roídis ha llegado a ser incluso cuestionado como "literato" por no haberse dedicado de manera sistemática a la "literatura", esto es, a la obra de ficción o creación, y no escribió nunca poesía, sus escritos sobre los temas más variados –actualidad política, social y cultural, sátira de costumbres, ensayos y estudios históricos y literarios– tuvieron un papel fundamental en la formación de la prosa neogriega. Por otra parte, tildar de "panfletario" el sentido crítico y satírico de Roídis resulta cuanto menos injusto y miope, aunque no deja de ser un recurso muy socorrido con el que la ideología defensora de lo políticamente correcto y del *statu quo* imperante suele apreciar las divergencias de opinión y la ruptura con el poder.

Con *Paseos por Atenas* llega al lector de habla hispana una visión muy distinta de la Grecia del siglo XIX. La pluma mordaz de Roídis actuó como un bisturí que, diseccionando cuatro décadas de realidad cotidiana, nos ha legado una secuencia de vívidas fotografías del proceso de prueba-error en el que lo griego cristalizó como entidad y como identidad. Éste vuelve a ser el gran mérito de **V**.: hacer accesible al gran público una serie de textos que el tiempo ha transformado en documentos históricos aptos ya para la lectura y el estudio desde las disciplinas más diversas.

[6] Emmanuel ROYIDIS, *La Papisa Juana*, trad. y adaptación del griego por L. Durrell, trad. castellana de Estela Canto, Barcelona: Edhasa, 2000, pp. 11, 14 y 12, respectivamente.

En el *Prefacio* que abre el libro (pp. 9-12), el profesor P. Bádenas pone de relieve la significación del pensamiento de Roídis analizado desde la perspectiva actual, idea que **V**. desarrolla en su "Introducción" (pp. 13-34), mucho más amplia y completa que la que nos ofrece en *La papisa*, ya que el conjunto de artículos que presenta a continuación es también más variado y complejo que la novela y requiere, lógicamente, una mayor puntillosidad en su análisis. En esta ampliación de detalles podemos destacar el apartado "Emmanuil Roídis en el marco de las letras griegas" (pp. 22-24), donde nos da cumplida cuenta de la influencia que su pensamiento tuvo en el crecimiento y maduración de la vida cultural griega, y especialmente "Roídis y las sucesivas generaciones literarias" (pp. 24-28), donde expone los sentimientos encontrados entre la admiración y el temor que la agudeza de sus escritos despertaba entre sus contemporáneos. Es importante señalar aquí que la Generación de 1880, motor de renovación de la cultura griega finisecular, apreció su estilo, pero no secundó sus ideas, a excepción principalmente de una: la defensa de la lengua demótica que ellos tanto contribuyeron a dignificar. Sólo a partir de la instauración de la democracia en 1974 y el cambio de mentalidad que trajo consigo, la figura y la obra de Roídis comienzan a ser revisadas desde un prisma menos ideológico y filológicamente rehabilitadas.

En el apartado "La presente traducción" (pp. 30-34) **V**. nos detalla las fuentes que ha tomado como punto de partida a la hora de emprender su labor de traducción. Vemos entonces que partiendo de la edición de los textos narrativos de Roídis elaborada por D. Dimirulis[7], ha considerado oportuno integrar otras tres piezas más recogidas por A. Anguelu[8]. **V**., pues, se ha encargado no sólo de traducir, sino también de componer la selección de trabajos que conforman el presente volumen en función del peso específico que el ensayo presenta en todos ellos, ya que los escritos de Roídis son imposibles de etiquetar debido a su naturaleza híbrida en cuanto al género. El resultado es una colección de cuarenta textos entre los que encontramos artículos de actualidad, estudios históricos y literarios e, incluso, el prólogo de un libro.

Si bien la ordenación tradicional de la obra dispersa de Roídis ha seguido siempre la fecha de publicación de los distintos artículos, **V**. ha optado por seguir un criterio de ordenación temática intentando agrupar los textos que

[7] Ε. Ροιδη, *Αφηγηματικά κείμενα*, επ. Δ. Δημηρούλη, Αθήνα: Ίδρυμα Κώστα και Ελένης Ουράνη, 1995.

[8] «Academia sin académicos» (pp. 105-114), «El arte pictórico en Grecia» (pp. 127-140) y «Por qué no tiene literatura la Grecia actual» (pp. 115-118), tomados de Ε. Ροιδη, *Άπαντα*, επ. Α. Αγγέλου, Αθήνα: Ερμής, 1978.

tratan sobre una misma cuestión. La desventaja de no poder apreciar a simple vista la evolución del pensamiento de Roídis a lo largo de los treinta y seis años de intensa vida intelectual queda subsanada por la lista de títulos que **V**. incluye en las pp. 353-354, ordenados por su fecha de aparición y con sus datos de publicación. Esta libertad de criterio tiene, por otra parte, la virtud de poder presentar en primer lugar la serie que da título al volumen, *Paseos por Atenas*, tres de los artículos que Roídis escribió en 1896 durante la celebración de los primeros Juegos Olímpicos de la era moderna, que han rescatado para nosotros la parte más viva, colorista y criticable –el reverso de la fotografía– de aquella Atenas idealizada en blanco y negro. Gracias a este artificio, el lector ya queda enganchado y fascinado para continuar descubriendo otros aspectos de la Atenas y la Grecia decimonónicas que la perspicaz mirada de Roídis supo congelar en el tiempo y que, aunque en un principio puedan despertarle una sonrisa perpleja por la sorna que destilan, explican muchas cosas de la Grecia de hoy ayudándole así a entenderla mejor. Como escenario principal y casi exclusivo de la vida pública griega, Atenas actúa como telón de fondo sobre el que Roídis proyecta sus opiniones lúcidas y corrosivas. El amor profundo que siente por su patria no consiente en la deferencia y el halago, de manera que en justicia podríamos aplicarle el dicho popular que reza "quien bien te quiere te hará llorar". Y Grecia no sólo lloró: bramó, clamó y se indignó contra el hombre al que no le tembló la mano cuando le quitó la venda de los ojos mientras la enfrentaba al espejo de la autocrítica.

Sus artículos revelan un país en pleno proceso de formación que aspira a formar parte del consorcio de potencias internacionales, pero que a duras penas logra despegarse de lo meramente provinciano por culpa de una política viciada que, a pesar de su apariencia democrática y moderna, es incapaz de superar el clientelismo, causa principal del estancamiento de la sociedad. El esfuerzo y el mérito de cada uno nada valen si no van acompañados del favor del político de turno, y el bloqueo del talento siempre irá en detrimento de la consolidación de Grecia como nación. La insulsa cultura burguesa imita sin asimilar los modelos extranjeros abonando la imagen idealizada que precisamente el extranjero se ha forjado de ella; al hilo de esto hallamos una de las polémicas reflexiones roidianas que rompen en mil pedazos el escudo de autocomplacencia tras el que se refugia la conciencia griega, ya que la ola de filohelenismo que invadía Europa y que tanto reconfortaba a sus contemporáneos a él sólo le provocaba recelo y preocupación: «En el término "filoheleno" hay algo que huele a proteccionismo, a condescendencia, y que augura una compasión debida sólo a los griegos como un

pueblo carente de la suficiente fuerza para trabajar por sí solo por conseguir todo cuanto espera de la simpatía de los demás»[9].

A pesar de la ya mencionada dificultad en la clasificación por géneros de los escritos de Roídis[10], Vilela agrupa hacia el final los que pueden ser considerados de manera más clara como ensayos de carácter histórico redactados sobre la base de su sólida erudición y con un sentimiento profundamente anticlerical. En ellos desarrolla líneas temáticas que ya había apuntado en *La papisa Juana*, como la pervivencia de elementos paganos en la religión cristiana y la responsabilidad directa de la Iglesia, sórdida, hipócrita y retrógrada, en el estancamiento de la ciencia y de la sociedad durante largos siglos de oscurantismo, defendiendo la marginación de cualquier intervención de la Iglesia en el ámbito civil.

Con estos datos no es de extrañar que, en el acto de presentación de ambos libros, **V**. enfatizara el hecho de que acusar a alguien de "roidismo" en la Grecia de finales del siglo XIX era llamarle antipatriota, ateo y poco menos que traidor. Roídis fue, en definitiva, un "mal griego" movido por el convencimiento firme de que «decir los abusos para que se corrijan» y negarse a contribuir a la perpetuación del mal mediante un «vergonzoso silencio o adulando a la ignorancia popular» era el medio de que su patria alcanzara de verdad el grado de esplendor que creía tener.

Al igual que en *La papisa Juana*, la autora incluye en el presente volumen un amplio "Anexo de nombres propios" (pp. 357-406) que, dadas las continuas menciones de Roídis a personajes literarios e históricos, resulta de gran ayuda para una lectura cómoda, además de la "Bibliografía" (pp. 407-410), también agrupada por temas.

La edición de La papisa Juana y Paseos por Atenas.

Mención especial merece la calidad y el atractivo de la edición de ambos libros, que evidencia un cuidado particular. En *La papisa Juana* se ha eludido el sensacionalismo tradicional de las imágenes de un papa hembra y el buen gusto ha optado por poner en portada una preciosa imagen románica del siglo XIII con un ángel y un demonio disputándose dos almas que parece hecha *ex professo* para la obra que nos ocupa, demostrando una vez más el respeto que se siente por ella. Por otra parte, *Paseos por Atenas* presenta en cubierta una curiosa fotografía de Petros Moraítis tomada hacia 1870 en la

[9] *Crónica*, pp. 103-104.

[10] *Vd., v. gr.,* el estudio sobre el fructífero mandato de Pedro II de Brasil publicado en 1876 (pp. 165-180), en el que todos los logros del emperador brasileño reflejan al trasluz todos los fracasos del rey griego.

que se puede apreciar la Acrópolis tal y como la veía cotidianamente Roídis, aún con la torre de los Catalanes, demolida poco después.

