PRIMEROS TEXTOS ALTOMEDIEVALES EN GRIEGO VULGAR

Pedro Bádenas de la Peña
C.S.I.C.

El período histórico comprendido entre el s. VI y la frontera entre el s. XI y XII, en otras palabras, desde la dinastía Justinianea hasta los comienzos de la casa de los Comnenos, supone para el estudio de la lengua griega vulgar un verdadero rompecabezas. Durante estos casi 600 años tiene lugar un progresivo desmembramiento del Imperio que, en la mayoría de los casos, supondrá la definitiva pérdida de presencia de la lengua griega, como en Siria, que cae en 636, en Mesopotamia, en 639, la pérdida de Alejandría y Libia en 646 o el comienzo de las incursiones en Asia Menor por parte del Islam. En Occidente ocurre otro tanto, si bien aquí la implantación de la lengua siempre fue mínima, especialmente en Hispania, donde en 585 los visigodos recuperan las zonas dominadas por los bizantinos. En Italia, a partir de 568 los lombardos empiezan a presionar, de manera que en pocos años la península se convertirá en un mosaico de ducados lombardos y territorios bizantinos. Los restos del exarcado de Italia, acabarán por tener de hecho una independencia respecto a Bizancio, ocupado y acosado por el creciente empuje de árabes, búlgaros y eslavos. Nos hallamos pues ante un período de supervivencia, especialmente entre los ss. VI-VIII, donde una buena parte de centros urbanos quedan reducidos a meras comunidades agrarias. Tal decadencia se refleja en la ruina del entramado educativo y el escasísimo número de testimonios directos. No hay más que recordar la desaparición del papiro a mediados del s. VIII, precedida de su disminución en

el VII, los testimonios epigráficos disminuyen drásticamente quedando reducidos, por lo general, a escuetos epitafios que constan de nombres propios y fórmulas rituales[1]. Hay que tener en cuenta que al producirse un colapso semejante y quedar desarticulada la superestructura administrativa bizantina, heredada de época helenística e imperial, grandes masas de población, eminentemente rural, que nunca habían sido plenamente grecoparlantes, suponen en realidad un inmenso vacío cultural y lingüístico. Muy poca literatura debió escribirse en esos siglos oscuros, entre el VII y VIII, y menos aún es la que se nos ha podido conservar[2]. El panorama que tenemos para trazar con cierta precisión las transformaciones internas de la lengua en este período de descomposición política y de transformaciones demográficas es complicado, tan sólo contamos con mayor número de datos del s. IX en adelante aunque, desde luego, la mayoría de los cambios atestiguados ahora debieron producirse en esa primera etapa turbulenta y oscura.[3] Lo cierto es que en lo que a testimonios se refiere estamos en peores condiciones para el rastreo que en época imperial. Lo que se puede conocer del griego durante toda esta etapa depende casi por completo de textos literarios en lengua purista, muy alejada de la realidad viva de su momento, con la excepción de referencias aisladas, inconexas entre sí, además de un conjunto de textos subliterarios que ofrecen un balance desigual entre el ideal purista del lenguaje áulico y el habla popular.

[1] Lo que es especialmente patente en los límites del Imperio, como, por ejemplo, en el naciente estado búlgaro, en territorio recién perdido por los bizantinos, cf. V. Beševliev *Spätgriechische und spätlateinische Inschriften aus Bulgarien* Berlín, Akad. d. Wiss. der DDR, 1964.

[2] En estos siglos, junto a una heroica labor de contención de los enemigos exteriores en las fronteras, no siempre con resultados positivos, se produce una profunda transformación política de todo el aparato administrativo. Esta situación condujo al período más oscuro de la vida cultural de Bizancio. La sociedad en su conjunto sufre un proceso de militarización y de desarrollo de los aspectos más oscurantistas: ascéticos y místicos. La eliminación de los últimos restos de paganismo generó un culto supersticioso por las imágenes. La reacción iconoclasta de la dinastía Isáurica, en una primera etapa, no contribuyó precisamente al desarrollo literario, pero sí que resultó decisiva para el renacimiento cultural y humanístico del s. IX. Cf. S. Impellizzeri *La letteratura bizantina* Florencia 1975, pp. 257-267. Para los aspectos políticos de este período cf. Ostrogorsky *Historia del estado bizantino* Madrid 1983, pp. 122 ss. y 157 ss.

[3] Para los aspectos internos de la evolución del grigo cf. R. Browning *Medieval and Modern Greek* Cambridge 1983, pp. 53-68.

Sobre el carácter de esta lengua viva, de este *sermo uulgaris* griego conviene hacer algunas aclaraciones conceptuales, ya que nos encontramos ante el problema del hilo conductor de una lengua que nos ha llegado initerrumpida hasta hoy.

Con independencia de los factores históricos a que he aludido antes, en primer lugar se puede apreciar que el ámbito de hablantes durante la alta edad media va limitándose a lo que era estrictamente población que poseía el griego como lengua materna, pues gran parte de los territorios que van quedando desgajados en estos siglos eran, sí, de cultura griega pero el griego concurría con otras lenguas –latín, siríaco, eslavo, etc.- y sólo suponía un barniz superficial sostenido por el entramado administrativo imperial. En un primer momento, en el mundo oriental, tanto genuinamente griego como helenizado, se produce un fenómeno paralelo al del occidente latino y latinizado: una unificación de la lengua escrita y un desarrollo de los niveles populares del habla. Esta primera distinción se ahonda paulatinamente hasta apreciarse una diferencia notable entre ambas modalidades. A esta modalidad más sencilla y popular de la lengua es a la que los griegos denominaron (δημώδης, ἁπλή, ἁπλοελληνική, καθωμιλημένη) o (ρωμαϊκή), por oposición a la *koiné* escrita y aticista. Mas muy pronto en Occidente, debido también a condiciones políticas muy distintas, se asiste al comienzo de la fragmentación que culminará en los diferentes romances, mientras que en Oriente la dialectalización del griego, salvo algún caso muy aislado, arranca de la *koiné* helenística, que es un desarrollo del ático y no tiene ya nada que ver con los antiguos dialectos, esto, unido a un completo centralismo de la administración y de la educación, pese a la profunda crisis del momento, hace que no haya condiciones sociolingüísticas lo suficientemente marcadas como para quebrar la estructura interna de la lengua, como ocurría en esta época con el latín –o, mejor, con los diferentes tipos de latín extendidos por Europa–.

En Oriente nunca llegó a darse una separación tajante entre lengua antigua y lengua nueva, entre lengua muerta y lengua viva, entre otras razones porque el paradigma cultural es distinto en Oriente y Occidente. En el mundo oriental el peso de la tradición erudita –el arte del escolio en suma– tuvo tanto peso que la *dimotikí* nunca llega a cuajar en ninguna modalidad del lenguaje escrito. El griego, en conjunto, siguió basándose en la gramática y léxico antiguos, dominando todos los niveles literarios: historiografía,

filosofía, retórica, filología, poesía, etc. Los testimonios más antiguos con que hoy podemos contar son, como veremos, fragmentos aislados, a veces meras frases conservadas gracias al recurso de una cita fugaz en el contexto de crónicas o relatos históricos en lengua culta. Ni siquiera los textos más largos, las *Aclamaciones* que se conservan, nos pueden certificar una serie de fenómenos lingüísticos más profundos, ya que el lenguaje utilizado es híbrido. Lo cierto es que, incluso cuando el vulgarismo logra mayores espacios literarios, como ocurrirá más tarde con la poesía prodrómica[4], tampoco podemos afirmar que haya un monumento literario plenamente concebido, superando los moldes de la lengua tradicional. En una palabra, no existe un Dante en el mundo bizantino. Más tarde, entre los siglos XI y XV las condiciones difieren, la variante vulgar gana algunas posiciones, pero sigue siendo despreciada por los eruditos como un instrumento inadecuado para la expresión del pensamiento intelectual e inapropiada para la creación artística.

En suma, el desarrollo lingüístico de Grecia en la Alta Edad Media, discurrió por cauces distintos de los de los pueblos románicos. Las protoliteraturas de Francia, Italia o España van surgiendo con creaciones literarias de carácter más unitario entre los siglos X a XII, mientras que en el ámbito griego la diglosía es una constante hasta hoy y los influjos mutuos de los niveles erudito y popular son continuos, hasta el punto de haber sido precisamente eso –aunque parezca contradictorio– el factor que ha impedido la fragmentación lingüística. Otro de los resultados ha sido el que no dispongamos de un nombre para la lengua griega medieval y moderna. Neogriego, en sentido estricto, no se la puede denominar porque ello excluiría a la *dimotikí* medieval, por otro, también choca tal término con la artificial *cazarévusa* escrita, mantenida hasta nuestros días, independientemente de haber sido ya abolida como modalidad oficial del idioma. Más adecuada podría haber sido la denominación de *romeico*, concepto típicamente bizantino y que recoge la idea de herencia del legado romano que tenía el Imperio de Oriente, pero tal denominación, salvo con Psijaris, no ha prosperado. Krumbacher,[5] a falta de mejor término utiliza el de

[4] D.C. Hesseling *Poèmes prodromiques en grec vulgaire* Amsterdam 1910 y W. Hörandner *Theodoros Prodromos. Historische Gedichte* Viena 1974.

[5] Sobre los problemas derivados de la ausencia de un "romance" griego cf. K. Krum-

δημώδης e incluso *dimotikí*, pero desprovisto de cualquier denotación temporal respecto a las modalidades vulgares del griego antiguo, medieval o moderno. El concepto de δημώδης no es tan restrictivo como el de 'latín vulgar', ya que este, en fecha muy temprana –ss. X y XI–, se distingue claramente de los nuevos romances. Por el contrario, el δημώδης reviste un significado más amplio, tanto en el plano interno, como en el cronológico. Así, mientras que la *koiné* latina provincial deja de existir entre los ss. IX y X, el griego vulgar, en cambio se prolonga desde finales del VI o comienzos del VII hasta hoy. No obstante hay que tener cuidado de no confundir la *koiné* bizantina –una de cuyas modalidades es la *dimotikí* en sentido lato– con el concepto estricto de *koiné* griega, concepto válido únicamente para la lengua escrita generalizada a partir del modelo ático desde época alejandrina, con unas características peculiares en su gramática, sintaxis y léxico. Esa *koiné* helenística, estaba más cerca de la lengua hablada de época alejandrina e imperial, incluso en época bizantina hasta fines del VI, que del antiguo ático escrito, pero, por otra parte, el pueblo oralmente va desarrollando un tipo de *koiné* en continua fluctuación, característica esta última bien patente en el griego moderno. Los primeros testimonios aislados los hallamos en papiros tardíos[6] y en los Glosarios, como el de Pseudo-Dositeo, también hay huellas morfológicas y léxicas de la lengua vulgar en tratadistas y médicos.[7] A diferencia de lo ocurrido en el bajo latín y lat.

bacher *Byzantinischen Literatur* Munich 1897, pp. 787 ss. Sobre las concepciones lingüísticas de Psijaris cf. su *Megáli romaïkí epistimonikí grammatikí* Atenas 1929.

[6] Cf. E. Mayser *Grammatik der griechischen Papyri aus der Ptolemäerzeit* Berlín, 1923 y mejor aún F.T. Gignac *A Grammar of the Greek Papyri of the Roman and Byzantine Periods* Milán 1976-81, I vol. *Phonology*, II vol. *Morphology*. Por ejemplo uno de los primeros casos documentados de la partícula negativa δέ < οὐδέ lo hallamos en *P. Oxy.* 1874.13, una carta de pésame del s. VI.

[7] Una cantera de material conversacional nos ofrece Pseudo-Dositeo (ed. G. Goetz en *Corpus Glossariorum Latinorum* vol. 3, Leipizg 1892). En el *corpus* de Galeno es muy alto el número de vulgarismos que podemos encontrar, aunque ello varía según los tratados y el estado de su transmisión. Por ejemplo en un muestrueo alazar (vol. 14 Kuhn, p. 560) encontramos con pocas líneas de diferencia τζουκάλιον, gr. mod. τσουκάλι "olla de barro, puchero", βράζω "hervir", frente al más antiguo ἑψω y ἀσπίει que no es sino un error de grafía por ἄς πιεῖ forma perifrástica del optativo con una partícula invariable que procede del imperativo ἔασε o bien de ἄφες, de ἀφίημι. Este tipo de optativo no constituye ya por sí solo un modo en gr. mod. y normalmente concurre con el subjuntivo y ambas formas pueden tener –como en el ejemplo de Galeno– valor de imperativo.

vulgar, los dialectalismos del griego vulgar no son resultado de la 'barbarización' de la lengua, ni de la descomposición o, mejor, contaminación cultural, sino más bien se trata de un producto de la evolución interna de la lengua, muy marcado desde época helenística. La primera composición literaria extensa donde prevalece el demoticismo sobre la variante culta escrita es en la *Cronografía* de Juan Malalas (s. VI).[8] Sin embargo no podemos alinear esta obra con los otros testimonios primitivos en griego vulgar o con las composiciones más extensas de siglos posteriores, como no se nos ocurre encuadrar a Gregorio de Tours como un precursor del romance francés. La lengua que emplea Malalas es demótica en el sentido antiguo del término, muy cercana a la de los documentos papiráceos y epigráficos, pero no es propiamente demótico medieval o *romeico*. Aproximadamente un siglo después de Malalas, aparecen como precursores significativos de la lengua vulgar, en sentido más estricto, una serie de escritos muy populares como la *Crónica Pascual*[9] (posterior a 628) o vidas de santos, como la *San Juan Misericordioso* (c. 630) y la del monje Simón, por Leoncio de Neápolis (Chipre), en época de Constante II. La *Cronología* de Teófanes,[10] de principios del s. IX, es una obra importantísima en la historia de la cultura bizantina, su peculiar lenguaje, primer gran producto en *dimotikí* mixta, hizo accesible a vastos sectores su contenido, además de servir como modelo a toda la historiografía bizantina posterior, la cual, junto el *Breviarium* del patriarca

[8] Para la lengua de Malalas cf. K. Wolf *Studien zur Sprache des Malalas. I Formenlehre, II Syntax* Munich 1911-12 y K. Weierholt *Studien zum Sprachgebrauch des Malalas* Oslo 1963.

[9] Migne *PG* 92.69-1023. Interesante es la valoración que hace G. Mercati en "A Study of the Paschal Chronicle" *Journ. Theol. Studies* 7, 1906, 393-412 y muy útil el estudio comparativo de F.C. Conybeare "The Relation of the Paschal Chronicle to Malalas "*Byzantinische Zeitschrift* (*BZ*) 11, 1902 395-405. La *Crónica Pascual* tiene especial valor en su últimma parte, donde el autor aborda los acontecimientos contemporáneos que coinciden con la agitada época del emperador Mauricio. Para la historiografía y cronaquística del s. VIII cf. H. Hunger *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner* Munich 1978, vol. I pp. 331 ss.

[10] Ed. de C. de Boor I-II Leipzig 1883-5 (reimpresión fotomecánica, Hildesheim 1963. Esta obra monumental continúa la *Ecloga Chronographica* de Georgius Syncellus (ed. de A.A. Mosshammer Leipzig 1984). Teófanes comprende desde 284 hasta 813, fecha de la subida al trono de León V. Es fundamental para la reconstrucción de los ss. VII y VIII ya que junto con el *Breuiarium* son las únicas fuentes de que se dispone para esa época. El mejor estudio de conjunto sigue siendo el correspondiente artículo de *Theophanes* en la *Real Enkyklopädie* de Pauly-Wissowa (1934) cols. 2127-2132.

Nicéforo, de fines del s. VIII, –una síntesis cronográfica–, fueron pronto traducidas al latín influyendo así notablemente en toda la cronaquística occidental. No menos interés revisten, por este mismo concepto los escritos de Constantino Porfirogénito.

Con la excepción de estos escritos en los que la *dimotikí* aparece aún muy entremezclada por la *koiné* culta, los verdaderos monumentos históricos que nos dan constancia del nacimiento del griego vulgar son pequeños fragmentos de canciones callejeras entonadas por el pueblo a raíz de determinados sucesos en los que normalmente se alude sarcásticamente a acontecimientos y situaciones en las que se ven envueltos destacados personajes, incluso el emperador o el usurpador de turno. También constituyen precedentes inmediatos, e incluso en ocasiones, posteriores, las distintas aclamaciones que se nos han transmitido. Este tipo de composiciones, de la que algunas revisten un carácter áulico, puede que fueran encargadas por los demos para ser interpretadas en el marco de celebraciones protocolarias y que, desde luego, acabaran siendo entonadas en el Hipódromo. Estas aclamaciones, continúan, aunque no dependan directamente, un género probablemente de origen helenístico y, más tarde, romano[11]. Pese a que en las aclamaciones prevalece la solemnidad bizantina, no están exentas de mordacidad. Paul Maas[12] editó un conjunto de 31 composiciones métricas muy antiguas procedentes en gran parte de Teófanes, Teofilacto Simocata, Juan de Antioquía y Cedreno, así como de Ana Comnena, de Liutprando, del *PBerol.* 5603 (ss. VI-VII), de Constantino Porfirogénito, así como un interesantísimo χελιδόνισμα transmitido en dos códices (Cambray 512 del s. XII y el Vallic. F73 del XV) en el mismo tipo de metro de los más modernos editados primeramente por Passow y más recientemente por mí.[13]

A este material hay que añadir dos dísticos de otra aclamación dirigida al emperador Mauricio (582-602) en boca de los Azules y

[11] Cf. Suetonio *Diu. Iul.* 80, *Nero* 39, *Poet. Lat. Min.* 6, Morel *Fr. Poet. Lat.* Leipzig 1927, 92, 122, 123, 132, etc.

[12] *BZ* 21, 1912, 28-51.

[13] Pospongo la edición de esta canción de la golondrina de época bizantina para otro trabajo ulterior. Para todo lo relacionado con la continuación de este canto infantil de primavera en la Grecia moderna cf. mi artículo "Canciones neogriegas de la golondrina" *Satura Grammatica in honorem F.R. Adrados* vol. II, pp. 41-50 (en prensa).

otros dos restos de canciones. Uno, el de la "Ασπρη ξανθή editado por Sp. Lambros[14] y enmendado posteriormente por Kiriakidis[15] y otro que data del último cuarto del s. X, de la época de Nicéforo II Focás y Juan I Tsimiskís, editado por G. Morgan[16].

De estos treinta y cuatro fragmentos, más alguno que otro transmitido indirectamente, en forma prosificada y "traducida" al griego culto, todos están en diferentes tipos de metro, normalmente en verso político (tetrámetro yámbico cataléctico) o en octonarios y septenarios, alternados o en dísticos, bien de ritmo grave o esdrújulo.

La aclamación más larga de las editadas por Maas[17] y también las más antigua, es de época justinianea, se trata de un diálogo rítmico entre la facción de los Verdes y el emperador Justiniano, con alguna intervención de los Azules, dirigido contra el *cubicularius* (chambelán) y *spatharius* Calopodio. Es un alegato que demuestra a las claras cómo este tipo de composición entronca con la poesía rítmica popular y no con la hímnica religiosa, de influjo sirio. En él, el pueblo, por boca de los Verdes, con gran respeto, no exento de ironía, se queja al emperador del abuso de autoridad de Calopodio, comparándolo con Judas; el "mandator", que representa a Justiniano, recela de los Verdes pues sospecha, con razón, que se han congregado para ὑβρίζειν τοὺς ἄρχοντας, los Azules, como no es menos, se enzarzan con sus rivales, al final el *mandator* los tilda de blasfemos.

Veremos con más detención algunos de los fragmentos más interesantes lingüística y temáticamente, más cercanos todavía que este diálogo, a la lengua cotidiana. Son los σκόμματα, muy similares quizá a aquellos que Juliano[18] condenara, por considerar que poco podría confiar en el pueblo de Constantinopla que era capaz de zaherir tan frívolamente a la autoridad con coplas tan agresivas inventadas en el Hipódromo, las tabernas y los pórticos.[19]

[14] *BZ* 3, 1894, 165-6.

[15] *BZ* 20, 1923, 341-4.

[16] *BZ* 47, 1954, 292-7.

[17] "Metrische Akklamationen der Byzantiner" *BZ* 21, 1912, 28-51, texto I.

[18] *Misopogon* 342 b-d (ed. Bidez).

[19] Cf. H.G. Beck *Geschichte der byzantinischen Volksliteratur* Munich 1971, pp. 25-28.

Quizá la más antigua de todas sea la que se recoge en el texto n.º 1, dedicada al emperador Mauricio (582-602), que nos transmite Teófanes (283.16). En ella, este emperador, último legítimo de la dinastía justinianea, hombre capaz e inteligente, buen organizador y mejor guerrero contra los ávaros y defensor de lo poco que le quedaba a Bizancio en Hispania, se hizo impopular por su exceso de celo. Cuando la facción de los Verdes le retiró su apoyo, fue al desastre y sus militares transdanubianos acabaron por sublevarse y alzando sobre el pavés a Focás. Según Teófanes, en el curso del mes de noviembre de 602, cuando su caida era inminente, los constantinopolitanos pasearon por las calles, subido a un burro, a un hombre parecido al emperador, con sayal negro y coronado de ajos, mientras cantaban así, burlándose de su numerosa prole:

Encontró una ternera tierna y delicada
y, como el gallo joven, de este modo la cubrió,
hizo hijos como churros y flacuchos además,
nadie osa rechistar, pues a todos amordaza.
¡Cielo santo, cielo santo, espantoso y poderoso!
¡Dale en la testa para que no se embravezca,
y yo la vaca gorda te la doy de ofrenda!

o esta otra, texto n.º 2 (Teófanes 288.16):

Sin pellejo estuviera quien te quiere,
Mauricio Marcianista.

Algo muy lejano ya de lo que se había entonado cuando su coronación, texto n.º 3 (Teofilacto 8.7.9, Teófanes 287.18):

Dios, el que ordena tu reinado, emperador,
someterá a todo el que combata tu reino;
y si hay un romano infiel a tí, oh bienhechor,
sin sangre lo someterá a tu autoridad.

Claro está que su sucesor, Focás, a los pocos días de su coronación, en la víspera de la ejecución del derrocado Mauricio, y de cinco de sus hijos que infructuosamente habían buscado refugio en una iglesia de Nicomedia, tuvo que oír de los Azules: para irritación suya, texto n.º 4 (Teofilacto 8.10.3):

¡Arriba, conoce la situación,
Mauricio no ha muerto!

o en versión de Juan de Antioquía (fr. 218[d])

Mauricio no ha muerto,
conoce la verdad.

Focás, inculto, de temperamento despótico, cruel y vengativo, resultó una catástrofe y al final de su corto reinado (602-610), los Verdes en el Hipódromo le echaban en cara su afición a la bebida y sus desmanes, texto n.º 5 (Juan de Antioquía fr. 218[e], Teófanes 296.25):

Volviste a darle a la copa,
volviste a perder la cabeza.

De la época de la dinastía Isáurica, concretamente del reinado de Constantino V Coprónimo (741-775), el fanático iconoclasta que se solazaba humillando en el Hipódromo a iconódulos y monjes remisos a los nuevos dogmas, Codino en su Περὶ Κτισμάτων [20] nos transmite un dístico, n.º 6, en el que el pueblo se burla de las relaciones del emperador con la atractiva Agata, empeñada, pese a sus años, en guardar la doncellez aun a costa de la generosidad crematística de Constantino:

Agata se hizo vieja
pero tú la has rejuvenecido.

El obispo de Cremona, Liutprando, que visitó Bizancio en el tercer cuarto del s. X, da cuenta en esta coplilla, n.º 7 –cantada por chicos y grandes en el Sur de Italia– de un famoso *comes stabuli* –Adelberto–, honrado y bonachón en su juventud que con los años se echó a perder (Liut. *Antapodosis* 2.34):

Adelberto, conde de corte,
espadón y descreido.

[20] Ed. de Preger *Scriptores Originum Constantinopolitanorum* Leipzig 1901-7, 240-9.

La identificación de una página, perteneciente al códice Marc. XI. 19 (cód. N) (fol. 338 bis r.), inserta casualmente en el manuscrito de fines del XVII, de un drama cretense, con los restos de una canción satírica popular de la segunda mitad del s. X, supuso un enriquecimiento notable de este menguado acervo de los primeros documentos en *dimotikí*. G. Morgan[21], descubridor de esta canción la pone acertadamente en relación con otras dos variantes del mismo modelo, incluidas también en series de "profecías". El fenómeno no es extraño, pues tales fragmentos, una vez descontextualizados y perdida su vigencia, eran muy difíciles de interpretar, cuando no imposible, por carecer de sentido toda una serie de alusiones, cuyo referente se había perdido. Las otras dos versiones de esta copla son: la editada por N. A. Bees[22] perteneciente a un manuscrito de Bortisi, Creta, de 1621 (cód. B) y la otra, editada por Laurdas,[23] perteneciente al cód. Marc. VII. 22 (cód. K). En este valioso ejemplo, donde se nos habla de un enigmático herrero que atormenta a sus vecinos, así como de un casamentero y un "principito", además de una tal Teofanó y de una "Guapa", nos hallamos, sin ninguna duda ante una composición popular, posible remedo satírico de la correspondiente *acclamatio* con motivo de la boda del emperador Juan I Tsimiskís (969-976). Veamos el texto n.º 8.

Golpea el herrero el yunque y golpea a sus vecinos.
Casamentero y principito aguardan ante la puerta.
Una torta deseaba Teofanó y la Guapa se la comió.
El que antes llevaba manto en cueros se quedó ahora.
Si aquí el invierno le llegara también traería su pelleja.
Los del cucurucho exhausto, los de culo con agujero de un puño
a lomos de una mula en procesión pasean al que mató al adúltero.

Esta mujer, llamada en realidad Anastasia, de gran belleza según los panegiristas[24], antigua mesonera[25], fue uno de los personajes

[21] *BZ* 47, 1954, 292-7.

[22] Ἐπετηρὶς Φιλολ. Συλλ. Παρνασσοῦ 9, 1906, 56-57.

[23] Κρητ. Χρον. 5, 1951, 232.

[24] Theophanes continuatus 39.476.

[25] Zonaras *Epit.* 16. 22; León el Diácono *Historias* 2.10 (705); Cedreno *Synop. Hist.* 2. 389.

más disolutos y ambiciosos de la turbulenta vida de alcoba del Imperio. Casada con Romano II instigó a este para que envenenara a su padre, Constantino VII Portitogénito. Pronto dejó de existir Romano, víctima de su fogosidad carnal, y quién sabe si también, por la ayuda de Teofanó. Esta, como tutora de sus hijos, Basilio y Constantino, detestaba al regente, el eunuco José Bringas, apostó por Nicéforo Focás y, en efecto, fue proclamado emperador por sus tropas en Capadocia. Teofanó se casó de inmediato con el flamante usurpador (963-9). Pronto cautivó a Juan Tsimiskís, compañero de armas de Nicéforo al que no dudó en dar atroz muerte en el mismo trono con la ayuda de Teofanó. Mas sus deseos de nueva boda, frustrados por el "casamentero" συνάπτης el eunuco *parakimomenos* Basilio, nuevo hombre de confianza del emperador, fracasaron y Tsimiskís, cauto e inteligente, se deshizo de Teofanó desposando a τήν Καλή , esto es a Teodora, hermana de Romano II, mandando a la pérfida Teofanó a un convento de Proconeso y, después de una fallida huida, definitivamente al monasterio de Danis en Armenia[26]. El "principito" de la canción es Juan Tsimiskís. Estos versos pueden ser contemporáneos de la boda del emperador, noviembre de 970. El origen de la copla puede estar en el entusiasmo popular por el nuevo *basiléus* que, entre otros méritos, daba la sensación de mantener sus manos limpias en relación con el asesinato de su antecesor, razón fundamental por la que quiso poner tierra por medio con Teofanó. La mención de la πομπή , con personaje infamado a lomos de un jumento, como en la canción de Mauricio, alude sin duda, por el calibre de los insultos, a la purga que se realizó con los funcionarios del "entourage" de Nicéforo y la ex-emperatriz. Indudablemente tal tipo de escarnios era alentados por los nuevos dueños de la situación.

En este documento existen sin embargo otros elementos no menos valiosos que corroboran el marco histórico. Hacía poco que Creta había sido reconquistada después de su toma por los árabes en 961 y parece lógico que los nuevos colonos se interesaran por los escándalos de la corte de Constantinopla y apreciaran una canción que hablaba de una emperatriz tan impopular y de los asesinos del liberador de Creta, Nicéforo Focás que, sin duda, es el "herre-

[26] Zonaras 3.521.11, Cedreno 2.38.19, Glicás 574.5.

ro" de la copla, martillo de los "vecinos" infieles. En este sentido hay que recordar un proverbio moderno, registrado en Quíos que dice γείτονα χαλκιᾶ μὴν κάμῃς, ἂν δὲν θέλεις σφυροκόπια "no hagas vecino tuyo a un herrero si no quieres martillazos".

Los datos que rodean el texto en el códice Marciano (XI. 19) ayudan a entender el por qué de la consideración de estos versos como una "profecía". La fecha del 6867 de la creación del mundo (= 1358-9) corresponde con la del comienzo del reinado del sultán Murad I, que coincide con una súbita agresividad de la política turca, que llevó sus ejércitos hasta las murallas de Constantinopla –época de Juan V Paleólogo y de la crisis final del Imperio–. La referencia exacta al año VI desde la primera fecha (= 1365) nos sitúa en el momento en que Murad I firmó un acuerdo con la ciudad de Ragusa –primer tratado de los turcos con un estado cristiano– que puso en peligro las comunicaciones de Creta con Venecia.[27] Las islas griegas quedaban así "entre el yunque y el martillo" y se afirmaban los otomanos como una verdadera potencia en los Balcanes. Leido el texto a la luz de esos acontecimientos cabe entender los temores de Creta en esos momentos. Con las otras versiones (K y B) algo posteriores, pero originariamente de la misma fuente, vemos que se incorporan a una miscelánea similar de "profecías" que circularon en época de la toma de Chipre, ya en 1570.

De la segunda mitad del s. XI son los restantes fragmentos. El n.º 9 se cantaba en el brevísimo reinado de Miguel VI Stratioticós (1056-7) y apuntaba contra su antecesor en el cargo, Constantino IX Monómaco (1042-1055), pintoresco personaje, muy ilustrado, pero abúlico, voluble y dilapidador del erario público, junto con su pintoresca esposa, la veterana emperatriz Zoe, viuda de otros dos soberanos, que encaprichada con un icono parlante, ἀντιφωνητής, que ella misma había pintado, ayudaba a su marido a esquilmar las ya exhaustas arcas del estado. Sobre su limitación física –llegó a estar paralítico– y mudanzas de carácter, que le costaron el cargo al intelectual Psellos y sus compañeros, parecen aludir estas palabras:

[27] Cf. L. Bréhier *Vie et mort de Byzance* París 1969, 368-9.

El imbécil de Monómaco
hizo lo que le dió la gana.

A través de Ana Comnena conservamos tres testimonios directos y otro traducido al lenguaje culto de otras tantas canciones populares durante el reinado de su padre Alejo I (1081-1118). La primera, texto n.º **10**, se refiere a la retirada táctica que hizo Alejo, cuando tuvo noticia de la conspiración que contra él tramaba Nicéforo Botaniates. Alejo consiguió escapar de Constantinopla la noche del sábado de Τυρινή (en el último sábado de Carnaval, es decir, la víspera del domingo en que comienza la Cuaresma y sólo se puede tomar lacticinios), correspondiente al 13 de febrero de 1081. Cuando al lunes siguiente se reunió en Tracia con sus tropas leales, dirigió la marcha que habría de llevarle al trono. La alegría del pueblo se manifestaba así:

El sábado de Carnaval,
¡hurra, Alejo, te enteraste!
y el lunes de mañana,
¡arriba, halcón mio, bravo!

La admiración popular por Alejo se refleja en este dístico, texto n.º **11**, que alude a cuando el emperador se salvó por casualidad del desastre sufrido en una de sus expediciones contra los pechenegos, al quedar destrozada la flota imperial en el Danubio, cerca de Dristra, sólo la discordia entre pechenegos y comanes, peleados por el botín, frenó su casi imparable avanzada hacia Constantinopla:

De Dristra a Goloe
sin tocarte un pelo, Comneno.

El aplastamiento definitivo de los pechenegos como pueblo, una de las más escalofriantes matanzas de la historia, consumada en un solo día, tuvo lugar el 30 de abril de 1091, un día después de la derrota de aquellos al pie de la colina de Lebunion, el eco de esta sangrienta victoria que libró a los bizantinos de una de sus múltiples pesadillas es el siguiente, texto n.º **12**:12:

Por un día los escitas
no vieron Mayo.

La versión indirecta, en prosa culta para dulcificar quizá la virulencia de las invectivas, de una típica copla de escarnio es la que recoge Ana Comnena a propósito del castigo a Anemás que intentó sublevarse contra Alejo, texto n.º **13**:

> *"...una canción compuesta en habla vulgar con el siguiente sentido: ved a esos martirizados cornudos que afilaron sus espadas contra el emperador".*

En una página introductoria del cód. Véneto de Procopio (Marc. Zanetti 398) Spiridón Lámbros[28] localizó una canción popular, de contenido amatorio, muy distinta por tanto de los testimonios estudiados, posiblemente de mediados del s. XV, que recuerda a las del cód. de Viena, editadas por Legrand en su *Recueil des chansons populaires Grecques* (París 1874). Sin embargo creo que, aunque haya dificultades para fijar una cronología exacta, es bastante más antigua, debido a determinados clichés que se encuentran ya en el poema de Diyenís Acritas. El texto presenta problemas críticos, apuntados ya por St. P. Kiriakidis[29], texto n.º **14**:

> *"Blanca niña, rubia encantadora, su amor viajando está.*
> *Lejos parte su amor y el viaje es largo."*
> *La niña, de su pena, a los meses maldice:*
> *"Abril que traes abril y mayo abrasdador,*
> *aunque de flores y rosas llenaste el mundo,*
> *de penas y de llanto colmaste mi corazón.*

Corresponde este ejemplo, dentro del género de canciones de amor, muy desarrollado a partir de principios del XV, al tipo de lamentos de la muchacha abandonada. En este subgénero se dan dos líneas, la de las canciones en que la muchacha encinta maldice al amante que la ha abandonado y otra, como quizá esta, en que los reproches se dirigen sólo al tiempo y la distancia que la separan del amado, pero en la que la doncella espera su reencuentro.

[28] "Ein byzantinisches Volkslied" *BZ* 1, 1894, 165-6.

[29] "Περὶ τῆς λέξεως κυρκατης" *Byzantinisch-Neurgriechische Jahrbücher* 4, 1923, 341-344.

El primer problema textual que tanto Lambros como N. Politis[30] no consiguieron sanar y que atinadamente vio Kiriakidis está en los dos primeros versos, no hay ni κῦρ Κάτης (Lambros) ni κυρκάτης (Politis) sino la forma κίρκας, palabra difícil, pero que aparece cuatro veces en el poema de Diyenís (469, 1518, 2566, 3284), siempre en boca de Aretusa, incluso una vez junto al adjetivo πανεύμνοστη, siempre como un sinónimo de ἐραστής

La etimología de κίρκας, mejor que κύρκας relacionada con el rumano *curca* de donde se habría tomado en préstamo, no tiene sentido, primero por cuestión de cronología y segundo porque semánticamente el significado de "pavo", o sea un ave jactanciosa pero no agresiva, no se aviene con un personaje como Diyenís. En realidad se trata de la vieja palabra, ya conocida por Homero[31], κίρκος, una denominación específica del genérico ἴρηξ, ἱέραξ "halcón". La forma vulgar ha experimentado el cambio normal de tema en *–o* a tema en *–a*, del tipo ἱέρακα (ac. sg.) ἱέρακας o como κόρακα, κόρακας. En el caso de κίρκας tendríamos una extensión analógica del sufijo -ας, por proximidad semántica con ἱέρακας. Por otra parte, κίρκος es todavía hoy un apellido frecuente en el norte de Grecia, en Macedonia y Tracia. Otras denominaciones para las rapaces aparecen usadas como epítetos del amante en los *Erotopégnia*, como p.e. ὕπα καλῶς, πετρίτη μου (670), ξιφτέρι μου (197), etc., "halcón petirrojo" y "gavilán" respectivamente. En suma, estos elementos hacen que, no estrictamente estos versos, pero sí su sentido, parta de un modelo bastante más antiguo, anterior desde luego al siglo XII.

Todos los ejemplos examinados aquí tienen el enorme interés de ser los primeros testimonios en lengua claramente vulgar, apreciable unas veces por el tipo de metro y otras también por su lenguaje. Requieren una puesta al día en su estudio e interpretación y un adelanto de ello puede ser este trabajo.

[30] Ἐκλογή ἀπό τά τραγούδια τοῦ ἑλληνικοῦ λαοῦ Atenas 1969[6] ἐπιμ. Α' 4.

[31] Cf. *Od.* 13.87, *Il.* 22.139, Esquilo *Prom.* 857, Arist. *H[a] de los Anim.* 620[a] 18. A. Tovar sugiere acertadamente que puede responder a un étimo común con el del lat. *circius* o *cercius* "viento frío del NO" o sea "cierzo" y que concurre con *aquilo* "aquilón".

TEXTOS ALTOMEDIEVALES EN GRIEGO VULGAR

1. Canción contra Mauricio (Noviembre 602)

Εὕρηκε τὴν δαμαλίδ' ἀπαλὴν καὶ τρυφεράν,
καὶ ὡς τὸ καινὸν ἀλεκτόριν οὕτως αὐτὴν πεπήδηκε,
καὶ ἐποίησε παιδιὰ ὡς τὰ ξυλοκούκουδα·
καὶ οὐδεὶς τολμᾷ λαλῆσαι, ἀλλ' ὅλους ἐφίμωσεν·
ἅγιέ μου, ἅγιέ μου, φοβερὲ καὶ δυνατέ,
δὸς αὐτῷ κατὰ κρανίου, ἵνα μὴ ὑπεραίρηται
κἀγώ σοι τὸν βοῦν τὸν μέγαν προσαγάγω εἰς εὐχήν.

Theophanes p. 283.16, Cedrenus 703.13, Johannes Antioch. fr. 218c; P. Maas *BZ* 21, 1912, 34, Ph. Koukoules I.2.38.

1 εὗρεν Joh. Ant. || δάμαλιν Maas || καὶ τρυφεράν om. Theph. et Cedr. || 2 οὕτως om. Teoph. et Cedr. || ταύτῃ Theoph. || 3 ξυλοκώδωνα Cedr. || 4 4 et 5 om. Cedr. ||5 ἅγιε φοβερέ Theoph. || 7 σοι τον μέγαν βούν Maas.

2. Contra Mauricio

Μὴ σχοίη δέρμα ὁ φιλῶν σε,
Μαυρίκιε Μαρκιανίστα.

Theophanes p. 288.16, Theophylactus VII.9.3; P. Maas ibid. 35.

2 Μαρκιανιστά Theoph.

3. Aclamación de los Azules a Mauricio

Ὁ θεός, αὐτοκράτωρ, ὁ κελεύσας σέ βασιλεύειν
ὑποτάξει σοι πάντα πολεμοῦντα τὴν βασιλεῖαν·

εἰ δὲ Ῥωμαῖός ἐστιν, εὐεργέτα, ἀγνωμονῶν σε,
εἰς δουλείαν σου τοῦτον ὑποτάξει χωρὶς αἱμάτων.

Theophylactus VIII.7.9, Theophanes 287.18; P. Maas ibid. 35.

1 αὐτοκράτωρ om. Theoph. || 2 πάντα...βασιλείαν add. Theoph. || 3 εὐεργέτα om. Theoph., add. Theoph.

4. Canción contra Focás de los Azules (26 Noviembre 602)

Ὕπα μάθε τὴν κατάστασιν,
ὁ Μαυρίκις οὐκ ἀπέθανεν.

Theophylactus VIII.10.13, Theophanes 289.29, Johannes Antiochenus fr. 218d; P. Maas ibid. 35.

1 Ὕπαγε Theoph. || 2 Μαυρίκιος Theoph. || Joh. Ant. Μαυρίκιος οὐκ ἀπέθανε,/μάθε τὴν ἀλήθεια. || Zonaras XIV 14.6 paraphr. Theoph. οἱ τοῦ δήμου τοῦτο ἔκραζον· Ἄπιθι μάθε κατάστασιν, ὁ Μαυρίκιος ζῇ, ἐρωτηθήτω.

