REVISTA ACADÉMICA

11 (2023)

ESTUDIOS BIZANTINOS

ESTUDIOS BIZANTINOS

11
(2023)

Universidad de Alcalá

EDITORIAL
UNIVERSIDAD DE ALCALÁ

ISSN: 2952-1432 | e-ISSN: 2014-9999

Toda la información (normas de publicación y entrega de originales, proceso de evaluación por pares, política de acceso abierto, etc.) puede encontrarse en nuestra página web:
https://erevistas.publicaciones.uah.es/ojs/index.php/ebizantinos

Contacto
Revista *Estudios Bizantinos*
Editorial Universidad de Alcalá
Plaza San Diego s/n
28801 Alcalá de Henares
Madrid - España
Correo-e: estudiosbizantinos@uah.es

Director
David Hernández de la Fuente (Universidad Complutense de Madrid)

Comité de redacción
Raúl Estangüi Gómez (Université Paris 1 - Panthéon-Sorbonne)
Manuel Castiñeiras González (Universitat Autònoma de Barcelona)
Horacio González Cesteros (Universidad Complutense de Madrid)
Giuseppe Mandalà (Università degli studi di Milano Statale)
Ernest Marcos Hierro (Universidad de Barcelona)
Mar Marcos Sánchez (Universidad de Cantabria)
Inmaculada Pérez Martín (CSIC, Madrid)
Juan Antonio Álvarez-Pedrosa (Universidad Complutense de Madrid)
Juan Signes Codoñer (Universidad Complutense de Madrid)
Margarita Vallejo Girvés (Universidad de Alcalá)
Raúl Villegas Marín (Universitat de Barcelona)
Jaime Vizcaíno Sánchez (Universidad Complutense de Madrid)

Secretario
Mattia C. Chiriatti (Universidad de Granada)

Depósito Legal: M-35403-2023
Editorial Universidad de Alcalá
Sociedad Española de Bizantinística
ISSN: 2952-1432 | e-ISSN: 2014-9999
Impresión y encuadernación: Innovación y Cualificación, S. L. - Podiprint
Impreso en España

Creative Commons License

Esta obra está bajo una licencia internacional Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0.

Estudios bizantinos 11 (2023)
Revista de la Sociedad Española de Bizantinística
ISSN: 2952-1432 | e-ISSN: 2014-9999
DOI: 10.37536/ebizantinos.
License: CC BY-NC-SA

SOCIEDAD
ESPAÑOLA DE
BIZANTINÍSTICA

ÍNDICE

ARTÍCULOS **7**

Marco Carrozza
Reinterpretare Planude. Verso una nuova edizione della metafrasi delle Heroides **9-26**

Pablo A. Cavallero
Contra el viejo barbilargo que se cree sabio por esto. ***Sátira bizantina, en verso, de Teodoro Pródromos (141 H). Texto, traducción y estudio*** **27-52**

John Gibfried
Crusader Constantinople's Crucified Constable? **53-68**

Arianna Magnolo
Afrodite e il Mare nella Tabula Mundi di Giovanni di Gaza **69-84**

Johannes Niehoff-Panagiotidis
Von der spätbyzantinischen zur osmanischen **topographia sacra** ***in Thrakien: der Derwishkonvent des Qīzīl Delü bei Didymoteichon/Dimetoka*** **85-100**

Georgi Parpulov
Ornament and Status: Three Early Palaeologan Illuminated Manuscripts **101-116**

Juan Signes Codoñer
Una fuente ignorada de ca. 750 sobre la destrucción de imágenes por los califas 'Umar II (717-720) y Yazīd II (720-723) **117-130**

RESEÑAS **131**

Marco Alviz Fernández
Edward J. Watts, *The Eternal Decline and Fall of Rome: The History of a Dangerous Idea,* Oxford, Oxford University Press, 2021 **133-135**

Marina Díaz Bourgeal
Lea Niccolai, *Christianity, Philosophy and Roman Power. Constantine, Julian and the Bishops on Exegesis and Empire,* Cambridge, Cambridge University Press, 2023 **136-144**

Horacio González Cesteros
Joanita Vroom (ed.) *Feeding the Byzantine City. The Archaeology of Consumption in the Eastern Mediterranean* (Ca. 500-1500), Turnhout, Brepols, 2023 **145-153**

Inmaculada Pérez Martín
Albrecht Berger. *Nikephoros Xanthopulos. Das Gedicht auf die jüdische Geschichte* (*Münchner Arbeiten zur Byzantinistik 5),* Munich, Utzverlag, 2022 **154-155**

Alma Sacristán Díaz
Rosa M. Piccione (ed.), *Greeks, Books and Libraries in Renaissance Venice, B*erlin/Boston, De Gruyter, 2021 **156-160**