Hemos observado, sin embargo, una desatención considerable en el aparato crítico de notas en lo relativo a la manera de citar los recursos bibliográficos, más decepcionante aún si tenemos en cuenta la diligencia puesta tanto en las traducciones como en la redacción de las introducciones y en la confección de los anexos por parte de la autora, ya que en el cuerpo del texto los errores son mínimos e inapreciables. Las erratas en el apartado bibliográfico, en cambio, son constantes en ambos libros, el orden alfabético, defectuoso, y continuas las inconsistencias entre las referencias ofrecidas en las notas a pie de página y sus correspondientes entradas en la bibliografía final, como la mezcla de citas al estilo americano y al tradicional, añadiendo "o.c." o sólo el nombre del autor, sin más datos. Carece de sentido extendernos aquí en transcribir en detalle todos estos descuidos, de manera que, por citar algún ejemplo, en *La papisa Juana* podemos señalar una cita sobre la influencia que Roídis ejerció sobre la Generación de 1880, para la que se ofrece como única referencia: «D. Mirirulis, p. 160» (p. 10, n. 1). Aun en el caso de presuponer que "Mirirulis" se refiera a D. Dimirulis, nos resultaría muy dificultoso localizar la cita en cuestión desde el momento en el que en la bibliografía se ofrecen tres entradas distintas de este autor. Lo mismo sucede con la cita tomada de «A. Anguelu, p. 365» (p. 21, n. 18), de quien se recogen cinco títulos.

Otra tipología distinta de estas inconsistencias nos lleva a reflexiones más generales sobre la forma en que los neogrecistas deberíamos plantearnos el volcado de la bibliografía griega que empleamos en nuestros trabajos y el público al que van dirigidos. Entre las muy variadas opciones de elección podemos citar nuestro libro fuente directamente en griego o bien transcribir el nombre del autor y traducir el nombre del libro, aunque siempre con el imperativo de poner entre paréntesis o corchetes la referencia griega original para que ningún lector deduzca por confusión que el libro está traducido. En cualquier caso, debe primar la coherencia en la cita, ya que de otra manera –citar a pie de página el nombre de un autor griego transcrito y el título de su obra traducido mientras que en la bibliografía final se cita todo en griego; transcribir los nombres de algunos autores griegos mientras que otros se dejan en grafía original, etc.– nuestro aparato bibliográfico corre el peligro de devenir, por un lado, en un acertijo a resolver más que en una ayuda directa para todo aquel que pueda leer griego y, por otro, en enigma insondable para el lector general.

El encomiable y meritorio esfuerzo invertido, tanto en la labor de traducción y análisis de unos textos tan difíciles y complejos por parte de **V**.,

como en la cuidada edición de esos brillantes resultados por parte del Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, bien merece que estos detalles puramente formales y secundarios sean corregidos en sucesivas ediciones. Hablar de sucesivas ediciones no resulta, en este caso, ni utópico ni meramente cortés: *La papisa Juana* ya va por la segunda y serán deseables muchas más para que termine imponiéndose como versión imprescindible, no sólo en el ámbito hispano, sino también como base definitiva para la retraducción a otras lenguas si se carece de los conocimientos suficientes o del valor necesario para enfrentarse a la *cazarévusa,* destronando por fin a la ya anacrónica y mediocremente traducida versión de Durrell. Y, al contrario que él, confiamos en que el descubrimiento y revalorización de la obra de Emmanuel Roídis derivados de la excelente labor de **V**. atraigan al estudioso neogrecista al original, de manera que empiecen a concretarse todas las líneas de investigación que se le fueron abriendo a medida que ella misma avanzaba en su trabajo y que apuntó en el acto de presentación: estudio de la diacronía de su lengua y de sus cambios de registro, origen de sus influencias culturales cuando actúa como crítico literario, estudio sistemático de *Asmodeo*, el periódico fundado por Roídis, y su crítica política, etc. Pocos libros hacen tanta justicia al mismo tiempo que abren tan vastos horizontes por explorar.

Eva LATORRE BROTO

33 Τάνγκο 1903-1965, trad. e introd. de Xenofón COCOLIS, Αθήνα: Νότιος Άνεμος, 2008, 103 pp.

Con el patrocinio de la Embajada de Argentina en Grecia y en edición bilingüe, aparece publicada esta selección de tangos. Precisamente, lo primero que nos llama la atención es cierta confusión sobre la antología de la que se han seleccionado los textos para la presente edición. En la página de agradecimientos, y bajo el ladillo *Selección de las canciones,* Eleni Acrividu informa de que «de las cinco antologías más conocidas [sin aclarar cuáles] seleccionamos la que ha tenido una mayor difusión en Argentina. De las canciones que incluía seleccionamos ochenta que habían sido incluidas también en el estudio del profesor César Evaristo que realizó durante diez años (1983-1994) y que consideramos los tangos más populares en la región de Buenos Aires. A continuación, de las ochenta seleccionamos cincuenta que habían sido incluidas en la mayoría de las antologías publicadas. Finalmente, el ex-

perto traductor [se refiere al profesor Cocolis] seleccionó treinta y dos de éstas, y lo completamos con un tango de Borges con música de Piazzolla, y así es como cerramos el conjunto» (p. 7.)

Para mayor confusión, ya desde primera de cubierta, pero también en la portadilla, en la página de créditos y en el prólogo del embajador de Argentina en Grecia (en el momento de publicación, Jorge Mastropietro), se nos informa que la traducción parte de la antología realizada por Roberto Ruggiero *Letras de Oro de Tango* (*sic*), sin indicar referencia bibliográfica alguna. Se trata, añadimos, de la antología publicada en 2001 por la editorial *Terra Editora* a la que, desafortunadamente, no hemos podido tener acceso; por otra parte, son escasísimos los registros de este último libro en las bibliotecas y librerías de referencia, por lo que su difusión nos parece limitada. En cualquier caso, suponemos que la antología de Ruggiero *Letras de oro del tango* es a la que se refiere Acrividu cuando afirma que seleccionaron aquella que «ha tenido una mayor difusión en Argentina», pero no lo especifica.

No es éste el único hecho que nos lleva a hablar de una edición descuidada. En los agradecimientos se cita a la Fundación Borjes (sic) en dos ocasiones. Si se refiere a la Fundación Internacional Jorge Luis Borges, como parece, se trata de un error de bulto. Desafortunadamente, no es el único y se repiten con profusión en la traducción al castellano, realizada por Vivian Diamanti, del estudio de Cocolis. Veamos tan sólo un ejemplo. Cuando éste escribe: «Ο σπουδαίος γλωσσολόγος Μανόλης Τριανταφυλλίδης είχε από νωρίς ενδιαφερθεί για τις ελληνικές συνθηματικές γλώσσες: δημοσίευσε μάλιστα δύο σχετικές αυτοτελείς μελέτες» (p. 27), Diamanti traduce: «El reconocido glosólogo (sic) Manolis Triantafilidis fue interesado desde un principio en los dialectos de jerga griega: de forma que en cuanto a ese interés publicó dos estudios completos» (p. 27).

Afortunadamente, el estudio de Cocolis (en su versión griega) se nos presenta como una sucinta, pero clarificadora, presentación para el lector griego de los aspectos fundamentales del tango. No es la primera vez que Cocolis se ocupa de la canción urbana popular de las dos primeras décadas del siglo XX. Valiosísimas son sus notas en los trabajos discográficos *Η Θεσσαλονίκη στα ρεμπέτικα Ι κ. ΙΙ* [*Salónica en el cancionero rebético I y II*, 1988, 1991] y *Άνοιξη στη Σαλονίκη - Primavera en Salonico Σεφαραδίτικα λαϊκά τραγούδια* (interpretado por Sabina Yanatu y publicado en 1994), acercando al público no especializado el fruto de sus investigaciones, publicadas en artículos y libros ya de referencia para los interesados en la canción popular moderna. Profundo conocedor del rebético, del flamenco y del repertorio de los sefardíes de Oriente, Cocolis se adentra ahora en otro de estos cancione-

ros híbridos que emergieron en las últimas décadas del siglo XIX y las primeras del XX y gracias a la aparición de nuevos espacios de ocio (el café cantante, el cafetín, el *café amán,* etc.) y de transmisión de la canción tradicional (el fonógrafo y luego el gramófono). Aunque es evidente su dependencia del título de referencia *El tango* de Horacio Salas, el estudio de Cocolis cumple sobradamente con su función divulgativa. Esperemos que sea tan sólo el anticipo, para el gran público, de estudios más rigurosos sobre alguno de los aspectos que se limita a presentar, especialmente las semejanzas en la configuración sociolingüística y temática del rebético y del tango.

Es en las traducciones de los tangos donde encontramos el elemento más interesante y valioso de esta descuidada edición. Cocolis realiza una excelente labor traductológica, inspirada y rigurosa, que acude al argot del rebético para verter al griego el lunfardo, que sin duda será de especial interés para todos los interesados en esta manifestación musical. Tomemos, por ejemplo, la primera estrofa del primer éxito, en la voz de Azucena Maizani (aunque luego lo inmortalizaría Carlos Gardel), de Enrique Santos Discépolo *Esta noche me emborracho* (1928):

Sola, fané y descangayada,	Μόνη, αποκαμωμένη, τσακισμένη,
la vi esta madrugada	ξημερώματα την είδα
salir de un cabaret.	να βγαίνει από'να καμπαρέ.
Flaca, dos cuartas de cogote,	Κοκαλιάρα, μακρολαίμα,
una percha en el escote	χάλι πλαδαρό το ντεκολτέ
bajo la nuez.	κάτω από το πιγούνι.
Chueca, vestida de pebeta,	Σταβροκάνα, ντυμένη σα μικρούλα,
teñida y coqueteando	βαμμένο το μαλλί, ναζιάρα
tu desnudez.	μέσα στα γύμνια της.
Parecía un gallo desplumao	Έμοιαζε μαδημένο πετεινάρι
el cuero picoteao.	που μοστράρει όλο φίγουρα
Yo, que sé cuándo no aguanto más,	Εγώ, που ξέρω πότε δεν αντέχω άλλο,
al verla así rajé,	μόλις την είδα έτσι, τό' στριψ… (pp. 60-61)
pa´no llorar…	

Y así, piezas tan conocidas como *Caminito* (pp. 48-49), *Adiós, muchachos (*pp. 54-55) o *Cambalache* (pp. 76-77), hasta completar las treinta y tres piezas traducidas. Echamos en falta la información de los primeros registros sonoros de las canciones (casa discográfica e identificación de etiqueta), intérpretes e instrumentación de las piezas seleccionadas. Una vez más (y pese a la notas sobre el bandoneón y Carlos Gardel en la «Introducción» (pp. 16-18 y pp. 22-44), el texto aparece casi aislado del resto de los elementos de la obra a la que pertenece, si así consideramos la canción.