5. Los Verdes contra Focás (ca. 609/610)

Πάλιν στὸν καῦκον ἔπιες,
πάλιν τὸν νοῦν ἀπώλεσας.

Johannes Antiochenus fr. 218e, Theophanes 296.25, Cedrenus I. 709.5; P. Maas ibid. 36, Ph. Koukoules ibid. 39.

1 εἰς τὸν Joh. Ant. et Theoph. τὸν οἶνον Cedr. ||
2 ἀπόλεκες Theoph. codd.

6. Sobre Constantino Coprónimo (ca. 770)

Ἡ Ἀγάθη ἐγήρασεν,
σὺ δὲ ταύτην ἀνενέωσας.

Πάτρια Κωνσταντινουπόλεως 3.68 (= Script. Orig. Constantinopol. ed. Th. Preger 240.9 (Ἀγάθη) ἐκλήθη δὲ Γηραγάθη διὰ τὸ φυλάξαι αὐτῆς τὴν παρθενίαν χρόνους πολλούς· ταύτην δὲ ἔφθειρεν Κωνσταντῖνος ὁ Κοπρώνυμος δοὺς αὐτῇ πλοῦτον πολύν.; P. Maas ibid. p. 36; Ph. Koukoules ibid. p. 39. . p.39.

1 Γηραγάθη Koukoules || δ'αὐτὴν Koukoules

7. Sobre el conde Adalberto (ca. 900)

Ἀδελβέρτος κόμης κούρτης
μακροσπάθης γουνδοπίστης.

Liudbrandi Antapodosis 2.34 (= Mon. Germ. Hist. ed. Pertz V. 295.7) Adelbertos comis curtis macrospathis gundopistis, quo significatur et dicitur longo eum uti ense et minima fide.; Sp. Lambros Collect. de romans grecs X; P. Maas ibid. p. 36; Koukoules ibid. 39.

1 Ἀδαλβέρτος Koukoules || 2 κονδοπίστις Lambros

8. Canción contra Teofanó (ca. 970)

Ὁ χαλκεὺς βαρεῖ τ'ἀμόνι καὶ βαρεῖ τοὺς γείτονας.
ὁ συνάπτης κι ὁ πριψίδης εἰς τὴν θύραν στήκουσιν.
ἡ θεοφουνοῦ ἐπόθειν πίτταν κ'ἡ Καλὴ τὴν ἔφαγεν.
ὁποὺ 'φόρειν τὸ διβίκιν τώρα δέρμαν ἔβαλεν.
καὶ ἂν τὸν ἐφθάσῃ ἐδῶ ὁ χειμὼν φέρε καὶ τὴν γούναν
του κουκκουροβουκινάτορες φουκτοκωλοτρυπᾶτοι
εἰσὲ σέλλαν μίας μούλας καυχόκτονο πομπεύουσιν

Cod. Marcianus XI. 19 (N); cod. Marcianus VII.22 (K); cod. Brontisi Cretae (B); G. Morgan BZ 27, 1954, 292-297; N.A. Bees Ἐπετ.Φιλολ. Συλλ. Παρνασσοῦ B. Laourdas Κρητ. Χρον. 5, 1951, 232. 9, 1906, 56-57;

1 χαλκὰς B τὸ ἀμόνι KB || 2 ὁ συνάπης καὶ ὁ τριψίδης KB

στέκοθσι B || 3 θεοφανοῦ K θεοφανώ B ἐπολέμαν KB πίτα B καὶ ἡ Καλὴ KB τὸν ἤφαγεν K ἔφαγε B || 4 ἐφόρην KB δυβύκιν om. K βηβήκην B || 5 ἐφτάσει K φθάση B φέρει K || 6 καὶ κουροβουκινάτορες φουκτωκολωτριπατην K φουκτολοτριπατοι B || 7 σισάλος αὐλασάρχων απομπεβουσιν K σισαλα ἔβλα. σάρχων απομπεβουσιν B.

9. Canción contra Constantino Monómaco (ca. 1050-1057)

Ὁ μωρὸς ὁ Μονομάχος
ὅ τι ἤθελεν ἐποίησεν.

Sp. Lambros ibid. XI; Sp. Zambelios Ἄισματα δημοτικά 362.

10. Canción a favor de Alejo Comneno (13 Febrero 1081)

Τὸ σάββατον τῆς τυρινῆς
χαρὰ 'στ''Αλέξιε 'νόησες το,
καὶ τὴν δευτέραν τὸ πρωΐ
ὕπα καλῶς, γεράκιν μου.

Anna Comnena Alexias p. 68.29 Reifferscheid; P. Maas ibid. p. 36; Ph. Koukoules ibid, p. 40.

2 χαρεῖς An. Com. † χαρεις† Maas ἐννόησές Koukoules ἐνόησες Maas

11. Sobre Alejo Comneno

Ἀπὸ τὴν Δρίστραν εἰς Γολόην
καλὸν ἁπλῆκτον, Κομνηνέ.

Ann. Comn. ibid. p. 240.4, Maas ibid. Koukoules ibid.

1 ἅπληκτον Reiff.

12. Sobre Alejo Comneno

Διὰ μιὰν ἡμέραν οἱ Σκύθαι
τὸν Μάϊὸν οὐκ εἶδον.

Ann. Comn. ibid. II.15.28 Reiff.; Koukoules ibid. 40

13. Ann. Comn. ibid. II. p. 161. 26 ss.: ἐβούλετο γὰρ τὸ ᾄσμα πάνδημον πᾶσι παρακελεύεσθαι...τε καὶ ἰδεῖν τοὺς τετυραννευκότας τούτους κερασφόρους ἄνδρας, οἵτινες τὰ ξίφη κατα τοῦ αὐτοκράτορος ἔθηξαν.

14. Canción de la abandonada

Ἄσπρη ξανθὴ πανέμνοστη, ὁ κίρκας της ταξιδεύει,
καὶ ὑπάγει ὁ κίρκας της μακρεὰ καὶ τὸ ταξίδιν μέγα.
καὶ ἡ κόρη ἀπὸ τῆς λύπης της τοὺς μῆνας καταρᾶται·
"νὰ κῆς Φλεβάρη, φλέγεις με, καὶ Μάρτι, ἐμάρανές με·
Ἀπρίλι ἀπριλοφόρητε καὶ Μᾶ κατακαμμένε,
τόν κόσμον καὶ ἂν ἐγέμισες τάθίτζια καὶ τὰ ῥόδα,
τὴν ἰδικήν μου τὴν καρδιὰν τοὺς πόνους καὶ τὰ
δάκρυα."

Cod. Venetus (Zanetti 398); Sp. Lambros BZ 3, 1984, 165-166; Kyriakides BZ 20, 1923, 341-344; N. Polites Ἐκλογή ἐπιμ. Α' 4.

1 et 2 κυρκατης cod. κῦρ Κατῆς μισσεύει Lambros Κίρκατης Polites κύρκας Kyriakides

EL PENTATEUCO GRIEGO DE CONSTANTINOPLA

Natalio Fernández Marcos
C.S.I.C. Madrid

El Pentateuco Políglota de Constantinopla, tanto para la tradición judía en la que se inserta como para la tradición cristiana, hasta bien entrado el s. XIX no pasó de ser un enigma al que aludían de pasada las bibliografías más avispadas de Judaica o como mucho una exótica curiosidad para bibliófilos. Los ejemplares que se conservan son tan raros que se pueden contar sin tedio las bibliotecas afortunadas que guardan este legado del judaísmo del s. XVI: Biblioteca Nacional de París, Seminario Israelita de Breslau, Biblioteca Pública de Ginebra, Parma, Oxford, Londres, Nueva York[1].

Fue impreso en Constantinopla en las prensas de la familia Soncino, como se indica en el título hebreo del libro que transcribo a continuación en castellano: "Gloria a Dios que nos ha inspirado la idea de imprimir este muy precioso libro: las cinco partes de la Ley escritas en caracteres hebreos con las *Haftarot* y las cinco *Megillot*. Para que sea útil a los jóvenes israelitas y para que éstos se acostumbren a hablar correctamente, nos pareció que teníamos que publicar aquí la traducción de la Escritura Santa en lengua griega y en lengua extranjera, las dos lenguas en uso entre las gentes de nuestra nación en cautividad, para los vástagos de Judá e

(1) Cf. J. Ch. Wolf, *Bibliothecae Hebraeae Pars II*, Hamburgo 1721, p. 355 y E. Legrand, *Bibliographie hellénique des XV^e et XVI^e siècles*, II, París 1883, pp. 159-161. L. Amigo, *El Pentateuco de Constantinopla y la Biblia Medieval Romanceada Judeoespañola. Criterios y fuentes de traducción*, Salamanca 1983, p. 38.

Israel que habitan en los países turcos. Como todo hijo de Israel está obligado a recitar con los fieles las perícopas sabáticas leyendo dos veces el texto y una vez la versión caldea, hemos añadido la versión de Onqelos con el Comentario de Raši. Ojalá el Eterno nos dé la fuerza de entregar a la imprenta este libro y nos conceda el favor de imprimir otros para difundir la Ley de Israel. Comenzado a imprimir este libro en la neomenia de Tammuz el año 5307 de la era de la creación, en Constantinopla, en casa del discípulo de los tipógrafos Eliezer hijo de Gerson Soncino de bendita memoria"[2].

Los datos que proporciona este título constituyen la única fuente de información de que disponemos sobre la publicación de este interesante libro. La página de este Pentateuco Políglota lleva en la columna del centro el texto hebreo, en la de la derecha la traducción al neogriego aljamiado[3], y en la columna izquierda la traducción al ladino o judeoespañol calco[4]. En la parte superior de la página se reproduce la traducción aramea del Targum Onqelos, vocalizada y en caracteres más pequeños, y en la parte inferior el Comentario de Raši[5].

Pese a la mención expresa de las *Haftarot* y las cinco *Megillot*, en los ejemplares que se conservan sólo está editado el Pentateuco, con errores tipográficos frecuentes y, lo que es más extraño, con lecturas diferentes en los ejemplares de la misma edición. Este último fenómeno lo atribuye Hesseling[6] al hecho de que en los primeros tiempos de la imprenta existía una relación estrecha entre el tipógrafo, el impresor y el editor (a veces la misma persona) que permitía introducir correcciones que sólo afectaban a una parte de la tirada.

(2) Cf. **D. C. Hesseling,** *Les cinq livres de la Loi (Le Pentateuque)*, Leiden/Leipzig 1897. Traducción del hebreo de M. Schwab a partir del ejemplar de la Biblioteca Nacional de París (Inventario A470).

(3) Aunque esta expresión se reserva estrictamente para los textos castellanos en escritura árabe (cf. *Aljamía* en **F. Lázaro Carreter,** *Diccionario de términos filológicos*, Madrid 1971[3]) se ha generalizado para cualquier texto de una lengua escrito con los caracteres de otra distinta.

(4) Sobre esta terminología para distinguirlo del Djudezmo o judeo-español vernáculo cf. **H. V. Sephiha,** *Le ladino judéo-espagnol calque. Deutéronome. Versions de Constantinople (1547) et de Ferrare (1553). Edition, étude linguistique et lexique*, París 1973, pp. 42-46.

(5) Salomón ben Isaac (1040-1105), nacido en Troyes (Francia). Es el comentarista judío por excelencia tanto de la Biblia como del Talmud.

(6) **Hesseling,** *Les cinq livres de la Loi*, p. V.

La disposición misma de la página, toda ella en caracteres hebreos, no deja ninguna duda sobre el destino y la intención de este Pentateuco Políglota: fue una obra de judíos y para judíos. A diferencia de la primera traducción bíblica, la del Pentateuco alejandrino en el s. III a.C. (conocida como Septuaginta), en este caso no hay voluntad proselitista de que la sabiduría de Israel trascienda a las naciones.

La finalidad de esta publicación tuvo que ser primordialmente litúrgica y en segundo lugar pedagógica. Litúrgica porque como se nos informa en el título, la Ley o Pentateuco iría acompañado de las *Haftarot*, es decir, las segundas lecturas de la liturgia sinagogal tomadas de los Profetas, y de las cinco *Megillot* (Cantar, Rut, Lamentaciones, Ester y Eclesiastés) leidas en las principales festividades judías[7]. Además por incorporar el Targum Onqelos, considerado como canónico por los judíos y en consecuencia de lectura obligatoria en el servicio litúrgico ("todo hijo de Israel está obligado a recitar con los fieles las perícopas sabáticas leyendo dos veces el texto y una vez la versión caldea")[8]. No parece pues que la versión al neogriego y la versión al ladino hayan suplantado al arameo en el uso estrictamente sinagogal.

La finalidad pedagógica de las dos versiones está apuntada también en el título: "para que los jóvenes israelitas se acostumbren a hablar correctamente". En efecto, la sinagoga no cumplía tan sólo una función litúrgica sino también pedagógica y cultural; y el uso de la Biblia como libro de texto para aprender la lengua puede recordar la función pedagógica de nuestras Políglotas en Occidente, provistas algunas de ellas de traducciones interlineares para un aprendizaje rápido de las lenguas antiguas. Estas traducciones interlineares tienen además en común con el neogriego y ladino del Pentateuco de Constantinopla la literalidad de las lenguas calco: cumplen la función de gramáticas y léxicos rudimentarios. Contribuiría pues a difundir el conocimiento de la Biblia entre las dos

(7) Cantar en la Pascua, Rut en *Šabu'ot*, Lamentaciones el 9 de *'Ab* para recordar la destrucción de Jerusalén y su Templo, Ester en *Purim* y Eclesiastés en *Sukkot*. Cf. **Scrolls** en *Encyclopaedia Judaica*, Jerusalén 1971.

(8) Cf. **Amigo,** *El Pentateuco de Constantinopla*, p. 119. De ahí que la primera edición impresa del Pentateuco hebreo hecha en Bolonia (1482) vaya acompañada del Targum Onqelos y del Comentario de Rasi, cf. **A. Díez Macho,** *Primeros impresos del Targum Onqelos*. Sefarad 30, 1970, 289-303, p. 290.

comunidades principales de Estambul, la grecoparlante y la hispanoparlante, con dificultades ambas para comprender el hebreo[9].

Del autor de la traducción griega nada sabemos con seguridad. La obra parece homogénea y por lo tanto se puede afirmar que no es colectiva sino producto de un traductor que conocía bien el griego. Su literalismo y la facilidad con que introduce nuevas palabras que responden a los mecanismos de formación de la lengua griega son buena prueba de ello[10]. En 1576 publicó también en Constantinopla un tal Moisés, hijo de Elías Fobián la traducción al neogriego del libro de Job. Belléli ha sugerido que este personaje es el autor de la traducción al Pentateuco, pero no tiene posibilidad de probar su aserto sobre todo mediando entre ambas publicaciones un intervalo de treinta años[11]. Tampoco hay datos suficientes para decidir si el traductor pertenecía a la comunidad karaita o rabbanita de Constantinopla, salvo la observación de que éstos últimos a mediados del s. XII eran mayoría, según nos informa el itinerario de Benjamín de Tudela en torno al año 1170[12].

La fecha del año de la creación señalada en el título corresponde al 11 de junio de 1547 y el impresor pertenece a la conocida familia de impresores Soncino que entre 1483 y 1547 imprimieron ciento treinta y siete obras en hebreo, entre ellas la primera Biblia hebrea completa con vocales y acentos, dageš y maqef (1488). Procedentes del Norte de Italia y establecidos más tarde en Tesalónica, el último de los Soncino, Eliezer se trasladó a Constantinopla en 1534 y entre otras obras había impreso ya en 1546 otro Pentateuco Políglota en hebreo, arameo, persa y árabe para uso de los judíos orientales[13].

(9) Servían de instrumentos pedagógicos para iniciar a los niños judíos en el estudio del alfabeto hebreo y después en la lectura de los textos bíblicos y litúrgicos esenciales para la vida judía, cf. **Sephiha,** *Le ladino judéo-espagnol calque*, pp. 44-45.

(10) **Hesseling,** *Les cinq livres de la Loi*, p. VII.

(11) L. Belléli, "Deux versions peu connues du Pentateuque". *Revue des Études Juives* 22, 1891, 250-263, p. 252.

(12) **L. Belléli,** *Deux versions*, p. 251 y **J. Starr,** *The Jews in the Byzantine Empire 641-1204*, Atenas 1939, pp. 232-235 y 242-244. *Karaita:* Secta judía desde comienzos del s. VIII que niega la tradición talmúdico-rabínica como su principal característica. *Rabbanita:* A partir del s. X judíos que aceptan la Ley Oral (*Torah še-be-al peh*) como vinculante y normativa al mismo nivel que la Escritura (*Torah še-biketab*).

(13) Cf. *Soncino* en *The Jewish Encyclopedia*, Nueva York/Londres 1916. A Gerson Soncino se le ha llamado el judío errante de la primitiva tipografía hebrea. Después

La publicación del Pentateuco de Constantinopla no carece de significado histórico y cultural. Fue posible gracias a las condiciones favorables en que vivieron los judíos bajo la dominación turca, la llamada "pax ottomanica" en el s. XVI, que alivió la situación vivida en el Imperio bizantino y durante las Cruzadas por una parte y por otra subvino a la creciente hostilidad de los reinos cristianos de Occidente. Ya a mediados del s. XV Rabí Isaac Zarfati había enviado una carta circular a las comunidades judías de Centro Europa alabando la actitud tolerante de los otomanos con los judíos e invitándoles a que se establecieran en territorio turco. Y Rabí Elías Capsali, a comienzos del s. XVI, interpreta la concentración de judíos en el Imperio otomano a raíz de la expulsión de España y Portugal como un preludio de la llegada del Mesías, sobre todo una vez que Palestina, la Tierra Prometida, quedó incorporada al Imperio otomano bajo el sultán Selim I (1512-20)[14]. A mediados del s. XVI la comunidad judía de Constantinopla se había convertido, gracias a la inmigración de los reinos occidentales, en la más numerosa de su época. Bajo Solimán el Magnífico (1520-66) además todos los judíos del Mediterráneo vivían bajo un único imperio y una sola administración estable protectora de los derechos básicos de la persona[15]. Pero a la vez las distintas congregaciones de procedencia sefardí mantenían en la capital del imperio las peculiaridades litúrgicas, legales, administrativas de su lugar de origen, ya fuera Toledo, Córdoba, Aragón, Castilla o Lisboa. A estos grupos hay que añadir los judíos establecidos de tiempo atrás en la capital durante el imperio bizantino, los romaniots, divididos en karaitas y rabbanitas, y los askenazíes procedentes de Europa Central. La política centralizadora del Imperio se había hecho sentir a los pocos años de la conquista de Constantinopla cuando Mohamed II intentó conseguir un único liderazgo espiritual para

de recorrer varias ciudades del norte de Italia trasladó sus talleres a Salónica y Constantinopla. Pero cuenta entre las grandes figuras de impresores renacentistas junto a Arnao Guillén de Brocar, Aldo Manucio, Bomberg, Johan Froben de Basilea o Plantino.

(14) Cf. **A. Shmuelevitz**, *The Jews of the Ottoman Empire in the late fifteenth and the sixteenth Centuries. Administrative, Economic, Legal and Social Relations as Reflected in the Responsa*, Leiden 1984, pp. 30-32.

(15) **S. W. Baron**, *A Social and Religious History of the Jews. Vol. XVIII The Ottoman Empire, Persia, Ethiopia, India and China*, Nueva York 1983², pp. 119-120.

todo el judaísmo otomano a través del rabinato de Constantinopla, semejante a la centralización del patriarcado de Estambul para la Iglesia ortodoxa. Pero sus intentos fueron desbaratados por la rápida expansión del imperio y por el influjo de las masas de inmigrantes judíos con sus divisiones internas y su exigencia de autodeterminación comunal[16]. ¿No habrá que ver en el Pentateuco de Constantinopla un nuevo intento de unificación de aquel mosaico de comunidades judías que convivían en la capital del Imperio? Es difícil sustraerse a esta idea porque contamos un año antes, en 1546, con una publicación similar, la del Pentateuco en hebreo, arameo, persa y árabe encaminada a la unificación de los judíos orientales a través de una liturgia común que favoreciera las relaciones intracomunales.

El interés cultural de esta traducción al neogriego reside en que es la única obra de envergadura compuesta por judíos en griego durante el período bizantino y moderno. La diáspora alejandrina produjo en el período helenístico además de la Septuaginta una serie de obras originales en griego (Filón, Josefo, historiadores judeohelenísticos, algunos de los escritos pseudoepigráficos). La diáspora de Sefarad en la España medieval produjo además de las Biblias romanceadas un rico repertorio de obras filosóficas, poéticas, gramaticales y comentarios exegéticos. Sin embargo la producción literaria de los judíos bizantinos o fue muy escasa o en su mayoría nos es desconocida a pesar de que Ibn Ezra mencione a los "hombres sabios de Israel en la tierra de Grecia" o a los griegos como formando una escuela especial de exégesis bíblica[17].

Probablemente a este desconocimiento ha contribuido el hecho de que la cultura griega en Oriente desapareció antes de la invención de la imprenta. Y no deja de ser significativo que este Pentateuco sea el primer libro en griego, impreso en un país de habla griega y el segundo que apareció de una parte de la Biblia en lengua griega vulgar[18].

(16) Baron, *A Social and Religious History*, p. 120.

(17) La primera afirmación en su comentario a Jonás I, 2 y la segunda en la introducción de su comentario al Pentateuco. Cf. *Byzantine Empire* en *The Jewish Encyclopedia*.

(18) El primero fue una versión cristiana del libro de los Salmos al neogriego, hecha por Agapio, monje de la isla de Creta e impreso en Venecia en 1543, cf. Belléli, *Deux versions*, p. 262, n. 1.

No conozco ningún estudio del texto hebreo impreso en la parte central de la página de este Pentateuco ni del Targum Onqelos que lo acompaña. Sin embargo se puede conjeturar que tanto el texto hebreo como el arameo están tomados de la edición del Pentateuco con Onqelos de Constantinopla impreso en 1522, que a su vez sigue la edición del Pentateuco con Onqelos de Lisboa de 1491, el mejor incunable hebreo de todo el s. XV en opinión de De Rossi[19]. En cambio de la traducción al ladino estamos mejor informados. Hoy nadie pone en duda que esta traducción fue obra de los judíos sefardíes expulsados en 1492 y que recalaron unos en el norte de Italia (donde producirían la Biblia de Ferrara 1553) y otros finalmente, y tras sucesivos desplazamientos por la cuenca del Mediterráneo, en Constantinopla. Dos monografías recientes son un buen exponente del interés que está despertando este texto para nuestra brillante tradición de las Biblias españolas romanceadas que siguen constituyendo, en palabras de M. Morreale, todavía "taraceas sueltas de un mosaico que aún tardará muchos años en reconstruirse"[20]. La primera es una edición del Deuteronomio en su versión ladina de este Pentateuco en paralelo con el texto de la Biblia de Ferrara, versión acompañada de una introducción, estudio lingüístico y léxico a cargo del especialista francés H. Vidal Sephiha[21]. Un paso importante en el estudio de la versión al judeo-español que a la vez pone de relive lo mucho que aún queda por hacer, por cuanto falta una transliteración completa de esta versión que serviría de base para el estudio y comparación con las restantes Biblias medievales romanceadas. La segunda es una tesis doctoral de L. Amigo dirigida por D. Barthélemy y presentada en la universidad de Friburgo. Esta última se centra en la tradición cultural y exégetica de esta versión demostrando su continuidad con las Biblias romanceadas españolas en especial con las versiones judías de los mss. E_3 y E_{19} de El Escorial. Destaca también el influjo de los principales comentaristas judíos de nuestra Edad Media en las interpretaciones exegéticas[22].

(19) Cf. **Díez Macho,** *Primeros Impresos del Targum Onqelos*, pp. 293 y 302 y **A. Sperber,** *The Bible in Aramaic, I: The Pentateuch According to Targum Onkelos*. Leiden 1959, p. XX.

(20) **M. Morreale,** "Apuntes bibliográficos para la iniciación al estudio de las traducciones bíblicas medievales en castellano". *Sefarad* 20 (1960) 67-109, p. 82.

(21) Cf. nota 4.

(22) Cf. nota 1.

Por el contrario la versión al neogriego atrajo la atención de algunos helenistas a finales del s. XIX. Tras diversos ensayos parciales y muchas dificultades editoriales llegó a publicarse una transliteración completa con caracteres griegos de este texto aljamiado. Los problemas que quedaron pendientes fueron muchos y desde entonces nadie se ha vuelto a ocupar de este texto. Y tengo la impresión de que prácticamente han quedado sin explotar para la historia de la lengua griega los indudables datos de interés que nos transmite, pese a los condicionamientos de una transcripción en lengua extranjera.

L. Belléli fue el primero que alertó sobre este inapreciable monumento de la historia de la lengua griega en un artículo publicado en 1890 en "Revue des Études Grecques" y casi simultáneamente en 1891 en otro publicado en "Revue des Études Juives"[23]. En el primero transcribe en caracteres griegos y comenta los cuatro primeros versículos del Génesis. El valor de esta traducción reside en que refleja el griego hablado de Constantinopla a mediados del s. XVI, libre por una parte del influjo del griego literario y por otra del influjo masivo del turco tal como se producirá en épocas posteriores[24]. En el segundo artículo analiza los rasgos exegéticos para constatar que, a diferencia del traductor al ladino que conoce los comentarios bíblicos occidentales en especial Raši, el traductor griego no conoce probablemente otra exégesis del Pentateuco que la del Targum Onqelos a quien sigue incluso en su extremada literalidad[25]. Belléli reconoce que estudiaría más a fondo esta traducción si estuviera seguro de poder publicar enseguida los resultados de sus investigaciones y termina resaltando una vez más el valor lingüístico de dicha versión, hecha por un hombre "qui était fort versée dans la connaissance de l'idiome des Grecs de son époque"[26].

(23) **L. Belléli**, "Une version grecque du Pentateuque du sixième siècle". *Revue des Études Grecques* 3, 1890, 288-308; *Deux versions peu connues du Pentateuque.*

(24) **Belléli**, *Deux versions*, pp. 257-258. Con anterioridad a Belléli ya había transliterado Wolf en un apéndice los seis primeros versículos del Génesis (**J. Ch. Wolf**, *Bibliothecae Hebraeae.* Volumen III, Hamburgo/Leipzig 1727). E. Legrand en *Bibliographie hellénique* II, París 1885, pp. 159-160, transliteró también los cinco primeros versículos del Génesis.

(25) **Belléli**, *Deux versions*, pp. 252-253.

(26) **Belléli**, *Deux versions*, p. 262. En su reseña al libro de Hesseling publicada en *Revue des Études Juives* 34, 1897, 132-155, p. 132, reconoce que le hubiera gustado pre-

Por fin en 1897 Hesseling publica en Leiden la transliteración completa de todo el Pentateuco acompañada de una introducción, y de un glosario del neogriego[27].

No es éste el momento de emprender un estudio sistemático del estado de lengua reflejado en esta traducción. Me contentaré con apuntar a algunos de los fenómenos lingüísticos más sobresalientes, invitando a personas más competentes en griego moderno a que aprovechen toda la información que encierra esta versión para la historia de la lengua, puesto que disponemos ya de una transliteración completa al neogriego. En cambio me detendré algo más en situar esta versión dentro de una cadena casi ininterrumpida de traducciones judías al griego, tema que apenas se ha tocado y que contrasta con los recientes estudios dedicados a los antecedentes de la versión judeo-española.

Para la historia de la lengua griega el texto que comentamos tiene varias ventajas y algunos inconvenientes. Entre las primeras hay que señalar que el texto está fechado, es obra de un judío que desconoce la literatura griega (y en consecuencia está exento de influjos literarios o arcaizantes), es reflejo del griego hablado de la época y reproduce, en virtud de la transliteración al hebreo, la pronunciación o realización fonética de la lengua de entonces. Además, por tratarse de una traducción, tenemos el original hebreo y las otras versiones que acompañan como puntos de referencia y control a la vez de la obra del traductor. Paradójicamente estas dos últimas ventajas acarrean otros inconvenientes que hacen más problemático el estudio y por supuesto las conclusiones del mismo: por un lado las limitaciones del alfabeto hebreo para reproducir los sonidos griegos; y por otro, al encontrarnos ante una traducción muy literal, no siempre es fácil distinguir si un fenómeno concreto está motivado por la evolución interna del griego o más bien se trata de un hebraísmo originado por influjo de la lengua origen[28].

parar una edición completa de este interesante texto, pero las circunstancias desfavorables de Corfú donde vivía, lejos de las bibliotecas de los grandes centros, se lo impidieron. Por su parte Hesseling informa en *Les cinq livres de la Loi*, p. III, nota 3, que en mayo de 1894 cuando ya tenía terminada buena parte de la transliteración y contaba con un editor, se enteró por un periódico griego de que Belléli se había trasladado a París para preparar la publicación de esta traducción completa.

(27) Cf. nota 2. Que debe completarse con la extensa reseña de Belléli a esta obra, cf. nota 26.

(28) Dilema que ya está presente en la lengua de Septuaginta y del Nuevo Testamento.

De sobra sabemos los problemas que lleva aparejados el fenómeno inverso, a saber, el del conocimiento de la pronunciación del hebreo premasorético a partir de las transliteraciones al griego de la segunda columna de la Hexapla[29].

En nuestro caso estas dificultades se agravan por la falta de un vocabulario actualizado del judeo-griego, es decir, del griego presente en las fuentes judías, y escrito con caracteres hebreos[30].

La preocupación del traductor por la literalidad le lleva a emplear un sistema de transliteración muy consecuente de forma que apenas hay dos fonemas griegos transliterados con letras hebreas diferentes, lo cual añade valor al texto para el estudio de las particularidades fonéticas del griego. Hesseling pensó en publicarlo en transcripción fonética rigurosa con caracteres latinos como paso intermedio para la restauración del griego, pero de nuevo la dificultad de encontrar un editor para un texto de aspecto tan exótico le disuadió de ello[31].

Los nombres propios, siguiendo la antigua tradición de los traductores judíos al griego, se conservan sin grecizar. Además una serie de nombres comunes difíciles se reproducen tal cual, sin traducir; éstos abundan en la lista de animales impuros (cf. Lev. 11, 14-30) o en la de las piedras preciosas engastadas en las vestiduras

Sólo cuando median estudios estadísticos se puede afirmar con cierta probabilidad que la alta frecuencia de un fenómeno lingüístico concreto en el griego de traducción comparado con el de obras contemporáneas compuestas originalmente en griego, se debe a un hebraísmo. Cf. las recientes obras realizadas bajo esta perspectiva de **R. Sollamo**, *Renderings of Hebrew Semiprepositions in the Septuagint*, Helsinki 1979 y **A. Aejmalaeus**, *Parataxis in the Septuagint. A Study of the Renderings of the Hebrew Coordinate Clauses in the Greek Pentateuch*, Helsinki 1982.

(29) Cf. **N. Fernández Marcos**, *Introducción a las versiones griegas de la Biblia*, Madrid 1979, pp. 200-204, y en cuanto a las limitaciones de una lengua para reproducir los sonidos de otra es instructivo el artículo de J. Barr, "St. Jerome and the sounds of Hebrew". *JSS* 12 (1967) 1-36.

(30) La obra de **S. Krauss**, *Griechische und Lateinische Lehnwörter im Talmud, Midrasch und Targum* I Berlín 1898, II Berlín 1899, obviamente se ha quedado muy atrasada en cuanto a las fuentes que manejó, incrementadas notablemente con los hallazgos de la Genizah de El Cairo, el descubrimiento del Codex Neophiti I, etc. Cf. también **D. Sperber**, *Essays on Greek and Latin in the Mishna, Talmud and Midrashic Literature*, Jerusalén 1982. El autor de esta obra está preparando un Suplemento a la obra de Krauss bajo la dirección del Prof. M. Goshen-Gottstein (*ibid.* p. 1 y 105).

(31) **Hesseling**, *Les cinq livres de la Loi*, p. X.

del Sumo Sacerdote (cf. Ex. 28, 17-20). En esto la traducción paralela al judeo-español es mucho más rica[32].

Algunos de los fenómenos *fonéticos* más característicos son: prótesis de α como en ἀμόναχος (Gén. 2,18), tal vez por la ley *sandhi* debido al influjo del indefinido μιά, ἕνα ό de los abundantes ejemplos en los que los verbos van precedidos de las partículas νά y θά. Numerosos casos de asimilación vocálica: ἐδερφός (Gén. 37,26), ἐρήνη (Gén. 15,15), ἐνέπιον (Gén. 6,11), ἰπὶ (Gén. 1,2), δικιμάξω (Gén. 22,1). Epéntesis de ι: ποιμνιο (Gén. 4,2). Caída de iota entre consonantes: κορφή (Gén. 11,4). La ε/ι ante vocal se convierten en semivocal: ἐννεά (Gén. 5,27). Casos en que el artículo desplaza a la primera vocal del sustantivo: ὀβραιός (Gén. 1,14.17 etc.). Numerosos casos de aféresis conocidos por la lengua común. La *nun* final se mantiene en el adjetivo πᾶν (Gén. 9,11), en el genitivo plural del artículo y sustantivo: τῶν σκλάβων σου (Gén. 47,4), en las formas pronominales ἐμέν (Gén. 3,12), ἐσέν (Gen. 21,22), αὐτόν (Gén. 47,21) y en las terceras personas de singular y plural que terminan en *−εν*, *−αν*, *−ην*, *−ον*, *−ουν*. En el resto domina una irregularidad absoluta en el empleo de la *nun* final. Son numerosos también los ejemplos de aglutinación del artículo a la palabra principal: ἠγῆς (Gén. 1,1), ναιῶνα (Gén. 3,22).

En *morfología* sigue de ordinario el comportamiento del griego moderno en cuanto a la simplificación y reducción de las declinaciones al paradigma del artículo, desaparición del dativo, proceso de simplificación del verbo, etc.[33] y aumento de la proporción de nombres indeclinables: ἀνήρ, ἠγῆς, πᾶν, φῶς y bastantes neutros en *−μα*. Algunos de estos casos pueden atribuirse a hebraísmos por influjo del estado constructo hebreo: φωνὴ αἵματα (Gén. 4.10), μέρες θλίψη (Gén. 27,41). Pero otros muchos se deben, en opinión de Psicari, a un estado transitorio de confusión propio de una época en la que el sentimiento de la flexión antigua desaparece[34].

(32) Cf. **A. G. Solalinde**, "Los nombres de animales puros e impuros en las traducciones medievales de la Biblia". *Modern Philology* 27, 1929/30, 473-485 y 28, 1930/31, 83-98.

(33) Cf. **A. Mirambel**, *Grammaire du grec moderne*, París 1969, pp. XVII-XX.

(34) En **Hesseling**, *Le cinq livres de la Loi*, p. XLVI.

Los grados de comparación se forman mediante el adverbio πλιά (Ex. 10,29) salvo un par de excepciones motivadas exegéticamente[35]. Utiliza el presente de indicativo en lugar del participio presente (χωρίζει Gén. 1,6), prueba de que el participio presente ya no existía. Tal vez la mayor novedad consiste en que sólo emplea una forma de futuro y bastante rara: el subjuntivo precedido de la partícula νά. Quizás se deba al influjo de la lengua origen por desconocimiento de las diversas funciones del imperfecto hebreo o, lo que me parece más verosímil, sea una consecuencia de la gran literalidad del traductor que tiende a traducir siempre de la misma manera evitando un resto verbal (θά, θέλω, θέ) para el que no veía analogía en el original[36].

En cuanto a la *sintaxis* como en toda lengua calco –y éste es el caso de la versión griega de Constantinopla– es más hebrea que griega. Sin llegar al literalismo del traductor del libro de Jonás que mantiene ἄνεμος μεγάλη (Jon 1,8), porque en hebreo *ruaḥ* es femenino[37], a veces descuida la concordancia más elemental de adjetivos y pronombres con los sustantivos a que se refieren: ὅς se mantiene indeclinable, tal vez por influjo del *'ašer* hebreo (τὰ νερὰ ὅς ἀποπάνου, Gén. 1,7) y lo mismo ocurre con el relativo ὀπού (Gén. 19,14). El fenómeno antes aludido en el sintagma φωνὴ αἵματα (Gén. 4,10) se debería a la reproducción literal del *status constructus* hebreo, en el que se flexiona la primera parte del sintagma permaneciendo inalterada la segunda, aunque Belléli ve en ello una señal de cómo el acusativo empieza a suplantar al genitivo[38]. Otra clase de hebraísmos como la repetición del nombre con sentido distributivo, la expresión ἀκουσμὸ νὰ ἀκούσετε (Ex. 19,5) para reproducir el intensivo del infinitivo absoluto hebreo, o la especialización de palabras griegas de nueva creación para reproducir las distintas acepciones de una misma raíz hebrea (p.e. δαγκάνω = morder, para *našak* (Num. 21,6.8-9), δαγκώνω = prestar a usura, para *našak* (Dt. 23,20)), se encuentran ya en la lengua de la Septuaginta y esta última técnica fue empleada sobre todo por el traductor Aquila[39].

(35) Cf. **Belléli** en *Revue des Études Juives* 34, 1897, p. 153.
(36) **Belléli** en *Revue des Études Juives* 34, 1897, p. 142.
(37) **D. C. Hesselinq**, "Le livre de Jonas". *Byzantinische Zeitschrift* 10, 1901, 208-217, p. 209.
(38) **Belléli**, *Deux versions*, pp. 261-262.
(39) **Fernández Marcos**, *Introducción a las versiones griegas*, p. 99.

El léxico no carece de interés: *'ebed* es traducido regularmente por σκλάβος, *'ereb* por βράδυ, *boqer* por πούρνος, *mayim* por νερόν, *leḥem* por ψωμί, *zaḥab* por μάλαμα, *gan* por περιβόλιον, *bet* por σπιτί, etc. Hay cierta creatividad de nuevas palabras, sobre todo para reflejar aspectos de la cultura y tradiciones hebreas, y una incorporación moderada de latinismos y turquismos.

En suma, los fenómenos apuntados no son reductibles a un sistema coherente que permita insertar la traducción en alguno de los dialectos septentrionales o del Sur en que suele dividirse el griego moderno. Encontramos coexistiendo fenómenos opuestos y a veces contradictorios por lo que es preferible, por el momento, mantenerlo como un reflejo de la lengua común hablada en Constantinopla, una lengua sin tradición literaria excepto en los términos relativos al culto y más específicos de la tradición judía.

Veíamos antes cómo la versión al ladino del Pentateuco de Constantinopla podía considerarse junto con la Biblia de Ferrara como la culminación de una serie de traducciones medievales en legua vulgar, las Biblias romanceadas españolas, que incorporaba a la vez una tradición exégetica importante cuyos máximos representantes eran Abrahán Ibn Ezra de Toledo (1089-1167) y Moše ben Naḥman (Naḥmanides) de Gerona (1194-1270). ¿Se da algo semejante en la traducción al neogriego? Si el autor desconoce la lengua literaria y los autores griegos del pasado, ¿tiene al menos un puesto en la cadena de tradición judía dentro del imperio bizantino?

Al intentar establecer estos nexos topamos con la pobre producción literaria de los judíos bizantinos tal como hoy la conocemos y comparada con la brillante tradición de los judíos medievales españoles[40] ; y establecer el puente de una tradición ininterrumpida entre la producción literaria judeo-helenística y los escritos judíos del s. XIV o XV le parecía a Frankl impensable a finales del s. XIX[41] . Sin embargo esta afirmación de Frankl no se puede mantener hoy puesto que paulatinamente han aparecido eslabones

(40) Cf. **Starr**, *The Jews in the Byzantine Empire*, pp. 76-79.