Nos resulta también llamativa la inclusión de la pieza *Fumando espero* (cuyo subtítulo "Tango español" no aparece en la presente edición), compuesta en 1922 por el maestro Joan Viladomat Masanas y con letra de Félix Garzo y que, desgajada de la revista para la que fue compuesta (*La nueva España*), adquirió pronto gran popularidad. Llegó a Argentina de la mano de la española Ana Luciano Divis –casada luego con el autor Enrique Santos Discépolo y convertida ella misma en leyenda del tango con el apodo de Tania– y su conjunto *The Mexicans*. En nuestra opinión, habría sido del todo oportuno introducir esta información en el apartado «La difusión del tango por Europa. Consecuencias» (pp. 16-19) como ejemplo de los caminos de ida y vuelta de ese tipo de cancioneros, así como destacar el arraigo del género en la propia Grecia y en Turquía, país este último en el que los "tangolar" gozaron de gran estimación en las dos primeras décadas del pasado siglo.

En definitiva, nos encontramos ante un apasionante y excelente ejercicio de traducción del profesor X. Cocolis. Sin embargo, en su conjunto, el libro queda deslucido por lo descuidado de la edición. Se ha desaprovechado, una vez más, la oportunidad de dignificar un material tan rico como éste –muy bien traducido, insisto– pero del que quedan sin destacar debidamente la importancia (sociológica, filológica, histórica) de unos textos emblemáticos de lo que fue la canción urbana en un mundo cosmopolita. La frivolidad editorial, en demasiadas ocasiones, juega una mala pasada –como si la divulgación tuviera que estar reñida con el rigor– y condena así textos relevantes, que son un patrimonio universal, al ostracismo de lo anecdótico.

Alberto CONEJERO LÓPEZ

Matilde MORCILLO, *S. R. Radigales y los sefardíes de Grecia, 1943-1946. Sebastián de Romero Radigales y los sefardíes de Grecia durante el Holocausto a través de la correspondencia diplomática*, Madrid: Metáfora, 2008, 269 pp.

Han tenido que pasar casi siete décadas desde que terminase la segunda guerra mundial para que se rindiera homenaje al diplomático español Sebastián de Romero Radigales por su labor al frente del consulado general de España en Atenas entre 1943-1946, durante la ocupación alemana, el pasado 4 de febrero de 2008, en el acto oficial del Día del Recuerdo a los Héroes y Mártires del Holocausto. El presente libro, fruto de la iniciativa de la Emba-

jada de España en Atenas y del Instituto Cervantes, surgió con esta finalidad. Casa Sefarad-Israel no podía quedar al margen en este proyecto de recuperación de la labor humanitaria del cónsul Radigales, contribuyendo a la edición.

El libro, que se sitúa en el marco de las relaciones del gobierno español con las autoridades nazis, incluye un prefacio del ministro de Asuntos Exteriores y Cooperación, M. Á. Moratinos, y un prólogo de los presidentes del Consejo de la Comunidad Israelita de Grecia y de la Comunidad Israelita de Salónica. A continuación, la autora presenta un capítulo introductorio, detallado y explicativo, seguido del contexto histórico, para detenerse en la parte central del trabajo: la gestión del cónsul general Sebastián de Romero Radigales en Atenas, ahora ya como representante oficial del régimen franquista. Anteriormente, durante la guerra civil española, Radigales había estado en la capital griega como agente del "Gobierno de hecho" de Franco. La labor de Radigales se desarrolla sobre las dos comunidades sefardíes más importantes de Grecia: Salónica y Atenas.

Mussolini invadió Grecia en octubre de 1940, lo que provocó la entrada de este país en la guerra. Si bien los griegos pudieron derrotar a los italianos, pronto llegarían los alemanes. En la primavera de 1941, toda Grecia quedó ocupada por Alemania, Italia y Bulgaria. Aunque al principio las medidas antisemitas no afectaron en toda su intensidad a los judíos de Grecia, en julio de 1942 se ponía fin al periodo alemán de relativa moderación hacia ellos en la Grecia ocupada y se empezaron a aplicar las medidas dirigidas a la "solución final" acordada en la conferencia de Wannsee (20 de enero de 1942), lo que significaba el comienzo de las deportaciones a los campos de la muerte.

Nada más llegar a Atenas en abril de 1943, el cónsul Radigales tuvo que enfrentarse con el problema de la repatriación a España de los sefardíes españoles de Salónica, a los que las autoridades alemanas habían dado su conformidad para abandonar la ciudad y el país antes del 15 de junio de 1943, tras comprobar que contaban con la nacionalidad española, de acuerdo con el Decreto de 1924 del general Primo de Rivera, que ofrecía la posibilidad de adquirir la nacionalidad española a todos los judíos de origen español que la solicitasen, previa inscripción en el consulado de España en Salónica hasta el 31 de diciembre de 1930. El ministro de Asuntos Exteriores español, F. Gómez Jordana, consideró que la situación era muy comprometida para España: por un lado, no les podía negar protección, pues eran individuos de nacionalidad española; por otro, el régimen no deseaba una entrada masiva de judíos en territorio español. Ante tal coyuntura, el gobierno franquista recurrió a aplicar con rigor una legalidad estricta: documentación completa

sobre nacionalidad concedida según el Decreto de 1924 y la orden –absurda y peligrosa– de que no se acogería en España a ningún grupo de sefardíes hasta que se hubiese solucionado la salida de la Península del grupo que hubiera llegado anteriormente.

La cuestión de la repatriación no sería nada fácil. El asunto fue experimentando retrasos dramáticos por la lentitud y trabas impuestas por las autoridades españolas, de manera que terminó el plazo dado por el gobierno alemán a España para efectuar las repatriaciones. Así, desde Berlín se hacía saber a Radigales que, en breve, el ejecutivo alemán procedería a la deportación de los sefardíes. Finalmente, el 2 de agosto de 1943 fueron deportados 366 sefardíes de nacionalidad española, residentes en Salónica, al campo de concentración de Bergen-Belsen, cerca de Hannover, en Alemania. Allí pasaron seis meses, hasta que gracias a innumerables gestiones, muchas veces tomando decisiones a espaldas del Gobierno español, el cónsul Radigales consiguió repatriar a España, en febrero de 1944, a los 365 sefardíes de Salónica. Los sefardíes españoles de Atenas, unos 155 aproximadamente, detenidos en febrero de 1944 por los alemanes (también aquí intervino el cónsul Radigales), acabaron, por culpa de la ambigua actitud del Gobierno de Franco, siendo deportados a Bergen-Belsen, del que fueron finalmente liberados por el ejército norteamericano en abril de 1945. En este libro figura así mismo la relación de familias sefardíes y los bienes que dejaron a las autoridades alemanas antes de ser deportados y las reclamaciones de los mismos al finalizar la guerra mundial, tras la creación de una comisión presidida por Romero Radigales en 1946, que constituye otro capítulo muy interesante.

Sin lugar a dudas, la parte esencial del libro es la correspondiente a la colección de documentos (privados, diplomáticos y consulares) sobre los sefardíes de Grecia entre 1943-1944. La autora presenta un índice, de gran utilidad, con 63 documentos existentes en los archivos del Ministerio de Asuntos Exteriores español –el más importante para reconstruir esta parte de la historia de Grecia– y de la Embajada de España en Atenas, utilizados éstos ahora por primera vez. A través de todos los documentos se puede ver, con gran lujo de detalle, la gestión de Radigales en favor de los sefardíes de Grecia, así como la actitud de Franco y sus ministros sobre la conveniencia del regreso de los judíos a España, cómo y cuándo se debería hacer, sin tomar conciencia de la urgencia del caso y del peligro que ello conllevaba si se retrasaba la salida, a pesar de las advertencias, no sólo del cónsul Radigales, sino también del embajador español en Berlín, Ginés Vidal, sin olvidar la cuestión de los bienes de los sefardíes deportados que depositaron en la Legación española bajo la custodia del cónsul Radigales y que fueron devueltos

todos. Los documentos, transcritos literalmente, llevan numeración correlativa y un título indicativo siguiendo un orden cronológico. Dada la importancia de esta documentación, sería conveniente publicar otra similar que se encuentra en distintos archivos e, incluso, centralizar la documentación del Archivo de la Embajada de España en Atenas en los Archivos del Ministerio de Asuntos Exteriores o en el Histórico Nacional de Madrid.

Se incluye, además, un Apéndice documental e iconográfico interesantísimo, en el que el lector puede encontrar cartas del cónsul Radigales a sefardíes españoles y viceversa, certificados de nacionalidad, acreditaciones, etc., con sendas entrevistas a la señora Pop, secretaria de la legación de España en Atenas durante la ocupación alemana, y al actual cónsul honorario de España en Salónica, señor Revah, además de la reproducción facsimilar de una nutrida selección de los documentos más sobresalientes, en particular, cartas manuscritas, pasaportes, cédulas de nacionalidad, etc., procedentes del archivo de la Embajada de España en Atenas.

Dada la profunda significación que el contenido de esta monografía y recopilación documental tienen para el lector griego en general y, muy en particular, para los judíos de Grecia, se ha traducido al griego el presente estudio y una selección de doce documentos de especial relevancia. Además, el prefacio, el prólogo, las entrevistas y las leyendas de las ilustraciones aparecen bilingües. Una cuidadosa y bien seleccionada bibliografía, donde no faltan referencias a otros estudios de la autora, conforma el presente libro. Tenemos, pues, un libro de excelente edición, con una abundante documentación, enriquecido con numerosas ilustraciones y, aun cuando se puede considerar como un estudio documental, su lectura no es compleja, sino fácil, despertando la curiosidad del lector por conocer el final.

De toda la documentación se desprende que la salvación de los sefardíes de Salónica se debió a la acción personal del cónsul Radigales. Él habría podido, como otros, refugiarse tras la voluntad de las autoridades alemanas y la indiferencia del Gobierno franquista, en especial del ministro de Exteriores, F. Gómez Jordana. Sin embargo, aunque no arriesgó tanto como Á. Sanz Briz en Hungría u otros diplomáticos españoles en semejantes circunstancias, consiguió repatriar a España a 365 sefardíes de Salónica.

Si bien se han publicado ya varios libros sobre las relaciones de Franco con los judíos durante la ocupación nazi, en los que se hace alusión a Romero Radigales, éste es el primero que sale a la luz en España para documentar la acción del cónsul Radigales en Grecia durante el Holocausto y que aporta documentación inédita, desconocida hasta entonces. Aunque la presente obra parece, pues, definitiva sobre este episodio de la vida de los se-

fardíes españoles de Grecia, porque la autora ha utilizado todas las fuentes hasta ahora existentes, archivos españoles y griegos, bibliografía específica, entrevistas de supervivientes, testimonios, etc., para ofrecer una visión lo más clara y objetiva, deja la puerta abierta a posibles nuevas aportaciones.

M.ª Ángeles JAÉN

Dimitris FILIPPÍS, *Historia y Literatura. La Guerra Civil española en Grecia,* Madrid: Ediciones del Orto, 2008, 95 pp.

Cuando se cumple el septuagésimo aniversario del final de la guerra civil española, se sabe por el presente libro que casi al mismo tiempo que tenía lugar el pronunciamiento militar en España en julio de 1936, estallaba otro en Atenas, pero de signo diplomático, protagonizado por un alto funcionario de carrera, Sebastián de Romero Radigales, que se ponía al servicio de Franco, quien le nombró agente diplomático en Grecia, frente al representante oficial del gobierno republicano, Máximo José Khan Nussbaun. En este contexto se sitúa la obra de Dimitris Filippís, profesor de Civilización e Historia de España en la Universidad Abierta de Grecia.

Se trata de un libro bien estructurado, que consta de tres partes. En primer lugar, el autor presenta un cuadro cronológico, a modo de contexto histórico, de gran utilidad para el lector, con los hitos históricos más importantes desde 1912 hasta 1936, además de las fechas del año crucial de 1936 y las comprendidas entre el periodo de la guerra civil española y la segunda guerra mundial. Sin embargo, se echa en falta una introducción. La segunda parte, «La guerra civil española en Grecia», es el tema central del libro. Consta, a su vez, de cuatro apartados: «Impacto inmediato del conflicto español en Grecia, calle Scufá 31: guerra diplomática en Atenas», «Barcos griegos en las listas negras españolas». El estudio se cierra con unas «Conclusiones».

Según el autor, la sublevación militar en España influyó decisivamente, como pretexto, en el derrocamiento del régimen democrático griego. El primer ministro de Grecia, Metaxás, apenas comenzado el conflicto español, había disuelto el Parlamento e implantado una dictadura, dando lugar al "Régimen del 4 de agosto de 1936". El propio Gobierno de Metaxás había justificado su pronunciamiento para que "Grecia no se convirtiese en España". También la prensa ateniense, con su posición, justificaba el pronunciamiento de Metaxás con palabras parecidas, pues apenas estalló la sublevación de los militares españoles opuestos radicalmente a la República, se apresuró a pre-

parar a la opinión pública subrayando las atrocidades cometidas por los "rojos" para que «Grecia no corriese la misma suerte que España». Incluso los corresponsales griegos en España durante la guerra desempeñarían un papel similar. Los editoriales comentaban subjetiva y arbitrariamente los hechos que más les interesaban a ellos. Mención especial requiere la figura de Nikos Kazantzakis, que supo presentar muy bien en sus escritos el drama de la guerra. En realidad, Kazantzakis admiraba a Franco, como en su día hiciera con Primo de Rivera.

Mucho más novedoso e interesante, apasionante diríamos, es el apartado sobre la guerra diplomática que tuvo lugar en Atenas en diversos planos: la ambigüedad del Gobierno dictatorial griego –teóricamente neutral–, el enfrentamiento interno dentro de la Legación española y el oscuro entramado de contrabando en relación con los suministros de material bélico destinados, en principio, a la República. El escenario de esta variante de la guerra civil española tenía lugar en Atenas, en la calle Scufá 31, sede entonces de la Legación española y actualmente del Instituto Cervantes. Como refiere el profesor Filippís, lo más sorprendente fue que, mientras el legítimo Gobierno republicano español carecía de una representación diplomática en Grecia al máximo nivel, es decir, de embajador, el Ministerio de Estado de la República no llegó a tomar las medidas adecuadas cuando el cónsul Sebastián de Romero Radigales puso la legación de Atenas al servicio de los sublevados, contraviniendo así la neutralidad griega y el hecho objetivo de que el Estado griego sólo reconocía entonces a la República española. Radigales, que dejaría Atenas en 1939 para volver otra vez como cónsul general en 1943, desempeñaría un papel clave en el salvamento de sefardíes con documentación española. Las autoridades de la República tampoco hicieron nada para impedir el vacío existente en la legación de Atenas tras el fallecimiento del cónsul titular Ramón Manuel Abell y las denuncias de su actividad a favor de Franco realizadas por el cónsul en Salónica. Así, pues, durante todo el período de la guerra civil hubo en Grecia una doble representación diplomática española: por un lado, la ejercida por Máximo José Kahn Nussbaun representando *de iure* al Gobierno de la República, como cónsul en Salónica al principio y como agente comercial después; por otro, de Romero Radigales, como agente de Franco, representando de hecho al Gobierno de Burgos. Esta atípica situación prosperó por la ayuda que recibió Radigales desde el primer momento de la Embajada de la Italia fascista en Atenas, pero también porque supo aprovecharse, no sólo de la dudosa neutralidad de Metaxás hacia ambas representaciones diplomáticas españolas, sino también porque las autoridades republicanas de España nunca quisieron o pudieron atajar la

situación cuando aún se estaba a tiempo. El ejecutivo de Metaxás era un gobierno totalitario, fruto de un golpe de Estado y que ostensiblemente entendía las razones de Franco, pero no tuvo más remedio que reconocer al Gobierno legalmente constituido de la República. A decir verdad, no podía hacer otra cosa, pero al mismo tiempo reconoció, *de facto* y *ab initio*, al agente de Franco aunque de modo informal.

En cuanto a las fuentes documentales utilizadas en esta investigación, el autor ha consultado los Archivos Diplomáticos de los dos Ministerios de Asuntos Exteriores, el de Madrid y el de Atenas, si bien la mayor parte de la documentación procede del Archivo de Madrid por contener información de las dos representaciones en Grecia, tanto del bando nacional como del republicano. A través de esta documentación se puede ver que Kahn obedecía al Gobierno legítimo español que tenía su sede en Barcelona; por el contrario, Romero Radigales lo hacía al Cuartel General de Franco que residía en Burgos. Kahn concentraba todos su esfuerzos en facilitar los suministros bélicos a la República en buques con bandera griega o de conveniencia y en denunciar los daños que estaba causando Romero a España, mientras que Romero dedicaba toda su energía a controlar dicho tráfico de armas y a protestar ante el general Metaxás por infringir el tratado de No Intervención en la guerra española al tolerar el contrabando de armamento en buques griegos. Metaxás era consciente de ello, pero al mismo tiempo sabía que la piratería del contrabando de armas a los republicanos resultaba útil a la economía del país, aun a pesar de las pérdidas parciales de bastantes barcos que habían sido detectados por el contraespionaje del agente faccioso de Franco en Atenas. Muy interesante resulta el pleito mantenido entre los dos representantes diplomáticos, Kahn y Romero, por el mobiliario de la Legación española en Atenas.

El autor también alude en su libro a la proyección social y política de los dos bandos, las listas de los barcos que estaban o no al servicio de los republicanos, la captura de barcos griegos y el preanuncio de la guerra italo-griega, así como al papel de la literatura y la diáspora griega ante la guerra civil española, haciendo referencia a las poco conocidas relaciones comerciales hispano-griegas. Unas relaciones que, desde su establecimiento en 1834, habían sido poco fluidas, exceptuando el periodo de la Primera Guerra Mundial, debido a la especulación, pues ambos países, mediterráneos, poseen los mismos productos y buscan otras esferas de acción. También hay alusiones al tema de la participación de voluntarios griegos y emigrantes en la guerra civil española.

No menos interesante resulta el tema de los barcos griegos en las listas negras españolas y bajo bandera española. Especial relevancia merece la lista de 400 barcos que el gobierno franquista redactó al terminar la guerra prohibiéndoles toda actividad mercantil en los puertos españoles, so pretexto de que durante el conflicto habían transportado cargamento destinado a los "rojos". Esta cuestión, junto con otras, como la confiscación de las fortunas de los países del Eje y de sus súbditos, provocarían un enfrentamiento en las siempre cordiales y amistosas relaciones diplomáticas hispano-helénicas desde su establecimiento inicial en 1833.