(41) Cf. **P. F. Frankl** en *Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 24, 1875, 516: "Zwischen der jüdischhellenistischen Literatur und dem Werke eines griechischen Juden des 14. oder 15. Jahrhunderts lässt sich gar keine Continuität erkennen oder auch nur voraussetzen".

sueltos de una cadena de traducciones bíblicas al griego que, dado el conservadurismo judío en materia religiosa y litúrgica, podemos suponer que no se ha interrumpido. Parece claro que los judíos residentes en países de habla griega continuaron traduciendo la Biblia y que para estas traducciones se sirvieron de expresiones y adoptaron unas técnicas de traducción literal muy semejantes a las que practicó el traductor Aquila en el s. II d.C. Por la *novella* 146 de Justiniano sabemos cómo esta traducción seguía usándose todavía entre los judíos del s. VI: "At vero ii qui Graeca lingua legunt LXX interpretum utentur translatione... verum... licentiam concedimus etiam Aquilae versione utendi". Cuando el griego dejó de ser lengua franca en el Oriente Próximo surgieron en suelo griego nuevas versiones judías al griego medieval de las que sólo se conservan fragmentos. Un primer elenco de estos restos lo hizo Blondheim en 1924 probando, mediante un análisis de los lugares paralelos en las diversas versiones, el influjo de la Septuaginta y sobre todo de Aquila en dichas traducciones judías[42]. Por fin en mi *Introducción a las versiones griegas de la Biblia*[43] hice un recuento más pormenorizado de estos testimonios, algunos de ellos inéditos, como los himnos en griego aljamiado que se encuentran en diversos manuscritos de la Biblioteca Bodleiana de Oxford[44]. Como restos de estas traducciones judías que circularon en la época bizantina y que sólo han dejado huellas en los márgenes de algunos manuscritos de LXX hay que interpretar: la serie de notas en cursiva en los márgenes del ms. *A 147 Infr.* de la Biblioteca Ambrosiana de Milán (Octateuco Fragmentario), puesto que al autor anónimo de estas notas se le denomina en un pasaje de Gén. 47, 31 *τὸ ἰουδαϊκόν*; los fragmentos de Qohelet 2,13-23 procedentes de la colección Taylor-Schechter de la Biblioteca de la Universidad de Cambridge y publicados en transcripción griega por Blondheim; la traducción interlineal al neogriego del libro de Jonás hecha en Corfú en el s. XII y publicada por Hesseling; el *Graecus Venetus* de la *Bibl. Marciana* de Venecia (s. XIV): traducción directa del

(42) D. S. Blondheim, "Échos du Judéo-hellénisme. Étude sur l'influence de la Septante et d'Aquila sur les versions néo-grecques des Juifs." *Revue des Etudes Juives* 78/79 (1924) 1-14.

(43) Fernández Marcos, *Introducción a las versiones griegas*, pp. 161-173.

(44) Cf. A. Neubauer, "On Non Hebrew Languages Used by Jews." *The Jewish Quarterly Review* 4, 1891/92, 9-19, p. 18.

hebreo en griego ático reservando el dórico para los pasajes del AT escritos en arameo. Aunque se discuta sobre si el autor de esta traducción fue judío o cristiano, hay una serie de rasgos en la traducción que indican que su autor al menos fue educado por maestros judíos[45].

Pero lo más curioso es que frente a la opinión de Hesseling —que mantenía que la versión al neogriego de Constantinopla era completamente independiente de la Septuaginta y que tampoco encontraba rasgos de parentesco entre ella y las versiones conservadas fragmentariamente en la Hexapla de Orígenes—[46] se puede detectar también un influjo y parentesco especial entre alguna de estas versiones que hemos mencionado y el Pentateuco neogriego. Una colación sistemática de las lecturas marginales del ms. *A 147 Infr.* de la Ambrosiana de Milán, según el aparato de la edición de Brooke-McLean con el texto de Septuaginta, Aquila, Símaco, Teodoción y el neogriego de Constantinopla me permitió constatar cómo esta versión judía medieval, *τὸ ἰουδαϊκόν*, se inserta en una línea de traducción que conduce a la del Pentateuco de Constantinopla. Ya que las coincidencias en el léxico y en algunas técnicas de traducción no se explican sólo por el hecho de que ambos traductores viertan con gran literalidad de un mismo texto hebreo (no ocurre lo mismo con el resto de los traductores que traducen también literalmente), ni siquiera por la mayor proximidad cronológica entre ambos. Incluso para aquellas palabras para las que el griego cuenta con distintos sinónimos o posibilidades de traducción las coincidencias entre dicho traductor medieval y la versión griega del Pentateuco de Constantinopla no parecen fortuitas[47]. Desgraciadamente, poco más podemos añadir acerca de la identidad de este traductor anónimo medieval y las circunstancias en que realizó su traducción, puesto que sólo nos han llegado frag-

(45) **Fernández Marcos,** *Introducción a las versiones griegas*, p. 164.

(46) **Hesseling,** *Les cinq livres de la Loi*, p. 11, nota 5.

(47) **Fernández Marcos,** *Introducción a las versiones griegas*, p. 168. Para una descripción reciente de este manuscrito de la Ambrosiana cf. J. W. Wevers, *Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum. III, 1 Numeri*, Gotinga 1982, pp. 7-8. El manuscrito es del s. V, pero fue sometido a diversas correcciones, entre ellas las de un restaurador medieval. De éste último que corrigió todo el manuscrito proceden también la mayoría de las lecturas marginales (l^{mg}) tomadas, en mi opinión, de una supuesta versión judía.

mentos incorporados a la historia de la transmisión de Septuaginta en los márgenes de un manuscrito. Pero si hay que aventurar una hipótesis me inclinaría por la zona del Epiro como lugar más propicio para la génesis de dicha traducción. En efecto, esa zona fue particularmente fecunda en traducciones judías durante la Edad Media. De allí procede la traducción interlineal del libro de Jonás a la que antes aludíamos, escrita en el dialecto de Corfú. Y según una antigua tradición que relata Eusebio de Cesarea en su *Historia Eclesiástica* VI, 16, en Nicópolis de Acio fue encontrada otra traducción bíblica fragmentaria, la *quinta*[48]. Como muestra del conservadurismo judío en el campo de las traducciones bíblicas, Belléli aduce otro testimonio interesante. Según él profesores de hebreo de esta región del Epiro traducían el Pentateuco a finales del s. XIX con las mismas palabras de la versión griega de Constantinopla aunque estuviera llena de expresiones desusadas y extrañas para ellos[49].

En el Talmud de Jerusalén se conserva una sentencia atribuida a R. Simeón ben Gamaliel (primera mitad del s. II d.C.) según el cual la única lengua extranjera permitida para la transcripción del Rollo de la Ley era el griego, pues se había comprobado después de un examen que era la lengua que mejor lo traducía[50]. En efecto, después del arameo, fue el griego la primera lengua extranjera utilizada por los judíos[51]. Y al griego fue la primera traducción del Pentateuco, la Septuaginta, en tiempos del rey Tolomeo II Filadelfo (285-246 a.C.), un fenómeno sin precedentes en la antigüedad y de consecuencias incalculables para la difusión de la Biblia hebrea en Occidente[52].

Entre la primera traducción de la Ley judía al griego hecha en la Alejandría Tolemaica del s. III a.C. y la versión al neogriego del Pentateuco de Constantinopla existen paralelos difíciles de pasar por alto. Ambas fueron hechas por judíos de la diáspora con una

(48) Fernández Marcos, *Introducción a las versiones griegas*, p. 140.

(49) Belléli, *Deux versions*, pp. 251-252. Este conservadurismo lo confirma asimismo Blondheim, *Échos du Judéo-hellénisme*, p. 6 a propósito de la comunidad karaíta de Constantinopla y la resistencia que opuso a A. Firkowitz cuando en 1831 quería sustituir el griego por el turco en la enseñanza de la Biblia.

(50) Meg. I, 9 (8) del Talmud de Jerusalén (ed. M. Schwab), París 1930.

(51) Cf. Neubauer, *On Hebrew Languages Used by Jews*, p. 9.

(52) Fernández Marcos, *Introducción a las versiones griegas*, pp. 21-23.

misma finalidad litúrgica y pedagógica. La Septuaginta sirvió además de marco legal para los judíos que vivieron en el imperio de los Lagidas. La existencia de los πατρίους νόμους o leyes ancestrales les permitió constituir un πολίτευμα semiautonómico reconocido por la administración lagida[53]. Y hemos visto cómo en la génesis del Pentateuco de Constantinopla también hay indicios de una política de unificación de las distintas comunidades judías de la capital, convertida en crisol de una población inmigrante de muy diversa procedencia.

Pero tampoco se pueden disimular las diferencias: la Septuaginta se convirtió muy pronto en una versión autónoma que probablemente llegó a reemplazar a la Biblia hebrea en la liturgia sinagogal. Además la misma lengua que abría el acceso a la Ley de Moisés a los judíos alejandrinos, les abría también el acceso a la deslumbradora cultura griega. Surgió muy pronto toda una literatura judeohelenística de propaganda y, gracias a una de las paradojas más curiosas de la historia, al ser aceptada la Septuaginta como Biblia oficial del Cristianismo se convirtió en vehículo de transmisión de la cultura hebrea a Occidente. En cambio la versión de Constantinopla nunca se independizó del texto hebreo. Es más, al utilizar los caracteres hebreos cerró todo acceso a la lectura a los no judíos y excluyó por tanto toda intención proselitista. Este tipo de traducción literal editada junto al texto hebreo nunca consiguió una existencia propia sino sólo referida al original, el único que podía ser usado en las ceremonias religiosas[54]. La helenización de estas comunidades judías de Constantinopla era tal que no podían entender otra lengua que no fuera el griego, que sin embargo no sabían leer y escribir más que en caracteres hebreos. Los usuarios

(53) Cf. **D. Barthélemy,** "Pourquoi la Torah a-t-elle été traduite en grec?" En *On Language, Culture, and Religion: in Honor of Eugene A. Nida*, La Haya 1974, 23-41, pp. 29-30.

(54) El grado de helenización de la comunidad judía de Constantinopla es bien distinto del de la comunidad de Alejandría. En Bizancio no conocemos ninguna obra original de los judíos escrita en griego, mientras que el judaísmo helenístico escribió en griego una de las páginas más brillantes de la historia de la literatura judía. Sobre este contraste entre el Judaísmo que siempre ha mantenido el texto original hebreo en sus ceremonias religiosas y el Cristianismo como religión que ha traducido constantemente sus Escrituras cf. las reflexiones de **Ch. Rabin** "Cultural aspects of Bible translation" en *Armenian and Biblical Studies* (ed. by M. E. Stone), Jerusalén 1976, 35-49, p. 42.

Fig. 1 Texto trilingüe del Pentateuco de Constantinopla correspondiente a Deuteronomio 1,1-5. La columna de la derecha es el texto griego en aljamiado, la del centro es el original hebreo y la de la izquierda, la versión judeo-española también aljamiada.

de esta versión al menos tenían que saber leer el hebreo aunque no lo entendieran.

Sin embargo, no deja de ser la primera traducción en lengua vulgar de una parte de la Escritura que ha tenido el honor de ser impresa. Pese al ropaje semítico es un monumento del griego hablado en la Constantinopla del s. XVI, y exponente y culminación de una cadena de traducciones judías al griego que acompañan inexorablemente a la peculiar circunstancia histórica de la diáspora.

DEUTERONOME.

I.

1. ἐτοῦτα τὰ λόγμα ὃς ἐσύντυχεν ὁ Μοσε πρὸς ὅλο τὸν Ισραελ εἰς f. 323.
ὸ πέραμα τοῦ Ιαρδεν εἰς τὴν ἔρημο εἰς τὸν κάμπο, ἀνάγναντις τὸ ΣουΦ
ἐνάμεσα τὴ Παραν καὶ ἀνάμεσα τὴ ΘοΦελ καὶ Λαβαν καὶ Χαζεροθ
καὶ Δι-Ζααβ,

2. ἔντεκα μέρες ἀπὸ τὴ Χορεβ στρατμὰ ὄρος τοῦ Σειρ, ὡς τὴ Καδες Βαρνεα.

3. καὶ ἤτον εἰς τὰ σαράντα χρόνμα εἰς τὸν ἐντέκατο μῆνα εἰς τὴ
νμὰ τοῦ μηνοῦ ἐσύντυχεν ὁ Μοσε πρὸς τὰ παιδμὰ τοῦ Ισραελ, σὰν ὅλο
ς ἐπαράγγειλεν ὁ κύρμος αὐτὸν πρὸς αὐτουνούς,

4. ὕστερα ὀποῦ ἔδειρεν τὸ Σιχον βασιλρὰ τοῦ Εμορι ὃς ἐκάθετον εἰς
ὴ Χεσβον καὶ τὸν Ογ βασιλρὰ τοῦ Βασαν ὃς ἐκάθετον εἰς τὴν Ασθαροθ
ὶς τὴν Εδρει,

5. εἰς τὸ ἀπέραμα τοῦ Ιαρδεν εἰς τὴν ἠγῆ τοῦ Μοαβ ἐθέλησεν ὁ
Μοσε νὰ δμαλύνῃ τὴν | ὁρμηνεμὰ ἐτούτην τοῦ εἰπεῖ· f. 324.

Fig. 2 Transcripción griega del mismo texto. Edición de Hesseling.

EL TEATRO PROFANO EN BIZANCIO: EL MIMO

Mosjos Morfakidis
Universidad de Granada

En primer lugar, y dado que en la bibliografía española no existe ningún estudio sobre dicha materia, se presenta ante mí la oporde analizar la problemática que surge inevitablemente ante la pregunta, de si existió verdaderamente un teatro en Bizancio y, en caso afirmativo, estudiar de qué tipo de teatro se trataba. He considerado, sin embargo, que la escasez de tiempo hará imposible exponer este tema con los aspectos y detalles imprescindibles para su entendimiento. Por otro lado, la existencia de trabajos globales, aunque eso sí, escasos, anticuados e incompletos en su mayor parte, haría quizás repetitiva esta exposición.

En segundo lugar, un examen de la bibliografía sobre la polémica que suscitó este tema, ha dejado ya de ser necesario tras la reciente aparición del estudio de Walter Puchner[1], que viene a cubrir el vacío existente en este campo[2]. De modo que finalmente he decidido centrarme en una sola faceta de este teatro bizantino a la que, además se ha prestado menor interés: la del teatro profano y, en concreto, la supervivencia de la forma teatral del mimo. No obstante, y debido a esa ya mencionada falta de bibliografía en lengua castellana, intentaré dar un cuadro sinóptico de la pro-

(1) W. PUCHNER Εὐρωπαϊκή Θεατρολογία, Atenas, 1984, pp. 13-92, 397-416 y 477-494.

(2) Anteriormente el tema de la evolución bibliográfica fue tratado por G. La Piana, "The Byzantine Theatre" *Speculum*, XI, (1936) pp. 171-211 y B. Erbe, *En undersögelske af byzantinsk teater*, Bergen, 1973.

blemática general del teatro bizantino, confiando en que más adelante tendré la oportunidad de tratar la cuestión del teatro religioso en el mundo medieval griego.

La cuestión del teatro en Bizancio preocupó a los estudiosos desde fechas tempranas, dando así lugar a importantes trabajos durante el segundo tercio del s. XIX y el primero del XX. Desde entonces y, debido a los sucesivos fracasos en la búsqueda de nuevas noticias que ayudasen a resolver este problema, centrado aún, en la existencia o no de este teatro, el desánimo se adueñará de los investigadores. Los trabajos se espaciarán cada vez más hasta llegar a olvidarse, casi, dicha cuestión durante largos años.

Este temprano interés al que aludíamos antes, indudablemente, hay que relacionarlo con la búsqueda de los orígenes del teatro occidental medieval y moderno. No debemos olvidar que desde la aparición de la bizantinística como ciencia, hacia finales del s. XIX, el Occidente toma conciencia de lo mucho que debe su civilización al, hasta entonces, despreciado mundo bizantino. En consecuencia, se pensará que, al igual que en otros campos, también en el teatro, Bizancio pudo haber conservado este legado clásico, adaptándolo a las nuevas exigencias de la sociedad cristiana, para, posteriormente, prestarlo al Occidente, privado durante varios siglos de cualquier actividad teatral.

El conocimiento, desde antiguo, del drama religioso titulado Χριστὸς Πάσχων (*Christus Patiens*)[3] no hacía más que fomentar semejante idea, ya desde principios del siglo XIX. Sin embargo, será con la obra de Sazas a finales del mismo siglo[4], cuando de verdad se puede decir que comienza esta búsqueda desesperada de los orígenes del teatro actual en Bizancio o, lo que es lo mismo, de la supervivencia del teatro en el mundo griego durante la Edad Media. En este libro se anuncia pomposamente que "los lectores se sorprenderán al saber que el teatro nunca dejó de existir en Bizancio". Se trata, indudablemente, de una obra curiosa donde se recoge un inmenso material, dispar a veces, destinado a probar las teorías del autor –en ocasiones inverosímiles– acerca de la exis-

(3) El texto fue publicado por 1ª vez en 1542, en Roma, por A. Bladus bajo el título Τοῦ Ἁγίου Γρηγορίου Ναζιανζηνοῦ τραγωδία Χριστὸς Πάσχων.

(4) Κ.Σάθας, Ἱστορικὸν δοκίμιον περὶ τοῦ θεάτρου καὶ τῆς μουσικῆς τῶν Βυζαντινῶν,ἤτοι εἰσαγωγὴ εἰς τὸ Κρητικὸν Θέατρον, Venecia 1878.

tencia de tal teatro. Sin embargo, y a pesar de la oposición de la bibliografía posterior, encabezada por el propio Krumbacher[5], no faltaron quienes apoyaron y desarrollaron estas teorías[6], sirviendo además esta obra, por la gran cantidad de noticias que recoge sobre el teatro en Bizancio.

La situación actual no podemos decir que haya mejorado, puesto que, como ya indicábamos anteriormente, los intentos por encontrar pruebas para apoyar la tesis del supuesto desarrollo de un teatro –tanto religioso como profano– en el Oriente griego, no han tenido el éxito que se esperaba. Aunque no hay pues, que perder las esperanzas de futuros descubrimientos, los horizontes de esta faceta cultural de Bizancio se van estrechando cada vez más.

En líneas generales, podemos decir que el teatro en el mundo bizantino entra en un período de profunda crisis en todos sus géneos. Su progresiva decadencia es atestiguada por la simultánea escasez de fuentes, que se ve agravada con el paso de los años. La situación llegará a tales extremos que se llegará a veces a negar la existencia de cualquier manifestación teatral, durante los últimos siglos del imperio, aunque, parece evidente, que nunca se llegó a semejante situación. Es obvio, por supuesto, que en una sociedad cristiana sería absurdo plantearnos siquiera, la existencia del drama en sus formas clásicas; incluso en la época romana, la progresiva restricción de la libertad política acabaría sustituyendo las formas clásicas por géneros teatrales de carácter más popular y de inferior calidad, como la *fabula togata*, la *atellana*, el *mimo* y la *pantomima*[7]. Finalmente, en época imperial acabarán imponiéndose definitvamente los géneros del mimo y la pantomima[8].

Durante la época bizantina, evidentemente, tales condiciones

(5) K. Krumbacher, *Geschichte der Byzantinischen Litteratur*, Munich, 1897 pp. 643 y ss.

(6) Entre los principales estudiosos que sostuvieron la existencia de un teatro bizantino hay que destacar a V. Cottas, cuya tesis doctoral con el título *Le Théâtre à Byzance*, París, 1931, ha sido la obra mas discutida por la bibliografía posterior.

(7) E. Paratore, *Storia del teatro latino*, Milán, 1957 y W. Beare, *La escena romana. Una breve historia del drama latino en los tiempos de la República*, Buenos Aires, 1972 pp. 109-136.

(8) L. Charpin, "Testimonianze cristiani sul Teatro Romano dell'età imperiale" *Atti del Reale Instituto Veneto*, 90, 1930-31, pp. 571-592 y A. Pociña, "Agonía de la dramática latina: el teatro en tiempos de los Julio-Claudios" *Genethliakon Isidorianum* (1975) pp. 483-494.

sociales y políticas se agravaron aún más, aunque esto no fue suficiente como para acabar con estas dos formas, arraigadas ya, profundamente, en las clases populares. Tales géneros que sobrevivieron, mejor o peor, hasta épocas bastante tardías, eran portadores de una tradición temática y una técnica teatral que no sería difícil de aprovecharse para un nuevo teatro, adaptado a las nuevas exigencias socio-políticas. Nos encontramos pues, ante una situación de cierta "continuidad" en todo el mundo oriental griego; esto, contrasta bruscamente con la absoluta ruptura producida en la parte occidental del imperio tras las invasiones bárbaras.

Tras varios siglos de ausencia, el teatro hará su reaparición, hacia el siglo XI, en el occidente, bajo la forma del conocido *drama religioso* para seguir más tarde la evolución que todos conocemos. En un principio, haciendo las lógicas deducciones, se pensó que, igualmente tuvo que haber existido un teatro religioso en el oriente griego, quizás más antiguo aún y con mayor arraigo popular, dada la familiaridad del pueblo con este tipo de espectáculos.

No obstante, pese a los favorables indicios iniciales, no se pudo constatar aún la existencia de un verdadero drama religioso en Bizancio, similar al occidental. Esta situación hay que atribuirla a la tradicional enemistad que mostró la Iglesia oriental por este tipo de espectáculos. Las razones que esgrimía, derivaban, precisamente, de esta "pervivencia" en el período protobizantino de formas teatrales a las que los primeros padres consideraban como las últimas manifestaciones del mundo pagano y condenables, en consecuencia. No es de extrañar pues, que la Iglesia adoptase en la mayoría de los casos, una actitud irreconciliable, ya desde Juan Crisóstomo[9], hasta el último golpe asestado en el Concilio de Trullo (691). Tal situación creará un clima de desconfianza hacia todo lo que revista forma teatral, inclusive un posible tema religioso tratado con el respeto que merecía.

No han faltado de hecho, intentos semejantes desde época temprana, si nos atenemos a las teorías que atribuyen la paternidad del drama Χριστὸς Πάσχων a S. Gregorio Nazianceno[10]. De modo que, en líneas generales, se puede decir que, si hubo en Bizancio

(9) O. Pasquato, *Gli spettacoli in S. Giovanni Chrisostomo. Paganesimo e Christianesimo ad Antiochia e Constantinopoli nel IV secolo*, Roma, 1976.

(10) Pesea la fuerte polémica suscitada desde antiguo, alrededor de este tema, hay que

formas teatrales religiosas en estado embrionario, parece ser que no se desarrollaron de igual forma que en Occidente. Así, dentro del género del *drama religioso* es fácil encontrar en Bizancio indicios, de formas que podrían ser clasificadas como teatrales, en mayor o menor cuantía, según el caso[11].

Conviene señalar además la existencia de obras de la propia literatura bizantina, denominadas *textos dramáticos*, que constituyen quizás el aspecto más importante y a la vez más discutido del llamado teatro bizantino; este es el caso de la obra dramática Χριστὸς Πάσχων a la que ya nos hemos referido, que siempre ha sido considerada como la muestra más evidente de la existencia de tal teatro. Nos encontramos indudablemente ante una verdadera obra con todos sus elementos dramáticos, pese al dilema de si llegó a ser representada en Bizancio, y de otros aspectos peculiares que no vamos a exponer aquí[12]. La misma importancia revisten también las representaciones del llamado *Ciclo de la Pasión de Cristo*, en la isla de Chipre, basadas casi exclusivamente en el Nuevo Testamento, en las que algunos autores como Carpenter y Mahr ven reminiscencias del antiguo mimo[13] y otros como Baud-Bovy[14] consideran de clara influencia occidental.

En lo referente al otro gran apartado del teatro profano en Bi-

señalar que el nombre de Gregorio Nazianzeno es el que resurge constantemente como el del posible autor de la obra. Tal es el caso también del último editor crítico de la obra A. Tuilier, *Grégoire de Nazianze, Le pasion du Christ*, París, 1969.

(11) Estas formas habría que buscarlas en la propia liturgia ortodoxa, donde a lo largo de los siglos surgieron escenas que salían de los cánones establecidos de la liturgia. Se las puede encontrar tanto en los textos litúrgicos en forma de diálogo basado en preguntas y respuestas como en los *himnos, troparia* y *contakia* de determinadas fiestas religiosas (ver E. Wellesz, "The Nativity Drama of the byzantine Church", *Journal of Roman Studies*, 37, 1947, pp. 145 y ss.) en las *letanías* religiosas (A. Baumstark, *Vomgeschichtlichen werden der Liturgie*, 1923), y también en las *homilías* (G. La Piana, *Le rappresentazioni Sacre nella Letteratura Bizantina dell'Origini al Secolo IX con Repporti al Teatro Sacro d'Occidente*, Grottaferrata, 1912). Por último hay que decir que también aparecen en representaciones en la iconografía bizantina basadas en ciclos temáticos religiosos (ver L. Bréhier, *The civilisation Byzantine*, París, 1950, pp. 349 y ss.).

(12) Sobre la problemática de la obra ver la ya citada de A. Tuilier, su últilmo editor.

(13) M. Carpenter, "Romanos and the mystery play of the East", *University of Misouri Studies*, 9, 936, nº 3, pp. 21-51; C.A. Mahr, *The Cyprus Passion Cycle*, Indiana, 1947, pp. 80 y ss.

(14) S. Baud-Bovy, Sur un "Sacrifice d'Abraham" de Romanos et sur l'existence d'un théâtre réligieux à Byzance", *Byzantion*, 13, 1938, pp. 321-334.

zancio nos encontramos de nuevo ante el mismo dilema: el de si existe o no. En efecto, también aquí las teorías iniciales de Sazas sobre la pervivencia de ciertas tradiciones teatrales de origen pagano han sido duramente criticadas y se ha llegado a negar cualquier manifestación teatral en Bizancio, ajena a los géneros del mimo y la pantomima. En efecto, tanto las famosas *actas* del hipódromo y de los sínodos eclesiásticos como las distintas manifestaciones, basadas en espectáculos durante ciertas fiestas de origen pagano, difícilmente pueden relacionarse con la existencia de un teatro tal y como lo entendemos hoy día. Lo que para nosotros puede tener un mayor interés quizás sea el papel fundamental desempeñado por los mimos en ambos casos. La única forma teatral que persistió, a excepción del mimo, es la pantomima, cuyos restos se pueden encontrar aún en ciertos bailes neohelenos hasta finales del siglo pasado. Sin embargo, pasemos a tratar ya lo que fue el género que nos ocupa en este estudio.

En un rápido examen de la evolución bibliográfica referente al *mimo* hay que comenzar de nuevo citando el libro de Sazas de 1878, donde viene recogida la mayor parte del material disponible acompañado de sus teorías acerca de su supervivencia en la época bizantina. A principios del presente siglo aparece la obra de Reich basada en el material ya recogido por Sazas, donde sostiene la teoría de su supervivencia durante toda la historia de Bizancio[15]. Casi simultáneamente aparece la publicación de Link sobre un manuscrito que contiene un curioso fragmento del llamado "mimo cristológico"[16] fechado por Vogt en el siglo V o VI, en 1931, y utilizado para sostener sus ideas sobre la existencia de un teatro profano en Bizancio[17]. También en 1931 salieron a la luz los trabajos de L. Charpin sobre el mimo cristológico durante la época imperial romana[18], y el discutido libro de Cottas que examina el mimo y su influencia en lo que ella llama teatro religioso, sosteniendo que pervivió hasta los últimos años del imperio bizan-

(15) H. Reich, *Der Mimus*, Berlín, 1903.

(16) J. Link, *Die Geschichte der Schauspieler nach einem Syrischen Manuskript der Königlichen Bibliothek*, Berlín, 1904.

(17) A. Vogt, "Etudes sur le théâtre byzantin", *Byzantion*, 6, 1931, pp. 37-74 y 623-640.

(18) L. Charpin, "Testimonianze..." op. cit., pp. 584-591.

tino[19]. En semejantes teorías se basaría más tarde Metin And[20] para pensar en la pervivencia del mimo bizantino en el teatro de sombras turco. Por último, hay que citar los trabajos de Ceojaridis[21] y Pasquato[22] centrados en el papel desempeñado por Juan Crisóstomo, en la postura de la Iglesia hacia los espectáculos y, en especial, en el mimo y la pantomima.

Curiosamente, ha sido este género teatral del mimo el de mayor longevidad en la historia del imperio bizantino, pese al hecho de ser duramente perseguido por la Iglesia; no hay que olvidar que la hostilidad de esta última por el teatro se debe, en gran medida, a estos géneros teatrales. Su supervivencia hay que atribuirla pues, necesariamente, al gran arraigo que tuvo en el pueblo llano, desde su aparición en Roma, donde acabó, como ya hemos mencionado, por destronar las restantes formas teatrales y por implantarse definitivamente como elemento imprescindible en el mundo del espectáculo. Su presencia será notoria en las grandes fiestas paganas como las *calendas*[23] y las *Brumalia, Rosalia* y *Maiuma*[24]. Por otra parte, parece ser que pronto fue implantado como espectáculo fijo durante los intermedios de las carreras en el hipódromo de Constantinopla. Sabemos incluso que los propios emperadores lo utilizaron ampliamente, como nos indica el caso de Juliano el Apóstata, que llevaba mimos en sus propias expediciones militares[25]. Llama también la atención la noticia de la curiosa representación báquica desarrollada en el mismo palacio ante el rey Constantino Porfirogénito durante la fiesta de la Teofanía. Se trata de la llamada "cena gótica" (Γοτθικόν ο Τρυγητικόν) donde, según Sazas, enmascarados –seguramente mimos– repre-

(19) V. Cottas, *Le Théâtre...*, op. cit., pp. 35-65.

(20) M. And, *Bizans Tiyatrosu*, Ankara, 1962.

(21) G.C. Theocharidis, *Beiträge zur Geschichte des byzantinischen Profan theaters im IV und V Jahrhundert, hauptsächich auf Grund der Predigten des Johannes Chrysostomos, Patriarchen von Konstantinopel*, Salfónica, 1940.

(22) O. Pasquato, *Gli spettacoli...*, op. cit., pp. 97-165.

(23) Ἀστερίου Ἀμασείας, "Λόγος κατηγορικός τῆς ἑορτῆς τῶν Καλανδῶν" en J.P. Migne, *Patrologia Graeca*, XL.

(24) B. Πούχνερ, op. cit., pp. 41-46.

(25) O. Pasquato, op. cit., p. 96.

sentaban a los godos de la guardia imperial, bailando y sosteniendo un curioso diálogo[26].

En lo que respecta a la naturaleza del género del mimo bizantino podemos decir que éste heredó muchas de las características de la época romana. Como es fácil de suponer son escasas las noticias de la temática de sus obras, hecho que no debe sorprendernos si tenemos en cuenta lo difícil que es también obtener datos del propio mimo romano. De forma que, a semejanza de este último, al ser improvisada la mayor parte de la obra, poca necesidad había de escribir un texto. Justamente este carácter de improvisación llevó a Reich a la conclusión de que los diálogos tenían que ser recitados en prosa, mientra que, por el contrario, Coricio nos informa que el actor debería disponer de una buena memoria para poder recordar el pequeño guión ya preparado, que obligatoriamente tenía que figurar escrito[27].

Es fácil suponer que la lengua utilizada en estas representaciones sería la del pueblo bajo con abundantes expresiones obscenas. En líneas generales, la temática del mimo seguía explotando la vida cotidiana, de cuyas escenas componía una farsa bufonesca y dramática. El carácter de imitación de esa vida diaria se halla reflejado en la definición que Teofrasto nos da del propio mimo: *μῖμος ἐστὶν μίμησις βίου τὰ τε συγκεβωρημένα καὶ τὰ ἀσυγχώρητα περιέχων*[28].

A la vez, esta parodia de las costumbres cotidanas dió el nombre de *ἠθολόγοι* a los propios actores que intervenían, y su carácter vulgar dió pie a Juan Crisóstomo para llamarlos *ἀσελγῆ θεάματα καὶ ἀκούσματα*.

Por lo menos hasta los primeros siglos del imperio bizantino se mantendrán los conocidos temas del adulterio y las ridículas situaciones que éste podía dar lugar. El personaje más característico seguía siendo el conocido *μωρός φαλακρός* (*stupidus caluus*) y a veces aparecía también el personaje sacerdotal cuya parodia siempre ha divertido al populacho[29].

(26) K. Σάθας, op. cit., pp. 189-193.

(27) R. Forster-E. Richsteig, *Coricio di Gaza, Apologia mimorum*, Leipzig, 1929, pp. 372-373.

(28) H. Reich, op. cit., vol. I, p. 312.

(29) O. Pasquato, op. cit., pp. 106-107.

Los elementos estructurales que componían este mimo también eran heredados, en cierto sentido, de la tradición romana. La *danza* constituía el elemento fundamental de una representación de mimo, máxime ante un público griego tan acostumbrado, desde épocas remotas, a toda clase de expresión mímica. Las frecuentes escenas provocativas de esta danza no tardarían en suscitar los recelos de la Iglesia, especialmente de Crisóstomo quien no dudó en exclamar: ἐνθα γὰρ ὀρχησις ἐκεῖ ὁ διάβολος[30]. Del mismo modo que *los cantos* que las acompañaban fueron calificados de κραυγαὶ σφαπανικαι'[31]. El mimo siguió conservando el *coro* (χορός) que podía estar compuesto tanto por hombres como por mujeres, que solían acompañarse por *música* producida por los tradicionales instrumentos de la *flauta* (αὐλός), *cítara* (κιθάρα)[32], *tambores* (τύμπανα) y las *trompetas* (σάλπιγγες).

Por último, los *actores* podían ser varios para los distintos papeles que se necesitaban interpretar, aunque el papel principal correspondía al *archimimo* —quien además dirigía al grupo— limitándose el resto a complementarle en la representación. Esta multiplicidad de actores junto a la necesidad de la expresión facial, elemento esencial durante la representación, fueron las razones de la pérdida de la *máscara* en el mimo. Igual sucedió con el símbolo fálico, aunque en este caso lógicamente se debe a la mayor rigidez moral de la época bizantina, que difícilmente podría admitir la exhibición pública de semejantes símbolos. Por el contrario, el mimo acepta desde su aparición la introducción de mujeres en las representaciones, hecho que explica el abandono de la máscara. La existencia de una *archimima* es tan frecuente como la del *archimimo*. Con la introducción de la mujer en este género teatral se busca, no obstante, una mayor sensualidad y exotismo en la representación, aumentando las escenas eróticas. No es difícil, pues, imaginarse la pésima reputación que disfrutaban tales mimos y la subsiguiente reacción en los ámbitos religiosos, donde el propio término de *mujer mimo* llegó a ser sustituido por el de πόρναι γυναῖκες[33]. De la misma forma, estos mimos femeninos suelen ser

(30) Ioannes Chrysostomus. In Math. homilia, en J.P. Migne, P.G., LVIII, p. 491.

(31) Idem, LVII, pp. 388 y ss.

(32) Idem, LVIII, p. 644-645.

(33) Idem, XLIX, p. 188.

el centro de la atención y de escándalo público tanto por la esplendidez de sus vestidos como por el hecho de andar por la calle con la cabeza descubierta[34].

Bajo tales condiciones el proselitismo de estos mimos será anunciado con gran pompa por parte de la Iglesia. Sazas recoge dos famosos casos de mimos arrepentidos, que fueron bautizados: el de Margaritó, por obra de Nonno y el de Santa Pelagia, a quien el propio Crisóstomo hizo renunciar a su vida anterior y llevar una nueva de castidad[35]. Sin embargo, y a pesar de todo, su pésima reputación e ínfima situación social, no constituía un impedimento para llegar, incluso, hasta el trono imperial, como le ocurrió a la emperatriz Teodora quien, según Procopio, al carecer de una buena voz y al no manejar ningún instrumento musical tenía que dedicarse exclusivamente a exhibir su cuerpo[36]. Esta situación social de los mimos, era de las más bajas en el Imperio, puesto que no solamente carecían de todo derecho político, sino que, una vez elegida su profesión, les estaba prohibido abandonarla si así fuese su deseo, negándoles incluso el sacramento del bautismo; y si, por cualquier circunstancia accedían a él, podían verse obligados por los *demos* a volver trabajar en el mimo, quedando de este modo automáticamente excomulgados. Semejante situación social, no apareció por primera vez en Bizancio sino que tiene sus raíces en el imperio romano, donde, también allí, los mimos carecían de derechos políticos[37]. Según la clasificación de Reich, en la época protobizantina (s. IV y V) existían los siguientes tipos de mimos:

1º. En primer lugar, el mimo propiamente dicho, cuyo tema era la vida cotidinaa y, en especial, las historias amorosas y el adulterio. En sus escenas aparecen los distintos tipos de la vida real, creando situaciones animadísimas. Sería el llamado *mimo de la vida real o mimo biológico*, nombre que recibe a veces incluso el propio actor, al que se llamará βιολόγος. Por ridiculizar frecuentemente el matrimonio, este tipo encontrará la oposición de la iglesia cristiana tan aferrada a esta institución.

2º. El *mimo mitológico*, en el que se tratarán temas de la mito-

(34) O. Pasquato, op. cit., pp. 107-111.

(35) K. Σάθας, op. cit., pp. 114-118.

(36) J. Haury, *Procopius, Historia Arcana*, Leipzig 1963.

(37) W. Bear, op. cit., pp. 133-134.

logía clásica y, en especial, los amoríos de los antiguos héroes y dioses. Existirán también representaciones de otros temas, como los homéricos, que presumiblemente también serán parodiados. Una de las novedades de este tipo de mimo es la utilización de máscaras durante la representación.

3º. a) Exhibiciones mímadas en las *fiestas nupciales*, costumbre antiquísima según la cual las representaciones tenían lugar en la casa de los cónyuges el día posterior a la ceremonia, y cuya temática versaba sobre las escenas amorosas. b) Exhibiciones en fiestas no nupciales basadas principalmente en la danza etérica y acrobática. c) exhibiciones en los intermedios de las carreras de caballos en el hipódromo cuya temática ya conocemos.

4º. De suma importancia para la suerte del teatro en Bizancio es el llamado *mimo cristológico* o *teológico* dedicado a ridiculizar el misterio del bautismo así como el martirio de los cristianos. Su aparición, ya en el Bajo Imperio, provocó lógicamente la repulsa de los cristianos. En el texto siríaco ya mencionado aparece el caso de un mimo cristológico que se arrepiente de parodiar las creencias cristianas y sus mártires, y termina bautizándose para convertirse en un nuevo mártir de la religión cristiana. No hay que insistir en que la Iglesia aconsejaba que se les hiciese proselitismo a estos mimos considerando su conversión como uno de los mayores triunfos que podía alcanzar en su lucha.

5º. Por último, cabe mencionar al *mimo de agua* o *hidromimo*, destinado, como su propio nombre indica, a las representaciones acuáticas. Sus argumentos se tomaban de la mitología, aunque ahora los personajes era marinos como tritones, nereidas, etc..., prevaleciendo, como es lógico, escenas donde se exhibía la desnudez femenina.

Como se habrá podido observar, en todos los espectáculos de mimo se ofrecía como plato fuerte el desnudo, el sexo y la obscenidad, junto a la proliferación de elementos paganos; por esto no hay que extrañarse de la postura hostil de la Iglesia hacia este género y, por extensión, a todo el teatro. Sus primeros ataques serán orales, durante los sermones, haciendo especial hincapié en la necesidad de que los mimos se convirtiesen al cristianismo y sobre todo, los cristológicos. Surgirá así una nueva mitología reflejada en el martirologio y basada en estos sátiros de la religión cristiana. La historia, ya sabemos, se centraba en el arrepentimiento del

propio mimo que, en plena escena, declaraba su fe cristiana siendo conducido al martirio[38].

Conforme va triunfando la religión cristiana, los ataques se hacen cada vez más violentos. Ya a finales del s. IV, Crisóstomo lanza sus ardientes discursos contra toda clase de teatro y prohibe a sus fieles acudir a este tipo de espectáculo. Pero su actitud será de poco éxito, ya que en más de una ocasión se quedará solo en la iglesia, puesto que sus feligreses preferían asistir a estos espectáculos en busca de diversión[39]. Los resultados pues, de esta lucha eclesiástica, serán poco fructíferos, máxime cuando hasta los propios emperadores se inclinarán favorablemente hacia el teatro, y el mimo en particular. Así Zósimo acusa a Teodosio de proteger a los mimos y *thymélicos*[40].

Vemos con esto que ya empiezan las presiones para que el propio poder civil tomase partido en el asunto prohibiendo a los mimos la representación; así, los hijos de Teodosio, Arcadio y Honorio, tomaron medidas en su contra[41]. A partir de Valente (371) se trata de mejorar la situación social de los actores permitiendo a los moribundos recibir el bautismo, o que los hijos de los actores pudiesen escoger libremente la profesión que deseasen, siempre que hubiesen obtenido previamente el permiso del representante imperial[42].