La tercera parte del libro, a modo de apéndice documental, está formada por 12 textos elegidos por el autor. Todos los documentos proceden, en su mayor parte, del Archivo del Ministerio de Asuntos Exteriores español. Cuando aparecen dos o más textos sobre el mismo tema, los enumera con idéntico número, pero añadiendo letras. El libro se cierra con una bibliografía actualizada y bien seleccionada en la que se puede ver que el autor ha participado en la investigación, por las referencias que contiene a otros trabajos suyos.

Estamos, pues, ante un libro en el que el profesor Filippís, desde una óptica neutral y a través de documentos históricos y testimonios literarios, analiza, por primera vez, la guerra diplomática en Atenas y el contrabando de armas y municiones durante la guerra civil española, temas desconocidos en España hasta ahora, que resultan de sumo interés por la información tan reveladora que aportan al inagotable tema de nuestra contienda. Las dos caras de la misma moneda, con dos representantes diplomáticos que ofrecen su versión de los hechos en un trasfondo histórico-político semejante. En definitiva, un libro de bolsillo breve, pero enjundioso, bien estructurado y de fácil lectura, de imprescindible consulta para los estudiosos e interesados en el tema del conflicto español, con una esmerada selección de documentos que ponen de manifiesto el lado oscuro del agente faccioso de Franco, Romero Radigales, lo que contrasta, sin embargo, con lo que sería después su gestión al frente del consulado general de España en Atenas en 1943, ahora ya como representante oficial del régimen franquista, durante la ocupación alemana, al repatriar a España a 365 sefardíes de Salónica, salvándolos del exterminio nazi.

Matilde MORCILLO

Fondas LADIS, *Recorridos de Atenas: un paseo único en los sitios del centro histórico de la ciudad*, trad. de Nina Anguelidi, Αθήνα: Μνήμες, 2004, 40 pp.

Acaso por su escasa fotogenia, la ciudad de Atenas, a diferencia de otros espacios griegos como las islas Cíclades, ha recibido muy pocas veces el honor de verse retratada en álbumes fotográficos de gran formato. Lo mismo puede decirse de las constantes revisiones, digamos, "intrahistóricas" a que la recopilación de fotografías antiguas ha dado lugar, de un modo en ocasiones paroxístico y repetitivo, en otros países europeos, sin ir más lejos el nuestro. Se hace difícil encontrar, si no es muy recientemente, algún testimonio visual impreso del pasado más inmediato de Atenas desde finales del siglo XIX hasta nuestros días. Esta carencia, es obvio, se acentúa aún más si hablamos del mercado español, en el cual los eventuales amantes de la ciudad no han tenido jamás la ocasión de encontrar un volumen que saciase su curiosidad por la evolución física y humana de la capital griega en las últimas décadas. Precisamente porque nos consta que el número de esos amantes en nuestro país no es pequeño, resulta sorprendente que un volumen como el que aquí presentamos no se haya distribuido aún en España.

Publicado en su versión original por la editorial *Mnimes* en 2002, *Recorridos de Atenas* es mucho más, no obstante, que un álbum fotográfico o una simple recopilación archivística de fotografías antiguas de Atenas. No hay una intención didáctica, turística o histórica en sus páginas, sino una articulación poética en la cual imágenes y textos se yuxtaponen para dibujar, de manera libre y felizmente arbitraria, la memoria de algunos de los lugares de la ciudad. Fondas Ladis, su autor, periodista y escritor polifacético que ha transitado por muy diversos géneros en sus cuatro décadas de carrera –desde la escritura de letras de canciones para compositores tan prestigiosos como Mikis Ceodorakis, Manos Loísos o Zanos Micrútsicos hasta la literatura infantil, pasando por la biografía, la novela policíaca, el relato fantástico o, como es el caso de su última obra, el libreto operístico–, lo concibió, según sus propias palabras, como una serie de "versos sin música" dedicados a glosar los cambios, perceptibles e imperceptibles, que determinados barrios de Atenas han sufrido en las últimas décadas. Desde este punto de vista, podríamos decir que se trata originalmente de un libro de poemas que, sin embargo, ha huido con gran habilidad de un destino exclusivamente literario. Pues, a pesar de su carácter de "versos sin música", los textos fueron musicados en 2002 por el compositor Jristos Nicolópulos y, en las voces de Costas Makedonas y Babis Tsertos, se dieron a conocer por dos vías: a través de una

serie de conciertos celebrados ese mismo año en la ciudad, y en la edición de un disco que a las piezas del libro añade otras no recogidas en este último. Así mismo, la inclusión en la edición impresa de una gran cantidad de fotografías antiguas, de la primera mitad del siglo XX en adelante, que acompañan y glosan en una retroalimentación perfecta el contenido de los poemas, convierten el volumen en un muy interesante recorrido personal por la memoria material y sentimental de Atenas. A todo eso hay que añadir una cuarta dimensión, que podríamos denominar enciclopédica: junto a cada fragmento, un breve párrafo en prosa informa al lector poco familiarizado con la ciudad de la historia, la evolución o los usos de cada uno de los espacios retratados, aclarando, además, todas las alusiones oscuras.

Conviene detenerse, sin embargo, en los poemas y las fotografías para hablar del "recorrido" por Atenas que nos propone la obra. Descartada, como he dicho, toda pretensión de exhaustividad o de recuento turístico o urbanístico, la sensación que se produce en el lector es la de un deambular sinuoso y sosegado, no sólo a través del espacio, sino también, o ante todo, del tiempo, porque desde el Cerámico hasta la Plaza de Omonia, pasando por Gasi, lo que se retrata no es ni mucho menos un aspecto estático, presente o pasado, de cada lugar, sino la acumulación dinámica, perceptible simultáneamente en el ejercicio de la memoria personal y colectiva, de estratos temporales y presencias humanas superpuestas. Ladis se detiene en la dialéctica entre lo fugaz y lo permanente, que acaban constituyendo un solo elemento: lo que se pierde o está en trance de perderse es también lo que persiste como el vaciado de un olvido que circunda imperceptiblemente a los habitantes de la ciudad actual. Los poemas se construyen así como pasadizos temporales donde toda la (intra)historia de la ciudad sale a la luz de golpe; donde, como dice el primero de ellos, *Cerámico*, desde la voz de Pericles «a la tuya, solamente hay un paso» (p. 9). Son los «rostros en la penumbra del tiempo» a los que se refiere ese mismo texto los que dan el motivo a los fragmentos y los organizan en torno a sí: transeúntes que esperan un tren en un atardecer indeterminado en el andén de Cisío, personajes populares que frecuentaban en otro tiempo el mercado de Monastiraki, la breve visión de un muchacho vestido de domingo que se apoya en un escaparate de la Plaza Cumunduru, los soldados y los loteros de Omonia o los viajeros de la línea de tranvía Ipocratus-Colokinzú. En la breve, fulgurante visión de todos ellos, o en su vida pasada y aún presente como en un molde en los espacios por los que pasaron, se basan los recorridos atenienses de Fondas Ladis. Las fotografías, extraídas de diversos archivos públicos y privados, vienen a ilustrar

los poemas reforzando su valor de encrucijadas entre lo perdurable y lo fugaz. Antes que de panoramas generales, monumentales o turísticos, se trata de instantáneas en el más amplio sentido del término: fragmentos de vida cotidiana inmortalizados en lo que tienen precisamente de irrecuperable. Predominan en ellas los seres anónimos que pasean, trabajan u holgazanean, así como los pequeños objetos o los edificios más modestos, retratados todos ellos en su irremediable vulnerabilidad al tiempo. Aunque no están fechadas, puede deducirse que la mayoría pertenecen a las décadas centrales del siglo XX, con algunas excepciones anteriores y posteriores.

En 2004, con motivo de los Juegos Olímpicos y Paralímpicos, este libro de edición exquisita, estéticamente impecable, se tradujo a varios idiomas para repartirlo en algunas delegaciones extranjeras a modo de presentación de la ciudad. La versión española corrió a cargo de la traductora Nina Anguelidi y fue editada en la propia Atenas por la misma editorial *Mnimes*. Al respecto de la traducción, cabe decir lo que por desgracia no deja de ser habitual con el correr de los años: la transcripción de los nombres griegos sigue un criterio poco práctico para el español, donde el sistema de P. Bádenas, a pesar de su sencillez, aún no ha conseguido ser generalmente aceptado. Así, encontramos secuencias indescifrables para un lector medio de nuestra lengua, como *gh* en lugar de *γ*, o la sempiterna *th* para la *θ*; de este modo, podemos leer "Aghion Asomaton", "Ghazi" o "Metaxurghio". Del mismo modo, la *k* se considera la transcripción ideal para la *κ* griega, aun cuando vaya seguida de *a, o* ó *u* ("Plaza Kumundúru", "Keramikós"), y la *y* se sigue prefiriendo a la *i* cuando se trata de de *υ* ("Iopkratus-Kolokynthú"). Cabe también observar un uso algo incomprensible de la acentuación ortográfica, que aparece incluso en casos en que la gramática española no la requiere ("Plaza Kumundúru"). Por lo demás, las traducciones son en general correctas, algunas veces, incluso muy sugerentes, si bien no alcanzan a conservar la rima del original, aspecto muy difícil, pero sin duda importante cuando se trata de canciones con un contenido estrófico tan preciso. Sí hay que señalar, no obstante, algunos problemas con las preposiciones del español en el título y subtítulo ("Recorridos *de* Atenas", y no, como parecería más natural, "por Atenas", o "un paseo único *en* los sitios del centro histórico de la ciudad", cuando de nuevo sería más recomendable *por*), que se repiten en más de una ocasión en el interior del texto, así como algunas vacilaciones en la sintaxis de los adjetivos, demasiado mimética respecto del original. No dejan de apreciarse tampoco algunos errores puntuales de traducción, que logran desvirtuar el sentido de alguno de los poemas. Por ejemplo, en el dedicado a la Plaza Cumunduru (p. 25), la última estrofa traduce τα ρέστα ('las

vueltas') como 'el resto', quedando la versión final de esta manera, más abstracta y sugerente acaso, pero en absoluto fiel a la concreción del original: «Un muchacho, vestido de domingo, / se apoya, con altivez, en el escaparate. / Medio siglo posando despreocupado, / mientras yo estoy esperando el resto»).

A pesar de estos mínimos problemas, se puede decir en términos generales que estamos ante un libro hermosísimo por su edición y muy interesante por su contenido. Resulta un misterio cómo un material semejante, ya editado en español, no se ha comercializado hasta el momento en nuestro país. No dudo de que tendría un éxito limitado, pero considerable, especialmente, como ya he dicho, entre todos esos amantes de Atenas que no han podido nunca acceder a un volumen semejante, mucho menos en nuestra lengua. Sería, por lo tanto, muy recomendable hacer una reedición española o, mejor aún, hacer accesibles al público español los ejemplares que, me consta, la editorial *Mnimes* conserva aún en sus almacenes.

Álvaro GARCÍA MARÍN

Σαράντης ΑΝΤΙΟΧΟΣ, *Προηγμένος κύκλος. Ποιητική ανθολογία (1965-2000)* [*Ciclo avanzado. Antología poética (1965-2000)*], Αθήνα / Ζάκυνθος: Εκδόσεις Μπάστα, 2008. 255 pp.

Si en Grecia la maravilla es la flor de la necesidad, como dice Kazantzakis, la nostalgia se cierne entre sus pétalos como un fruto incesante, incitador sin descanso a las dichas y al dolor. Que la única Ítaca posible sea propiamente la ya avistada isla flotante es tal vez el mensaje que el sabio, sólo aparentemente irreflexivo Eolo, "timonel de los tiempos", como dice Sarantis Antíocos, se encarga de enviar en el momento preciso de vislumbrar el supuesto destino final del viaje. Salva así de una fatalidad y arroja a otra, a la fatalidad de lo inalcanzable «y tú en tu finisterre / haces libaciones / haces libaciones e invocas / nombres de navegantes / griegos». La obstinada reincidencia en el intento de regresar –«vuelvo / vuelvo siempre / con la Osa a mi izquierda, / siempre»– no hace más que desnudar la anfibología de la palabra, las dos caras del fruto: el deseo intenso de placer envuelve al dolor por volver, mas no evita la amargura en la prueba del regreso; el dolor de volver desvanece ahora la ilusión de la dulzura en el encuentro, aunque la memoria logre el rescate de una certeza de ella, alimento indispensable para avanzar en el nuevo ciclo. Y de nuevo la redención en el viaje: «todas las piedades /

del mar». El Ulises de Virgilio afirma que, después de haberse alejado de Circe, no había encontrado sosiego alguno: «nada pudo vencer en mí el ardor / de hacerme experto en el mundo / en los vicios y valores humanos». Ernst Bloch recuerda que «Ulises desgarró él mismo los lazos que hacían de él un rey en su rincón, algo así como un capitán de marina jubilado. Ulises no sólo posee la inquietud de ver el mundo, sino que es en esa inquietud en la que se contiene su propia y decisiva existencia. La vida se equipara aquí con la transposición constante de fronteras, *per seguir virtute e conoscenza*», citando la versión de Dante (en la que, por cierto, el navegante nunca vuelve a su Ítaca). Es difícil, no obstante y en toda lógica, encontrar en otras literaturas expresados los infinitos matices de la nostalgia como aparecen en la poesía neohelénica. Un Cavafis más metafórico y sesudo, eficaz profeta de un anclaje moral final, y un Seferis más cercano, más compañero de viaje del verdadero Odiseo que «se halla realmente a su lado, tan presente como el barco que ve pasar desde su ventana, y como él mismo [el lector, *suficientemente* familiarizado, de Homero]», y un Antíocos más libre «soy hijo del mar, lo sabes. / Así, a cualquier puerto donde me lleves / no me importa. / Allí puede que encuentre la deseada Ítaca / la patria que busco / aunque no se llame Ítaca» ("A Eolo", en *Hojas de un diario*), y también más proteico en su periplo vital y artístico, por fortuna prometedoramente inacabado. Porque quizás sea la figura del habitante de la isla de Faros, aunque no aparezca en el nutrido desfile de disfraces mitológicos que vemos pasar a través de esta antología, con su adopción de múltiples formas de darse al visitante (ahora, el lector), la que proporcione el correlato mítico simbólico más aproximado del cuerpo poético de la obra de Sarantis Antíocos. Desde la densificación expresiva y existencial de *Grecian stones* –«alrededor la ceniza de los altares / y el mar / y las piedras salvavidas / que flotan»–, la honda meditación epigramática que vemos en *Ampurias* –«del otro lado de las formas y de los colores / del Iris / forma inasequible simple inaccesible / la vida en la tumba / en la colonia griega batida por las olas»–, la retórica más cálida y amplia (en el recuerdo su paisano el gran Solomós, citando sus "miles de sonidos incontables…") que oímos en *Metamorfosis* o *preludios para Zákynthos,* "il fiore di levante", η πολυαγαπημένη, la muy amada isla del Jónico donde nacieron ambos poetas, vecina de la Ítaca de la geografía real y perteneciente al reino de Odiseo en la de verdad, hasta encontrar en *De por sí* (*Εξ αντικειμένου*) el tono de honda confesión con los límites de la percepción –«¿quién puede saber / con seguridad / qué siente exactamente / el cuerpo del mar? /…/ (*liviandades de los tejidos*)»– y del intelecto –«incertidumbre y ensueño / el

sueño es más dulce / lo importante lo dejo / sin espectador / *(la ciencia del mar)*»–.

Entre sus diversos avatares míticos vemos a Antíocos metamorfoseado en Menesteo –«a mí me desenterró Homero / ¿quién os desenterrará a vosotros? / (así dijo Menesteo)»–, héroe conductor del contingente ateniense, quien tras la guerra de Troya protagonizaría otro retorno improbable, pues fundaría colonias por el occidente, como sería la última en el extremo, el una vez llamado Puerto Menesteo, y después Puerto de Santamaría. Las experiencias del poeta en la península Ibérica, donde actualmente reside Sarantis Antíocos y que tan bien conoce –«esta memoria / que se recuesta en la piedra de Erytheia / ¿la habré traído yo / o estaba aquí y me esperaba / desde la creación del mundo (griego)?»–, sirven a los momentos más inspirados de la creación del poeta de Zákynthos, metrópolis de Sagunto. Y siguiendo con Estrabón, quien sitúa los Campos Elíseos por la desembocadura del Guadalquivir ("la blandura de los céfiros…"), el autor de esta reseña echa algo en falta la comparecencia en el friso mítico de esta antología del rubio Menelao, a quien el geógrafo antiguo haría recalar en aquellos bienaventurados lugares, *sin muerte*. Pero tal vez no sea necesaria semejante cita puntual para un poeta que a lo largo de todo su viaje parece intentar evitar obsesivamente, yo diría también que heroicamente, la cita definitiva con el Hades, la llegada última. Sarantis Antíocos prolonga la vida en su empeño por devolverla siempre al mar y llenarla, como diría Cavafis, de «alborozo al entrar en calas vistas por vez primera» a despecho del pesimismo, latente o patente.

La aceptación del mensaje de Eolo hace del retorno definitivo algo *necesariamente* imposible, y de la nostalgia, el ámbito no ya sentimental, sino espiritual de la existencia siempre en juego: «el viaje variable / el ambivalente / el viaje incierto / está ciertamente aquí». El poeta cumple con la carta de navegación propuesta ya en uno de sus poemas más tempranos recogidos en esta antología, con la que es seguro que consigue que entre sus lectores no le falten suficientes compañeros convencidos del viaje: «porque el barco seguirá siempre en la espuma».

Alfonso SILVÁN

NOTICIAS

VII Coloquio Internacional de Paleografía Griega (Universidad Complutense de Madrid-Universidad de Salamanca, 15-20 de septiembre de 2008).

Desde 1974, el Comité Internacional de Paleografía Griega organiza con una periodicidad aproximada de cinco años el Coloquio internacional de la disciplina, encargando a uno de sus miembros la realización del mismo. En la edición de 2003 (celebrada en Drama, Grecia), fue A. Bravo García, único miembro español del Comité, quien recibió el encargo de organizar en Madrid, en 2008, la séptima edición del Coloquio, que se ha dedicado al recuerdo del primer responsable de estos congresos, el profesor J. Irigoin (†2006), al mismo tiempo que conmemoraba el tercer centenario de la publicación de la *Palaeographia graeca* del benedictino Bernard de Montfaucon, el libro fundacional de la disciplina. El prof. Bravo contó para organizar el Coloquio con la ayuda de un equipo formado por J. Signes y yo misma, así como de un grupo de voluntariosos colaboradores que, con grandes dosis de ilusión y empeño, contribuyeron en gran medida al éxito del encuentro, que reunió a 120 personas procedentes de 17 países. Ni que decir tiene que la mayoría expresó su admiración hacia la ciudad que los acogía y hacia la rica gastronomía española (gracias a los variados, abundantes y sabrosos menús de la Facultad de Filología de la UCM).

El Coloquio fue inaugurado en presencia de Su Majestad la Reina Doña Sofía, el Ministro de Cultura D. César Antonio Molina y la Directora de la Biblioteca Nacional Milagros del Corral el día 15 de septiembre, coincidiendo con la inauguración en la misma Biblioteca de una exposición, *Lecturas de Bizancio*, que mostraba algunos de los más valiosos y representativos manuscritos griegos conservados en España, así como documentos y objetos artísticos bizantinos. Es una norma no escrita de estos coloquios que, en la medida de lo posible, estén acompañados de una

exposición de manuscritos y de visitas a lugares emblemáticos. En el Coloquio de Madrid era visita obligada el Monasterio de El Escorial, que conserva la mejor biblioteca manuscrita griega de nuestro país y en el que fuimos amablemente acogidos por Patrimonio Nacional y el director de la Biblioteca, D. José L. del Valle. Allí tuvimos el placer de escuchar un concierto muy especial de Anselmo Serna Bustamante, que tocó el realejo (pequeño órgano del s. XVI).