A pesar de estas mejoras continúa la guerra contra el teatro. Teodosio II (408-450), presionado por la Iglesia, prohibe las representaciones en domingo, orden que sin embargo no se hará efectiva hasta el reinado de León I (457-474)[43]. Continúan en esta hostilidad Zenón (474-491) y Anastasio I (491-518) por lo que el mimo se verá reducido cada vez más en su radio de acción[44].

El siglo VI y, en especial, el reinado de Justiniano será un importante jalón en la historia del teatro y del mimo. Parece, en primer lugar, que se suprimen definitivamente las contribuciones

(38) K. Σάθας op. cit., pp. 43-47.

(39) Idem, pp. 56-76.

(40) F. Paschoud, *Zosime, Histoire nouvelle*, t. I, París, 1971, pp. 136.

(41) "De scoenicis" *Codex Theodosianus*, t. V, Mantua 1748, p. 1748.

(42) Idem, t. VI.

(43) K. Σάθας, op. cit., pp. 305-311.

(44) Idem, pp. 331-338.

estatales para el mantenimiento de los teatros públicos, lo que indudablemente fue un duro golpe para esta institución, considerada como centro de perversión. Simultáneamente en las Νεαραί (*Nouellae*) de la legislación justinianea aparece un edicto por el que se prohibe expresamente a los actores satirizar las vestimentas religiosas, significando el fin de los últimos vestigios del mimo cristológico[45].

A raíz de las presiones contra el mimo en los dos primeros reinados de la dinastía justinianea (primera mitad del siglo VI) aparece uno de los documentos más bellos que tenemos sobre este género, durante toda la era cristiana. Se trata del discurso del aventajado discípulo de Procopio, Coricio, quien a imitación de los grandes oradores clásicos, emprende, nada menos, que la tarea de defender públicamente al mimo[46]. Sus argumentos para rebatir las acusaciones lanzadas contra este espectáculo, se basan en que ni distrae al pueblo de sus tareas diarias, como sostenía Crisóstomo, ni tampoco era foco de perversión; por el contrario, muchas de las sátiras de los mimos evitaban que los poderosos, ante el temor de verse reflejados en ellas, cometieran injusticias. Este carácter de protesta social se conservará en el mismo hasta épocas bastante tardías del imperio bizantino.

No podemos dejar de mencionar, algunas normas dictadas por Justiniano para paliar la injusta situación social en la que se encontraban los mimos y, especialmente, las mujeres. Tales normas hay que relacionarlas con el deseo de la propia emperatriz Teodora que, habiendo vivido gran parte de su vida como actriz de circo, desearía con seguridad, ya desde el poder, paliar la ínfima situación de sus antiguas compañeras. Se trata pues, de facilidades que se daban a estas actrices, para poder abandonar su profesión y llevar una vida más digna.

Durante la dinastía heraclea (s. VII) aumentó aún más la presión sobre el mimo, culminando en las decisiones tomadas en el Concilio de Trullo (691), en cuyo canon 41 se prohibe expresamente el género teatral del mimo bajo pena de excomunión, para todos los que se dediquen a él[47]. Se trata de la primera prohibición oficial tomada por la Iglesia como institución.

(45) Idem, pp. 367-369.

(46) R. Förster-E. Richsteig, *Coricio*..., op. cit., 344-380.

(47) K. Σάθας, op. cit., pp. 371-372.

Pese a todo, no se puede pensar que el mimo acabase desapareciendo como espectáculo o como profesión, ya que lo volvemos a encontrar durante el período iconoclasta. Ahora los emperadores inconoclastas no sólo dejarán de perseguir a los mimos, sino que los utilizarán, para ridiculizar por medio de ellos, a los eclesiásticos hostiles[48]. Florecerán de nuevo las piezas populares de las *Brumalia* y *Dionisia* donde los mimos siempre encontraban terreno propicio para llevar a cabo sus representaciones[49]. En el hipódromo parece ser que se utilizaban también a los mimos para los diálogos, llamados *acta*, entre los demos y el emperador.

Durante el reinado de Teófilo (829-842) el mimo sigue ejerciendo un papel de denuncia social. Es curioso el eipisodio de una representación que vamos a narrar, porque creemos que merece la pena. Una injusticia cometida por un magistrado llamado Nicéforo, quien consiguió apropiarse, abusando de su poder, de un barco propiedad de una viuda, fue denunciada de la siguiente manera: dos mimos durante el intermedio de las carreras del hipódromo arrastraron ante el emperador la maqueta de un barco manteniendo el siguiente diálogo:

– primer mimo: *Janos, trágate esto.*
– segundo mimo: *Me es imposible hacer semejante cosa.*
– primer mimo: *El magistrado Nicéforo pudo tragarse por completo el barco de la viuda ¿y tú no puedes comerte éste?*

El emperador, ante semejante espectáculo, pidió explicaciones y, enterado del suceso, ordenó quemar vivo en aquel mismo instante al magistrado Nicéforo y, acto seguido, restituyó a la viuda el barco de su propiedad[51].

Más tarde, en el s. XI vemos que Miguel Psellós sigue distinguiendo a los bufones de la corte de Constantino IX Monomaco y los del hipódromo, de los mimos[51], a la vez que nos informa que en su época seguían existiendo las representaciones teatrales. Aun-

(48) Θεοφάνης, "Βίος ὁσίου Στεφάνου" en *Cotelerii Monumenta Eclessiae Graecae*, t. IV.

(49) Idem, t. IV, p. 511.

(50) J.P. Migne, P.G., t. 122, p. 1237.

(51) Κ. Σάθας, Μεσαιωνική Βιβλιοθήκη, VI, p. 206.

que Psellós no parece aprobar tales representaciones, es fácil deducir que ya ha desaparecido la antigua hostilidad de la Iglesia hacia ellos. De todas formas él sigue reprimiendo a sus alumnos por preferir los teatros a la escuela.

En el siglo siguiente, Zonarás nos habla de la existencia de mimos que aún conservaban el mismo carácter que tenían en la antigüedad, es decir, de comedias[52]. M. Filés nos confirma lo mismo en la época de los Paleólogos (s. XIII y XIV). Esta pervivencia del mimo permite por otra parte a Mahr sostener que no sólo subsistió el género durante toda la historia bizantina, sino que acabaría adaptándose a las exigencias religiosas evolucionando hasta las representaciones dramáticas ya mencionado ciclo de la Pasión de Cristo en Chipre[53].

(52) Κ. Σάθας, *Ἱστορικὸν δοκίμιον...*, op. cit., pp. 395-396.

(53) C.A. Mahr, *Cyprus...*, op. cit., pp. 80 y ss.

FOCIO TRANSMISOR DE CULTURA CLÁSICA

Concepción Serrano Aybar
C.S.I.C.

1. *Introducción*

No puedo resistir la tentación de iniciar este trabajo con una cita que Tomas Hägg antepone al *Einleitung* de su obra *Photios als Vermittler Antiker Literatur*[1] dada la coincidencia de títulos entre esa gran obra y estas páginas que no pretenden más que despertar el interés sobre uno de los personajes más apasionantes del mundo bizantino. Hay una cita de Paul Lemerle que dice "Presque tout est encore à dire sur Photius"[2]. Y es cierto. Aunque nadie niega la importancia del patriarca bizantino como transmisor de muchísimas obras literarias de la Antigüedad de las que sólo tenemos noticia gracias a los resúmenes contenidos en la *Biblioteca*, los trabajos sobre Focio son realmente escasos.

A decir verdad estas palabras de Lemerle eran válidas en 1971, cuando sólo teníamos la *Biblioteca* todavía parcialmente editada por Henry en la colección Budé[3] (completa, de forma muy defi-

(1) T. HAGG, *Photios als Vermittler antiker Literatur. Untersuchungen zur Technik des Referierens und Exzerpierens in der Bibliotheke.* Studia Graeca Upsaliensia, 8, Upsala 1975.

(2) P. LEMERLE, *Le premier humanisme byzantin. Notes et remarques sur enseignement et culture à Byzance des origins au X^e siècle.* París 1971.

(3) R. HENRY, *Photius. Bibliothèque.* París "Les Belles Lettres" 1959-77. Los ocho volúmenes de que consta esta edición se editaron con la siguiente secuencia: Vol. I (codices 1-83) 1959; Vol. II (codices 84-185) 1960; Vol. III (codices 186-222)

ciente, sólo se encontraba en la *Patrologia Graeca* de Migne). Algunas ediciones tanto de sus cartas como de *De quaestionibus ad Amphilochium* (de ahora en adelante nos referiremos a esta obra simplemente como *Amphilochia*) sólo se encontraban completas también en Migne. Del *Léxico* sólo existía una edición completa hecha sobre el códice *Galeanus*, único conocido hasta principios de siglo, realizada por Naber[4] en 1864/65, más una edición del comienzo del *Léxico* que apareció en un manuscrito de Berlín y que editó Reitzenstein en 1907[5] - Pues bien, si como digo, con este panorama de las ediciones de Focio en 1971 las palabras de Lemerle eran válidas, ahora en 1985 lo son aún más puesto que las ediciones de las obras de Focio se encuentran en un estado de prosperidad magnífico, como ahora veremos, pero en cambio los trabajos en profundidad sobre la obra de Focio siguen siendo escasos.

En la actualidad Henry ha finalizado la publicación de la *Biblioteca*. De las *Cartas* y *Amphilochia* el primer volumen ha aparecido en 1983 debido a Laourdas y Westerink[6] : contiene 144 cartas y según el plan de la obra será un conjunto de seis volúmenes, dedicado el II y III a *Cartas* y el IV, V y VI a *Amphilochia*. Mucho, como puede apreciarse, queda todavía por editar en este terreno de gran interés para el mejor conocimiento de esta época, puesto que Focio mantuvo una amplísima correspondencia con los personajes más ilustres de su tiempo: Miguel, rey de Bulgaria, el Papa Nicolás I, Bardas su protector, cartas a los diferentes obispos de las sedes dependientes de Bizancio, encíclicas y, en fin, a simples diáconos o administradores del Imperio Bizantino.

Pero de las ediciones de las obras de Focio recientemente aparecidas, las más interesante es la nueva edición del *Léxico* de Focio realizada por Christos Theodoridis y aparecida en 1982[7]. Y es que

1962; Vol. IV (codices 223-229) 1965; Vol. V (codices 230-241) 1967; Vol. VI (codices 242-245) 1971; Vol. VII (codices 246-256) 1974; Vol. VIII (codices 257-280) 1977.

(4) S.A. NABER, *Photii Patriarcheae Lexicon.* Leiden 1864-65 (H) 1965.

(5) R. REITZENSTEIN, *Der Anfang des Lexicons des Photios.* Leipzig y Berlín 1907.

(6) B. LAOURDAS y L.G. WESTERINK, *Photii patriarchae Constatinopolitani Epistulae et Amphilochia.* Leipzig (Teubner) 1983.

(7) CH. THEODORIDIS, *Photii Patriarchae Lexicon.* Vol. I A-Δ. Berlín y Nueva York 1982.

realmente no es exagerado decir que desde que en 1960, en la revista *Gnomon*[8], se publicó la noticia de que Linos Politis había encontrado un manuscrito de Focio, hasta su publicación en 1982 por Theodoridis, la expectación que se produjo en el mundo de la Filología Clásica fue muy grande. Realmente creemos que no es para menos: la aparición de una obra inédita de la literatura griega ya no se espera más que en los papiros (recordemos los famosos de Menandro o los más recientes de Estesícoro o Arquíloco) o en alguna inscripción tan original como la del filósofo epicúreo Diógenes de Enoanda que hizo grabar su filosofía en piedra; pero que en la segunda mitad del siglo XX haya aparecido un manuscrito del siglo XIII/XIV con el *Léxico* de Focio, en una redacción más amplia y completa que la del *Galeanus* de la edición de Naber, y no digamos del de Berlín, en el que hay contenidos centenares de fragmentos absolutamente inéditos de la literatura griega de época clásica, no deja de ser un acontecimiento histórico. Este manuscrito, conocido como el *codex Zavordensis* 95, ha hecho replantearse a los filólogos griegos clásicos todas las ediciones existentes de los fragmentos de trágicos y sobre todo de los cómicos.

Hemos hecho hasta aquí un repaso de la enorme obra de Focio que ha llegado hasta nosotros y su situación editorial actual. Esto nos va a servir como punto de referencia, que no debemos perder de vista, para situar a Focio en su contexto histórico dentro del cual él desarrolló su enorme trabajo filológico.

2. *Contexto histórico*

Vive Focio, como es bien sabido, en el siglo IX, entre los años 820 ó 27 y el 891, fecha que parece ser la más aproximada de su muerte. Estos setenta años de su vida se desarrollan durante los reinados de los emperadores posteriores a la dinastía Isáurica, y asiste al advenimiento de la dinastía Macedonia. Retomaremos, pues, el hilo de la historia de Bizancio desde principios del siglo IX.

La emperatriz Irene de Atenas que había sido la esposa de León IV y madre de Constantino VI, ejerció el poder de forma absoluta porque después de enredar a su hijo en un asunto de bigamia, que

(8) *Gnomon* 32 (1960) págs. 95-96.

le echó encima al clero, se puso de parte de la oposición y en contra de su propio hijo y, cuando volvía el joven a Constantinopla después de una expedición poco afortunada contra los árabes, su madre lo hizo detener por una banda de conjurados que lo persiguieron hasta Anatolia, desde donde regresó a Constantinopla cargado de cadenas. Allí le hizo vaciar los ojos y ella consiguió lo que deseaba: gobernar con el título masculino de "*Basileus* y autócrata de los romanos". Pero ella misma había cavado la sepultura de la dinastía Isáurica al encontrarse sin sucesión y, además, puso en contra suya a los nacionalistas bizantinos más exaltados al pretender casarse con Carlomagno. Esta idea de la emperatriz Irene, que en la perspectiva del espacio y el tiempo se nos antoja descabellada, no parecía serlo para sus contemporáneos –ni siquiera para el propio Carlomagno que mandó una embajada a Constantinopla para tomarse tiempo y estudiar el problema– puesto que fue el detonante que hizo desencadenar el proceso de deposición de la emperatriz. La conspiración contra ella se forjó de inmediato, y el ministro del tesoro Nicéforo fue coronado en Santa Sofía el año 802.

Así se inicia el siglo IX en Bizancio con la llegada al poder de un advenedizo que será sucedido por una serie de emperadores que acceden al trono por medio de asesinatos y usurpaciones y con la evidencia de que la púrpura imperial pertenecía al más fuerte.

Así, a Nicéforo que murió en el 811 peleando contra los búlgaros, le sucedió su hijo Estauracio, que duró a penas unos meses en el poder, destituido por su cuñado Miguel I. Sólo duró Miguel un par de años como emperador, hasta el 813, puesto que tuvo que ceder el trono a un general: León, que con el título de León V, el Armenio, fue coronado emperador. Siete años duró León V, pero fue asesinado por otro general Miguel II, el Tartamudo, originario de Frigia, y a partir del cual se suceden en el trono su hijo Teófilo y su nieto Miguel III.

Es precisamente Miguel III el monarca que reinó durante más tiempo, no sabemos si a pesar de su nulidad o precisamente por ella, ya que cuando accedió al trono, su madre, Teodora, fue la que ejerció el poder y, cuando ésta fue relegada a un convento, su tío, Bardas, fue el que dirigió el Imperio hasta el año 866 en que un favorito del rey asesinó a Bardas, el rey le asoció al Imperio y el favorito en pago de sus favores asesinó a su protector y subió al trono con el nombre de Basilio I, inaugurando con él la dinastía Macedonia en 867.

La biografía de Basilio I podría servir de tema para una novela. Basilio era hijo de campesinos y campesino él mismo, al parecer procedía de una familia medio armenia medio eslava asentada en Macedonia. Mozo de complexión atlética y alta estatura, como tantos otros labradores se sintió tentado por el hecho de trabajar menos y ganar más. Así pues, abandonó el campo y marchó a Constantinopla. Allí encontró trabajo cuidando los caballos de un rico hacendado, tanto en la casa como en los viajes del caballero. En uno de ellos el gran porte de Basilio llamó la atención de una viuda adinerada que le proporcionó un buen capital para adquirir tierras y explotarlas.

Pero el joven, con gran inteligencia, no se dejó deslumbrar por su nueva suerte y no abandonó a su señor que fue el que realmente le proporcionó el mejor de los trabajos: había recibido el emperador Miguel III un caballo imposible de domar y le fue recomendado Basilio como domador infalible. Miguel que repartía su tiempo entre la equitación, la caza, los juegos del circo y las mujeres, hizo de Basilio su favorito y lo nombró primer caballerizo, patricio y, finalmente le hizo casarse con su amante, Eudocia Ingerina, para, de esta forma, mantenerla cerca de sí, y de la que Basilio no era más que el marido nominal. En compensación, la hermana del Emperador, Tecla, lo tomó como amante.

El asesinato de César Bardas, preparado por Basilio, le hizo pasar muy pronto al primer puesto de la Corte. El Emperador, para recompensarle por haberle librado de su tío, lo adoptó y lo asoció al trono. Así pues, a Basilio no le separaba del poder más que la persona de su benefactor. No era éste un obstáculo que fuera a interponerse a la ambición de nuestro personaje: él mismo organizó la muerte del Emperador con un asesinato cruel y repugnante que manchó una vez más los anales de Bizancio.

Pero esta enumeración de golpes y contragolpes por hacerse con el trono de Bizancio, que acarreó para el Imperio una serie de motines y desórdenes, no llevó como consecuencia una decadencia o desintegración total del Imperio, que es lo que hubiera cabido esperar, sino que es el preludio de uno de los momentos de gran esplendor.

Los desórdenes interiores propiciaban una presión mayor en las fronteras por parte de los búlgaros y árabes, pero no era, como en los siglos precedentes (VII y VIII), un esfuerzo general por derribar al Imperio, sino incesantes ataques que tenían por resultado la

ruina de las provincias fronterizas. Muy pronto, a principios del siglo, en 813, el mismo año en que León V sube al trono, derrota a los búlgaros y con esto el Imperio queda salvado. Peor fue el problema con los árabes. Durante este período se pierde Creta (en el 826, durante el reinado, de Miguel II), parte de Sicilia y el sur de Italia, lo cual restó seguridad al Mediterráneo occidental uniéndose a esto la sublevación de los eslavos en el Peloponeso, que costó dos años de guerras. Pero a pesar de todo ello a mediados del siglo IX el Imperio era próspero y fuerte y existía una verdadera naionalidad bizantina, que había sido propiciada por los acontecimientos. Y el Imperio netamente oriental preludiaba el apogeo que habría de durar hasta mediados del siglo XI.

Durante el reinado de Teófilo (829-841), hijo de MIguel II, la corte de Bizancio rivalizaba en esplendor con la de los Califas de Bagdad. César Bardas reconstruye la Universidad de Constantinopla hacia el 850 y vuelve a ser un centro cultural e intelectual admirable.

Con la subida al trono de Basilio I (867) se reemprende la lucha contra el enemigo más peligroso, los árabes, y este monarca que había accedido al poder de forma sangrienta, tuvo el sentido de la grandeza y quiso restituir al Imperio su antigua magnificencia exterior haciendo retroceder a los árabes en Oriente hasta conseguir las vías de acceso al Éufrates y, en occidente, con una lucha más áspera y puntual, puesto que no se trataba de una simple presión, sino de la reconquista de puntos estratégicos del Mediterráneo, las tropas de Basilio tomaron Tarento y se establecieron en Bari y, si no desalojaron totalmente a los árabes, por lo menos los contuvieron y aseguraron el poderío de Bizancio en esta zona de la cuenca mediterránea.

3. *Contexto religioso*

Hay dos notas en Focio que justifican, a mi modo de ver, que examinemos, aunque sea brevemente este contexto. Una es que Focio fue patriarca de Constantinopla y la segunda que a Focio se le considera el causante del Cisma de Oriente, aunque realmente lo único que hizo fue consagrar un sentimiento nacional que venía gestándose durante siglos.

Las relaciones entre el Papado y la Iglesia Griega desde un principio habían sido muy difíciles. Los patriarcas de Constantinopla

no disimulaban su deseo de ser iguales al Papa y esto inquietaba en Roma. A la inversa, ocurría que la reivindicación de los Papas de someter la Iglesia Oriental a la primacia romana, hería el espíritu de independencia del clero bizantino y suscitaba la desconfianza de los nacionalistas.

Pero había dos causas más que contribuían a que la separación de las Iglesias de Oriente y Occidente se fuera ahondando. La primera era que la Iglesia de Roma aparecía ante los prelados orientales extraordinariamente ignorante y ruda, entendía el griego cada vez peor y era incapaz de seguir las complicadas herejías que apasionaban en Bizancio. Frente a esta Iglesia simple, aferrada a una tradición muy ortodoxa, la Iglesia Oriental era instruida y sútil, con una gran habilidad para razonar en materia de fe y, naturalmente, la aversión entre las dos Iglesias era instintiva.

La otra causa, más grave aún, que oponía Oriente a Occidente era que el empeador cristiano de Bizancio pretendía ejercer una autoridad absoluta en materia de religión, y creía poder imponer su voluntad a la Iglesia. Esto era tolerado por los obispos de Oriente, pero los Papas consideraban intolerable la injerencia del *basileus*. Todo esto hacía temer las peores consecuencias para las relaciones entre Bizancio y Roma.

A finales del siglo VIII la situación se agravó, cuando el Papa, al ser asediado por los lombardos, no pidió ayuda a los bizantinos sino a Carlomagno, que así se apoderaba de la autoridad imperial en Italia. Los Papas dejaron de fechar sus actas oficiales con los años de los emperadores de Oriente y, al coronar el Papa León III a Carlomagno el día de Navidad del año 800 como emperador de Occidente, la ruptura política entre Roma y Bizancio quedó consumada. Como ya hemos dicho más arriba, la existencia de un doble emperador era algo impensable en la época, y el intento de la emperatriz Irene de unificar los Imperios con una boda no consiguió más que acelerar la caida de la dinastía Isáurica en Bizancio.

A esta tensión hay que añadir la existente por causa de la iconoclasia. Los emperadores de la dinastía Isáurica, en un intento por despaganizar las imágenes, se hicieron muchos de ellos iconoclastas[9], pero los adversarios de los iconoclastas pidieron ayuda a

(9) No entramos aquí en la fluctuación a favor o en contra de las imágenes que duró más de 150 años y que no terminó hasta la subida al trono de Basilio I.

Roma, lo que acabó por agriar las relaciones entre las dos Iglesias.

Hay que añadir todavía un motivo más para que Focio, cuando fue ordenado patriarca de Constantinopla, se convirtiera en el artífice del Cisma. Este motivo se encuentra en la competencia existente entre Roma y Bizancio por la evangelización de los paganos. Bizancio había enviado a Cirilo y Metodio a evangelizar Bulgaria de donde pasaron en su labor apostólica a Moravia, pero allí los obispos enviados por Roma a esa región les hicieron fracasar. También fueron evangelizadas por Roma las poblaciones eslavas de Croacia y del litoral dálmata, a quienes realmente los griegos bizantinos acababan de ganar para la ortodoxia, pero la actitud alternante del zar Boris de Bulgaria sería la gota de agua que desbordaría el vaso.

Cuando en el año 857 Ignacio, patriarca de Constantinopla, es depuesto por Miguel III y Focio ordenado en su lugar, el Papa Nicolás I se negó a reconocer a Focio como obispo legítimo. Envió a dos legados para investigar la elección y en una carta menciona la posibilidad de un reconocimiento del nuevo patriarca si vuelven a la jurisdicción romana las provincias eclesiásticas del sur de Italia, Sicilia e Iliria, que se habían separado de Roma durante la controversia iconoclasta.

En 861 se celebra en Constantinopla un Concilio, presidido por los legados pontificios, en el que tras una larga deliberación declaran en nombre del Pontífice Romano que Focio era legítimo poseedor de su cargo. Al Papa la situación le resultó embarazosa porque, si bien es verdad que su autoridad quedaba reconocida, no había conseguido recuperar las provincias deseadas y esto era muy importante, ya que Iliria coincidía con la Bulgaria donde Boris y su pueblo se convertían al Cristianismo. ¿A qué Cristianismo se asociaría Bulgaria? La actitud del zar Boris, absolutamente ambigua, inclinándose unas veces de parte de la Iglesia de Roma y otras de la de Bizancio, hizo que ambas jerarquías se metieran en un campo peligroso como era el de la mutua acusación de innovaciones heréticas.

Focio reivindicaba fente a Nicolás I la independencia de su silla episcopal y, aunque con fórmulas corteses, trataba al Papa como a un igual lo cual acababa por exacerbar al Papa, que en 863 excomulgó a Focio. Éste convocó a su vez un Sínodo en Constantinopla, en el que condenaba la acción del Papa Nicolás y de los misioneros latinos por graves errores e innovaciones, siendo la acusa-

ción más grave la de haber introducido la enseñanza del Credo con la fórmula de que el Espíritu Santo procede del Padre y del *Hijo*, con lo que se introducía de nuevo la controversia sobre el *Filioque*. Y en ese Sínodo del 867 Focio, a su vez excomulgó al Papa de Roma, denunciando su injerencia ilegal en los asuntos de la Iglesia Oriental y sus pretensiones de dominación universal.

Verdaderamente el Cisma de Focio duró muy poco porque ese mismo año 867 subió al trono Basilio I que depuso a Focio, pero en el Concilio celebrado en el 869 se pudo comprobar cómo Focio, al combatir a Roma, no había sido más que el intérprete del sentimiento nacional bizantino: así, cuando se planteó la cuestión de saber de qué Iglesia dependía Bulgaria, tanto el Emperador como los prelados orientales se mostraron unánimes al rechazar las pretensiones romanas y el propio patriarca Ignacio, al consagrar a un arzobispo griego para Bulgaria, no hizo más que continuar la tradición de Focio. Así pues, el desacuerdo aumentó, Focio volvió a la sede episcopal el año 877 y en el 879 se proclamó "Pontífice supremo que tiene del propio Dios la autoridad", lo cual acabó por desconcertar a Roma y cuando la ruptura fue total un siglo después con Miguel Cerulario, Roma y Bizancio quedaron separadas para siempre y la incomprensión entre estos dos mundos quedó sentenciada.

4. *Biografía*

Situado Focio en su contexto religioso parecería lo más lógico que una vida tan relevante como la suya hubiera sido objeto de biógrafos contemporáneos, pero sorprendentemente no ocurre así. Muerto en el exilio, tenido como responsable del Cisma entre Oriente y Occidente, las únicas noticias de sus contemporáneos son para desprestigiarlo, como ocurre con el autor de la *Vida del patriarca Ignacio*, tal vez debida a Nicetas David[10] o con Pseudo-Simón Magister autor de la *Vida de San Miguel de Synnada*[11]. Al lado de estas noticias no hay otras fuentes antiguas que las de los escritos del propio Focio.

(10) J.P. MIGNE, *Patrologia Graeca*. París 1857-1868. Volumen 105.

(11) E. BEKKER, Bonn 1838.

Con esta escasez de fuentes no es extraño que en la bibliografía moderna Focio aparezca en infinidad de trabajos sobre historia eclesiástica o de erudición pero que, a pesar del gran número de investigadores que han trabajado sobre este personaje puntero de las letras bizantinas, subsistan muchos puntos oscuros en su biografía. El hecho de haber sido el causante del Cisma le ha atraido sobre sí una enorme crítica que ha durado siglos por parte de la Iglesia Occidental, con lo que eso supone de peso en el mundo de la cultura. Se puede decir que es la obra de Fr. Dvornik[12], sacerdote católico, la que ha tratado de rehabilitar a este personaje incluso dentro del campo de la ortodoxia.

Intentaremos pues, hacer un bosquejo biográfico. En primer lugar se duda de la fecha de su nacimiento: el 820 ó 827. Nace casi al final de las luchas iconoclastas, de una familia aristócrata y de buena posición económica. Aunque laico es reconocido como uno de los hombres más doctos de Constantinopla y teólogo prestigioso, pero cómo adquirió Focio sus vastos conocimientos tanto en teología como en literatura clásica no nos lo dice ninguna fuente de su época ni el propio Focio nos lo cuenta en sus numerosos escritos.

De cualquier forma tanto él como su hermano Tarasio acceden pronto a puestos de relevancia. Tarasio casa con una hermana de la emperatriz Teodora (esposa de Teófilo), mientras Focio se hace amigo de César Bardas, tío todopoderoso del empeador Miguel III. Ambos hermanos son enviados como embajadores a Oriente, Focio a Asiria y a su regreso, después de detentar varios puestos civiles como capitan de guardia y una de las cancillerías, es nombrado patriarca de Constantinopla en lugar de Ignacio, que es depuesto. Como su tío abuelo Tarasio, Focio pasa de persona civil al puesto más alto del clero bizantino en el año 857, siete años después de que Bardas hubiera vuelto a fundar la Universidad de Constantinopla, donde no hay duda de que Focio ha enseñado, siendo uno de los animadores del Renacimiento de su época, que se caracteriza por una vuelta ferviente al estudio de los antiguos por la extensión del movimiento de transliteración de los textos griegos. Hasta el año 867 se mantiene en la sede episcopal, donde se suceden los acontecimientos arriba mencionados y, con la

(12) FR. DVORNIK, *The Photian Schism. History and Legend.* Cambridge 1948.

subida ese año de Basilio I al trono, es depuesto y vuelve Ignacio al patriarcado. Pero durante estos años Basilio I, que al deponer a Focio no quiere sino congraciarse con Roma, lo nombra a cambio. después de un corto exilio, preceptor de sus hijos y especialmente del futuro emperador León IV. En 877 es restituído en el patriarcado, pero a la muerte de Basilio I en el 86 vuelve a ser depuesto por su antiguo discípulo, el nuevo emperador, y muere en el exilio el año 891 aproximadamente.

La existencia de Focio se sitúa, pues, en una de las más hermosas épocas de Bizancio. Han pasado los años de las luchas iconoclastas y de una serie de emperadores efímeros; la situación en Bizancio comienza a restablecerse, precisamente con el emperador Teófilo (829-842), y se continúa durante el reinado de Miguel III gracias al gran ministro Bardas, promotor de una renovación de la vida intelectual, que seguiría durante el reinado del aventurero macedonio ascendido al poder con el nombre de Basilio I. En este cuadro Focio es una de las personalidades más relevantes. Pero, realmente, cuando se trata de situarlo en un marco histórico con los acontecimientos y las fechas, sólo es posible encuadrarlo con certeza en aquellos asuntos relacionados con la Iglesia. En cambio, las noticias sobre sus cargos seculares, sus estudios y su papel en la enseñanza nos es infinitamente menos conocido.

4.1. *Personalidad docente*

Hay un dato de la personalidad de Focio que nos interesa poner de relieve: su pasión por enseñar. Pasión de la que tenemos noticia por su correspondencia al propio Papa Nicolás[13], en la que se lamenta por tener que dividir el tiempo entre sus cargos en la corte y sus alumnos. Pero ¿qué enseñaba Focio? Las cartas y los *Amphilochia* son nuestra fuente principal. En ellas nos muestra que tanto sus conocimientos como sus enseñanzas eran enciclopédicos. Abarcaban la *gramática*, en la que se muestra muy riguroso con los errores de lengua y se declara aticista convencido siete siglos después de este movimiento purista. La *filosofía*, en la que por alusiones en los *Amphilochia*[14] se nos muestra partidario de Aristóteles e intér-

(13) MIGNE, *Op. cit.* Volumen 102, columna 597 B-D.

(14) MIGNE, *Op. cit.* Volumen 101, columnas 760 a 812.

prete para sus discípulos de las *Categorías* y de las controversias respeto a los *genera* y *species*, mientras que tiene a Platón en menos y se opone a la doctrina de las Ideas. La *teología*, en la que no vamos a entrar puesto que se deduce del cargo que ostentó: patriarca de Constantinopla. Los *clásicos griegos*, de los que era un conocedor profundo y cuyas obras se leían en voz alta en su círculo, haciéndose resúmenes de ellas (más adelante hablaremos de la *Biblioteca*). Toda esta actividad docente parece ser que la desarrolló antes de ser patriarca y entre los dos patriarcados, período en el que además fue preceptor del futuro León IV. Hay que aclarar que, a juzgar por sus propias noticias, las enseñanzas de Focio no fueron sólo de carácter privado en un círculo personal restringido a sus amigos o como preceptor de los hijos del emperador, sino que también ejerció la enseñanza públicamente como se deduce de lo que cuenta Aretas de Cesarea, uno de sus discípulos más ilustres. También esta actividad pública como profesor la atestigua la vida del evangelizador de los eslavos San Constantino-Cirilo, en cuya biografía en eslavo se dice textualmente: "Estudió a Homero y la geometría, así como –junto a León y a Focio– la dialéctica y todas las otras disciplinas filosóficas".

4.2. *Focio epistológrafo*

Como hemos venido apuntando, se conserva de Focio una enorme cantidad de cartas[15], que están en vías de ser editadas por Laourdas y Westerink y de las que han aparecido un solo volumen (esta edición aborda además la datación de las cartas que hasta el momento no lo habían sido con exactitud). ¿Cómo son estas cartas? Realmente de todo tipo. De longitud muy variable: p.e., la nº 1 de la ed. de Laourdas-Westerink, dirigida al rey Miguel de Bulgaria, ocupa de la pág. 2 a la 39; mientras que la 17 de la misma edición, dirigida a Juan, metropolitano de Nicomedia, apenas tiene 15 lacónicas líneas. También el contenido es diverso, si bien es verdad que abundan aquellas en que trata de cuestiones religiosas, pero la variedad de temas es tal que incluso encontramos una enviada a Zacarías, obispo de Calcedonia[16], en la que le habla de

(15) MIGNE, *Op.cit.* Volumen 102, columnas 588A a 990A.

(16) MIGNE, *Op.cit.* Volumen 102, columna 840B, C.

una bebida digestiva que él mismo había compuesto. En las cartas no habla nunca o casi nunca de literatura clásica, pero las alusiones a los clásicos son frecuentes y no se le puede acusar de pedantería, sino que cualquier lector se da cuenta fácilmente de que está leyendo las cartas de un hombre impregnado de profunda cultura antigua. Sí le preocupan mucho en sus cartas los problemas de gramática, lengua y estilo; y él mismo se esfuerza en escribirlas de acuerdo con un "canon" de la literatura epistolar, como ve Ziegler[17], y en muchas partes hace alusión a las exigencias del género, llegando incluso a dedicar una carta, dirigida al obispo de Cízico[18], a los modelos de estilo epistolar, entre los que destaca a Basilio de Cesarea y a Libanio. Pero uno de los pasajes más bellos, al que ya he hecho alusión más arriba, de la correspondencia de Focio es precisamente la carta que dirige al papa Nicolás, en la que se lamenta de haberse apartado de la tranquila vida de la docencia. También creo que merece la pena mencionar aquí de nuevo la carta nº 1 Laourdas-Westerink, que consiste en una larga instrucción a Miguel, rey de los búlgaros, sobre los deberes del soberano y en la que todo el mundo reconoce como modelo la exhortación a Nicocles de Isócrates[19].

4.3. *De quaestionibus ad Amphilochium*

Esta colección de tratados dirigidos al metropolitano de Cízico no se sabe realmente muy bien lo que es. Parecen respuestas a preguntas hechas a Focio por su corresponsal y que el propio Focio ha reunido y probablemente despojado de elementos que no le interesaban para que quedaran como un resumen de sus enseñanzas anteriores al primer exilio, que es la fecha en la que se datan los *Amphilochia*. La mayor parte de las *Cuestiones* tratan de temas religiosos (se pueden leer muchas exégesis sobre el Antiguo y Nuevo Testamento, donde vemos la enorme admiración de Focio por San Pablo, tanto desde el punto de vista de apóstol como de es-

(17) K. ZIEGLER' "Photios 13" *Real Enyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* Vol. XX, 1941, columna 763.

(18) MIGNE, *Op.cit.*, columna 861B-D.

(19) Cf. Isócrates 18 (*A Nicocles*). Edición de G. Mathieu y E. Brémond, París "Les Belles Lettres" 1928-62.

critor[20], pero también versan sobre filosofía (la de Aristóteles, por supuesto)[21], mitología (p.e., sobre el nombre de las Sibilas)[22] y un gran número de discusiones de lengua[23].

Por la estructura y el contenido los *Amphilochia* están en estrecha relación con sus cartas y sólo hay un detalle a mi modo de ver, en lo cual sigo a Henry, que ha hecho relacionar esta obra con la *Biblioteca*, y es el hecho de que ambas obras están encabezadas por una carta-dedicatoria y en ambas Focio trata de justificar la ausencia de sistematización en el orden interno de cada una de estas dos colecciones. No voy a entrar aquí en si estas cartas-dedicatorias son o no un artificio literario –cosa que ha hecho correr ríos de tinta–, ya que lo que interesa es el hecho de que el fondo de la colección está constituído por escritos dirigidos por Focio a uno de sus amigos desde el exilio.

5. *Focio filólogo*[24]

5.1. *La Biblioteca*

Una de las dos obras fundamentales para valorar lo que Focio ha significado en la transmisión de la literatura clásica es la conocida con el nombre de *Biblioteca* o *Myriobiblion*. La carta-prefacio que encabeza esta obra nos hace saber que la compuso a petición de su hermano Tarasio, enviado a una embajada a Oriente y que no quería dejar de conocer el contenido de los libros que se leyeran en el círculo de Focio durante su ausencia. También, puesto que la

(20) *Amphilochia* 93 en MIGNE, *Op.cit.* Volumen 101, columnas 592C a 601B. Estudia Focio una serie de expresiones utilizadas por San Pablo y hace de ellas un comentario detallado.

(21) *Amphilochia* 137 a 147 en MIGNE, *Op.cit.* Volumen 101, columnas 760 a 812.

(22) *Amphilochia* 150 en MIGNE, *Op.cit.* Volumen 101, columnas 812C a 813A.

(23) *Amphilochia* 21 en MIGNE, *Op.cit.* Volumen 101, columnas 148D a 164B.; *Amphilochia* 89, columnas 561C a 569A; *Amphilochia* 106, columnas 640A a 641B; *Amphilochia* 131 a 133, columnas 725B a 736B; *Amphilochia* 163, columnas 849D a 852A; *Amphilochia* 227, columna 1024 AB.

(24) No voy a mencionar las obras teológicas de Focio que se salen de nuestro tema, se pueden leer en MIGNE, op.cit., volumen 102, y un excelente estudio de ellas hace ZIEGLER op.cit. Otra faceta que no trataré es la de Focio poeta cuya obra se encuentra editada en el mismo volumen que las teológicas, columnas 575 a 583.

exposición no es totalmente clara, parece ser que Focio, que fue enviado, como he dicho más arriba, como embajador a Asiria, es decir, a la corte de Bagdad, escribió esta obra como una especie de rendición de cuentas de las lecturas hechas durante su viaje. Diremos que hay aún una postura más ecléctica de las hipercríticas, que es aquella de los que dicen que no hubo tales embajadas a Oriente y que la carta-prefacio no es más que un subterfugio retórico. Hemmerdinger[25] llama la atención sobre la existencia en Bagdad, durante los siglos IX y X, de una colonia griega, entre la que se encontraban famosos escribas y traductores; Bagdad poseía una biblioteca griega muy considerable, y en ella sería donde Focio había encontrado material para su *Biblioteca.* Como Bagdad fue saqueada en el 1258 y en ese saqueo se perdieron gran cantidad de libros, esta circunstancia explicaría que Focio nos recoja libros que él pudo leer, pero que, en cambio, no han llegado hasta nosotros. El trabajo de Hemmerdinger es tan sugerente que nos sentimos inclinados a poner en relación el viaje con la *Biblioteca*, puesto que además el viaje existió, como se sabe por fuentes árabes y eslavas[26], y tuvo lugar en 855, fecha en la que se sitúa aproximadamente a la *Biblioteca*, puesto que está fuera de toda duda que fue escrita antes de ser patriarca en 858.

Krumbacher[27] dijo de la *Biblioteca* que era "la obra más importante de la historia literaria de la Edad Media", y no es para menos. Se compone la *Biblioteca* de 280 resúmenes de libros o "codices", llamados así a partir de la traducción latina que hizo el jesuíta André Schott, publicada en Augsburgo en 1606 sobre la *editio princeps* realizada por David Hoeschel cinco años antes y publicada en el mismo lugar.

El título de *Biblioteca* no se debe al autor, sino que aparece por primera vez en dos manuscritos del s. XVI; el título antiguo de la obra es el que aparece en cabeza de la carta-dedicatoria: *Inventario y enumeración de libros que hemos leído* y de los cuales nuestro

(25) M.B. HEMMERDINGER, "Les "notices et extraits" de bibliothèques grecques de Bagdad par Photius" *Revue des Études Grecques* 69, 1956, págs. 101-103.