El 17 de octubre los participantes en el Coloquio se trasladaron a Salamanca, ciudad en la que estudiaron insignes helenistas y trabajaron escribas griegos para satisfacer la demanda de textos en esta lengua. Allí, gracias a la colaboración de la prof.ª T.ª Martínez Manzano, pudimos contemplar algunas de las joyas manuscritas griegas de la Biblioteca de la Universidad y llevar a cabo una de las sesiones científicas. Finalmente, el congreso se cerró con una excursión a Alcalá de Henares, cuna del helenismo español y de las primeras ediciones griegas, que pudimos visitar gracias a la mediación de la prof.ª M. Vallejo Girvés y la ayuda del Ayuntamiento de Alcalá.

Para el cartel del Coloquio se utilizó un espécimen de la escritura de El Greco: la carta de San Pablo sostenida por el Apóstol en un retrato del Museo de El Prado. Era un modo de dar un matiz español (aunque sólo fuera de adopción) a la imagen de la escritura griega que constituye, como es lógico, el centro de los desvelos de la paleografía. En el mismo sentido, una de las sesiones del Congreso, dirigida por E. Gamillscheg y G. De Gregorio, estuvo dedicada a la "Escritura Griega en el Renacimiento, especialmente en la Península Ibérica". Además del balance inicial –amenamente prosopográfico– del presidente del Comité, D. Harlfinger, y del solemne y sentido memorial de J. Irigoin por B. Mondrain, otras sesiones del Congreso fueron: "New researches on the ancient capital and lowercase letter", sesión dirigida por G. Cavallo y G. Prato; "Writing and Books in the Comnenian period", sesión dirigida por D. R. Reinsch y N. Wilson (que, por desgracia, no estuvo presente en el Coloquio); "Palaeography, Codicology and Textual Transmission (with comparative studies)", sesión dirigida por E. Lamberz y B. Mondrain; "Material aspects of the manuscript book and new research techniques", sesión dirigida por P. Canart y O. Kresten; "The book as object and its relation to the content", dirigida por Ph. Hoffmann y S. Lucà. Hubo, además, tres sesiones de comunicaciones libres dirigidas por A. Jacob y B. Fonkić: "Codicological approaches and collections", "The book as object and its relation to the content" y "Collections and *corpora*". De su interesante contenido y elevado interés darán

cumplida cuenta las Actas, que se publicarán en 2010 en la Universidad de Salamanca. El siguiente coloquio será organizado en 2013 en Hamburgo por D. Harlfinger y Ch. Brockmann.

Inmaculada Pérez Martín

I Jornada de Estudios Papirológicos (Madrid, CSIC-Centro de Ciencias Humanas y Sociales, 17 de diciembre de 2008).

El 17 de diciembre de 2008 tuvo lugar en el Centro de Ciencias Humanas y Sociales de Consejo Superior de Investigaciones Ciéntíficas (Madrid) la I Jornada de Estudios Papirológicos. La organización corrió a cargo de quienes durante los últimos años se han encargado de reactivar esta aletargada disciplina en nuestro país, Sofía Torallas y Raquel Martín, eminentes papirológas, y conservadoras, junto con Alberto Nodar, de las tres colecciones de papiros depositadas en el Monasterio de Montserrat. Esta Jornada fue el broche excepcional que cerró un año de publicaciones y participaciones en eventos relativos a esta materia. El congreso no sólo reunió a investigadores establecidos, sino que también permitió a los más jóvenes poner en práctica por vez primera los conocimientos adquiridos en otros cursos organizados y dirigidos por S. Torallas, como el Curso de Papirología celebrado en Madrid (CSIC-CCHS) entre septiembre de 2007 y abril de 2008 o los cursos prácticos de verano impartidos en la Abadía de Montserrat, similares al celebrado los días 13-17 de julio del presente año.

El encuentro destacó por su excelente organización. La Jornada se estructuró en cinco sesiones correspondientes a cinco formas diferentes de acercarse a un papiro. Las encargadas de inaugurarla fueron M.ª Jesús Albarrán y Amalia Zomeño con una introducción, respectivamente, a la papirología copta y a la papirología árabe en una ilustrativa sesión de apertura, que llevó por título "Otras papirologías". M.ª J. Albarrán ("Introducción a la papirología copta: sobre los límites entre lo público y lo privado") hizo una introducción a la lengua copta y sus dialectos y mostró los rasgos característicos de una papirología que, por asombroso que resulte, alcanza su máximo esplendor en los siglos VI-VIII, cuando la conquista islámica ya ha tenido lugar. Sus documentos, mayoritariamente en papiro, aunque también en *óstraca*, pergamino, madera, cuero y hueso, proceden de excavaciones arqueológicas en centros monásticos y de la compra en anticuarios, en el mercado negro o vía internet. Entre ellos hay tanto papiros literarios con textos religiosos destinados a la cristia-

nización, como documentos privados, fundamentalmente cartas, textos mágicos, ejercicios escolares y documentos legales. También presentó brevemente las numerosas colecciones repartidas por Egipto, Europa, EE.UU. y Canadá, la edición y publicación del material papirológico, los diferentes archivos –conjuntos de papiros relacionados de alguna manera– y las principales bases de datos. A. Zomeño ("Introducción a la papirología árabe: sobre la islamización y arabización de Egipto"), por su parte, presentó la situación actual de esta disciplina, la escasez de los documentos editados y la falta de instrumentos científicos para el estudio de los papiros árabes, dedicando un tiempo a los aparecidos desde el 2002. Estos papiros, encontrados mayoritariamente en Egipto, se datan entre el año 643 y el 1087 de la era cristiana (22 y 479 de la hégira) y emplean una caligrafía no sistematizada y una lengua previa a la estandarización, cargada de rasgos dialectales, acompañados a veces por la versión copta o griega del texto. Aunque existen papiros literarios, éstos son minoritarios. Suelen ser papiros documentales: cartas (ya sean privadas, de negocios, o destinadas a los emires), textos comerciales, fundamentalmente cuentas, y documentos legales, como contratos o declaraciones judiciales. Así mismo se refirió a las principales colecciones, la de El Cairo y la de la Biblioteca Nacional de Viena, y dio a conocer la existencia de 52 papiros árabes en la colección Palau Ribes de Barcelona.

La segunda sesión ("Papirología Literaria y Paraliteraria") tuvo como primera ponente a Raquel Martín, que presentó una comunicación titulada "Dibujos mágicos en los Papiros Griegos". Martín demostró la gran importancia de las ilustraciones que acompañan a los papiros, especialmente si se trata de papiros mágicos. Estos dibujos merecen más atención de la que han recibido hasta el momento, pues, si bien es cierto que se desconoce el significado de algunos de ellos, otros aclaran el contenido del texto o están dotados de poder mágico por sí mismos. Las cuatro comunicaciones que siguieron a la de R. Martín se centraron en el estudio del contenido de determinados papiros de gran importancia. Alejandro García habló de "Un papiro mágico de Berlín (*P. Berol.* 5026) a la luz de un pasaje de Plinio el Viejo (*Hist. Nat*. XXXVII, 155)", un texto bastante largo y dedicado por completo a las prácticas adivinatorias. Además de relacionarlo con el texto de Plinio, hizo una comparación de las tres variantes contenidas en dicho papiro atendiendo a la ἐπίκλησις, las diferentes fórmulas, el dibujo de Acéfalo, el uso del laurel, el momento adecuado para el conjuro y las coacciones. Tras él, Alberto Bernabé presentó las "Nuevas lecturas de la columna III del Papiro de Derveni" comparando la *editio princeps* con la actual edición del texto. Como gran conocedor del orfismo y de la teogonía órfica que este papiro contiene

y comenta, A. Bernabé explicó detalladamente su contenido, con especial atención a algunos de los personajes que allí aparecen: las Erinis, los magos (entiéndase, los oficiantes de los ritos mistéricos a los que los historiadores de las religiones como Teofrasto llamaron orfeotelestas) y los démones. El mismo papiro fue objeto del estudio de Marco Antonio Santamaría, que habló de "El personaje de Tiresias en las *Bacantes* y el autor del Papiro de Derveni". Con esta comunicación ilustró a los presentes acerca de la personalidad del autor del papiro comparándolo con el adivino Tiresias (tal como lo describe Eurípides en las *Bacantes*), señalando los elementos sofistas del discurso de Tiresias (en *Bacch.* 272-301) y estableciendo paralelos con el texto del Papiro de Derveni, especialmente en lo que a juegos etimológicos se refiere, una herramienta usada por su anónimo autor para desentrañar el sentido oculto de la teogonía órfica que comenta e interpreta. Finalmente, Ana Isabel Jiménez nos habló sobre "El papiro de Bolonia y la escatología platónica". El texto del papiro cuenta cómo un alma que llega al Hades va a ser juzgada en consonancia con su vida. La escatología que allí se lee tiene paralelos con la escatología órfica que encontramos en las laminillas órficas de oro de Hiponio, Pelinna, Turios, y en el Papiro de Derveni. No obstante, atendiendo a numerosos textos platónicos y dado que algunas de las ideas del papiro de Bolonia no tienen precedentes órficos, es necesario afirmar que se trata de una escatología platónica y no órfica, aunque muy influida por el orfismo.

En el tercer bloque de la Jornada ("Lexicografía") Silvia Porres ("*Hapax* en los papiros griegos. El P. Oxy. 2165"), tras mostrar las composiciones que contiene el papiro en cuestión (Alcaeus 129, 130a y 130b) y las evidencias de una labor de crítica textual sobre el texto, hizo un estudio léxico atendiendo a los rasgos dialectales y a los *hapax* del papiro. Cuatro de ellos son conocidos sólo gracias a él y otros cinco términos han aparecido también en glosas o léxicos. Pese a formarse por derivación o composición sobre otras palabras conocidas, no siempre alcanzamos a establecer el significado del término. Siguió Irene Pajón, con "El nuevo papiro de Artemidoro: consideraciones sobre las didascalias V 9 y V 30". Comenzó con una presentación del documento, que algunos consideran una falsificación del siglo XIX, obra de Constantino Simonidis, y terminó demostrando su autenticidad del siguiente modo: la didascalia V 9 da el nombre ΞΙΦΙΑΣ, 'pez espada', a un curioso animal; el mismo animal aparece representado en el mosaico Barberini junto a la inscripción ΞΙΟΠΓ, pero Simonidis nunca pudo conocer la relación de la inscripción con ξίφος propuesta por IG XIV 1302e. Cerró la tercera sesión José Antonio Berenguer con "Algunas reflexiones sobre la lexicografía papi-

rológica en el ámbito de la lexicografía griega", enumerando y describiendo las insuficientes herramientas para el estudio del léxico en textos papiráceos.

La cuarta sesión, dedicada a la "Papirología Documental", incluyó dos completos e interesantes estudios. En primer lugar el trabajo de Ángela Cámara y Montserrat Reig, "La prostitución en los papiros del Egipto Grecorromano", quienes leyeron recibos, permisos, además de referencias a procesos judiciales, a burdeles y a otras relaciones comerciales sin especificar. En segundo lugar, la comunicación de Lluis González Julià, "El precio de la palabra: testimonios papirológicos sobre la contratación y el salario de profesores y sofistas", que presentó más de una veintena de textos que remiten a rétores, pedagogos, gramáticos, logógrafos y sofistas y a su sueldo.

Para cerrar el encuentro, nada mejor que una sesión sobre "Nuevos hallazgos". En ella intervinieron los papirólogos S. Torallas y A. Nodar, que informaron sobre las novedades de las colecciones de las que son responsables. S. Torallas ("Un nuevo papiro del comentario a Teócrito en Montserrat") presentó un texto de particular interés por contener anotaciones relativas a los *Idilios* 1. 45-152 y 7.5-9.2 y por permitir establecer un nuevo orden para las composiciones de Teócrito, ya que, como en un manuscrito medieval (*K* = Ambros. 886 = C 222 inf.) el texto nº 7 sigue al nº 1. Por su parte, A. Nodar ("Un nuevo papiro de la colección Palau Ribes") narró el hallazgo casual de una tarjeta de visita rota entre los papiros carbonizados guardados en tres cajas en la Abadía de Montserrat, la comparación que hizo de estos papiros con los de la colección de Colonia, procedentes de Bubastos, una ciudad situada en el delta del Nilo, cuyo archivo ardió en el siglo III d. C., y, tras un minucioso examen de los papiros, la conclusión a que llegó de que las manos coincidían en algunos fragmentos.

Así terminó una Jornada rica por la variedad de sus estudios, en la que se demostró que la papirología sigue despertando la curiosidad y el interés de los más jóvenes y que sigue y seguirá dando frutos gracias al trabajo de reconocidos profesores e investigadores. Esperemos que sea la primera de muchas jornadas de estudios papirológicos.

Silvia Porres Caballero

The Athens Dialogues / Οι Αθηναϊκοί Διάλογοι (Atenas, 24-27 de septiembre de 2010).

Entre los días 3 y 5 de abril de 2009 tuvo lugar en Βουλιαγμένη (Ática, Grecia) la primera reunión preparatoria del Comité Organizador del Congreso

Internacional que, bajo el nombre «The Athens Dialogues / Οι Αθηναϊκοί Διάλογοι», está previsto se celebre entre los días 24 y 27 de noviembre de 2010, coincidiendo con el 2500 aniversario de la batalla de Maratón. El Simposio está organizado por la Alexander S. Onassis Public Benefit Foundation (USA), filial norteamericana de la Fundación madre Aristóteles Onassis, en colaboración con siete instituciones científicas y universitarias: Accademia Nazionale dei Lincei, Österreichische Akademie der Wissenschaften, Deutsches Archäological Institut, Institut de France y las universidades de Harvard, Oxford y Stanford. Por parte española fue convocada a la primera reunión del Comité organizador la revista *Erytheia,* que estuvo representada por quien suscribe esta nota.

En la sesión matinal del sábado 4 de abril el presidente del comité organizador, el profesor emérito de Lingüística de la Universidad de Atenas G. Babiniotis, expuso las líneas generales de lo que se pretende que sean los Diálogos. El objetivo principal es celebrar una conferencia que no sea exclusiva de ni para helenistas, ni de especialistas de la Antigüedad griega, ni nacional griega, sino abierta a todos por su amplitud temática y carácter dinámico y participativo. Sus ejes básicos serán la interdisciplinariedad científica (diálogo entre ciencias y sus diversas ramas) y la diacronía (Antigüedad, Medievo y Edad Moderna) en conexión con la actualidad. El objetivo fundamental es analizar la vigencia de la cultura griega, entendida en sentido amplio, para la solución de los problemas del mundo contemporáneo. Los ejes temáticos en torno a los que girará la conferencia serán:

- Identidad y alteridad (Ταυτότητα και ετερότητα, Identity and Difference).
- Historia e historias (Ιστορία και ιστορίες, Stories and History).
- Literatura y arte (Λόγος και τέχνη, Word and Art).
- Democracia y ciudadanía (Δημοκρατία και πολιτεία, Democracy and Governance).
- Ciencia y ética (Επιστήμη και ηθική, Science and Ethics).
- Vida y buena vida (Το ζην και το ευ ζην, Quality of Life).

Cada área temática constituirá una sesión (συνεδρία), al frente de la cual habrá un moderador (συντονιστής) que coordinará el trabajo previo, la intervención y el diálogo posterior de cinco conferenciantes (ομιλητές) y otros tantos intervinientes (επεμβαίνοντες) a lo largo de las cuatro horas que durará cada una. Esta previsto que cada conferenciante intervenga durante unos 10-15 minutos para recordar la discusión previa habida en la red antes del Simposio y que los intervinientes sean su contrapunto (ca. 5 minutos). Con-

ferenciantes e intervinientes serán los encargados de abrir el diálogo sobre cada tema, en el que podrá participar el público presente en las sesiones. El Simposio no será abierto, sino que los participantes lo harán por rigurosa invitación de la Organización. Se pretende que los conferenciantes e intervinientes de las seis sesiones pertenezcan a diversas ramas humanísticas y científicas, para así lograr la interdisciplinariedad que el Congreso se propone como una de sus metas.

El Simposio quiere convertirse en foro de discusión y análisis de los temas planteados antes, durante y después de su celebración. Los textos previos de los intervinientes, los comentarios que generen, las discusiones en el Congreso, etc., está previsto que se publiquen de forma continuada en la página web de la Fundación Onassis. Se quiere que ésta se convierta en un verdadero portal, algo así como la Wikipedia, del Helenismo, con criterios estrictamente académicos y científicos. El Proyecto de la Fundación Alexander S. Onassis busca una doble apertura, geográfica y generacional, de los participantes en el Simposio. Se pretende, en primer lugar, que los moderadores, conferenciantes e intervinientes no procedan sólo de Europa y América, sino también de África, mundo islámico, Asia, Oceanía, etc., y, en segundo, que no sean sólo científicos, estudiosos e intelectuales ya consagrados, sino también de generaciones intermedias y jóvenes, de tal forma que se pueda establecer así un verdadero diálogo intergeneracional e intercultural. Para más información consúltese http://www.onassis.gr/fullstory.php?lang= en&id=279.

José M. Floristán

Aléxandros Argiríou (1921-2009)

El pasado 22 de mayo falleció en Atenas, a los 88 años de edad, Aléxandros Argiríou, uno de los más importantes críticos literarios e historiadores de la literatura neohelénica de la segunda mitad del pasado siglo y de los comienzos del presente. Aunque siempre sintió la vocación filológica en el sentido más amplio de la palabra, optó por obtener el título de ingeniero de Caminos, profesión en cuyo ejercicio permanecería siempre. Nació en Alejandría de Egipto en 1921, donde pasó los primeros años de su infancia. Desde muy joven, ya en Grecia, entró en contacto con la izquierda en momentos difíciles como durante la dictadura del general Metaxás, la ocupación italogermana y la guerra civil. Hizo su aparición como crítico en 1947 en la revista *Ελληνικά Γράμματα*, una actividad a la que no cesaría nunca de dedi-

carse en publicaciones como *Το Βήμα*, *Η Καθημερινή*, *Αντί*, *Γράμματα και τέχνες*, *Εποχές*, *Ποιητική Τέχνη*. En la época de la dictadura de los coroneles fue miembro del grupo editorial *Δεκαοκτώ Κειμένων* y de *Νέων Κειμένων*, así como de la redacción de la revista *Η Συνέχεια*. Escribió varios libros sobre surrealismo y poetas griegos contemporáneos. Tal vez su obra culminante sea su reciente *Historia de la literatura griega* en ocho tomos, publicada en la editorial *Καστανιώτης*, en donde consiguió concentrar una inmensa documentación de valor incalculable para el investigador. Daba la impresión, al hablar con él, de que no necesitaba consultar sus archivos a la hora de redactar o de pronunciar una conferencia, pues su capacidad para recordar los detalles más escondidos de cualquier publicación en su conversación era asombrosa.

Quienes tuvieron la suerte de conocerlo y de valerse en ocasiones de su inestimable ayuda, como es el caso del redactor esta breve nota, le oían decir con cierta frecuencia: «si alguna vez me abandona la memoria, prefiero la muerte». Sólo la irrupción de la última pudo acabar con la primera, que permaneció sin deterioro acompañando fielmente a su poderosa vitalidad intelectual hasta el final de sus días. Que en nuestra memoria se prolongue la suya.

Alfonso Silván