(26) F. DÖLGER, *Regesten der Kaiserkunden des oströmischen Reiches.* Munich 1924, tomo I, 1ª parte, pág. 54. Se citan allí todas las fuentes árabes.

(27) K. KRUMBACHER, *Die griechische Literatur des Mittelalters.* Berlín y Leipzig 1905, pág. 274.

bien amado hermano Tarasio nos ha pedido una idea sumaria. Son 280 (21 faltan para 300).

Estos "codices" pueden situarse en el tiempo entre Heródoto y el patriarca Nicéforo, y pertenecen a todos los tipos de prosa, tanto pagana como cristiana. La extensión y el contenido son diferentes: pueden ser la simple noticia del nombre del autor y un título o un largo análisis del libro leído. Otras veces Focio hace un juicio de valor de la obra, tanto en el fondo como en la forma, y en cuanto a sus comentarios sobre el estilo vemos cuánto depende nuestro autor de la retórica antigua, pero no sólo de la de Hermógenes de Tarso, que es la que estaba en boga desde el s. II de nuestra era, sino que conoce teorías de estilo y vocabulario mucho más antiguos. Es además muy interesante ver cómo Focio en sus resúmenes es capaz de adoptar el estilo del autor resumido. Además, a menudo ocurre que el *codex* es todo lo que queda de una obra. Otras veces nos completa lo que pudiéramos saber por otras fuentes; y, en fin, las opiniones de Focio no carecen nunca de interés.

La crítica moderna está realizando una serie de trabajos para saber en qué medida es fiable la transmisión de Focio, cosa que, aunque trabajosa, se puede hacer comparando las obras coservadas con los "codices" de Focio. Y así lo han hecho, entre otros, Severyns con las *Vidas paralelas* de Plutarco[28]; Goosens con Ctesias[29], del que sólo se nos conserva el *codex* de Focio, pero que al compararlo con otras fuentes de información, dice Goosens que no se puede acusar a Focio de error en sus resúmenes. Treadgold[30] hace el mismo trabajo con la *Teología Aritmética* de Nicómaco de Gerasa estractada en el *codex* 187 por Focio en un griego muy difícil. Pero la obra de estas características más completa al respecto es la que menciono al comienzo de este trabajo debida a T. Hägg, *Photios als Vermittler antiker Literatur*, en donde estudia fundamentalmente la *Vita Apollonii* de Filóstrato tal como la conocemos y tal como nos la resume Focio. En esta comparación Hägg nos muestra qué temas eran los que interesaban a Focio y cuáles

(28) A. SEVERYNS, "Les vies parallèles de Plutarque dans la "Bibliothèque" de Photius", *Mélanges Desrousseaux*, París 1937, págs. 435-450.

(29) G. GOOSENS, "Les sommaires des "Persica" de Ctésias par Photius", *Revue belgue de Philologie et d'Histoire* 38, 1950, págs. 516ss.

(30) W.T. TREADGOLD; "Photius on the transmission of texts", *Greek, Rome and Byzantine Studies* 19, 1978, págs. 171-175.

no (p.e., las curiosidades geográficas y, en general, los detalles pintorescos; mientras que da de lado las consideraciones filosóficas y las preocupaciones religiosas). También estudia Hägg los extractos de Metodio, Himerio, Plutarco, Elio Aristídes, Procopio y Josefo. Todas estas confrontaciones de pasajes llevan a una visión bastante completa del modo de trabajar de Focio, que nos hace distinguir los "codices" entre "resumen breve" y "resumen analítico" o "extractos de contenido" frente a "extractos de estilo", notándose siempre, como decía más arriba, los ecos de la lengua original que extracta. Este tipo de trabajos son los que se estaban necesitando para conoeer en profundidad la técnica de Focio, que facilitan la labor tanto al filólogo como al bizantinista.

5.2. *El Léxico*

A lo largo de esta exposición sobre la obra de Focio hemos ido comentando la preocupación del patriarca de Constantinpla por los problemas de lengua y vocabulario. Unido a esto, la gran cantidad de obras leídas y resumidas para la *Biblioteca*, las interpretaciones sobre significados de palabras que hay en sus cartas e incluso en los *Amphilochia* no podía por menos todo ello de cirstalizar en una obra de lexicografía. Efectivamente, nadie duda que el *Léxico* es una obra posterior a la *Biblioteca*, probablemente con una redacción de juventud, pero revisada y completada después de su primer patriarcado, y que ha sido la fuente principal de toda la lexicografía griega antigua de la Baja Edad Media. Hasta hace pocos años sólo teníamos de esta obra el *Codex Galeanus*, llamado así por haber pertenecido en el s. XVIII a Thomas Gale, que en la actualidad se encuentra en la Biblioteca del Trinity College de Cambridge, y que, como se ha podido comprobar posteriormente, era incompleto. Lo editó Naber en 1864/65, aunque previamente lo había dado a conocer Hermann (1808) y Dobree (1821). A finales del siglo pasado aparecieron unos fragmentos del *Léxico* en un manuscrito del XV/XVI en Atenas (*Atheniensis* 1083), que fueron editados por Frederich y Wentzes[31]. Y, por fin, en 1901 aparece en Berlín un manuscrito del siglo XIII (*Berilinensis graecus*

(31) C. FREDERICH y G. WENTZES, "Anecdota aus einer athenischen Handschrift", *Nach. v.d. Königl. Gesellschaft d. Wiss. zu Göttingen* 1896 págs. 336 ss.

[octavu] 22) que contiene el principio del *Léxico* de Focio, pero que en las glosas contenidas desde α hasta ἄπαρνος es mucho más extenso que el *Galeanus*. Reitzenstein lo editó el 1907.

Así las cosas, con la sospecha de que Focio había hecho un gran léxico del que se puede decir que parten, o por lo menos de un mismo círculo de trabajo, todos los grandes *Etymologica* medievales (*Genuinum, Magnum, Gudianum, Symeonis*), el año 1959 Lino Politis descubrió en el monasterio de San Nicolás de Zavorda, en Macedonia, un manuscrito de los S. XIII/XIV (*Codex Zavordensis* 95) con el texto completo del *Léxico* compuesto por Focio. Desde esa fecha, en que se nombró una comisión para la edición del *Léxico*, una extensísima bibliografía sobre el tema ha ido surgiendo, hasta que en 1982 Ch. Theoridis publicó el primer volumen, que abarca solamente las glosas correspondientes a las letras α, β, γ y δ. Es una espléndida labor en la mejor línea de las ediciones que se están llevando a cabo de los gramáticos y lexicógrafos griegos antiguos.

Pero lo más interesante del *Léxico* de Focio en su redacción completa es la enorme cantidad de literatura griega clásica transmitida, aunque sea en estado fragmentario. Cuando hablaba de la *Biblioteca* dije que los resúmenes era exclusivamente de obras en prosa; cabía preguntarse si es que Focio no estaba interesado en la literatura griega en verso. Ahora el *Léxico* nos da la respuesta, puesto que en él se encuentran cientos de nuevos fragmentos de la Tragedia griega y, especialmente, de la Comedia. Incluso en la glosa 342 de la letra β se recoge un fragmento nuevo de Simónides. Con todo lo que queda por publicar del *Léxico* el incremento de fragmentos nuevos puede ser abrumador. Por eso, cuando decía al principio que con la aparición del *Zavordensis* 95 se ha replanteado la tarea de nuevas ediciones de los fragmentos de los trágicos y cómicos, no exageraba. Radt, editor de los fragmentos de Sófocles en el año 77, tiene en cuenta el manuscrito; los nuevos editores de la Comedia, Kassel y Austin, también cuentan con él en los dos volúmenes publicados hasta la fecha, como igualmente Kannicht para los *adespota* trágicos. Una nueva edición de los fragmentos de Esquilo, cuya última edición remonta a la de Mette del año 59, y otra de Eurípides, después de la aparición de este manuscrito del *Léxico* de Focio, se hacen imprescindibles.

Naturalmente, la obra de Focio no es de primera mano, sino que enlaza con una tradición lexicográfica que iniciaron los alejandri-

nos en el siglo IV a.C., y que no tuvo nunca solución de continuidad. Focio usa como fuente principal el *Coislinianus* 347, manuscrito del siglo IX, en el que hay varios léxicos, antiguos o al uso en aquella época, recogidos de forma abreviada, entre otros el δικῶν ὀνόμαζα de Harpocración y unas Λέξεις ῥητορικαί. También son fuentes importantes la σοφιστικὴ προπαρασκευή de Frínico, las obras de los aticistas Elio Dionisio y Pausanias, los glosarios de Platón realizados por Boeto y Timeo, el *Lexicon Homericum* de Apolonio el Sofista, y otros léxicos más junto con la lectura de primera mano de muchísima literatura griega.

No creo que haya que añadir mucho más para destacar la labor llevada a cabo por Focio como transmisor de la literatura clásica, por lo que ostenta un puesto de honor en la filología. Y no deja de ser una ironía de su destino el que la fama más rutilante de Focio la ha alcanzado en un campo que probablemente para el patriarca de Constantinopla no era mucho más que un *hobby* de hombre culto y erudito.

ARETAS, SEMBLANZA DE UN ERUDITO BIZANTINO

Antonio Bravo García
Universidad Complutense

Hace bastantes años, el gran bizantinista rumano Nicolás Iorga publicó dos artículos en la revista *Byzantion* con el sugestivo título de "Médaillons d'histoire littéraire byzantine". Nada sería mejor para un ciclo de conferencias de introducción al complejo y rico mundo bizantino que poder trazar toda una galería de retratos de los personajes más destacados a lo largo y a lo ancho de Bizancio, pero es preciso elegir y, a la hora de escribir estas páginas, me he propuesto examinar la figura de Aretas, personalidad de cierta importancia y, sin duda, merecedora de uno de esos "médaillons" a los que aludíamos. De la vida de Aretas, nacido probablemente en torno a 850 en Patras, poco sabemos y lo que se vislumbra no es tampoco demasiado agradable ya que sus intervenciones políticas o en las querellas religioso-políticas de su tiempo nos lo presentan como hombre de pocos escrúpulos, ambicioso y presto a ceder en sus convicciones si la ganancia prometía ser interesante. Su oposición al cuarto matrimonio de León VI –controversia bien conocida a la que dedicó diversos escritos– es buen ejemplo de lo que decimos ya que, tras una feroz militancia en contra del emperador, se convirtió más tarde en ferviente partidario de la decisión imperial. Sabemos que fue enviado a Siria varias veces por el empeador León y por Romano Lacapeno y que de allí, como señala Kugeas, se trajo manuscritos, algunos de los cuales regaló. Conocemos también que en su carrera eclesiástica alcanzó el diaconado en 895 y que, a finales de 902, fue nombrado arzobispo de Cesarea de Capadocia, la primera de las sedes episcopales

metropolitanas del Patriarcado ecuménico, lo que le obligó a fijar su residencia en Constantinopla. De su carrera intelectual –aparte de que no pareció sonreirle el éxito literario, como veremos más adelante– se ha dicho que fue discípulo del patriarca Focio, pero no todos los estudiosos están de acuerdo con esto; al mismo tiempo, se duda también de su condición de διδάσκαλος o maestro en algún centro de enseñanza superior de la capital del Imperio. En realidad –y esto conviene decirlo desde el principio– la fama de este personaje se debe, como ha señalado Nigel Wilson entre otros, más a la fortuna de que se hayan conservado diversos manuscritos de su biblioteca particular que a su obra literaria, cuya más reciente edición, dos volúmenes de la editorial Teubner, debemos a L.G. Westerink.

Ya que es la actividad de bibliófilo la que más destaca en la biografía de Aretas, parece necesario, pues, comenzar por hablar de los códices que, sin lugar a dudas, fueron suyos. Nueve son los manuscritos que los especialistas piensan que reunen estas condiciones y el más antiguo de ellos, copiado en 888 por un copista de nombre Estéfano, es el *Bodleianus d'Orville* 301 cuyo texto de Euclides, aunque no de gran importancia desde el punto de vista crítico, es una joya caligráfica; nuestro erudito, según era su costumbre, anotó el codice con una cincuentena de breves notas que, según los estudiosos modernos, no son de especial interés. Un segundo códice es el famoso *Bodleianus Clarkianus* 39 de Platón que fue copiado por Juan el Calígrafo en 895; su texto (24 diálogos, es decir, las tetralogías I a VI) sí que es valioso y Aretas, además, copió en sus márgenes algunos escolios que, en su mayor parte, no son propios sino tomados de otras fuentes como se verá. La filosofía, así como la geometría, formaba parte de los estudios del *quatrivium* y, por ello, nada raro tiene que Aretas poseyese un tercer códice, el *Vaticanus Urbin. gr.* 35 con el *Organon* aristotélico; no sabemos exactamente la fecha en que su copista, un tal Gregorio, lo terminó pero fue adquirido cuando todavía su poseedor era diácono. Aretas leyó este texto, que es excelente y, además, el más antiguo que conocemos de las obras contenidas en el códice, con mucha atención pero no parece que progresase demasiado en su lectura ya que sus escolios, tomados de diversas fuentes, se encuentran sólo en los márgenes de los ff. 2-29. Si se cansó o no de la árida lectura, eso no lo podemos saber, pero podemos recordar que, en un pasaje de una de sus cartas (Westerink I, 325, 13-15), se confiesa encendido amante de Aristóteles (ἐραστὴς γὰρ τέως

διάπυρος Ἀριστοτέλους ὢν καὶ τῶν ἐκείνου λόγων θερμός τις ἀκριβαστής) lo que nos hace pensar que no dejó el códice sin leer. La más antigua copia de Luciano y uno de los más importantes testimonios en cuanto al texto de los escolios, el *B.M. Harleianus* 5694, fue otro de los códices propiedad de Aretas cuyos márgenes están también cubiertos de sus notas. Su copista es conocido, un tal Baanes, pero ignoramos la fecha exacta de su realización. Este mismo copista llevó a cabo el año 914 el *Parisinus gr.* 451 con escritos de los Padres Apologistas (Justino, Atenágoras, Clemente de Alejandría y Eusebio) cuyo texto es o bien la única fuente para algunas obras o la mejor, de forma que se trata de un códice de gran valor que, a su vez, presenta escolios de la propia mano del copista y de la de Aretas. Otro códice de materias teológicas que ocupó un lugar en su biblioteca fue el *Mosquensis hist. Mus.* VI 231 (394) escrito el año 932 por un copista llamado Estiliano. Este códice, también con notas de la mano de Aretas, sufrió la pérdia de unos ff. que constituyeron el *Dresdensis Da* 12 aunque, hoy día, ambos códices están reunidos en Moscú. Finalmente, hay que citar un tercer manuscrito de tema eclesiástico, el *Vallicellianus gr.* F 10, de escriba inidentificado y con escolios areteos parcialmente editados, y dos códices que forman un solo volumen de las obras de Elio Aristídes (*Parisinus gr.* 2951 y *Laurentianus* LX, 3) escritos en fecha desconocida por Juan el Calígrafo; el texto de este orador no es el mejor aunque los manuscritos en cuestión, también con notas de la mano de Aretas, son los más antiguos que se conservan.

Aparte del interés que estos códices presentan desde la perspectiva de un estudio paleográfico, codicológico o crítico, es preciso señalar que su sola posesión hace a Aretas un personaje de cierta importancia, al menos desde el punto de vista social y económico. Efectivamente, Cyril Magno ha señalado que, en un período inmediatamente anterior, entre los años 750 a 850, los libros en el Imperio bizantino fueron escasos y, desde luego, "fantastically expensive". Una nota en el manuscrito de Oxford *Auct.* T 27 muestra que dos bifolios –es decir, ocho páginas– era lo que se solía sacar de la piel de un animal, según señala Wilson, y esto explica los altos precios que los códices solían alcanzar. Conocemos las sumas pagadas por Aretas en algunos casos y, así, el Euclides le costó 14 piezas de oro (aunque tal vez éste es el precio de la copia únicamente); por el Platón pagó 21 piezas que se desglosan en 13 por la

labor de copia y 8 por el pergamino y por su Aristóteles desembolsó 6, aunque aquí tal vez haya que entender que se trata únicamente del precio del material escriptorio. Finalmente, sabemos también el precio del códice de los Padres Apologistas: 20 piezas por la copia y 6 más por el pergamino. Si tenemos en cuenta que el salario de un funcionario imperial variaba desde un mínimo de 72 piezas al año hasta un máximo –en casos verdaderamente excepcionales– de unas 3.500 y que la media venía a ser de unos pocos cientos anuales, podemos comprender que las posibilidades de adquisición de nuestro erudito personaje estaban por encima de la media. Por otro lado, debe notarse que aquí hablamos únicamente de los códices que, sin lugar a dudas, los investigadores modernos admiten como areteos ya que los manuscritos sospechosos de haber pertenecido a su biblioteca son muchos más como los trabajos de P. Lemerle y E. Zardini, entre otros, revelan. Efectivamente, Aretas debió de poseer un Dion Crisóstomo ya que se ha notado que un manuscrito de este autor, el *Vaticanus Urbin. gr.* 124 (del s. X), tiene notas atribuidas a Aretas aunque no de su letra, lo que quiere decir que, probablemente, fue copiado de uno que el arzobispo poseyó, leyó y subrayó. Cosa no muy diferente se piensa a propósito de las *Vidas* de Plutarco, de Pausanias, de Ateneo, de Pollux, de Epicteto y de otros autores y los argumentos que se esgrimen suelen ser variados aunque de peso desigual. Por ejemplo, el códice *Vaticanus gr.* 1 de *Las leyes* platónicas, escrito por el mismo copista que realizó el *Parisinus gr.* 2935 de Demóstenes, no parece tener la letra de Aretas en sus márgenes ni sus escolios están atribuidos a Aretas de forma explícita pero, dado que estas *marginalia* son muy parecidas a las que el clérigo bizantino puso en sus propios códices, se ha pensado que Aretas leyó la obra no en este códice sino en un texto del que éste deriva.

La segunda faceta que vamos a destacar de este personaje, bibliófilo notorio como hemos visto, es la de lector y escoliasta, pero conviene tener presente desde el primer momento que no parece que sus lecturas puedan compararse con las de Focio cuya famosa *Biblioteca* o *Myriobiblos* supuso la conservación de numerosos fragmentos de textos que, sin ella, se habrían perdido. De hecho, se sabe que el texto de Marco Aurelio estuvo en manos de Aretas en cierta ocasión y que, gracias a que él se ocupó de hacerlo copiar y lo ofreció a un tal Demetrio, metropolita de Heraclea, se ha conservado; pero ésta parece ser la única ocasión en que tuvo

lugar un salvamento parecido y es opinión general que nuestro diácono y luego arzobispo ha desempeñado, en lo que a la conservación de textos se refiere, un papel muy inferior al del patriarca Focio. No quiere decir esto, claro está, que, porque la obra aretea no nos conserve las ricas perlas de textos desaparecidos hoy que la *Biblioteca* fociana nos regala por doquier, deba pensarse que Aretas leyó poco. Se ha dicho, por la abundancia de refranes en su obra, que debió conocer repertorios de paremiógrafos más amplios que los que nosotros conocemos y por sus escritos desfilan citas de Homero, la Biblia, el Corán, Aristófanes, Aristóteles, Platón, los Padres de la Iglesia, Luciano, Píndaro, Plutarco y otros muchos. Cierto que no todas las referencia son a obras rebuscadas y que muchas son, claramente, tópicos o no van demasiado bien con el contexto, pero desde la alusión al conocido pasaje de *La República* (V, 473 c 11-d 2) en que se nos habla de los reyes filósofos y los filósofos reyes (Westerink II, 24, 27-30) hasta refranes como los bien conocidos en nuestros días *μία χελιδὼν ἔαρ οὐ ποιεῖ* (I, 175, 16) o este otro no menos sabido de *καπνὸν φεύγοντες εἰς τὸ πῦρ ἐναλλόμεθα* (I, 116, 21-22 y II, 107, 9-10) se extiende toda una larga serie de menciones y alusiones que testimonian la educación literaria de que Aretas gozó. Y si esto sucede con su obra de mayor aliento, nada diferente acontece en sus numerosos escolios que merecen una consideración especial y que, como ha señalado Basilio Tatakis, son valiosísimos "para todo el que quiere estudiar la familiaridad con la que las gentes cultas de entonces leían a los clásicos".

Paul Lemerle se ha preguntado en una ocasión si los escolios areteos son, en realidad, auténticos escolios y sus conclusiones –al menos en muchos casos– son negativas. Efectivamente, la labor de Aretas en este sentido más se parece a lo que antes se daba en llamar un "comentario perpétuo", es decir, un diálogo del lector atento con el autor, escrito a pie de página, que a una auténtica labor de escoliasta. Aretas, con frecuencia, aplaude, niega, se indigna y va desmenuzando lo que cree entender; de todas formas, no son raras las notas de erudición que cumplen bien su papel de escolio y éstas versan sobre una multitud de cuestiones históricas (por ejemplo, el asunto de la *tetragamia* o cuarto matrimonio de León VI, la guerra contra los Búlgaros etc.), cuestiones geográficas (en especial notas sobre aquellos lugares que, como Patras, conocía bien), o bien cuestiones gramaticales, lexicográficas, estilís-

ticas, arqueológicas, mitológicas o sobre instituciones. Lista Westerink (II, pp. XII-XVI) los diferentes escolios que Aretas colocó en sus propios códices o los que "per apographa ad nos pervenerunt", pero, para dar una cumplida idea del proceder del bizantino, nos limitaremos a echar una ojeada solamente a las notas que contienen los nueve códices que hemos citado. Dejando aparte sus escolios a Euclides, que son de escasa importancia, comenzaremos por los de Platón, que revisten mucho mayor interés. Ha sido G.Ch. Greene quien modernamente ha reunido los escolios platónicos de diversa procedencia en un volumen, editando también los areteos (pp. 417-480) y encarándose brevemente con la cuestión de sus fuentes (pp. XXI-XXV), y otro estudioso, F. Bidez, ha dividido los que Aretas tomó de otras fuentes en glosas lexicográficas, paremiográficas e históricas. Lo que más le interesó al bizantino de todo el *Clarkianus*, ciertamente, fue el *Teeteto* y el *Gorgias* y es fácil constatar que casi todo lo que apostilló al primero de estos diálogos aparece en otros manuscritos antiguos de Platón de filiación no aretea, cosa que rubrica el carácter no original que los escolios tienen; por lo que se refiere al *Gorgias*, aunque sus notas no suelen aparecer en otros códices, E.R. Dodds supuso que provenían en buena parte de un comentario de Proclo hoy perdido y en otras de ellas se hace patente un excelente conocimiento del léxico de Pollux cuyo texto, como ya hemos señalado, se piensa que fue establecido en un primitivo códice por el propio Aretas. Un buen panorama de los escolios al *Gorgias* ha sido trazado no hace mucho por Mirella Carbonara quien los edita, traduce y comenta. Nada hay a lo largo de los márgenes del diálogo que se relacione de una manera especial con la vida o circunstancias personales del escoliasta, como ocurre en otros lugares, pero una lectura de ese *corpus* nos informa del interés con que Aretas leyó el texto y de algunas de sus preocupaciones intelectuales. Por ejemplo, una característica que podemos destacar es que son constantes en estos escolios las referencias a otras obras del *corpus platonicum* incluídas *Las leyes*; el texto, por otro lado, es explicado con ayuda de conceptos lógicos, desmenuzando su significado y haciendo uso del abundante material lexicográfico que a su disposición tenía el escoliasta y no escasean, además, las observaciones gramaticales. Una de ellas –por citar un ejemplo entre otros– roza lo filosófico según Carbonara; efectivamente, glosando el principio del mito que aparece en 523 a y ss., *ἦν οὖν νόμος....καὶ ἀεὶ καὶ νῦν ἔστιν ἐν θεοῖς*, señala

Aretas que tanto el ἦν como el ἔστιν indican diferencias de tiempo para denotar una realidad primera y segunda pero que la presencia del ἀεί indica que es necesario interpretar ambas formas del verbo atemporalmente (ἀχρόνως). Carbonara, en efecto, trae a colación un fragmento de Meliso (DK 30 B 1) donde éste habla de la eternidad como del tiempo que era y es siempre.

Otras de sus observaciones son más modestas –si cabe emplear este término– y se refieren al uso de las voces del verbo, a los complementos o al significado de las palabras. Hay casos también en que un escolio suyo –como, por ejemplo, el que se refiere a la *Apología* 19 c (Greene, 421)– tiene mucho interés ya que bucea en las fuentes antiguas y nos transmite fragmentos de Aristófanes y Cratino pero, para trazar un retrato de la personalidad de Aretas no bastan estos casos, exponentes claros de su erudición, sino que es preciso acudir a los escolios más personales y originales que, como ya hemos dicho, difieren en carácter de los otros. Por ejemplo, cuando Sócrates en la *Apología* 27 d afirma que es ridículo creer en los démones, hijos ilegítimos de los dioses habidos con las ninfas y otros seres, y, a la vez, no creer en la existencia de los propios dioses, tras comparar el mismo Sócrates este proceder poco racional con el de aquéllos que creyesen en la existencia de mulas pero no de caballos y asnos, Aretas se siente movido a señalar que el viejo filósofo tiene toda la razón del mundo al comparar a los dioses atenienses con los animales. Como se ha venido señalando desde antiguo, la verdad es que Sócrates no hace exactamente lo que Aretas dice pero tampoco cabía esperar de nuestro lector demasiadas precisiones textuales en materias tan llamativas para su celo de buen cristiano. Alguna reconvención merecen los aspectos homosexuales que afloran aquí y allá en los diálogos e, igualmente, podemos encontrar críticas contra los argumentos sofísticos que Sócrates utiliza en ocasiones para desconcertar al adversario (*Carmides* 159 d, por ejemplo). A veces ciertos pasajes –como *Teeteto* 172 c y ss.– le parecieron dignos de ser aprendidos de memoria por el lector (ἐντεῦθεν μέχρι τῶν ἐξῆς σελιδίων ἰδ' ἀποστηθίζειν χρή, nos dice (Greene, 434)) y, en general, tanto los escolios que no son sino una mera transcripción de otros más antiguos, como los que indican un acercamiento más personal a las fuentes a su alcance o bien este último tipo de nota reveladora de su personalidad nos indican todos ellos que, en sus lecturas, Aretas se interesó realmente por lo que leía en la medida de

sus fuerzas. Escolios del mismo estilo han hecho pensar a los estudiosos que también el *Vindobonensis phil. gr.* 314, copiado en el año 925 por un copista llamado Juan el Gramático y con una rica colección de literatura introductoria al platonismo (prolegómenos anónimos, Albino etc.), es copia de un códice anotado por Aretas, pero esta opinión no es compartida unánimemente. No parecen tener demasiado interés sus escolios a Aristóteles y, sobre los que anotó en las páginas de sus códices de Aristídes, podemos decir que se inspiran, en su mayor parte, en un comentario que corre bajo el nombre de Sópatro, añadiendo, como es lógico, cosas de su propia cosecha y de las obras de otros rétores de finales de la Antigüedad cual es el caso de Menandro de Laodicea. Aquí –como sucede con sus notas a Platón y Luciano– "tantôt le titre ἀρέθ(α), tantôt une signature abrégée lui sert à désigner les réflexions qui lui viennent spontanément", según señala Bidez. Sus escolios a los Padres Apologistas parecen remontar también a Pollux, entre otras fuentes antiguas, y no es raro encontrar en ellos citas de Heródoto, Tucídides, Euforión, Calímaco y la tragedia; al mismo tiempo, es posible encontrar igualmente algunas intervenciones de nuestro lector que no tienen nada que ver con lo puramente filológico. Así –como recuerda Wilson–, cuando Clemente de Alejandría recomienda una dieta de plantas bulbosas (βολβοί), entre otras cosas, Aretas, citando a Homero, le espeta: "Padre, ¿qué palabra escapó del cerco de tus dientes? ¿Habrá alimento más indigesto que ese?" (Stählin, 164, 23).

Lo que hasta ahora llevamos dicho del Aretas escoliasta refleja de una manera sintética los principales caracteres de su actividad; sin embargo, donde se ponen de relieve su amargura y sus críticas acerbas contra todo y todos –príncipes, estrategos, jueces, dignatarios o simples particulares–, muchas de las cuales nada tienen que ver con el contexto, es en sus notas al texto de Luciano. Bidez ha distinguido tres tipos generales de escolios a este autor y no es ocioso repetir esta clasificación por mor de la claridad. En primer lugar, se pueden señalar aquellos escolios en que, aprovechando un pasaje, Aretas coloca referencias precisas a sucesos de su tiempo; por ejemplo, en *Contemplantes* 17 Hermes se refiere a lo risible que son las esperanzas y humanos afanes ya que la muerte y sus numerosos emisarios (ἠπίαλοι καὶ πυρετοὶ καὶ φθόαι καὶ περιπλευμονίαι καὶ ξίφη καὶ λῃστήρια καὶ κώνεια καὶ δικασταὶ καὶ τύραννοι) vienen por los hombres cuando éstos menos se lo es-

peran. El escolio (Rabe, 112, 13-21) se refiere directamente a un pasaje en el que el divino interlocutor de Caronte se pregunta si un hombre se daría prisa en terminar la construcción de su casa si supiese que se va a morir antes de haber hecho una sola comida en ella o si, por otro lado, alguien celebraría fiestas por el nacimiento de su hijo si supiese que no va a durar ni siete años. Aretas escribe que lo primero, más o menos, le ocurrió a un tal Estiliano Zautzis, un personaje de su tiempo, y que el emperador León VI murió en el a. 912 poco después de festejar el nacimiento de su hijo. Otro tipo de escolios areteos son aquellos en que las referencias, sin descender a los detalles, se reducen a una especie de aplauso de las críticas del sofista y satírico. En *Calumniae non temere credendum*, por ejemplo, abundan los escolios en que brevemente se aplauden los ataques de Luciano; "lo que dices es la verdad misma" (*οἷον τοῦτο εἶπας ἀληθέστατον* [Rabe 26,4]) –señala– y, más adelante, comenta que ha sufrido en sus carnes lo que Luciano zahiere (*πέπονθα τοῦτο ἐγώ* [Rabe, 27, 17]). Finalmente, como era de esperar, un temperamento vivo –según se nos va revelando que fue el del arzobispo– sale a relucir en pasajes en los que no está de acuerdo el escritor y es bien conocido el exabrupto de maldito (*κατάρατε* [Rabe, 159, 25]) que le aplica, así como las auténticas controversias que han sido recogidas también por Westerink (nos. 54 y 55); en el primero de estos larguísimos escolios u opúsculos –como queramos llamarlos– defiende Aretas la idea de que Dios no siente envidia alguna de los hombres, oponiéndose así a un pasaje del *Jupiter Tragoedus* 47-49. Este tipo de breve composición, que no es sino una nota marginal transformada en pequeña composición independiente, según afirma Bidez, fue también empleado para refutar un pasaje de Juliano –del *Contra Galilaeos* muy probablemente– y Westerink lo edita con el nº 24. Piensa Bidez que nuestro arzobispo anotó las obras de Juliano en un manuscrito hoy perdido y, entre otros argumentos, considera el hecho de que el *Vossianus* V de las obras de Juliano exhibe muchos escolios similares a los areteos; por ejemplo, al lado de un pasaje en que se dice que los jefes bárbaros asiáticos hacían caer sobre sus súbditos las responsabilidades de sus propios fallos, un lector ha colocado: "Esto pasa hoy también entre nosotros" (*τοῦτο νῦν καὶ παρ' ἡμῖν*), frase que va bien con lo que sabemos de Aretas y sus desavenencias con Constantino Porfirogénito y de su forma de referirse a la realidad en sus breves notas marginales.

Por otro lado, la misma mezcla de erudición lexicográfica, paremiográfica e histórica se encuentra presente aquí y en los otros manuscritos, de forma que todo parece indicar que Aretas leyó a Juliano con el mismo interés que a otros autores antes considerados.

A estas alturas de nuestra exposición hora es ya de preguntarnos si, además de bibliófilo y voraz lector aficionado a dejar la huella de sus pensamientos y conocimientos en los márgenes de sus libros, Aretas estuvo adornado con los dones de las musas. Sobre sus habilidades como crítico textual –la verdad sea dicha– los estudiosos modernos vienen a estar casi de acuerdo en una valoración no demasiado positiva; Zardini habla de él como de un crítico de cierta importancia pero, según apunta Lemerle en su estudio, las correcciones areteas al texto de Dión Crisóstomo, Atenágoras y Clemente de Alejandría no vienen demasiado a cuento. También Wilson se muestra de acuerdo en este sentido resaltando, a la vez, el poco cuidado que en estos menesteres filológicos parece emplear el Aretas ya viejo sobre todo y no muy diferente es la opinión de Bidez para quien, de toda formas, ha de concedérsele al arzobispo el honor de haberse anticipado a los editores modernos al servirse de lo que solemos llamar la "tradición indirecta". Efectivamente, de su *Parisinus gr.* 451, que contenía la *Praeparatio evangelica* de Eusebio, tomó algunas lecturas que aparecen en los extractos de Platón que esta obra presenta y los colocó tanto en el *Bodleianus Clarkianus* como, posiblemente, en el *Vaticanus gr.* 1, manuscrito que –como se ha señalado– algunos investigadores unen también al grupo de los códices areteos. A. Severyns ha escrito algunas páginas de mucho interés para conocer lo que pudo ser la habilidad editora de nuestro personaje al estudiar en detalle el *codex* 239 de la *Biblioteca* de Focio; piensa este autor que Aretas, aparte de conocer la obra fociana, como es bien patente por sus escolios a Clemente y a Eusebio, intervino personalmente en la edición de su texto. Es sabido que existen dos ramas en el *stemma* de la *Biblioteca*; la primera está encabezada por el *Marcianus* 450 (s. X) y la segunda por el *Marcianus* 451 (s. XIII), manuscrito este último que muestra constantemente la intervención de un corrector anónimo de gran cultura literaria y teológica, gramático purista pero, a la vez, bastante descuidado, alguien, en definitiva, que "travaillait vite, beaucopu trop vite, comme un savant qui n'a pas le temps de se relire ou qui juge inutile de revenir sur

UNIVERSIDAD DE MURCIA
FACULTAD DE LETRAS
BIBLIOTECA

ses propres erreurs". Ni que decir tiene que Severyns sospecha que fue Aretas el corrector de marras y que este segundo códice proviene del ejemplar que aquél preparó. En resumidas cuentas, si Focio fue su maestro como algunos creen, las diferencias entre maestro y discípulo son muy grandes y, en opinión de Lemerle, a tenor de lo que conocemos de Aretas, estas diferencias han de verse también en lo que a su personalidad atañe. Focio fue un humanista –con las reservas que puedan hacerse al término– mientras que Aretas no es sino un erudito bibliófilo; el maestro parece haber sido un espíritu abierto a todo mientras que el discípulo, sin embargo, da muestras de una notable pequeñez de espíritu. Toda comparación es odiosa y ésta lo es aún más si descendemos al terreno del resto de la obra conservada de Aretas.

Dejó escritos tratados de contenido religioso y dogmático, piezas oratorias de diversos temas estilísticos y literarios, cartas y discursos de aparato, todo ello en un estilo oscuro por demás. Sabida es la preocupación que nuestro autor tuvo por los asuntos estilísticos en sus escolios y, por ello, no deja de producir cierto asombro que incurriese en algunos de los defectos –la oscuridad y el alambicamiento sobre todo– que imputó a los escritores objeto de sus críticas; su formación teórica como retórico, de otro lado, parece remontarse básicamente a los tratados de Hermógenes, un rétor de la época de Marco Aurelio que influyó mucho en el mundo literario bizantino. Sus discursos, denominados en general δημηγορίαι ἐπιτραπέζιοι o "discursos de sobremesa" no tienen nada que ver con piezas de entretenimiento como el título parece sugerir sino que son una especie de versión bizantina de los βασιλικοὶ λόγοι de la Antigüedad, como ha señalado G.A. Kennedy entre otros. El pronunciado ante León VI el 20 de julio del a. 902 (Westerink, nº 61), precisamente el que da cobijo al pasaje de *La República* ya citado, no es sino un elogio retórico y banal del emperador en quien cree ver el orador la realización del ideal platónico; οὕτως σὺ –como le dice en II, 25, 5– βασιλεύων φιλοσοφεῖς, μᾶλλον δὲ βασιλεύεις φιλοσοφῶν Cierto es que, a principios del s. X, esto significa una revitalización importante de un ideal monárquico directamente enraizado en la Antigüedad pero no lo es menos que su interés para nosotros es bastante limitado. Tampoco quiere decir esto, claro está, que Aretas se identifique del todo con el mundo antiguo yendo más allá de su simple apego a los formalismos aticistas en el lenguaje; su polémica con León Chirosfactis

parece haber tenido un fondo teológico que se reduce a la acusación de que su enemigo había bebido demasiado en las fuentes antiguas.

En fin, el tiempo apremia y nuestra semblanza de este bibliófilo, erudito y escritor bizantino debe tocar a su fin. La valoración general que Wilson ha hecho recientemente de su figura no es muy halagüeña; "Arethas" –escribe– "enjoys a more flattering reputation than he deserves" y, a la vista de lo que hoy día sabemos de sus actividades, este juicio no parece nada exagerado. Si Lemerle ha escrito que el humanista fue Focio y no Aretas, J. Irigoin ha afirmado, por el contrario, que Aretas fue un "véritable humaniste"; de haber podido leer ambos juicios nuestro arzobispo, sin duda que habría estampado al margen algún escolio zumbón. De Aretas tenemos sus libros, en definitiva, y esto es lo que importa.

NOTA BIBLIOGRAFICA

Un inventario de la literatura reciente sobre Aretas debe comenzar con la monografía de S.B. KUGEAS, Ὁ Καισαρείας Ἀρέθας καὶ τὸ ἔργον αὐτοῦ, Atenas 1913 a la que han seguido los importantes artículos de J. BIDEZ, "Aréthas de Césarée éditeur et scholiaste", *Byzantion* 9, 1934, pp. 391-408 y E. ZARDINI, "Sulla biblioteca dell'arcivescovo Areta di Cesarea", *Akten des XI. intern. Byzantinistenkongresses (Munich 1958)*, Munich 1960, pp. 671-678. Hay que añadir el tratamiento de la cuestión (biografía, manuscritos, obras etc.) por parte de P. LEMERLE, *Le premier humanisme byzantin. Notes et remarques sur enseignement et culture à Byzance des origines au X^e siècle*, Paris 1971, pp. 205-241 y N.G. WILSON, *Scholars of Byzantium*, Londres 1983, pp. 120-135, así como las muchas notas de interés de H. HUNGER, *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, Berlin 1978, 2 vols. La edición de los escritos de este autor es obra de L.G. WESTERINK, *Arethae Archiepiscopi Caesariensis scripta minora*, Berlin 1968 (I) y 1972 (II) y sobre un problema debatido –la autoría, por parte de Aretas, de una interesante y breve crónica– puede verse la exposición que hace J. KODER, "Arethas von Kaisareia und die sogenannte Chronik von Monembasia", *JÖB* 25, 1976, pp. 75-80.

Por lo que se refiere a los codices areteos son de mucho interés E. MAAS, "Observationes palaeographicae" en *Mélanges Graux*, Paris 1884, pp. 749-766, E. FOLLIERI, "La minuscola libraria dei secoli IX e X" en *La paléographie grecque et byzantine (Colloques int. du CNRS 559)*, Paris 1977, pp. 139-165, B.L. FONKIČ, "Scriptoria bizantini. Risultati e prospettive della ricerca", *RSBN*, n.s. 17-19 (1980-1982), pp. 73-118 (especialmente apartado III), y, además los trabajos de E. FOLLIERI, "Un codice di Areta troppo a buen mercato: il Vat. Urb. gr. 35", *Archeologia classica* 25-26 (1973-74), pp. 262-279, A. MESCHINI, *Il codice Vallicelliano di Areta*, Padua 1972, L.G. WESTERINK-B. LAOURDAS, "Scholia by Arethas in Vindob. Phil. gr. 314", Ἑλληνικά 17, 1962, pp. 105-131, E. GAMILLSCHEG, "Autoren und Kopisten. Beobachtungen zu Autographen byzantinischer Autoren", *JÖB* 31, 1981, pp. 379-394 (especialmente pp. 379-384)

y L.G. WESTERINK, "Marginalia by Arethas in Moscow Greek Ms. 231", *Byzantion* 42, 1972, pp. 196-244. Otros trabajos a los que aludimos son los estudios de N. IORGA, "Médaillons d'histoire littéraire byzantine", *Byzantion* 2, 1925, pp. 237-298 y 3, 1926, pp. 17-27, C.A. MANGO, "The Availability of Books in the Byzantine Empire A.D. 750-850" en *Byzantine Books and Bookmen (Dumbarton Oaks Colloquium 1971)*, Harvard 1975, pp. 29-45 (recogido en *Idem, Byzantium and its Image, History and Culture of the Byzantine Empire and its Heritage*, Londres 1984), N.G. WILSON, "Books and Readers in Byzantium" en *Byzantine Books...*, pp. 1-15 (para lo que se refiere al precio de los libros y sueldo de los funcionarios), artículo traducido al italiano y recogido en G. CAVALLO (ed.), *Libri e lettori nel mondo bizantino. Guida storica e critica*, Bari 1982, pp. 37-61, y B. TATAKIS, *Filosofía bizantina*, tr. esp., B. Aires 1952. Sore la cuestión de la *tetragamia* pueden verse, entre otros, los estudios de R.J.H. JENKINS-B. LAOURDAS, "Eight Letters of Arethas on the fourth Marriage of Leo the Wise", Ἑλληνικά 14, 1956, pp. 20-372 (recogido en JENKINS, *Studies on Byzantine History of the 9th and 10th Centuries*, Londres 1970), JENKINS, "Three Documents concerning the *Tetragamy*", *DOP* 16, 1962, pp. 231-241 (recogido también en sus *Studies*) y N. OIKONOMIDES, "La dernière volonté de León VI au sujet de la tetragamie", *BZ* 56, 1963, pp. 46-52 (recogido en *Idem, Documents et études sur les institutions de Byzance (VIIe-XVe s)*, Londres 1976). El libro de E.R. DODDS aludido es su conocida edición comentada del *Gorgias* platónico (Oxford 1959) y, también en relación con este diálogo, mencionamos la edición de los escolios platónicos a cargo de G.Ch. GREENE (Haverford, Penns. 1938) y M. CARBONARA NADDEI, *Gli scoli al Gorgia di Platone, Testo, traduzione e note*, Bolonia 1976; un excelente análisis ytipología de escolios arceos ofrece M. MANFREDINI, "Gli scolii a Plutarco di Areta di Cesarea", *Sic. Gymnasium* 28, 1975, pp. 337-350 (editados en *Idem*, "Gli scoli alle vite di Plutarco", *JÖB* 28, 1979, pp. 83-119 utilizando más de 30 mss. y, entre ellos, el *Escorialensis* ΦII 17, del s. XV). Sobre Sópatro puede verse, entre otros, G.A. KENNEDY, *Greek Rhetoric under Christian Emperors*, Princeton, N. Jersey 1983, pp. 104-109 (obra que dedica también unas páginas a Aretas) y, para Menandro, véase la edición comentada de D.A. RUSSELL - N.G. WILSON, *Menander Rhetor*, Oxford 1981; la influencia de Hermógenes en Bizancio se estudia en G.L. KUSTAS, *Studies in Byzantine Rhetoric*, Tesalónica 1973, pp. 5 y ss. Los escolios a Luciano están en H. RABE *(ed.), Scholia in Lucianum*, Leipzig 1971 (reed.) y el libro de A. SEVERYNS al que hacemos referencia lleva por título *Recherches sur la Chrestomathie de Proclos, Première partie, Le codex 239 de Photius I, Etude paléographique et critique (Bibliothèque de la Fac. de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège, fasc. 78)*, París-Lieja 1938, 2 vols. Notas a algunos de los discursos de Aretas pueden encontrarse en R.J.H. JENKINS-B. LAOURDAS-C.A. MANGO, "Nine Orations of Arethas from cod. Marc. gr. 524", *BZ* 47, 1954, pp. 1-40 (recogido en JENKINS, *Studies*) y sobre los βασιλικοὶ λόγοι, aparte del tratado segundo de Menandro, véase, en general, L. PREVIALE, "Teoria e prassi del panegirico bizantino", *Emerita* 17, 1949, pp. 72-105. Sobre la controversia con Chrisofactis debe verse P. KARLIN-HAYTER, "Arethas, Choirosphactes, and the Saracen Vizer", *Byzantion* 35, 1965, pp. 453-481 y, finalmente, el artículo de J. IRIGOIN aludido es "Survie et renouveau de la littérature antique à Constantinople (IXe s.)", *CCM* 5, 1962, pp. 287-302 (recogido en D. HARLFINGER *(ed.), Griechische Kodikologie und Textüberlieferung*, Darmstadt 1980, pp. 173-205).

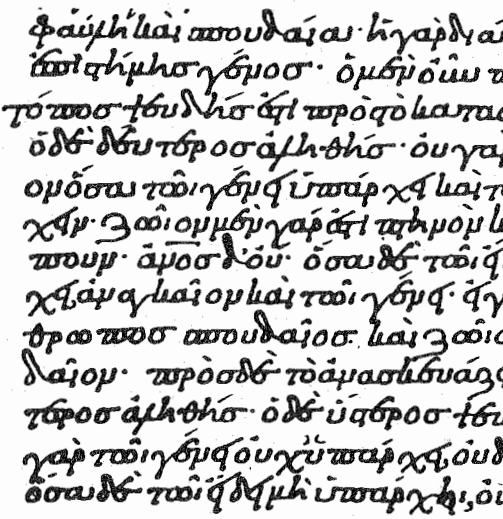

Fig. 1. *Vaticanus Urb.* 35; Gregorio. R. Barbour, *Greek literary Hands. A.D. 400-1600*, Oxford 1981, lám. 61.

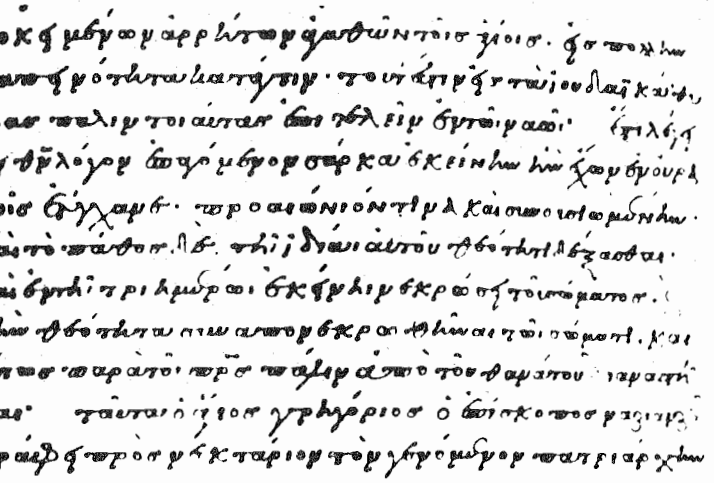

Fig. 2. *Mosquensis hist. Mus.* VI 231 (394) (a 932); Estiliano. Barbour, *o.c.*, lám. 26.

EXPERIENCIA Y TEORIA EN COSMAS INDICOPLEUSTES

Miguel Angel Elvira
Universidad Complutense

Malhumorado, con cara de fastidio, el futuro patriarca Focio acarreó un pesado volumen hasta uno de los armarios de su biblioteca. Volvió acariciándose las barbas a su escritorio, con el ceño fruncido, y se desahogó sin más: "Leído un libro titulado *Libro del Cristiano*, una explicación del Octateuco. El autor dedica su obra a un tal Pánfilo; es en los años de Justino, emperador de los romanos, cuando se sitúa el cénit de su carrera. Se enzarza en una lucha en favor de ciertos dogmas de la Iglesia tomando como ayuda lo que él considera testimonios de la Escritura. De expresión vulgar, ignora incluso la sintaxis corriente. Además, acumula cosas históricamente inverosímiles; más justo es por ello considerar a este hombre como un inventor de fábulas que como alguien veraz". Añadió unas líneas resumiendo las notas que había ido tomando: temas tratados y tesis propuestas por el autor, para concluir taxativamente: "y dice aún más estupideces" y anotar que el conjunto está compuesto de doce libros. Ya más aliviado, el futuro patriarca Focio suspiró, y saltó de nuevo hacia las estanterías en busca de un nuevo volumen que le hiciese olvidar los dos días perdidos en tan demencial lectura y que aliviase de momento, una vez más, su insaciable adicción al vicio de leer.

Lo cierto es que, cuando uno se enfrenta por vez primera con la *Topografía Cristiana*, nombre con el que ya conocemos al *Libro del Cristiano*, la figura de Focio aparece como un simpático cómplice, que dice a las claras lo que acaso uno no se atrevería a poner por escrito. Y sin embargo, poco a poco se advierte que en

la obra hay algo más. Incluso en el desmesurado libro V, abrumador comentario devoto de figuras bíblicas, uno espera que salte algún detalle nuevo y personal, capaz de hacer olvidar las retahilas de citas sagradas; y cuando el autor expone, entre insultos a sus oponentes, su delirante concepción del universo, su figura de autodidacto iluminado adquiere un halo semejante –salvando todas las diferencias– al que explica el éxito de E. von Daniken y sus ovnis vagabundos.

Acaso sea ésta la razón que impidió la pérdida del libro, pese a la crítica adversa. En vida de Focio (*s.* IX) se realizó la primera de las tres copias manuscritas que nos han llegado, la del Vaticano (*Vat. Gr.* 699); seguía un original distinto del usado por el patriarca, y más antiguo, pues constaba aún tan sólo de diez libros, incompleto el último. Dos siglos después (s. XI) eran realizados los códices Sinaítico (*Sin. Gr.* 1186) y Laurenciano (*Laur. Plut.* IX, 28), con los doce libros definitivos, y el Laurenciano ostentaba ya el título de *Topografía Cristiana*, atribuyendo la autoría a un cierto "monje Cosmas". El mismo "Cosmas Indicopleustes" de quien recogen citas diversos catálogos de comentaristas bíblicos a partir del siglo X.

Si el anónimo autor de la *Topografía*, que oculta su nombre en el texto de la obra, se llamó en realidad Cosmas, es algo que nunca sabremos. La vieja suposición de Fabricius, según la cual se le dio tal nombre por el tema de sus estudios, igual que Juan Clímaco (Juan del Sinaí) recibió el suyo por haber escrito el libro *Climax*, no ha podido ser descartada hasta hoy. Aceptemos, por comodidad, el nombre convencional.

De Cosmas sólo sabemos lo que él nos dice en su obra: fue mercader de profesión, y por tanto viajero (II, 54 y 56), sin que tengamos prueba alguna de que se hiciese monje, como quiere el códice Laurenciano. Vecino de Alejandría, donde discutía acaloradamente de temas geográficos y teológicos, recibió su formación religiosa de Patricio (II, 2), también llamado Mar Aba, un conocido nestoriano que llegaría a ser católico de la iglesia persa entre 540 y 552. Como navegante, surcó las aguas del Mar Rojo, del Mediterráneo y del Golfo Pérsico (II, 29) (aunque de éstos últimos no haga referencias concretas), y costeó la isla de Socotra (III, 65), considerando temeridad excesiva adentrarse en el Océano (II, 29). Esto hace pensar que, pese a su sobrenombre tardío de "indicopleustes", nunca llegó a la India, a no ser que tomemos esta pala-

bra en el amplio sentido de la Antigüedad, como "costas del Océano Indico". Lo que dice de Ceilán y del interior de Abisinia tiene el carácter de relato oído, y Cosmas, que siempre recalca cuidadosamente lo que ha visto y lo que ha visitado, en ningún momento afirma haber llegado a lugares tan exóticos. Sus conocimientos geográficos más concretos, que denotan acaso una estancia larga, se refieren al Sinaí y sobre todo al reino costero de Axum, en Abisinia.

Cosmas escribió su *Topografía Cristiana* entre 547 y 549. O por lo menos realizó entonces los cinco primeros libros, que forman el núcleo original de la obra, completo en si. Por entonces, ya había escrito un estudio *Sobre el Curso de los Astros* (*Prólogo*, 2), y sobre todo un libro de *Geografía*, en el que describía "con más amplitud la tierra entera, la de más allá del Océano y la de aquí, así como todas las regiones: las zonas meridionales desde Alejandría hasta el Océano del sur..., y además el Golfo Arábico con las regiones que lo bordean" (*Prólogo*, 1). Estas obras se han perdido, así como un *Comentario al Cantar de los Cantares* que escribiría después (VIII, 3), y sólo cabe la posibilidad de que un fragmento de la *Geografía*, el relativo a Ceilán y a los animales de Etiopía y la India, pasase a componer el libro XI de la *Topografía*, como uno más de los libros que Cosmas fue añadiendo para explicitar su pensamiento en distintos puntos controvertidos.

La incorporación de este libro XI fue quizá decisiva para la conservación de la obra de Cosmas. La *Topografía* ganaba un conjunto de descripciones exóticas propias para deleitar el gusto por lo fantástico del medievo, y, en cambio, la *Geografía* perdía interés al aparecer editado aparte uno de sus más sugestivos capítulos. Con ello, se puede decir que la suerte de los dos libros estaba echada, y se aseguraba el éxito de la *Topografía.*

Pasó sin embargo ésta por un largo período de desinterés. Tras una fase en que aparecen aún citas variadas, en la Baja Edad Media apenas se la conoció más que de segunda mano. La debilidad del Imperio Bizantino y de su irradiación cultural, los nuevos viajes, con sus fantásticas aventuras, hacia la China de los mongoles, amontonaron el polvo sobre los manuscritos de Cosmas y sus bellas miniaturas. Y habrá que esperar al siglo XVII para que, ya en Roma y en Florencia, algún erudito husmee en las estanterías y se encuentre de nuevo ante el mundo curioso y desproporcionado del comerciante justinianeo.

Cuando, en 1706, B. de Montfaucon prologa la primera edición completa de la obra (*Cosmae Indicopleustae Topographia Christiana*, en *Collectio Nova Patrum et Scriptorum Graecorum*, t. II, Parisiis, 1706, p. 113 ss.), lanza una frase que, a la vez que enlaza con la crítica de Focio, la matiza ya en un sentido muy peculiar: "En verdad puede decirse que lo añadido es superior a la obra (*vereque dici potest esse τὸ πάρεργον χρεῖττον τοῦ ἔργου*)" (recogida en *PG*, 88, Praefatio, col 35). Desde hacía varios decenios, en efecto, los primeros estudiosos que habían topado con el volumen del Vaticano o con el de la Laurenciana habían observado una especie de dicotomía insalvable en el pesado bloque de sus páginas: por una parte estaba "la obra", montaje teórico que parte del análisis de la Biblia para construir una imagen del universo calcada del tabernáculo judío, y por otra "lo añadido", una serie de párrafos salpicados aquí y allá, con descripciones concretas y datos vividos o directamente transmitidos por el viajero.

Estos, evidentemente, resultaban mil veces más sugestivos que el resto. Y uno de ellos destacó en especial desde el principio: me refiero a la descripción de la estela y el trono de Adulis (fig. 1), que constituyó una revelación para los anticuarios eruditos del barroco. Cosmas, sin plena conciencia del valor de su testimonio, relata cómo, estando en el reino etíope de Axum hacia el año 522, cuando su rey preparaba una campaña contra los himyaritas del Yemen (II, 56), recibió el encargo de leer dos inscripciones que había en la ciudad de Adulis, escritas en griego. La primera, sobre una estela, sigue siendo para nosotros la fuente escrita principal del reinado de Ptolomeo III; la otra, sobre un trono, relata las victorias sobre sus vecinos de un rey de Axum, al que se quiere identificar con Aphilas (siglo III d.C.) (D. Buxton, *The Abyssinians*, Th. and Hudson, 1970, p. 38), uno de los monarcas helenizados anteriores a la cristianización de Etiopía. La transcripción que nos da la *Topografía*, perfectamente fiable, fue publicada ya en 1631, en Roma, por L. Allatius (*Ptolemaei Evergetai III Aegypt. Regis monumentum Adulitanum*), y, unida a la detallada descripción de las piezas que añade Cosmas, y al dibujo adjunto (que copia sin duda, como las demás miniaturas, diseños del propio Indicopleustes), tiene una importancia excepcional: sin saberlo, Cosmas realiza la primera publicación científica de piezas arqueológicas de que tengamos noticia en la Historia. La inclusión de su nombre entre los padres de la ciencia arqueológica, tal y como la hemos visto en B. Pace (*Intro-*

duzione allo studio dell'archeologia, ed. Mondadori, 1947, p. 30) está por tanto plenamente justificada. Y el testimonio ha sido tan tentador, tan exacto, que las excavaciones realizadas en nuestro siglo en las capitales axumitas lo han seguido como guía. Varias expediciones, llevadas en buena parte por italianos, permiten hoy esbozar los rasgos fundamentales de esta cultura, con sus grandes estelas u obeliscos de tipos variados, con sus basas pétreas de columnas, sus restos de palacios, una incipiente escultura en bajorrelieve de tipo clásico (a la que pertenecerían las figuras de dioses descritas por Cosmas en el respaldo del trono), y, sobre todo, unos grandes tronos pétreos no muy distintos del dibujado por Cosmas (véanse, sobre todo: *EAA*, s.v. "Adule" y "Aksum"; R. Paribeni, "Ricerche sul luogo dell'antica Adulis", *Mon. Lincei*, XVIII, 1908, p. 437 ss.; D. Buxton, *op.cit.*, p. 89 ss.; C. Conti Rossini, *Storia d'Etiopía* y S. Puglisi, *Primi risultati delle indagini compiute dalla Missione archeologica di Aksum*, en *Africa Italiana*, 1928 y 1941, respectivamente).

En la misma línea arqueológica, es lástima que una miniatura que aparece en los códices Laurenciano (fol. 272r) y Sinaítico (fol. 204r), con la representación de un león atacando a un caballo, no pueda ser atribuida sin alguna duda al original de Cosmas, por no tener relación con el texto. Como notó D.V. Ainalov (*The Hellenistic Origins of Byzantine Art*, New Jersey, 1961 (traducción del original ruso editado en 1901), p. 25), se trata de la copia de una estatua clásica, cuya versión del Palacio de los Conservadores conocemos, e incluso su color azul claro parece intentar copiar un mármol verdoso. En cuanto al dibujo que hace Cosmas del unicornio (XI, 7), él mismo dice que lo ha tomado de cuatro estatuas de bronce expuestas en Etiopía, "en la morada regia de cuatro torres", y no tenemos razones para dudar de su palabra.

Pero no hay tan sólo "añadidos" epigráficos o arqueológicos en la obra de Cosmas: a veces, se trata de anotaciones de su vida personal o del ambiente científico de Alejandría (I, 2; VI, 1; VIII, 1; X, 1); en otras ocasiones, de detalles geográficos correctamente observados, como el carácter volcánico de ciertas zonas (I, 22) o el régimen pluvial del valle del Nilo (I, 26); o bien de anécdotas vividas (la del terror de los marinos al observar aves que anuncian la proximidad del Océano, en II, 30) o simplemente escuchadas (la de Sopatros en Ceilán, en XI, 17); o bien de observaciones ingenuas, quizá interpretadas a la luz de una tradición local (las huellas

de los carros del faraón junto al Mar Rojo (V, 8); las inscripciones de las rocas del Sinaí consideradas como ejercicios de escritura de los judíos conducidos por Moisés, en V, 53); sin que falten observaciones de costumbres exóticas, conocidas en general de oídas (comecio de los axumitas en Sasu, el país del oro (II, 51-53); costumbres de Ceilán y la India (XI, 13-23)); ni descripciones de animales y plantas vistos o conocidos por referencia (XI, 1-12). La mera enumeración de los temas tratados, aquí y allá, por el curioso viajero, sugiere todo el interés de lo "añadido", y permite comprender con qué dedicación historiadores de los viajes y el comercio (como, en último término, N. Pigulewskaja, *Byzanz auf den Wegen nach Indien*, Berlín-Amsterdam, 1969) o apasionados por el Oriente (como el "fellow of the Calcutta University" J.W.Mc Crindle, *The Christian Topography of Cosmas, an Egyptian Monk*, Londres 1897) se han zambullido en ese río de datos desordenado, identificando pueblos y lugares, comparando costumbres y tradiciones, y buscando transcripciones y etimologías de las más diversas lenguas.

Lo cierto, sin embargo, es que, al lado de todas estas menudas pinceladas de color, y como fondo oscuro sobre el que centellean, está "la obra", la "explicación del Octateuco" en palabras de Focio. Toda una concepción cosmológica basada en los textos bíblicos, que durante mucho tiempo ha interesado sólo, y casi como simple aberración científica, a los historiadores de las teorías geográficas y a algún comentarista bíblico. Es esta parte, despreciada desde Montfaucon, la que, hace pocos años, ha resurgido a una nueva luz por el brillante y minucioso trabajo de Wanda Wolska-Conus. Esta investigadora es sin duda hoy la máxima autoridad en la obra de Cosmas, quien le debe su edición más autorizada (*Cosmas Indicopleustès. Topographie Chrétienne*, col. *Sources Chrétiennes*, nº 141, 159 y 197; 1968, 1970 y 1973, respectivamente), y expone largamente, tanto en la introducción y notas de ésta como en su tesis doctoral, *La Topograhie Chrétienne de Cosmas Indicopleustès. Théologie et science au VI^e siècle* (Paris, 1962), cuanto hoy sabemos sobre las ideas cosmológicas del Indicopleustes, entendidas dentro del ambiente religioso y científico de su momento. Los problemas teóricos de los nestorianos, la escuela de Teodoro de Mopsuestia y Mar Aba, la función de Cosmas como teórico de la cosmología en la escuela nestoriana de Nísibe, las querellas con la escuela geográfica de Filópono, partidaria de un

universo esférico en la tradición greiga, la incidencia de la dicotomía –vigente desde Estrabón– entre la geografía teórica del planeta y el estudio cartográfico de la *oikoumene*, etc., van explicando, haciendo comprensible, si no aceptable, lo que a primera vista no parecía sino el disforme fruto de una mentalidad delirante.

Cosmas no era una persona culta –él mismo lo afirma (II, 1), sin necesidad de que lo recalque Focio–, pero tenía una idea general de los planteamientos geográficos que se discutían en su ambiente, y de las brechas aún abiertas en las diversas concepciones clásicas del mundo. En consecuencia, se creyó autorizado a mantener toda una teoría personal, basada estrictamente en los textos bíblicos, para él palabra inequívoca de Dios y única base científica incontrovertible. Es posible que, como afirma W. Wolska (*La Topog. Chr. de C.I.*, p. 142), la originalidad de Cosmas se halle en la combinación de lo simbólico y lo real de la Biblia para crear un universo que él considera real, y que "ce faisant, il commet une des plus étranges confusions qu'on puisse relever dans l'histoire des sciences"; pero lo cierto es que, como los estudios de la propia autora revelan, el curioso universo imaginado por Cosmas, una especie de cofre con bóveda de medio cañón (como la de las termas, dice él en IV, 8), cortado a la mitad de su altura por el firmamento, y en el que la tabla del fondo contendría la tierra rodeada por el Océano, en torno al cual hay otra tierra exterior, sede del Paraíso, tiene paralelos antiguos en muchos detalles. Conceptos cosmológicos caldeos, babilónicos, persas, incluso jonios se entremezclan, y se abre así una posibilidad sugestiva: la investigación de Cosmas pudo llevarle a una fusión coherente y personal de ideas generales, más o menos difusas, que, de forma conjunta o sucesiva, se habían dado en el Israel bíblico. Cierto que intentó solventar problemas teóricos acudiendo a doctrinas paganas (Aristóteles, los estoicos, por ejemplo), cierto también que realizó interpretaciones muy personales, pero la base bíblica general es indiscutible, y la oposición "simbólico-real" acaso no estaba tan clara entre los hebreos del Antiguo Testamento. Lo verdaderamente temerario por parte de Cosmas fue, en nuestra opinión, su intento fanático por estructuar teóricamente y restablecer unas ideas cosmológicas totalmente superadas por la ciencia griega; tanto, que ningún sabio cristiano de Alejandría se atrevía entonces siquiera a plantearlas, prefiriendo dar a todo lo problemático de la Biblia un valor "simbólico". De ahí el que Cosmas se desespere y trate de "gentes de fuera", esto es, de "paganos", a sus contradictores.

Enfrascada en tan profundos problemas, trenzados de raíces y ramificaciones, W. Wolska desmenuza "la obra", mientras deja en segundo plano "lo añadido", remitiendo las más de las veces para su comprensión a los estudios de otros investigadores. En este campo, quizá lo principal que aporta es la reafirmación, al parecer definitiva e irrefutable (y como tal la hemos tomado y citado ya), de la tesis según la cual Cosmas jamás llegó en sus viajes a la India.

La dicotomía de Montfaucon sigue por tanto hoy en pie. ¿Hay que aceptar, sin remisión, que la obra de Cosmas contiene unos "añadidos" brillantes, insolubles en la corriente del contexto cosmológico? En las breves líneas que siguen queremos precisamente plantearnos este problema, que, enfocado de otro modo, es el siguiente: si los "añadidos" son experiencia, recuerdo, datos recogidos aquí y allá, mientras que "la obra" es un estudio teórico a través de la Biblia, ¿qué función tiene esa experiencia, esa observación, en la elaboración teórica, científica, de Cosmas Indicopleustes? No prejuzguemos nada: Cosmas, por su condición de autodidacta, de comerciante aficionado a la cosmología, no puede medirse por el mismo rasero que los sabios que conformaban la ciencia de su momento. Su caso es personal, y sin duda por ello de alcance limitado; pero acaso merezca la pena adentrarse, por unos momentos, en algunos engranajes de su apasionado y cautivador cerebro.

Leyendo simplemente el texto de la *Topografía Cristiana*, parece claro que su autor es un personaje extravertido, aficionado a escribir e incluso a contarnos cosas de sí mismo. Si no da su nombre, acaso es por temor ante una inminente persecución religiosa a los de su secta, pero ya hemos comentado cuántos detalles de su vida nos relata, llegando a hablarnos hasta de la enfermedad que le aqueja (II, 1). Lo que parece su principal problema es que, siendo él esencialmente, como navegante y mercader, un hombre de acción, se empeña, con escaso bagaje de conocimientos teóricos, en crear una enorme teoría científica. Y como la base de la teoría no puede ser para él más que el estudio de la Biblia, cuya verdad es inatacable, ¿qué hacer entonces con todas las impresiones y recuerdos que no quiere dejar de comunicar?

Hay un caso concreto, aunque bien importante, pues cubre todo el libro XI, en el que no se ve ninguna relación entre las descripciones y el contexto cosmológico. Como hemos dicho, tal libro es una simple sucesión de fichas sobre distintos animales y plantas

exóticos, seguida de un capítulo sobre costumbres y lugares de India y Ceilán: ni introducción ni conclusiones dan razón de su presecia en la *Topografía*. Pero se trata de algo excepcional, y ya hemos apuntado la problemática procedencia del libro.

En realidad, Cosmas siente siempre, al dar rienda suelta a sus recuerdos viajeros, la necesidad de darles un sentido en sus demostraciones. En muchos casos, desde luego, su afán de contar da pie a descripciones desproporciondas, verdaderos *excursus*, pero nunca sabemos si ello se debe a un deseo preconcebido del autor, empeñado en introducir su personalidad entre los razonamientos abstractos, o al simple abandonarse a los recuerdos cuando, por alguna razón, la demostración se acerca a un campo que da pie a ello. En último término da igual, pues la conclusión es que ambos componentes tienen unas relaciones a la vez laxas y coherentes.

En este contexto, las experiencias tienen en la exposición de Cosmas unos cometidos variados y peculiares, tanto en su uso como en su omisión.

Al principio de su obra, y sobre todo en su prólogo, parece que nuestro autor va a usar de la experiencia al modo de los científicos antiguos, como confirmación de sus teorías; así, nos dice que escribió su *Geografía* "para mostrar que nuestras teorías son verídicas y erróneas las de nuestros adversarios" (*prólogo*, 1). Y efectivamente, en el libro I, destinado a refutar a los que "creen y profesan... que el cielo es esférico" (*prólogo*, 3), utiliza la experiencia cuanto puede: contra lo dicho por los antiguos, en Egipto hay seismos, y el que también los haya, y numerosos, en Antioquía y Corinto muestra que los sabios paganos que fundaron o habitaron estas ciudades se equivocaron en su elección (I, 22); por otra parte, la relación entre calor y lluvia estudiada por los filósofos no da cuenta de la mayor pluviosidad en Etiopía que en Egipto (I, 26). Pero poco tardará Cosmas en desengañarnos: su única utilización positiva de la experiencia para hallar soluciones científicas se halla en la medición de sombras a distintas latitudes para calcular el tamaño del sol —tamaño bien pequeño, puesto que él considera que la tierra es plana— (VI, 1 ss.). En realidad, como el Indicopleustes considera que la única base incontrovertible de la ciencia es la Biblia, la elaboración de la experiencia mediante "métodos geométricos, cálculos astronómicos, juegos de palabras y astucia profana", que se esfuerza "por comprender la posición y la forma del universo a partir de los eclipses del sol y de la luna",

sólo puede llevar a las distintas teorías de los paganos, que se refutan las unas a las otras (I, 2).

Por tanto, nada de elaboraciones ni de "astucia profana": sus oponentes sólo llegan con ellas a un "razonamiento de borrachos" (I, 12). Las observaciones de nuestro autor son puras y sencillas, a base de oposiciones manifiestas: arriba-abajo, duro-blando, caer-volar, animado-inanimado. ¿Qué hay más ridículo que creer en los *antichthonios* o antípodas, que se pasearían con la cabeza hacia abajo (I, 14 y 20)?

Realmente, llegamos a plantearnos para qué necesita Cosmas la experiencia, si le basta la Biblia. Y quizá la respuesta se halle en buena parte en ese resquicio de duda que le queda siempre a la fe, por ciega que sea. De vez en cuando, necesita demostrar a los demás –y acaso a sí mismo– cuánta razón contiene la Biblia. Es incluso la única razón que da, y bastante traída por los pelos, para la inclusión del polémico libro XI (XI, 24).

En tal contexto, la relación Biblia-experiencia puede cobrar sólo distintos matices:

– En unos casos, se trata de datos complementarios, que no se interfieren y que permiten conocer diversas facetas de un mismo asunto: así, Cosmas añade a su descripción del unicornio las citas correspondientes de las Escrituras (XI, 7), y hace lo mismo al contarnos cosas de la India (XI, 24).

– En otros casos, se trata de hechos coincidentes, como la ingenua observación de que los judíos, en la época de Cosmas, seguían cultivando con éxito las artes que les fueron necesarias para construir el Tabernáculo: orfebrería, platería, toréutica, tejido, talla, etc... (III, 70).

– Otras veces, son datos históricos relatados en la Biblia los que han dejado rastros visibles hasta hoy: por ejemplo, las ruedas grabadas del carro del faraón (V, 8), o las citadas inscripciones en las rocas del Sinaí (V, 53); o bien se trata de profecías cumplidas, como el hecho de que la Iglesia se esté extendiendo por todo el mundo (III, 64 ss.).

– En los casos en que la experiencia científica parece oponerse a las citas bíblicas, caso de algún milagro que provoca alteraciones en la marcha de los astros, Cosmas se limita a tener una respuesta pronta: la omnipotencia de Dios, servida por los ángeles que rigen el universo (Ii, 103; IX, 6).

– Pero hay otros casos más complejos, quizá los más desarrolla-

dos por Cosmas, y que exigen todo un razonamiento tácito intermedio, no exento de sofismas. Me refiero en particular a todo el *excursus* del libro II sobre Etiopía, la estela y el trono de Adulis, el comercio con el país del oro, la anécdota de los marineros aterrados por el Océano, etc... ¿A qué tan copiosa documentación, a primera vista inútil —aunque tan preciosa para nosotros—? Sencillamente, lo que ocurre es que Cosmas se halla en un momento comprometido de su redacción. Según su análisis de la Biblia, la tierra tiene doble longitud que anchura (II, 48), lo cual quedaría confirmado por las medidas que él evalúa tan sólo si la tierra se acaba inmediatamente al sur de Etiopía y de la Isla de Socotra. Además, si las Escrituras dicen que la reina de Saba (el país de los himyaritas, en el Yemen) vino del extremo sur del mundo, ya es bastante licencia aceptar la existencia misma de la costa de Somalia y de la citada isla de Socortra, avistada en sus viajes por el propio Cosmas. Por lo tanto, hay que despejar toda duda: el Océano se extiende de Este a Oeste, cortando Africa al norte del Ecuador. El problema debía de atormentar particularmente a nuestro autor, que conocía la región, porque es el único límite de la tierra que se entretiene en fijar.

Como para él *oikoumene* y tierra son la misma cosa (W. Wolska estudia esta confusión, como hemos visto), le valen tanto los argumentos de tipo marítimo (presencia de un Océano en el sur) como los de tipo humano (ausencia de población a partir de cierto punto), y, a falta de experiencias positivas del hecho a demostrar, le bastan pruebas indirectas, debidamente elaboradas a su favor: así, las inscripciones de Adulis vendrían a demostrar (no sabemos porqué) que su autor (el rey Ptolomeo para las dos, según Cosmas) no pensaba que hubiese regiones que conquistar más al sur de Etiopía (II, 64), mientras que el terror de los marineros ante el Océano demuestra lógicamente su presencia; lo que añade Cosmas es su extensión Este-Oeste, necesaria para darle a la tierra su forma rectangular. Incluso da la impresión de que, si nuestro autor se detiene a hablar tan pormenorizadamente de las zonas que conoce de vista, es tan sólo para dar más fuerza polémica a sus palabras: nada permite concluir que quien conoce en detalle Abisinia sea un experto en Africa ecuatorial, pero visto todo ello desde la lejana biblioteca de Alejandría, una lluvia de datos directamente tomados podía reducir al silencio, momentáneamente, a un geógrafo que no hubiese llegado en sus excursiones más allá de Memfis o Tebas.

Como vemos, Cosmas no duda en acudir, si le es necesario, a subterfugios un tanto forzados, y ello incluso a veces para defender teorías propias, no basadas estrictamente en la Biblia, como la de la imposibilidad de navegar sobre el Océano (II, 29). En realidad, en su lógica algo desordenada caben incluso claras contradicciones, como cuando cita tranquilamente, porque le interesa, un testimonio de Piteas de Marsella en su libro *Sobre el Océano*, fruto precisamente de un periplo oceánico (II, 80), o cuando, tras haber criticado, como decíamos, la elaboración de métodos geométricos para las demostraciones cosmológicas, él mismo declara haber usado una bola para probar, en una discusión científica, que la sombra que proyecta es redonda, y hacer las aplicaciones correspondientes a los astros (VI, 10).

Cosmas, en realidad, está preso en un complejo de contradicciones teóricas y vitales. No sólo es un hombre de acción metido a teórico, sino que es incapaz de decidirse entre una demostración científica clásica, en la que los datos son argumentos o pruebas, y otra basada estrictamente en la fe: tras refutar a sus enemigos en nombre de la experiencia, prescinde de ella en muchas de sus demostraciones. Así, hace las observaciones ya citadas sobre las lluvas en Etiopía y los seismos en Egipto y otros lugares, con lo que desacredita a sus oponentes, pero luego se duerme en la comodidad de su fe, afirmando que, como en el caso de los movimientos milagrosos de los planetas, los seismos y las lluvias no tienen otra causa que la voluntad de Dios, servida por los ángeles (II, 105-106).

Estas dudas metodológicas le llevan, por otra parte, a interpretar la experiencia en el momento que quiere y a su antojo. Por ejemplo, tras su refutación de los *antichthonios*, no tiene empacho en decir que toda la tierra está inclinada (lo necesita para hacer pasar el sol, durante la noche, por detrás de su zona más alta, al norte), que por lo tanto la superficie de los mares está inclinada y los barcos suben o bajan por ella (II, 31), e incluso que el Nilo corre hacia arriba, lo que explica que sus aguas fluyan tan lentas (II, 32). Como recalca muy bien W. Wolska, el conocimiento que nuestro autor muestra de las teorías y metodologías de sus oponentes es tan escaso que a menudo se equivoca, y se limita a imitar superficialmente la forma de los razonamientos lógicos, sin entender su verdadero sentido. ¿Para qué extenderse más en criticarle?

A nivel histórico y cultural, y si concediésemos a Cosmas un valor de paradigma del que careció en su época, podríamos decir, como conclusión final, que su mente brillante, curiosa y disforme no fue sino el símbolo de la oposición entre dos mentalidades, la del científico y la del creyente, incapaces, a su nivel cultural, por demasiado contrastadas, de llegar a un compromiso. Si Focio, cansado con su lectura, no vio más que estupideces en el *Libro del Cristiano*, fue porque su mundo culto, el mismo de los sabios de Alejandría, había sabido elaborar una transición mucho más matizada, salvando los escollos teóricos a través de interpretaciones alegóricas y de refinadas disquisiciones "bizantinas".

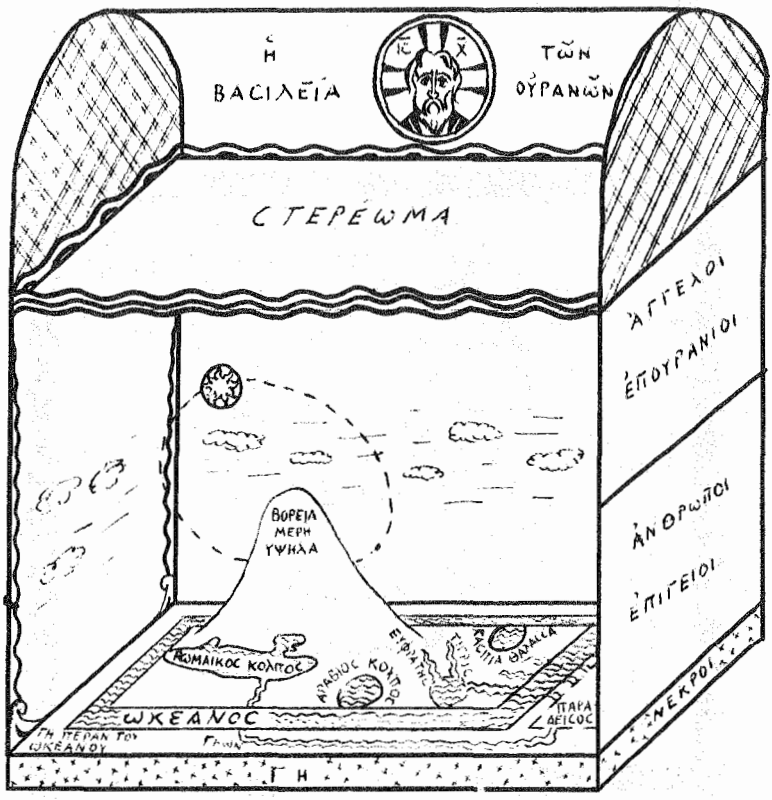

Fig. 1 El mundo según Cosmas.

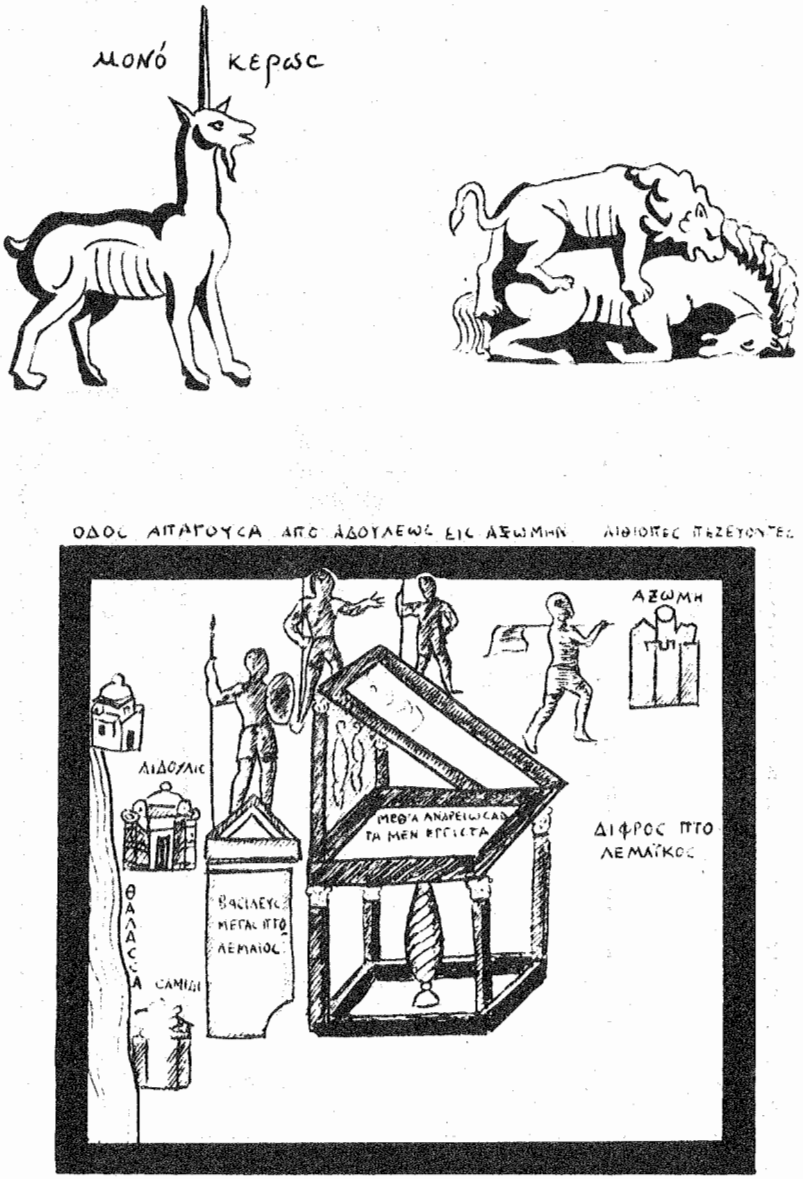

Fig. 2 Animales fabulosos y antigüedades del reino de Axum.

LA MUERTE DE HIPATIA

Gonzalo Fernández
Universidad de Alcalá de Henares

Un día de marzo del año 416, la filósofa Hipatia fue salvajemente asesinada en Alejandría[1]. La fidelidad de Hipatia a las creencias paganas, su anómalo carácter de mujer entregada en la Antigüedad al pensamiento y a la enseñanza, y por último su cruel linchamiento a manos de una turba de cristianos, han hecho de este personaje un símbolo del declive de la civilización clásica frente al ascendente cristianismo. Tan grande es el simbolismo del trágico fin de Hipatia, que R. Asmus dedicó en 1907 un artículo a glosar su figura en la tradición y en la poesía, a la vez que B. Russell, ofuscado sin duda por la consideración de la muerte de esta pensadora como uno de los síntomas del término del mundo antiguo, se equivoca totalmente al afirmar que tras el asesinato de Hipatia, "Alejandría

(1) Es SÓCRATES, *Hist. Eccl.*, VII, 15, quien indica la fecha precisa de la muerte de Hipatia con las palabras "este acontecimiento sucedió en el cuarto año del episcopado de Cirilo, siendo cónsules Honorio por décima vez y Teodosio por sexta, durante el mes de marzo, en el tiempo de los ayunos". No obstante, nos hallamos en este fragmento ante datos contradictorios, pues si atendemos a los susodichos consulados de "Flavius Honorius Augustus" y de "Flavius Theodosius iunior Augustus", SÓCRATES alude al año 415 de la Era Cristiana, como han demostrado J. VIVES, J. AGUSTI Y CASANOVAS y P. VOLTES BOU, *Manual de Cronología Española y Universal*, Madrid 1952, pág. 331. Por el contrario, si damos como válida la indicación de que Hipatia fue asesinada "en el cuarto año del episcopado de Cirilo", es necesario admitir que este suceso ocurrió en 416, pues según el mismo SÓCRATES, *Hist. Eccl.*, VII, 7, Teófilo de Alejandría falleció "siendo cónsules Honorio por novena vez y Teodosio por quinta, en los idus de octubre", lo que ha llevado a O. SEECK, *Regesten der Kaiser und Päpste für die Jahre 311 bis 476 n.*

no fue durante mucho tiempo perturbada por Filósofos". Lógicamente es considerable la bibliografía existente sobre nuestro personaje, de modo que en su seno es factible apreciar tres direcciones. La primera es la estrictamente literaria. En ella se encuentran a lo largo del siglo XIX dos tragedias en alemán, que siguen cánones schillerianos y cuyos autores son K. von der Kettenburg y A. Beers, y dos novelas históricas debidas a Ch. Kingsley y a F. Mauthners. Su falseamiento de la realidad es obvio, y todas estas obras merecieron una reseña crítica que publicada anónimamente en el número 46 de la revista *Stimmen aus Maria - Laach*, lleva por título "Fräulein Professor Hypatia". Una segunda dirección es la consagrada a dilucidar la responsabilidad moral de Cirilo de Alejadría en la muerte violenta de la filósofa, y en su interior destacan J. Toland y E. Gibbon en el papel de fiscales del tiránico obispo, mientras que el jansenista Cl. P. Goujet es el más sobresaliente de sus defensores. Por último, el tercer apartado es el dedicado al estudio del sistema filosófico de Hipatia. Acerca de este particular se dividen también las opiniones, pues mientras R. Hoche, K. Praechter, Chr. Lacombrade y E. Zeller admiten su raigambre

Chr. Vorarbeit zu einer Prosopographie der christlichen Kaiserzeit, Francfort del Meno 1.964 (reimpr.), pág. 325, a situar respectivamente en 15 y 17 de octubre de 412 la muerte de Teófilo y el ascenso de Cirilo a la sede episcopal de Alejandría. Además, y en virtud de que la débil reacción imperial ante el asesinato de Hipatia, perceptible en *Cod. Theod.*, XVI, 2, 42, únicamente tuvo lugar en 5 de octubre de 416, yo me inclino a creer que en marzo de este último año aconteció el linchamiento de la filósofa, recogiendo por consiguiente la datación propuesta por O. SEECK, *Regesten...*, pág. 333, y *Geschichte des Untergangs der antiken Welt*, t. VI, Darmstadt 1966 (reimpr.), pág. 78, y por E. STEIN, *Histoire du Bas-Empire. Tome Premier: De l'état romain à l'état byzantin (284-476)*, ed. francesa de J.R. PALANQUE, Amsterdam 1968 (reimpr.), pág. 277. En este artículo he empleado las siguintes abreviaturas: *AbhG - Abhandlungen der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, philologisch - historische klasse*, Göttingen; *AEspA - Archivo Español de Arqueología*, Madrid; *BIAO - Bulletin de l'Institut français d'Archéologie Orientale*. El Cairo; *Cod. Theod. - Theodosiani libri XVI, cum constitutionibus Sirmondianis et leges novellae ad Theodosianum pertinentes*, ed. Th. MOMMSEN y P.M. MEYER, t. I y II, Berlín 1905; *DACL - Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*, París; *P.G. - Patrologiae cursus completus, series Graeca*, ed. J.P. MIGNE, París; *P.L. - Patrologiae cursus completus, series Latina*, ed. J.P. MIGNE, París; *P.O. - Patrología Orientalis*, ed. R. GRAFFIN y F. NAU, París; *RE - Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Neue Hearbeitung begonnen von Georg Wissowa.* Stuttgart; *S.C - Sources Chrétiennes*, París; *TU - Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur.* Berlín.

plotiniana, J.M. Rits por el contrario defiende su ascendencia cínica[2].

Sin embargo, la lectura de dos frases marginales aparecidas en sendos artículos de J. Maspéro y de A. Cameron, me han hecho tomar conciencia de la necesidad de estudiar el asesinato de Hipatia bajo una nueva luz. En la primera afirma J. Maspéro que el linchamiento de la filósofa no es más que un episodio de la fuerte resistencia al cristianismo que tiene lugar en Egipto a lo largo del siglo V. A su vez, A. Cameron se plantea la cuestión de que a pesar de la horrorosa muerte de Hipatia, los filósofos paganos continuaron dominando la escuela de Alejandría hasta el tránsito de los siglos VI al VII, y no se produjeron más linchamientos[3]. En este trabajo admito plenamente la idea de que el triste fin de Hipatia es sólo un acontecimiento más de la prolongada lucha que el paganismo mantuvo en Egipto en aras de su supervivencia hasta fechas muy tardías, pues en torno a 620 el patriarca jacobita Andrónico ordena la demolición de varios santuarios paganos y Pisentio de Coptos menciona la idolatría como un vicio habitual entre sus

(2) Vid. Respectivamente R. ASMUS, "Hypatia in Tradition und Dichtung", en *Studien zur vergleichenden Literaturgeschichte*, 7, 1907, págs. 11-44, B. RUSSELL, *History of Western Philosophy*, Londres 1946, pág. 387, K. VON DER KETTENBURG, *Julianus Apostata*, Berlín 1812, A. BEERS, *Hypatia. Tragödie in fünf Akten*, Leipzig 1878, Ch. KINGSLEY, *Hypatia, or New Foes with and Old Face*, en *The Works of Charles Kingsley*, vol. VI - 2. Londres - Nueva York 1899. F. MAUTHNERS, *Hypatia*, Stuttgart 1892, ANÓNIMO, "Fräulein Professor Hupatia", en *Stimmen aus Maria - Laach*, 46, 1893, pág. 123, J. TOLAND, "Hypatia: or the History of a most beautiful, most vertuos, most learned and every way accomplish'd Lady; who was torn to pieces by the Clergy of Alexandria, to gratify the pride, emulation and cruelty of their Archbischop, commonly but undeservedly stil'd St. Cyrill", en *Tetradymus*, Londres 1720, págs. 101-136, E. GIBBON, *Decline and Fall of the Roman Empire*, introducción de Chr. DAWSON, vol. V, Londres 1980 (reimpr.), págs. 13-15, Cl. - P. GOUJET, "Dissertation sur Hypacie où l'on justifie Saint Cyrille d'Alexandrie sur la mort de cette savante", en *Continuation des Mémoires de littérature et d'histoire par P.N. Desmolets*, t. V, París 1794, págs. 138-187, R. HOCHE, "Hypatia, die Tochter Theons", en *Philologus*, 15, 1860, págs. 435-474, K. PRAECHTER, s.v. "Hypatia", en *RE*, 9-17, 1914, cols. 242-249, Chr. LACOMBRADE, *Synésios de Cyrène, hellène et chrétien*, París 1951, págs. 38-50, E. ZELLER, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico. Parte III. La filosofia post - aristotelica. Volume VI. Giamblico e la Scuola di Atene*, ed. italiana de R. MONDOLFO y G. MARTANO, traducción de E. POCAR, Florencia 1961, págs. 80-82, y J.M. RIST, "Hypatia", en *Phoenix*, 19, 1965, págs. 214-225.

(3) Vid. J. MASPERO, "Horapollon et la fin du paganisme égyptien", en *BIAO*, 11, 1914, pág. 184 y A. CAMERON, "The End of the Ancient Universities", en *Cahiers d'Histoire Mondiale*, 10, 1966, págs. 668-669.

contemporáneos, a la vez que al siglo VIII, esto es bajo la dominación árabe, corresponden unas fórmulas de encantamiento halladas en El Fayum, que aluden tanto a "Isis y a su hijo Horus" como a "Isis y Neftis, las dos hermanas tristes y afligidas"[4]. No obstante, es mi propósito completar este panorama con la consideración de algunos aspectos que hasta la fecha han pasado desapercibidos a la hora de analizar la muerte de Hipatia, como son la pugna entre Cirilo y el prefecto augustal Orestes por el dominio de la ciudad de Alejandría, la innata tendencia de sus habitantes a la rebeldía frente al poder imperial a causa de haber perdido Alejandría con la conquista romana su antigua naturaleza de capital helenística del reino de los Ptolomeos, la animosidad de los alejandrinos hacia los judíos y hacia los oriundos de Egipto[5], y finalmente la actitud del cristianismo ante la filosofía pagana.

(4) Estos testimonios se hallan recogidos en E. RENAUDOT, *Historia Patriarcharum Alexandrinorum Jacobitarum ad Marco usque ad finem saeculi XIII*, París 1713, pág. 155, E. AMELINEAU, *Etude sur le christianisme en Egypte au VIIe siècle*, París 1887, pág. 107, y A. ERMAN, en *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, 33, 1896, págs. 43-51, siendo citado este último autor por J. MASPERO, "Horapollon et la fin du paganisme égyptien"..., pág. 186, n. 4.

(5) Sobre Orestes, prefecto augustal de Egipto entre los años 412-, 415 y 416, vid. W. ENSSLIN, s.v. "Orestes", en *RE*, 18-15, 1939, cols. 1.011-1.013. En lo referente a la pérdida con la conquista romana por parte de Alejandría de su antiguo rango de capital helenística del reino de los Ptolomeos, como origen de la animosidad de los alejandrinos hacia el Imperio Romano primero y en relación a sus herederas, las autoridades bizantinas, en un momento posterior, vid. Th. MOMMSEN, *Römische Geschichte*, t. V, Berlín 1885, pág. 582, U. WILCKEN, "Zus alexandrinischen Antisemitismus", en *AbhG*, 57, 1909, pág. 787, y H.I. BELL, *Jews and Christians in Egypt. The Jewish Troubles in Alexandria and the Athanasian Controversy*, Oxford 1924, pág. 31. La hostilidad de los alejandrinos respecto a la comunidad judía que moraba en la ciudad, ya se encuentra documentada en FLAVIO JOSEFO, *Bell. Iud.*, II, 487. FILÓN DE ALEJANDRIA, *In Fl.*, 6, 43, estima que durante la primera mitad del siglo I de la Era Cristiana vivían en Alejandría y en todo Egipto un millón de judíos aproximadamente, confirmándose la importancia de la comunidad judía de Alejandría por el hecho, ya reseñado por H. LECLERCQ, s.v. ,'Alexandrie (Archéologie)", en *DACL*, I-1, 1907, cols. 1.100 y 1.156, de que la sinagoga de Alejandría, que se hallaba localizada en el "Diapleuston", únicamente era superada por el Templo de Jerusalén, y considerada una maravilla del mundo por los judíos, es citada por el *Talmud de Jerusalén* y por el *Talmud de Babilonia, Tr. Sukka*, V, 1 y 51b. También es índice de la importancia de la judería alejandrina el hecho de que en el transcurso de la sublevación de las colonias judías de Egipto y la Pentápolis acaecida en 117 d.C., fueron asesinadas por los rebeldes doscientas veinte mil personas de ascendencia griega según DION CASIO, *Hist. Rom.*, 59, 32. En lo relativo a la animadversión de la población alejandrina hacia los judíos

Las fuentes que se ocupan del asesinato de Hipatia, son Sócrates en el capítulo 15 del séptimo libro de la *Historia Ecclesiastica*, aunque también conciernen a este asunto los capítulos 7, 13, 14 y 16 del mismo libro, Filostorgio en el capítulo 9 del libro octavo de la obra igualmente titulada *Historia Ecclesiastica*, Juan Malalas en el capítulo 14 de su *Chronographia*, y por último la *Suda* en la voz correspondiente a Hipatia, aunque en esta ponencia utilizaré asimismo la relativa al geómetra Theón de Alejandría, padre de la filósofa. De los datos contenidos en estas fuentes se puede establecer la siguiente secuencia de los hechos, que condujeron a Hipatia a su espantoso fin. Teófilo de Alejandría falleció a mediados de octubre de 412, y por su sucesión compitieron el archidiácono Timoteo y Cirilo, quien según Sócrates (*Hist. Eccl.*, VII, 7) era hijo de una hermana de Teófilo. En esta querella se discutía la posesión de las inmensas riquezas del obispado de Alejandría. Estos bienes habían hecho factible una política de grandes construcciones por parte de Teófilo, que debió de asombrar a sus contemporáneos y escandalizar a sus enemigos, y así Paladio de Helenópolis (*Dialogus de vita Ioannis Chrysostomi*, 6) no dudará en acusar a Teófilo de Alejandría de hallarse poseido de "una locura faraónica". Afirma Sócrates (*Hist. Eccl.*, "loc. cit") que Abundancio, a la sazón "dux militum Aegypti", apoyó resueltamente a Timoteo en contra de Cirilo. Sin embargo, su auxilio fue vano, ya que Cirilo logró alzarse con el obispado de la ciudad, aprovechándose sin duda alguna del recuerdo de Teófilo, de la antipatía de los alejandrinos hacia Constantinopla y de una tendencia

de la ciudad, vid. A. BLUDAU, *Juden und Judenverfolgungen im alten Alexandria*, Münster 1906, U. WILCKEN, "Zum alexandrinischen Antisemitismus"..., págs. 783-839, P. JOUGUET, *La vie municipale dans l'Egypte romaine*, París 1911, págs. 18-22, B. MOTZO, "La condizione giuridica dei Giudei di Alessandria sotto i Lagidi e i Romani", en *Atti della Reale Accademia di Scienze di Torino*, 48, 1912-1913, págs. 577-598, W. WEBER, "Eine Gerichtsverhandlung vor Kaiser Traian", en *Hermes*, 50, 1915, págs. 47-92, y A. VON PREMERSTEIN, "Alexandrinische und jüdische Gesandte vor Kaiser Hadrian. Ein Versuch einer fortlaufenden Wiederherstellung der wechselseitig sich ergänzenden Fassungen a und b der "Paulus - und Antoninus - Akten" ", en *Hermes*, 57, 1922, págs. 266-316. En lo concerniente al recíproco odio entre los habitantes de Alejandría y la población aborigen de Egipto, vid. M. MEYERHOF, "La fin de l'école d'Alexandrie d'après quelques auteurs arabes", en *Archeion*, 15, 1933, pág. 3, y el hecho señalado por H.I. BELL, *Jews and Christians in Egypt...*, pág. 34, de que en época anterior a Caracalla, la previa obtención de la ciudadanía alejandrina era requisito imprescindible para lograr el pleno "status civitatis" romano por parte de cualquier nativo de Egipto.

a hacer los obispados hereditarios en el seno de una misma familia, que se da en el transcurso de la segunda mitad del siglo IV y durante los primeros cincuenta años del siglo V.

Pero existe otro elemento que aclara el hecho de que Abundancio, y las autoridades constantinopolitanas a través suya, apostaran contra Cirilo. Me estoy refiriendo a la hostilidad que a lo largo de todo su pontificado había mostrado Teófilo hacia la sede de Constantinopla. Esta animadversión de Teófilo de Alejandría acarreó la deposición y exilio de Juan Crisóstomo, y había nacido a manera de reacción contra el tercer canon del sínodo de Constantinopla de 381 (ed. H.Th. Bruns, *Canones Apostolorum et Conciliorum saeculorum IV. V. VI. VII. Pars Prior*, Berlín 1839, pág. 21), que al disponer la primacía de honor del obispo de Constantinopla después de su colega de Roma en virtud de ser Constantinopla la nueva Roma, se hallaba provisto de una obvia naturaleza antialejandrina[6]. La corte imperial pretendía evitar otro Teófilo al frente de los destinos de la sede de Alejandría, y verdaderamente no se equivocaba, pues entronizado Cirilo obispo, adoptó una serie de medidas tajantemente anticonstantinopolitanas. Sus primeras víctimas fueron los novacianos de su ciudad, a quienes en palabras de Sócrates (*Hist. Eccl., loc. cit.*), Cirilo "despojó de sus vasos y ornamentos en sus escondidas iglesias". Ya en este acontecimiento se puede observar la hostilidad de Cirilo hacia la administración imperial, porque Teodosio I había decretado la tolerancia respecto a los novacianos a consecuencia de su aceptación del término "*ὁμοούσιον*", que estaba contenido en la profesión de fe elaborada en 325 por el sínodo de Nicea[7]. Muy probablemente, la

(6) Sobre la naturaleza antialejandrina del tercer canon del sínodo de Constantinopla del año 381, vid. A.M. RITTER, *Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol*, Göttingen 1965, pág. 96, y M. SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma 1975, pág. 537, n. 30. Acerca de las relaciones entre Teófilo de Alejandría y Juan Crisóstomo, vid. N.H. BAYNES, "Alexandria and Constantinople: a study in ecclesiastical diplomacy", en *The Journal of Egyptian Archaeology*, 12, 1926, págs. 150-151. Por lo que se refiere a la tendencia a hacer hereditarios los obispados dentro de una misma familia, vid. Chr. LACOMBRADE, *Synésios de Cyrène...*, pág. 20. En lo concerniente a las riquezas de la sede de Alejandría en el transcurso de los siglos IV y V, cid. G. FERNANDEZ, "La consagración de Timoteo Eluro como patriarca de Alejandría y el pretendido nacimiento de la iglesia monofisita egipcia", en *Erytheia* (en prensa).

(7) A la tolerancia de Teodosio I hacia los novacianos alude SOCRATES, *Hist. Eccl.*, V, 10. A este respecto, es digno de señalarse el hecho de que en el obispado de

comisión de estos actos de violencia contra los novacianos supuso, por lo que denotaban en Cirilo de menosprecio del poder imperial, el primer enfrentamiento entre el obispo de Alejandría y el prefecto augustal Orestes. Con esto se explica la noticia de Sócrates (*Hist. Eccl.*, VII, 13), de que a Orestes le era odiosa la autoridad de los obispos, porque la veía en detrimento del gobierno del emperador.

Posteriores sucesos no hicieron sino empeorar las relaciones entre Cirilo y Orestes. En torno a los años medios de la segunda década del siglo V tiene lugar en Oriente una aguda conflictividad entre judíos y cristianos. Este aserto se deduce de la alusión de Sócrates en el capítulo 13 del libro séptimo de su *Historia Ecclesiastica* a los motines antijudaicos de Alejandría, que serán la causa remota del asesinato de Hipatia. Si se considera que Sócrates dedica el capítulo 14 a narrar este último acontecimiento, y el 16 a referir los tumultos que entre judíos y cristianos se producen en otros lugares como Antioquía de Siria y Calcis, queda claro que este historiador menciona la existencia de una animosidad antijudía, que estaría generalizada entre los cristianos del sector oriental del Imperio. Ante el presente estado de cosas, Orestes temió qu surgieran disturbios en Alejandría, ya que en esta ciudad existía desde antiguo una profunda animadversión a los judíos, e intentó proteger a los miembros de esta raza, cuyas actividades económicas eran importantes para el desarrollo de la susodicha ciudad[8]. No obstante y después de ocurrir violentos incidentes entre judíos y cristianos, Cirilo logró expulsar a los primeros de Alejandría. Orestes puso estos hechos en conocimiento del emperador y debió solicitar la deposición y ulterior destierro de Cirilo, a juzgar por las noticias aportadas por Sócrates (*Hist. Eccl.*, VII, 13 y 14), de que Cirilo pretendió una reconciliación con Ores-

Roma, la otra gran sede perjudicada por el tercer canon del sínodo constantinopolitano de 381, su titular Inocencio I, cuyo pontificado se extiende entre los años 401 y 417, arrojará como Cirilo en Alejandría a los novacianos de sus iglesias en conformidad con SOCRATES, *Hist. Eccl.*, VII, 9. La represión antinovaciana sólo empezará en Constantinopla a partir del 30 de mayo de 428, con la promulgación por influencia de Nestorio de la medida que aparece en *Cod. Theod.*, XVI, 5, 65.

(8) Vid. sobre este particular E. GIBBON, *Decline and Fall of the Roman Empire*, introducción de Chr. DAWSON, vol. V..., pág. 13, y E. STEIN, *Histoire du Bas - Empire. Tome Premier...*, pág. 277.

tes, a la que el prefecto se negó, y de que llegaron a Alejandría unos quinientos monjes, provenientes del desierto de Nitria y con objeto de defender al obispo.

A partir de este momento los acontecimientos se precipitaron. Ya en Alejandría los monjes provocaron una sedición. Uno de ellos, llamado Amonio, hirió a Orestes de una pedrada en la cabeza, lo que le valió ser ejecutado. Cirilo enterró su cadaver en una iglesia y le tributó honores de mártir (Sócrates, *Hist. Eccl.*, VII, 14). La ruptura entre el prefecto y el obispo era total. Se empezó a correr entonces entre los cristianos de Alenadría el rumor de que la causante de la discordia entre Cirilo y Orestes era Hipatia, quien regentaba una cátedra en la escuela de filosofía de la ciudad y era amiga de Orestes. Un grupo de cristianos, dirigidos por un lector de nombre Pedro, preparó una conspiración contra Hipatia. Un día en el que la filósofa paseaba, fue sorprendida por estos cristianos, quienes la llevaron junto al *Cesareum* que era la catedral de Alejandría. Allí, tras desnudarla, la golpearon con tejas hasta partir su cuerpo en pedazos, que en una auténtica orgía de caníbales fueron paseados en triunfo por la ciudad hasta ser quemados en un lugar denominado el *Cinareo.* Esta es la narración de Sócrates (*Hist. Eccl.*, VII, 15), quien achaca indirectamente a Cirilo la responsabilidad del asesinato de Hipatia, al manifestar que "este suceso acarreó no escaso oprobio tanto a Cirilo como a la iglesia de los alejandrinos". Las demás fuentes no difieren en demasía. Filostorgio (*Hist. Eccl.*, VIII, 9) se limita a decir que Hipatia fue despedazada por los homousianos, es decir por los fieles al credo de Nicea, imperando Teodosio el Joven. Juan Malalas (*Chronographia*, 14) se equivoca al afirmar que Hipatia fue quemada viva, aunque admite como móviles de su asesinato la inducción de Cirilo y la naturaleza de los habitantes de Alejandría, "acostumbrados a toda licencia". Finalmente, el testimonio de la *Suda* (s.v. "Hypatia", en *P.G.*, 117, col. 1.278) habla de descuartizamiento, y atribuye la responsabilidad del crimen a la envidia de Cirilo y a la índole levantisca de los alejandrinos.

Esta fuente proporciona una de las claves de todo el asunto, al equiparar el final de Hipatia a las muertes violentas de determinados obispos intrusos de Alejandría, como Jorge de Capadocia en 24 de diciembre de 361 y Proterio en 28 de marzo de 457. Algunos autores como E. Gibbon y E. Stein[9], han creido que el asesinao de Hipatia fue obra de los "parabolani". Eran éstos hombres

de confianza del obispo de Alejandría y dependientes por completo de su autoridad, quienes en teoría eran los enfermeros de los hospitales sostenidos por la caridad de los integrantes de la iglesia alejandrina, pero que en la práctica actuaban a modo de una guardia permanente del obispo. A fin de establecer la presente afirmación, E. Gibbon y E. Stein se basan en que la reacción imperial ante la muerte de Hipatia únicamente consistió en transferir al prefecto augustal la autoridad sobre los "parabolani", en prohibir sus reuniones y en reducir su número a quinientos, según disposición promulgada el 5 de octubre de 416 (*Cod. Theod.*, XVI, 2, 42). Sin embargo, ninguna de las fuentes sobre el linchamiento de Hipatia alude a la presencia de *parabolani* entre sus asesinos. En mi opinión, esa turba de cristianos que estaba dirigida por el lector Pedro, se hallaba constituida primordialmente por marineros del puerto de Alejandría. Con objeto de fundamentar esta hipótesis, se puede aducir que ya en los años iniciales del siglo IV el cristianismo se encontraba muy extendido entre ellos. Este dato se infiere de la versión latina de la *Pasión de Pedro de Alejandría* (ed. A. Mai, *Spicilegium Romanum*, t. III, Roma 1840, pág. 673), que alude a la devoción sentida por los marineros de la ciudad hacia la tumba del evangelista Marcos, quien según la tradición había sido el fundador de la cristiandad alejandrina. De otro lado, en el siglo III los marineros de Alejandría habían tomado parte activa en una revuelta contra Caracalla[10].

(9) Vid. "ut supra", n. 8. Acerca del 24 de diciembre de 361 como fecha del asesinato de Jorge de Capadocia, obispo intruso de Alejandría, vid. ATANASIO, *Historia acephala*, 8. A su vez, el 28 de marzo de 457 como día exacto del linchamiento de Proterio aparece indicado en VICTOR TONENSE, *Chron.*, en *P.L.*, 68, col. 943.

(10) A la fundación de la iglesia de Alejandría por el evangelista Marcos hacen referencia EUSEBIO DE CESAREA, *Hist. Eccl.*, II, 16, *Chron.* "ad annum Christi 2", y *Theophania*, en *P.G.*, 24, col. 628, EPIFANIO, *Panar. Haer.*, 51, 6, JERÓNIMO, *De vir. ill.*, 8, JUAN CRISOSTOMO, *Hom. I in Math.*, 3, *Chronicon Paschale*, "ad annum Christi 39", en *P.G.*, 92, col. 559, y EUTIQUIO, *Annales*, en *P.G.*, 111, col. 903. Sobre esta tradición vid. P. CORSSEN, "Monarchianische Prologue zu den vier Evangelien", en *TU*, 1, 1897, pág. 10. Acerca de la participación de los marineros de Alejandría en la revuelta del año 215 contra Caracalla, vid. P. BENOÎT y J. SCHWARTZ, "Caracalla et les troubles d'Alexandrie en 215 après J.C.", en *Etudes de Papyrologie*, 7, 1948, págs. 17-33, y J. SCHWARTZ, "Le commerce d'Alexandrie au début du 4éme s.p.C.", en *As römisch - byzantinische Agypten. Akten des internationalen Symposions 26 - 30. September 1978 in Trier*, Maguncia 1983, pág. 41.

A lo largo de los siglos IV y V confluirán ambas tradiciones, la cristiana y la adversa al poder imperial, en hacer que fuese monolítica la lealtad de los marineros de Alejandría hacia su obispo. Sobre este particular contamos con tres ejemplos hasta la ordenación episcopal de Cirilo: en 335 se jactará Atanasio de poder boicotear en el puerto de su ciudad el envío anual de trigo egipcio a Constantinopla (Atanasio, *Apol. c. arian.*, 9 y 87); en 379 y guiados de un sentimiento de mera fidelidad a Pedro II de Alejandría, los marineros egipcios comunicarán en la nueva Roma con Gregorio de Nacianzo en lugar de hacerlo con su oponente arriano (Gregorio de Nacianzo, *Orat.*, 34); por último, en 403 utilizará Teófilo en su viaje a Constantinopla la misma flota encargada de transportar la "ἐμβολή" (Paladio de Helenópolis, *Dialogus de vita Ioannis Chrysostomi*, 8). La autoría por parte de los marineros alejandrinos del linchamiento de Hipatia queda aclarada, si se tiene en cuenta que según la narración de Sócrates (*Hist. Eccl.*, VII, 15) la muerte de la filósofa ocurrió junto al Cesareum. Esta iglesia había sido edificada reutilizando un antiguo templo dedicado a Augusto en su faceta de protector de los navegantes (Evagrio Escolástico, *Hist. Eccl.*, II, 8), que en virtud de su propia advocación estaba situado junto al puerto de la ciudad (Filón de Alejandría, *De legat. ad Caium*, 22)[11]. Esta doble tendencia de los marineros alejandrinos, de lealtad hacia su obispo y de animadversión con respecto al poder imperial, volverá a aflorar en 457 a raíz del fallecimiento del emperador Marciano y como epifenómeno de la querella calcedoniense. Dentro del presente contexto narra Evagrio Escolástico (*Hist. Eccl.*, II, 18) que estos marineros apoyaron a Timoteo Eluro en contra de Proterio, quien había impuesto su autoridad episcopal en Alejandría merced al envío por parte de Marciano de dos mil hombres para restaurar el orden público en la ciudad (Evagrio Escolástico, *Hist. Eccl.*, II, 5). Estas noticias de Evagrio Escolástico se ajustan a la perfección con el testimonio de Zacarías el Retórico (*Hist. Eccl.*, IV, 1), de que no sólo fue el "Cesareum" la iglesia en la que sucedió la consagración de Timoteo Eluro como obispo de Alejandría, sino que se transformó además en el centro de su actividad.

(11) Sobre la localización del "Cesareum" en la ciudad de Alejandría, vid. H. LECLERQ, s.v. "Alexandrie (Archéologie)"..., cols. 1108-1109.

La práctica totalidad de las fuentes que existen acerca del linchamiento de Hipatia, atribuyen a Cirilo la inducción de este asesinato. ¿Cuáles pudieron ser los motivos? El primero es la escasa simpatía que Cirilo debía sentir hacia la escuela filosófica de Alejandría a causa de ser un bastión del paganismo, pues en la etapa anterior a su ascenso al episcopado Cirilo había recibido una formación monacal. Este rasgo se puede deducir de tres cartas de Isidoro de Pelusión (*Ep.*, I, 27, 310 y 370, en *P.G.*, 78, cols. 197, 361 y 392), si bien este testimonio no es concluyente por la oscuridad de los términos empleados por el antedicho Isidoro de Pelusión y asimismo por la posibilidad de que sus destinatarios sean tres individuos diferentes de nombre Cirilo[12]. No obstante, la raigambre monacal de Cirilo aparece citada de modo expreso por Severo ibn al Muqqaffa, quien a fines del siglo X ocupó el obispado de Ashmounaïn (Severo de Ashmounaïn, *History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria*, ed. y traducción inglesa de B. Evetts, en *P.O.*, 1, págs. 427-428). Otro motivo radica en el deseo sentido por Cirilo de vengar en la persona de Hipatia la ejecución del monje Amonio. Esto adquiere su pleno significado, si se considera la noticia de Sócrates (*Hist. Eccl.*, VII, 15) de que Hipatia era amiga de Orestes. Pero existe otra causa más, que dada la escasez de fuentes, únicamente puede indicarse en forma de simple conjetura. Sócrates (*Hist. Eccl.*, "loc. cit") y la *Suda* (s.v. "Hypatia", en *P.G.*, 117, col. 1.278) manifiestan que Hipatia era hija del filósofo y matemático Theón. Refiriéndose a este último personaje, dice la propia *Suda* s.v. "Theon, e Museo n. Alexandrino—", en *P.G.*, 117, col. 1.358), que "floreció bajo Teodosio el Mayor" y que una de sus obras, hoy perdida, llevaba por título *De Nili ascensu*.

Imperando Teodosio I, concretamente en el año 391, tuvo lugar en Alejandría la destrucción del "Serapeum" por obra de Teófilo. Entre las fuentes que aluden a este acontecimiento (Sócrates, *Hist. Eccl.*, V, 16, Sozómeno, *Hist. Eccl.*, VII, 15, Teodoreto, *Hist. Ecl.*, V, 22, y Rufino, *Hist. Eccl.*, II, 30), poseen gran importancia con vista a sustentar mi hipótesis las representadas por Sócrates y por Rufino. En conformidad con esta noticia de Sócrates, la defen-

(12) Vid. a este respecto A. SCHMID, *Die Christologie Isidors von Pelusium*, Friburgo de Brisgovia 1948, págs. 93-94.

sa pagana del "Serapeum" estuvo capitaneada por dos gramáticos, es decir dos miembros de la escuela de Alejandría, llamados Eladio y Amonio. Ambos huyeron a Constantinopla, en donde fueron maestros del entonces adolescente Sócrates, quien escuchó a Eladio vanagloriarse públicamente de que en defensa del "Serapeum" había matado a nueve cristianos con sus propias manos. De otra parte, afirma Rufino que tras la demolición del "Serapeum" se retrasó la inundación del Nilo, lo que fue aprovechado por los paganos para interpretar ese acontecimiento como una muestra de la ira de los dioses. Si se tiene en cuenta que el proceso de destrucción de los templos de las antiguas creencias vino acompañado de una gran polémica literaria[13], cabría plantearse la hipótesis de que el *De Nili ascensu* de Theón fuera un escrito propagandístico pagano concerniente al retraso de la crecida anual del Nilo después de la destrucción del "Serapeum", y de que Cirilo, sobrino de Teófilo (Sócrates, *Hist. Eccl.*, VII, 7), pretendiese vengar en Hipatia a los cristianos muertos en 391, ya que los máximos responsables, Eladio y Amonio, se encontraban fuera de su alcance al haber huido a Constantinopla.

La reacción del poder imperial ante el asesinato de Hipatia fue debilísima: tan sólo la atendicha disposición de 5 de octubre de 416 acerca de los *parabolani* (*Cod. Theod.*, XVI, 2, 42), que rápidamente cayó en desuso, pues el 3 de febrero de 418 fue decretada una nueva medida (*Cod. Theod.*, XVI, 2, 43) que restablecía la autoridad del obispo de Alejandría sobre los "parabolani", y que además elevaba su número a seiscientos. ¿A qué pudo deberse tal carencia de rigor? En mi opinión, Cirilo se salvó gracias a la figura de Pulqueria, quien había sido nombrada "Augusta" el 4 de julio de 414 (*Chronicon Paschale*, "ad annum Christi 414", en *P.G.*, 92, col. 785) y había imprimido un ritmo de vida casi monástico a la corte según las noticias al respecto de Sócrates (*Hist. Eccl.*, VII, 22), Sozómeno (*Hist. Eccl.*, "proem." y IX, 1-3), Teodoreto (*Hist. Eccl.*, V, 36) y Juan de Antioquía (*Frags.*, 191-193). Del fanatismo cristiano de Pulqueria tenemos un ejemplo en el hecho de que influyera en la promulgación de tres disposiciones, adoptadas el 20 de octubre de 415 y el 7 de diciembre de 416 (*Cod. Theod.*,

(13) Vid. G. FERNÁNDEZ, "Destrucciones de templos en la antigüedad tardía", en *AEspA*, 54, 1981, págs. 155-156.

XVI, 8, 22, XVI, 5, 7 y XVI, 10, 21), que prohibían respectivamente la construcción de nuevas sinagogas, el uso por parte del patriarca de los judíos de la titulatura de *illustris* y de la dignidad de prefecto del pretorio honorario que habían sido concedidas por Teodosio I, y finalmente el acceso de los paganos a los cargos públicos.

Una vez cumplida con el asesinato de Hipatia su venganza sobre Orestes, Cirilo no se atrevió a realizar más actos violentos contra los filósofos paganos de Alejandría. En esto influyeron tres razones. La primera consistía en que a Cirilo no le interesaba volver a tener un enfrentamiento con las autoridades constantinopolitana, pues en conformidad con la *Suda* (s.v. "Hypatia", en *P.G.*, 117, col. 1.278) el emperador quiso en principio castigar a Cirilo por la muerte de Hipatia, y además Teodosio II intentaba proteger las enseñanzas filosóficas[14]. El segundo motivo radica en la fuerza del elemento pagano de Alejandría, de la que queda un exponente en que a fines del siglo V los miembros de la escuela filosófica de la ciudad aún celebraban ritos paganos en la localidad de Menuthis (Zacarías el Escolástico, *Vita Severi*, ed. y traducción de M.A. Kugener, en *P.O.*, 2, pág. 19). Pero existe un elemento más sutil, indicativo de que el linchamiento de Hipatia no fue más que un episodio aislado. Dice Sócrates (*Hist. Eccl.*, VII, 14) que en el transcurso del motín de los monjes de Nitria contra Orestes, los alejandrinos ayudaron al prefecto. Añade también este mismo autor que muy pronto Cirilo hizo olvidar el culto martirial tributado al monje Amonio, porque los mismos cristianos decían que había merecido el suplicio por su temeridad y no por haber sido obligado a renegar de Cristo. A mi entender, Cirilo con esta sublevación de los monjes de Nitria y con la muerte de Hipatia, había comprometido gravemente la íntima alianza que desde Atanasio reinaba entre los monjes del desierto y los cristianos de Alejandría, y que constituía la base del poder del obispo de la ciudad y el punto de apoyo imprescindible para emprender las aventuras expansionistas de su zona de influencia por el Mediterráneo Orien-

(14) Vid. A. CAMERON, "The End of the Ancient Universities"..., pág. 663. Un ejemplo de esta política llevada a cabo por Teodosio II es la reconstrucción en Atenas entre 408 y 412 de la Biblioteca de Adriano, que ha sido estudiada por A. FRANTZ, "Honors to a librarian", en *Hesperia*, 35, 1966, págs. 379-380.

tal. Y Cirilo, buen imitador de Atanasio, no podía tolerar la quiebra de esta unión[15].

(15) Acerca de la política practicada por Atanasio y conducente a unir a la ciudad de Alejandría con el desierto, vid. N.H. BAYNES, "Alexandria and Constantinople: a study in ecclesiastical diplomacy"..., págs. 148-149. Sobre el carácter de Cirilo de imitador de Atanasio, vid. G.M. DE DURAND, *Cyrille d'Alexandrie. Deux Dialogues Christologiques*, en *SC* 97, 1964, pág. 16.

PERO TAFUR: UN HIDALGO CASTELLANO EMPARENTADO CON EL EMPERADOR BIZANTINO. PROBLEMAS DE HERÁLDICA

José A. Ochoa Anadón
Universidad Complutense

A Reyes y Sara

Τοῦ μέλλοντος ἡ μέρες στέκουτ' ἐμπροστά ΣΑΣ
σὰ μιὰ σειρὰ κεράκια ἀναμένα
χρυσά, ζεστά, καὶ ζωηρὰ κεράκια.

C.P. Cavafis

1. El Imperio bizantino está ya reducido a la propia capital, Constantinopla, Occidente está a punto de abandonarlo a su destino y los turcos ejercen una presión cada día más agobiante. En noviembre del año 1437 el caballero castellano de origen andaluz, Pero Tafur llega, en una etapa importante de su extenso viaje, a la ciudad que había sido la heredera de Roma.

Nos ocuparemos aquí de la entrevista que mantuvo con el emperador Juan VIII Paleólogo y de los asuntos que allí se trataron. Para ocasión tan solemne Tafur se procura sus mejores galas: "é yo púseme à punto lo mejor que pude, é con el collar descama, que es la devisa del rey Don Juan." (p. 139)[1]. El collar es el emblema de

(1) Citaremos siempre por la edición de Marcos JIMÉNEZ DE LA ESPADA, *Andanças e viajes de un hidalgo español. Pero Tafur (1436-1439)*, reimpresa en Barcelona, 1982.

la Orden de la Escama, de la que se conoce poco. Se cree que fue instaurada por Juan II de Castilla alrededor de 1420 dentro de su política de favorecer a la nobleza y aún al vasallaje en torno a su corte.

Tras una espera de más de una hora, es recibido por el emperador al que comunica los motivos de su visita: conocer al monarca, su palacio, sus tierras y señoríos, pero "principalmente por saber verdaderamente la razón de mi linaje". (p. 140). El emperador pasa a recibir noticias del viajero acerca de los "principes latinos", tras asegurar a Tafur una investigación en los archivos, sobre el problema que preocupaba al viajero. Días después le dará la respuesta a la vuelta de una jornada de caza. Luego veremos en qué consistió la información conseguida.

Lo que Tafur pretende es que su familia tiene en origen sangre real bizantina. Un tal Don Pedro, primogénito de Constantinopla que vino a Toledo, dio origen al linaje transmitido por medio del Conde Don Esteban Yllán, hijo o nieto[2], de Don Pedro. El nieto de Don Esteban fue Pero Ruyz Tafur, que "fue principal en ganar a Córdova" (sic). Como buen castellano Tafur atestigua todo esto por medio de la heráldica:

> "yo traygo en mis armas unas barras dentro, esto es que por casamientos se ha mezclado; mas las verdaderas armas son los jaqueles." (p. 146).

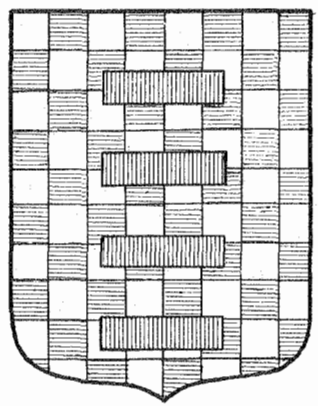

Fig. 1.
Escudo Tafur
Carraffa, t. 84
escudo nº 8

Este escudo lo tenemos estudiado en la obra de García Carraffa[3] donde se habla de Pero Ruiz Tafur que pasó a la conquista de Córdoba en 1235 y fue uno de los primeros pobladores cristianos de aquella ciudad. Las armas (ver fig. 1) son pues las descritas por Tafur, pero con sus esmaltes y metales correspondientes: cuatro fajas de gules sobre jaqueles (ajedrezado) de azur y plata.

En la misma enciclopedia heráldica (tomo 43, p. 75-77) se trata el origen no claro del apellido Illán (o Illanes) que para algunos debía estar en Toledo –aunque no se aducen pruebas serias para ninguna hipótesis–, y puede compararse con el topónimo Illán de Vacas en el partido de Talavera de la Reina[4]. En la fig. 2 tenemos el escudo que se atribuye a estos Illán de Toledo: de oro con tres bandas de gules y bordura jaquelada de azur y oro. Con algunas diferencias en los esmaltes y metales la estructura es muy paralela.

Contamos además con documentos más antiguos: un manuscrito (Archivo Municipal de Granada, Leg. I, Pieza I)[5] que contiene de forma fragmentaria el *Libro de los escudos*, datable por la codicología en la segunda mitad del siglo XVI y que respecto al apellido Tafur proporciona la siguiente información, en el fol. 59 B:

(2) Tafur en la p. 143 dice "Don Pedro, el cual fue padre de Don Estévan Yllan", pero en la p. 145 dice "...conde Don Estevan Yllan, fijo ó nieto de aquel Don Peryllan prínçipe que ya dixe." Es más verosimil que sea nieto si ha de ser el padre de Don Pedro Ruiz Tafur que participó en la conquista de Córdoba (1235). En dos manuscritos de los que luego hablaremos (cf. notas 5 y 6) se dice que fue el bisabuelo de Don Esteban.

(3) A. y A. GARCIA CARRAFFA, *Enciclopedia heráldica y genealógica hispanoamericana* Tomo 84, Madrid, 1961, p. 35-36. Cometen un grave error al hablar de nuestro viajero de quien dicen que fue "embajador del Rey don Juan I de Castilla al Gran Tamerlán de Persia". El monarca de Tafur era Juan II y no Juan I (1379-1390) y Tamerlán había muerto a principios del siglo XV, siendo embajador, del rey Enrque III, Ruy González de Clavijo con quien han confundido estos autores a Tafur.
Nosotros en las descripciones e ilustraciones de escudos utilizamos la terminología y representación gráfica habituales en heráldica: oro (amarillo, trama de puntos), plata (blanco), gules (rojo, líneas paralelas verticales), azur (azul, líneas paralelas horizontales), sable (negro).

(4) También hay en Lugo una feligresía de Santiago de Illán.

(5) Manuscrito que estudia, data y transcribe Mª Angustias MORENO OLMEDO en *Heráldica y genealogía granadinas* Granada, 1976, adjuntando fotografía de las ilustraciones del manuscrito.

"Los Tafures o Tafines. Fueron antiguamente de la ciudad de Toledo, vienen del linaje del conde don Pedro de Costantinopla, que fue bisabuelo de don Esteban Yllán, traen por armas un escudo de gules con tres fasas azules y de plata jaqueladas y una orla de jaqueles de azul y de plata de dos casas".

La ilustración del propio manuscrito (que dibujamos en la fig. 3) no escapa al mismo planteamiento heráldico de los testimonios anteriores. El manuscrito de Juan Carasa y Zapico que contiene su *Nobiliario*[6] nos dice lo que queda de los Tafur y de su escudo:

"traen por armas un escudo de campo de oro con tres bandas de sangre, que son la de Don Fernán Núñez (...) y por orla de dicho escudo unos jaqueles blancos, y azules (...) que son las proprias de los cavalleros Tafures, que los abraçan".

La afirmación de Tafur es que este escudo es el mismo que el del antiguo emperador bizantino, pues tiene origen en la casa regia: Don Pedro.

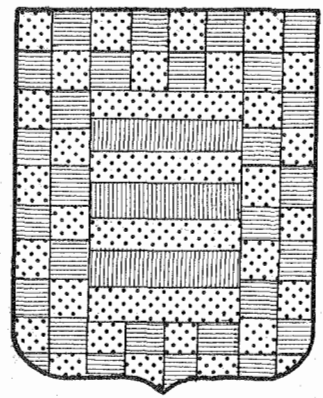

Fig. 2.
Escudo Illán
Carraffa, t. 43

(6) Biblioteca Nacional de Madrid, Mss. 11633 (no tenemos noticia de que haya sido publicado). No podemos indicar la página porque no están numerados los folios del grueso volumen, pero dedica uno íntegramente a los Tafures. El manuscrito, que debe ser de comienzos del siglo XVI, tiene en blanco los espacios para ilustración de las armas, que han quedado sin realizar en todo el texto.

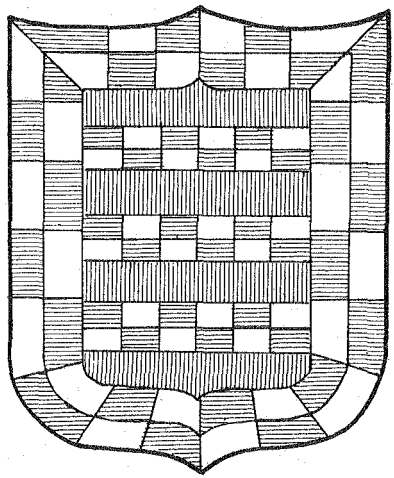

Fig. 3. Escudo Tafur
Libro de los escudos

2. Sobre esta figura versaba la información que el emperador consiguió en sus archivos para Tafur. Los datos no son todo lo precisos y numerosos que sería de desear, pero en modo alguno resultan "enormemente confusos"[7]. Vamos a intentar acercarnos a la fecha que Tafur no recuerda ("el tiempo que me fue dicho non se me miembra bien", p. 141) y calibrar la posible verosimilitud de la existencia de Don Pedro.

Relata unos acontecimientos político-sociales de gran inseguridad, en gran parte relacionada con la crisis económica de esos años: un emperador establece una política fiscal encaminada a someter a la nobleza terrateniente y ésta se subleva poniendo a la cabeza de su movimiento al hijo del monarca. Desde "Andrenópoli" se dirigen a Constantinopla y antes de entablar batalla llegan a un acuerdo provisional, pero como el príncipe veía el inevitable desenlace bélico con su padre opta por salir de su país y venir a Castilla (p. 141-143). Por las noticias de Tafur y alguna nota en-

(7) Como dice A.M. DE GUADÁN en "El escudo personal de los Paleólogos y la amonedación de los Gattilusio de Metelín en los siglos XIV y XV". *Acta Numismática* 5, 1975, 137-149. En este acercamiento desde la numismática, valioso por muchos aspectos, no se hace un correcto uso de lo dicho por nuestro viajero.

ciclopédica sin apoyo documental, se supone que debió estar al servicio del rey Alfonso VI de Castilla antes de la toma de Toledo (1085) pues participó en ella.

La personalidad de Don Pedro no aparece en textos bizantinos históricos, ni lo hemos visto mencionado en documento alguno, sin embargo la situación histórica la tenemos tal cual en los años anteriores a ese final del siglo XI. En el reinado de Miguel VII Parapinaces por esas causas sociopolíticas se sucedieron varios enfrentamientos[8]: la sublevación de Rous de Bailleul, jefe de los mercenarios normandos que llegó a proclamar emperador a su candidato César Juan. De entre la aristocracia militar surgen las insurreciones de Nicéforo Bryenios que se proclamó también emperador en Adrianópolis, y por último Nicéforo Botaniates, que afirmaba proceder de la familia Focas, que ya había ceñido la corona imperial, entró en Constantinopla el 24 de marzo de 1078 y fue nombrado emperador en el mismo día por el patriarca Cosmas I Hierosolimites. Pero nadie menciona el enfrentamiento del heredero con su padre gobernante. Si no fuera el hijo, sino el primo, como se dice en el *Nobiliario* de Carasa y Zapico[9], o de parentesco más débil incluso, y si además la agitación se hubiera sofocado con facilidad, resolviéndose con la salida de nuestro personaje de los territorios del Imperio, podríamos tener aquí la causa de que se silenciara su nombre hasta el punto de que Dufresne Du Cange no tuviera evidencias sobre él, y no lo mencionara al hablar de los Ducas[10].

Cualquier otra noticia sobre este nebuloso personaje resulta inverificable. No hay documento español que lo cite, ni erudito que lo mencione al hablar de la toma de Toledo. Tafur dice que el rey le dio en matrimonio a una hermana suya legítima (p. 144); las hijas de Fernando I de Castilla eran Urraca, que casó con el monarca aragonés Alfonso I, y Elvira que soportó mal el mandato de su padre de que no se casara para poder conservar su infantazgo

(8) Pueden verse (y citamos por las versiones españolas) VASILIEV, *Historia del Imperio Bizantino*. Barcelona, 1946, Vol. I, p. 433 ss. G. OSTROGORSKY, *Historia del Estado Bizantino*. Madrid, 1984, p. 340-342. Y *Bizancio* editado por F.G. Maier, Madrid, 1982, en el cap. 5 "La época de los Comneno", encomendado a W. Hecht, y en concreto p. 229-231.

(9) Manuscrito cit. (sin paginación).

(10) Páginas 160-167 de la obra *Familiae Augustae Byzantinae*, englobado en la *Historia Byzantina duplici commentario illustrata*. Paris, 1680 (hay reimpresión en Leiden 1984).

y que tuvo acciones escandalosas. Pero ni la *Crónica General* habla de que se casara, ni Menéndez Pidal halló evidencia sobre ello[11]. El viajero lo confunde con un popular personaje toledado del siglo XIII, Per-Illán, al decir que así llamaban al caballero bizantino (p. 145). Por último la noticia de que "éste es aquél que está enterrado en la capilla de los reyes antiguos en Toledo, é en lo alto del cielo está pintado en su caballo é su vandera é sus paramentos de sus armas" (p. 145), colma el infortunio de nuestra búsqueda, porque esta capilla fue trasladada a la Catedral desde la antigua capilla de Santa Cruz, y dentro de la propia Catedral ha tenido varios emplazamientos. De su antigua conformación no se conoce mucho más que el lugar donde se encontraba.

Nada nos permite afirmar que existiera pero tampoco hay garantía de que se trate de una leyenda[12].

3. En cuanto al escudo de los Paleólogo la descripción que hace Tafur es tan escasa que resulta imprecisa: "eran e son unos como eslavones asidos unos con otros", (p. 148). No obstante las armas de la última dinastía bizantina nos son conocidas en diversas variantes, y han sido ampliamente discutidas por los estudiosos en lo que se refiere a su forma y su significación: las "B" simétricas en los espacios dejados por los brazos de una cruz griega, como iniciales de frases emblemáticas[13], o como *briquets* (los eslabones característicos de la heráldica occidental), cruces o besantes.

El problema está lejos de quedar zanjado, pero la documentación con la que ahora contamos no permite ir más allá. Tan sólo podemos aquí aportar el aspecto que le produjo a nuestro viajero, y la confirmación de que se trata de un escudo propio de una familia, y heredado en el seno de los Paleólogo. Cuando Miguel VIII (primer emperador de esta dinastía) recuperó Constantinopla arrebatándola al poder latino e incorporó sus armas al Imperio, lo justificó diciendo "que con aquellas suyas avía ganado el imperio é que non las dexaría en ningunt caso." (p. 148).

(11) En su excelente obra *La España del Cid*. Madrid, 1929. Para lo que hemos mentado sobre la infanta Doña Elvira, ver p. 153-155 y 158.

(12) A.M. de Guadán parece defender esta tesis en la nota 32 de su art. cit. (p. 144), subrayando que Don Pedro no podía ser un Paleólogo (cosa evidente) y debía ser un Comneno, cuando esta casa no accede al trono hasta 1081, con Alejo I que tuvo guerras exteriores pero no sublevaciones. Proporciona un dato del archivo de la casa de Alba que él mismo reconoce como de poco valor.

(13) Βασιλεὺς βασιλέων βασιλείων βασιλεύουσιν.

La más importante puesta al día de este problema la confeccionó recientemente Dan Cernovodeanu[14] que proporciona la documentación que poseemos, incluido el testimonio de un viajero español anónimo que en su *Libro del conocimiento de todos los reinos y tierras y señorios que son por el mundo*[15] le interesaron de forma especial las armas de los distintos países que visitó. El escudo numerado LXXXII del manuscrito básico de este texto (escudo que se atribuye a Salónica entre otras ciudades) es más sencillo que el nº LXXXIII (el de Constantinopla) pues no está dividido en cuarteles y se aproxima más al que trae Ch. Dufresne du Cange[16] y que reproducimos en la fig. 4.

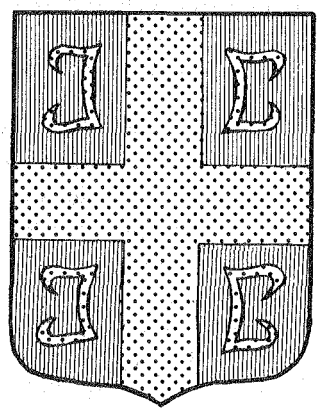

Fig. 4. Escudo Paleólogo
Dufresne Du Cange,
Historia Byzantina, p. 230

(14) *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik*. 32.2, 1982, 409-422, que forma parte de las actas del XVI. Internationaler Byzantinistenkongress.

(15) A la edición sin año expresado, en Madrid, editorial Telémaco, que manejó Dan Cernovodeanu (y que no conocíamos), podemos añadir la de JIMÉNEZ DE LA ESPADA en el *Boletín de la Sociedad Geografica de Madrid* Tomo II (1877) 6-66, 98-141, y 185-210, y una reimpresión de esta misma en Barcelona, 1980, que añade interesantes apéndices sobre aspectos geográficos y la autenticidad de la obra.

(16) Op. cit., p. 230.

Siempre que se han abordado los problemas heráldicos en relación con Bizancio han derivado las reflexiones hacia los ejemplos de símbolos del estado, la cruz, el águila bicéfala, la cruz tetragamada...; y así ocurre en trabajos como el de Maclagan[17] o A. Solovjev[18], que llegan a la conclusión de que no tienen esos símbolos un carácter verdaderamente heráldico. Las escasas noticias de otro tipo de blasón o no son consideradas o son descalificadas.

En realidad es arriesgado hablar de heráldica en Bizancio por las muchas diferencias que hay con occidente. Una característica fundamental ha de ser su transmisión hereditaria, que por ahora no se ha visto confirmada por Bizancio, y no parece que pueda serlo, pues ello hubiera conllevado también mayor difusión. Tampoco la aparición en occidente de la heráldica está encuadrada en una situación histórica que tenga paralelo en Bizancio. Las justas y torneos en los que debían identificarse los oponentes con algún sistema dada la uniformidad provocada por las armaduras de cuerpo entero y los cerrados yelmos. Sistemas innecesarios en la ciudad del Cuerno de Oro, que con dos bandos, el azul y el verde, tenían suficiente para el hipódromo. La difusión se dio en las cruzadas, cuando bajo la misma bandera tenían que diferenciarse estandartes individuales[19]. Poco a poco se fijan sus normas, y hacia el siglo XII está establecido el arte del blasón y su sistema hereditario. Sin embargo en Bizancio no se da tanta importancia social a la familia y origen, como al cargo o función que se desempeña (al menos hasta entrado el siglo XIII). Añadamos que el hecho de ser un elemento extranjero y católico, frenaba al bizantino ortodoxo a aceptar ese simbolismo tan ajeno además a su iconografía en toda otra expresión artística. Hay puntos de contacto como el del águila

(17) "Le blason en Byzance" *X Bizans Tetkikleri Kóngresi Tebliğleri* Istambul, 1955, p. 230-231 (es un resumen). Sus afirmaciones sobre la inexistencia de blasón en Bizancio las mantiene con razón en el caso concreto de una tumba de la catedral de Coimbra que tiene tres águilas bicéfalas (cf. "A Byzantine Princess in Portugal" en *Studies in Memory of D. Talbot Rice* Edimburgo, 1975, p. 284-293, y lámina 95), pero no son sostenibles en su totalidad en casos como el que nos ocupa.

(18) "Les emblèmes héraldiques de Byzance et leur influénce sur les Slaves" *Actes du IV^e Congrès International des Etudes Byzantines* Sofia, 1934, p. 343-345 (es un resumen).

(19) Cf. V. DE CADENAS DE VICENT, *Fundamentos de Heráldica*. Madrid, 1975. En esto coinciden todos los tratados generales y teóricos de la materia.

bicéfala que, como ha mostrado Solovjev[20], tiene un origen oriental y pasó a occidente por influencia árabe y bizantina. El otro contacto fue el influjo inverso: lo que, en especial después de la cuarta cruzada y el dominio latino de Constantinopla, dejaron los caballeros de los reinos cristianos en el mundo heredero del Imperio.

4. Se nos plantea entonces el problema de la valoración de cuanto nos cuenta Tafur. La categoría de dato histórico de las informaciones de los viajeros está cada día tomándose más en consideración[22], sin dejar de tomar las cautelas necesarias. Lo que no puede hacerse es confundir lo que relata nuestro viajero. Dice A.M. de Guadán[23] textualmente: "Los ojos occidentales de Pedro Tafur no podían comprender el ceremonial byzantino (sic) y su falta de heráldica al estilo franco-italiano, ya que, en realidad, las *antiguas armas*, en frases del cronista, no podían ser más que imágenes imperiales o a lo más el águila bicéfala...". No. La frase del cronista habla concretamente de los jaqueles, sean armas del Imperio o de la familia que ostenta el trono en ese momento[24]. Y afirma Tafur que las vio en muros, torres, posadas antiguas e iglesias (p. 148). Pero no son los "ojos occidentales" del viajero lo que nos han de preocupar sino sus intereses. Iba buscando confirmación de su paretesco con la realeza bizantina y para demostrar sus pretensiones habla de un hijo de un emperador –ya hemos visto el problema de

(20) Art. cit., p. 344.

(21) Vestigios de esta heráldica se pueden rastrear en castillos y edificaciones similares de los lugares habitados por latinos dentro del dominio griego. Para ello se puede ver el comienzo de la obra de Ἰωάννου Θ. Σφηκόπουλου, Μεσαιωνικά κάστρα καὶ Πύργοι στὴ Ρουμέλη. Atenas, 1981. Curiosamente trae un ejemplo de jaqueles, los del marqués veneciano Pallavicino (aunque el origen de esta casa estaba en Parma), de plata y gules, (p. 20 y 21). No es más que una prueba de la difusión de la heráldica en suelo griego, y no podemos ponerlo en estrecha relación con las armas de Tafur, pues data de época tardía (s. XV) cuando ya los jaqueles estaban muy difundidos.

(22) Recientemente así lo ha afirmado A. Bravo con trabajos que ejemplifican ese valor histórico del relato de viajes: "La Constantinopla que vieron R. González de Clavijo y P. Tafur: Los Monasterios" *Erytheia*, 3, 1983, 39-47, y "La crónica de los Gattilusios y otras cuestiones de historia bizantina en la *Embajada a Tamorlán*". *Estudios Clásicos* 88, 1984, 27-37.

(23) Art. cit., p. 145.

(24) El error puede deberse a una lectura insuficientemente atenta, o al hecho de leer al viajero español en inglés, como confiesa en la nota 24.

Don Pedro– y quizá exagerara al decir: "quando algunos edifiçios faze el pueblo por sí, aquellas armas antiguas pone" (p. 148). Sin embargo su invención no es absoluta, pues hay demasiadas coincidencias y no sólo en la fecha histórica de nuestro Don Pedro. El monarca atiende a Tafur sin extrañeza y con la posibilidad de encontrar solución; podríamos pensar que una reacción contraria la ocultaría el caballero andaluz, pero además se le explica el porqué del cambio de escudo.

Que el de los Paleólogo es un escudo familiar –con todos los problemas de interpretación que plantean sus símbolos– y que es de influencia occidental parece claro. Pero ¿cómo explicar los jaqueles? Nos parece que en efecto no existió en Bizancio una heráldica comparable a la occidental, y sin embargo algún tipo de símbolos –alguno de tradición oriental secular–, pudieron ir fijándose de modo muy desigual por esa influencia realmente temprana. Ya lo llevara como escudo, o adaptara a la heráldica un símbolo que le fuera familiar, pudo haber un bizantino que trajera a Castilla los jaqueles. La sencillez del escudo es un rasgo que puede apoyar esa rápida acomodación, y es común a otros casos. Así también el escudo que adopta doña Angelina de Grecia: azur con león rampante y coronado, de oro[25].

(25) Ver "Doña Angelina de Grecia" de M.R. LIDA DE MALKIEL, en colaboración con R.T. KAHANE, en el volumen *Estudios sobre la literatura española del siglo XV*. Madrid, 1977, en especial la nota 6, en la p. 348.

El Jardín Simbólico. Texto griego extraído del Clarkianus XI por Margaret H. Thomson, M.A. Traducción de Ramón Martínez y Mª Angeles López. Barcelona (José J. de Olañeta, editor), 1984. 74 págs.

En nuestra bibliografía nacional, tan poco preocupada por la cultura bizantina, no deja de ser curioso descubrir obras extrañas en las ediciones más peculiares. Tal es el caso de este *Jardín Simbólico* que nos presentan las Ediciones de la Tradición Unánime, en una colección dedicada a temas místicos y religiosos. Se trata, como anuncia la portada, de la traducción de *Le Jardin Symbolique*. Texte grec tiré du Clarkianus XI par Margaret H. Thomson, M.A., que se publicó por Les Belles Lettres en París, en 1960. Una curiosa obra de devoción bizantina fechable en torno al siglo XI, en la que se explican las virtudes por sus semejanzas más o menos fantásticas con las diversas plantas que pueden simbolizarlas, y se enseña a cultivarlas, como en un libro de agricultura, protegiéndolas en un jardín mediante una valla contra las asechanzas externas, plantándolas en la tierra de la "fe piadosa y ortodoxa", regándolas con el agua de "la sabiduría del espíritu", etc., en espera de la "visita del Señor del Campo". Una obra, en fin, de carácter religioso y simbólico, cuyos paralelos con el *Physiologus* y diversas obras medievales (Bestiarios, *Hortus deliciarum*, etc.) no deja de señalar, quizá con excesiva brevedad, el prólogo de M.H. Thomson.

La edición castellana consiste en la traducción del prólogo y de la versión al francés de la obra, prescindiendo por completo del texto griego, y como tal ha de ser juzgada. En este sentido, y dejando a salvo lo meritorio que siempre es enriquecer nuestra bibliografía con obras nuevas, aunque sean simples versiones de versiones, no podemos sino señalar nuestra decepción: desde el horrendo "remarcable" de la primera línea y la traducción de "imagé" por "imaginado" en la quinta, se suceden los errores de interpretación, al ritmo de uno o dos por página. Y si a esto se une una total anarquía en las notas (en unas ocasiones se incluyen las palabras griegas del original, en otras se olvidan simplemente; los envíos a distintas páginas suelen estar equivocados; faltan a veces las referencias a lugar, fecha y página en las citas bibliográficas, que aparecen lógicamente en el original), la impresión general es la de un trabajo realizado con demasiada precipitación, que no puede eximir al estudioso de la consulta de la obra en la edición francesa.

Miguel Angel Elvira

OLIVIER, Jean-Marie y MONÉGIER DU SORBIER, Marie-Aude, *Catalogue des Manuscrits grecs de Tchécoslovaquie* París CNRS 1983.

En la segunda mitad del siglo XV recorría la Europa mediterránea un interesante personaje de inquieto espíritu: el checo Bohuslav Hasistejuský z Lobkovic. Activo humanista, colaborador de Lutero en la traducción alemana de la biblia, peocupado por la vida política en la que procuraba participar, inquieto polemista en temas teológicos, poseía también una declarada afición por los manuscritos. La mayor aportación que hizo a la biblioteca de la familia Lobkovic fue precisamente la de los manuscritos griegos que a ella han pertenecido, y que, depositados en la Biblioteca Nacional de la República Socialista Checa, se pusieron a disposición del público en 1948.

Cuarenta códices griegos, fechados antes del comienzo del siglo XVII, de los fondos de Bratislava, Brno, Krivoklát, Olomovc y Praga, son los incluidos en el catálogo confeccionado por Olivier y Monégier du Sorbier. A éstos, añaden trece códices de los siglos XVII-XIX en un apéndice. El contenido de los manuscritos de Checoslovaquia es de una variedad notoria. Aunque predominan los clásicos de la literatura filosófica y las obras teológicas, junto a crisóbulas de Andrónico II y Andrónico III Paleólogos, hay textos bíblicos, obras galénicas y platónicas, tragedias de Eurípides y Sófocles o discursos de Demóstenes; y con el *Leucipa y Clitofonte* de Aquiles Tacio y versos de Quinto de Esmirna encontramos códices con obras históricas de Miguel Pselos, Plutarco y Paquimeres. El valor de estos textos para la historia de la transmisión no ha sido estudiado en muchos casos. Para comenzar esa tarea, el catálogo que comentamos es la obra básica. La detallada descripción del contenido y el análisis codicológico es realizado siguiendo el magisterio de P. Canart en sus trabajos sobre los fondos griegos del Vaticano, o su catálogo del Archivio di San Pietro.

Estos fondos checos, cuya historia contiene el tristemente frecuente capítulo de un incendio (castillo de Chomutov en 1525), están escritos por copistas conocidos, como Demetrio Tribilés, Nicolás Croniates, Jorge Escolario, y Tomás Bitzimanos entre otros. De sus manos proporcionan Olivier y Monégier láminas de gran interés paelográfico. A ellas les precede un repertorio de

filigranas: las datadas, por orden alfabético de los nombres habituales con que son designadas, y las no identificadas. También se nos proporcionan unos esquemas de pautado característicos de estos manuscritos, ilustraciones de varios de ellos y algunas encuadernaciones fotografiadas. Elementos todos que sirven de cuidado colofón al detallado trabajo de catalogación. Con el tiempo irán surgiendo los comentarios, las precisiones y correcciones que los estudiosos encuentren en su manejo del libro. Para eso sirven precisamente los catálogos, para dar a conocer con la mayor cantidad de datos posible lo que todavía se puede hacer con un material dado, y en este sentido esta obra es modélica.

José A. Ochoa Anadón

KRAUTHEIMER, R. *Arquitectura paleocristiana y bizantina* Manuales de Arte Cátedra. Madrid 1984, 619 págs.

La editorial Cátedra nos proporciona una nueva obra de la prestigiosa serie "The Pelican History of Art" (Penguin Books), pasando, de este modo, a formar parte de la escuálida nómina que integra el fondo en castellano de los estudios artísticos relativos al mundo paleocristiano y bizantino.

Partiendo de la dificultad que supone la dispersión y estado de conservación de los monumentos, así como el carácter de los trabajos de investigación, generalmente muy fragmentarios y de difícil acceso, Krautheimer ha diseñado una concepción de la arquitectura basada en la idea de que se trata de una última fase de la Baja Antigüedad, la expresión final de los conceptos arquitectónicos que estaban vigentes en los centros y zonas costeras del Mediterráneo en el mundo del Bajo Imperio.

En Oriente, a partir de Justiniano, se conservan y continuan los principios constructivos del Bajo Imperio –edificaciones abovedadas de planta central–, en una evolución natural que llegará mucho más lejos. En la articulación de este proceso, desempeña un papel muy importante la influencia proveniente de las ciudades helenísticas del Imperio situadas a lo largo de las costas de Asia Menor, manifestándose a través de la audacia constructiva y la artificiosa composición de San Polieucto, Santos Sergio y Baco y Santa Sofía. En Occidente, por el contrario, el modelo adoptado –basílica de planta de salón con cubierta de madera–, muere para ser resucitado conscientemente como parte de un movimiento de recuperación en el Renacimiento. En consecuencia, se ocupa de la arquitectura cristiana de Oriente hasta la caída de Constantinopla, mientras que, en Occidente alcanza el final del siglo VI.

La modificación del lenguaje a lo largo de tan extenso período, viene dada por la función a desarrollar por cada estructura. Así, las catacumbas, derivadas del hipogeo colectivo pagano, se diseñan al simplificar, regularizar, despersonalizar y agrandar el modelo inicial en beneficio de una comunidad numerosa. Su uso vendría motivado por la necesidad de separación de los enterramientos paganos, el rechazo a la cremación y el bajo coste de estos enterramientos. En el caso bizantino, por ejemplo, tras Justiniano y hasta el siglo IX,

el tramo central cubierto con cúpula, donde se celebraba el Gran Misterio de la Misa, se convierte en la razón de ser del edificio entero. De aquí surgirá la iglesia cruciforme con cúpula que se adapta esplendidamente a los requisitos prácticos del simbolismo y la liturgia. Orden litúrgico y orden arquitectónico se irían integrando a la perfección.

Al margen de lo criticable que pueda ser este enfoque "funcional", cabe hacer al texto alguna objeción. Así, la poca importancia concedida a la arquitectura civil. Sabido es de la construcción de casas y palacios, baños, cisterna, fortificaciones y puentes, habiendo sobrevivido un buen número de edificios, en particular del primer período: Resafa, Dara, Zenobia... pueden citarse en este sentido.

Sorprende también la escasa atención prestada a los elementos decorativos, dado su carácter eminentemente simbólico y su concepción integrada, y más todavía, cuando el autor reconoce, para la época tardobizantina (p. 485), que la arquitectura se convierte en un mero soporte para los mosaicos y las pinturas murales. Finalmente, la escasez de referencias a la producción posterior a 1453, ya que, aún después de la caída del Imperio, la cultura bizantina siguió existiendo con vitalidad considerable, con la ayuda de la Iglesia y bajo el gobierno relativamente tolerante de los turcos.

No obstante lo anterior, el libro sorprende agradablemente por una sólida visión de conjunto, el tratamiento minucioso de los monumentos-eje, su interés por el siempre polémico papel de los particularismos regionales y, en concreto, por la sensibilidad mostrada hacia las tierras fronterizas del Imperio. Allí, la propensión a adoptar unas formas de arquitectura popular primitiva en iglesias y monasterios, va a manifestarse como una forma de resistencia ante el poder central y en consonancia con la tradición nacionalista en la lengua y usos religiosos.

Digamos para terminar cómo el texto, concebido con un decidido afán didáctico, se completa con un cuidado glosario al igual que abundante información gráfica.

Miguel Cortés Arrese

MEIJERING, E.P. *Melanchthon and patristic Thought. The doctrines of Christ and Grace, the Trinity and the Creation.* Colección "Studies in the History of Christian Thought", volumen nº LXXXII. IX y 163 páginas. Editorial E.J. Brill, Leiden, 1983.

A primera vista podrá resultar extraño que se reseñe un libro sobre la incidencia en Melanchthon del pensamiento patrístico en una revista como *Erytheia*, dedicada a los estudios bizantinos y neohelénicos. Sin embargo, han sido dos las causas que me han llevado a efectuar esta recensión. El primer motivo estriba en el carácter de profundo helenista que tuvo Melanchthon[1]. A su vez, radica la segunda causa en el hecho de constituir el presente libro una muestra de determinada tendencia, que en la ciencia española aún no ha sido cultivada: me refiero a los análisis historiográficos de la incidencia de la antigüedad en los autores europeos desde el humanismo. Así pues, en este libro y refiriéndose a la Patrística, E.P. Meijering ha llevado a cabo la misma labor que ha sido realizada por A. Momigliano en el terreno de la historia secular[2]. E.P. Meijering es en la actualidad uno de los mejores especialistas en los Santos Padres, y además de la edición y traducción inglesa del *Contra Gentes*

(1) El carácter de helenista de este personaje se infiere del cambio de su apellido paterno "Schwarzerd" ("Tierra Negra") en "Melanchthon", que usará desde 1531 y que supone la contracción de la traducción griega de su apellido en "Μέλαινα χθών" que le fue sugerida por Hans Reuchlin. El conocimiento del griego por parte de Melanchthon queda atestiguado por el éxito de su enseñanza de esta disciplina a partir del 25 de agosto de 1518 en la Universidad de Wittenberg, en la que pasó de quinientos oyentes iniciales a mil quinientos según el testimonio de Georg Burckhardt, quien fiel a la costumbre de la época escribió bajo el pseudónimo de "Spalatino". Acerca del uso por Philipp Schwarzerd desde 1531 de la traducción griega de su apellido en "Melanchthon", vid. K. BRETSCHNEIDER y H. BINDSEIL, *Corpus Reformatorum*, t. I, Leipzig 1834, pág. CXXXI.

(2) Vid. la colección de artículos recogida en A. MOMIGLIANO, *Problèmes d'historiographie ancienne et moderne*, traducción francesa de A. TACHET, E. COHEN, L. EVRARD y A. MALAMOUD, París 1983.

de Atanasio de Alejandría aparecida en Leiden a finales de 1984, su obra comprende los siguientes libros: *Orthodoxy and Platonism in Athanasius. Synthesis or Antithesis?* (2ª edición revisada, Leiden, 1974), *God Being History. Studies in Patristic Philosophy* (Amsterdam / Oxford, 1975), *Tertullian contra Marcion. Gotteslehre in der Polemik (Adversus Marcionem I-II)*, que vio la luz en Leiden en 1977, *Augustin über Schöpfung. Ewigkeit und Zeit. Das elfte Buch der Bekenntnisse* (Leiden, 1979), *Calvin wider die Neugierde. Ein Beitrag zum Vergleich zwischen patristischem und reformatorischem Denken* (Niewkoop, 1980), y finalmente, *Hilary of Poitiers on the Trinity. De Trinitate 1,1 - 19, 2, 3* (Leiden, 1982), habiendo colaborado J.C.M. van Winden en la elaboración de este último trabajo.

Un primer punto de discrepancia en relación a la labor de E.P. Meijering consiste en que no aparezca ninguna noticia acerca de la trayectoria biográfica de Melanchthon, quien fue amigo y colaborador de Martín Lutero, y cuya vida se extiende entre 1497 y 1560[3]. El autor del presente libro afirma en la página IX que su objetivo estriba en analizar los influjos de la Patrística sobre el pensamiento de Melanchthon en lo referente a las ideas de la Trinidad, la cristología y la creación, dejando de lado los relativos a la ética y a la práctica eucarística.

E.P. Meijering divide su estudio en tres partes, consagradas respectivamente a la incidencia en Melanchthon de los Padres occidentales y orientales, a sus citas de estos escritores con objeto de demostrar que la "piedra" de *Mateo*, XVI, 18 ("Tú eres Pedro y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia"), se refiere a la fe de toda la comunidad eclesial y no a la persona concreta de Pedro, y por último, al influjo que en este reformador alemán ejercen los escolásticos medievales. En las secciones primera y tercera compara el autor las opiniones de Melanchthon sobre los Santos Padres y escritores de la Escolástica con las aportadas por Lutero y Erasmo de Rotterdam, llegando en la página 108 a la conclusión de que tanto en su acercamiento a los Padres de la Iglesia como en su aproximación a los escolásticos, Melanchthon es un ecléctico que intenta confirmar sus ideas preconcebidas. Asimismo tienen importancia las menciones de Melanchthon a los testimonios de los Santos Padres relativos al controvertido fragmento evangélico de *Mateo*, XVI, 18, pues suponen la confirmación de las reticencias de los antedichos autores al primado del obispo de Roma, y de esta manera Orígenes (*Comm. in Matth.*, XII, 10), Hilario de Poitiers (*De Trinitate*, 6, 36), Ambrosio de Milán (*Expos. in Lucam*, VI, 93), Agustín de Hipona (*Sermo*, LXXVI, 1, 1) y Pseudo-Crisóstomo (*Sermo I in Pentecosten*, en *Patrologia Graeca*, t. 52, col. 506) interpretan la "piedra"

(3) Un buen resumen de la vida de Melanchthon se encuentra en J. PAQUIER, s.v. "Mélanchthon, Philippe", en *Dictionnaire de Théologie Catholique*, t. 10-1, París, 1928, cols. 502-513.

de este pasaje del *Evangelio de Mateo* a modo de una alusión a la fe de toda la Iglesia.

La presente obra de E.P. Meijering es ciertamente valiosa. Meritorias son en las páginas 38 y 59 las referencias a las comparaciones que efectuaba Melanchthon de algunos de sus enemigos teológicos, como Miguel Servet o los anabaptistas, con Pablo de Samosata o Arrio en el primer caso, y en el segundo con los donatistas que fueron reprobados por Gregorio de Nacianzo (*Oratio*, 40, 26) a consecuencia de anhelar los miembros de aquella dirección del cristianismo la formación de una iglesia libre de todo pecado. No obstante, el presente libro se hallaría más completo si E.P. Meijering hubiese analizado en Melanchthon su falta de valor para enfrentarse a Lutero, a la que alude O. Riemann con estas palabras[4]: "Una sola cosa podemos echar en cara a Melanchthon, y es que muchas veces fue demasiado diligente en atender a las razones de los demás, prescindiendo de las suyas... Si en más ocasiones se hubiese fiado de su juicio, hubiera adelantado más y obrado mejor".

Gonzalo Fernández
Universidad de Alcalá de Henares

(4) Vid. O. RIEMANN, *Philippi Melanchthonis Studia Philosophica*, Halle 1885, pág. 56.