Daniel Montiel Valadez
Purificación Ubric Rabaneda (ed.), *Writing History in Late Antique Iberia. Historiography in Theory and Practice from the 4th to the 7th Century,* Amsterdam, Amsterdam University Press, 2022 **161-164**

ARTÍCULOS

Estudios bizantinos 11 (2023) 9-26
Revista de la Sociedad Española de Bizantinística
ISSN: 2952-1432 | e-ISSN: 2014-9999
DOI: 10.37536/ebizantinos.2023.11.2272
License: CC BY-NC-SA

SOCIEDAD
ESPAÑOLA DE
BIZANTINÍSTICA

REINTERPRETARE PLANUDE. VERSO UNA NUOVA EDIZIONE DELLA METAFRASI DELLE *HEROIDES*

REINTERPRETING PLANUDES. TOWARDS A NEW EDITION OF THE *HEROIDES*'METAPHRASE

Marco Carrozza

Università di Torino
Dipartimento di Studi Umanistici
marco.carrozza@unito.it

Abstract

The present article provides a revaluation of some editorial choices made on the text of the Planudean metaphrase of the *Heroides* with the primary goal of bringing the attention back to the translation autonomy of Planudes by questioning several unnecessary interventions on the autograph that hands down the work (*Vaticanus Reginensis graecus* 133 = **R**), that therefore is at the top of the whole manuscript tradition.

Keywords: Maximus Planudes, mataphrase, *Heroides*, Byzantine philology.

Resumen

El presente artículo ofrece una reevaluación de algunas elecciones llevadas a cabo en el proceso de *constitutio textus* de la metáfrasis planudea de las *Heroidas* por editores anteriores como A. Palmer y sobre todo M. Papathomopoulos, bastante proclives a introducir cambios en un texto que salió de las propias manos de Planudes, o sea el manuscrito autógrafo *Vaticanus Reginensis graecus* 133 = **R**, que encabeza, por tanto, la entera tradición manuscrita de la obra.

Palabras clave: Máximo Planudes, metáfrasis, *Heroides*, filología bizantina.

REINTERPRETARE PLANUDE. VERSO UNA NUOVA EDIZIONE DELLA METAFRASI DELLE *HEROIDES*[1]

Marco Carrozza

1. La tradizione manoscritta

La trasmissione della metafrasi[2] greca delle *Heroides* ovidiane è ormai ben delineata e si compone di otto manoscritti; non tutti utili, tuttavia, ai fini della *constitutio textus*.[3] La prima edizione dell'opera fu approntata da Arthur Palmer nel 1898 e si basava sostanzialmente su due manoscritti: il codice *Ambrosianus graecus* 119 A (= A) e il *Parisinus graecus* 2848 (= P). Successivamente, in aggiunta a questi due testimoni, Papathomopoulos recensì e collazionò per la sua nuova edizione (1976) tre nuovi codici, riuscendo così a stabilire le relazioni di dipendenza genetica fra di essi e a isolare l'archetipo dell'intera tradizione manoscritta, che si identifica con il *Vaticanus Reginensis graecus* 133. I nuovi codici individuati e presi in esame da Papathomopoulos sono, per l'appunto, i seguenti:

- *Vaticanus Reginensis graecus* 133 (= R)
- *Vaticanus Barberinianus graecus* 121 (= B)
- *Scorialensis* Y-III-13 (= S)

Pertanto, in seguito alla collazione e al processo di *examinatio* di errori variamente significativi, l'editore greco elaborò il seguente *stemma codicum*, che è qui riprodotto con una mo-

Ringrazio i proff. José Manuel Floristán Imízcoz ed Enrico Valdo Maltese per avermi fornito preziosi consigli. Sono inoltre debitore di utili suggerimenti agli anonimi *peer reviewers*.

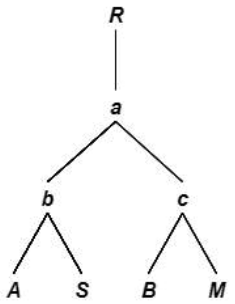
[1] L'edizione di riferimento per la presenta indagine è quella approntata da Papathomopoulos 1976, che accoglie tuttavia molti interventi emendatori di Palmer 1898. I versi latini, d'altra parte, sono citati secondo il testo critico messo a punto da Dörrie 1971. Si tiene a precisare che il presente contributo è il frutto dell'analisi autoptica e della trascrizione diplomatica, personalmente condotta, di tutti i manoscritti che compongono la tradizione della *paradosis*, al fine di una futura riedizione della medesima.

[2] Quanto al concetto di metafrasi, da non confondersi con quello di parafrasi, cf. Pignani 1975.

[3] Cf. Papathomopoulos 1976, V-X e Martínez Manzano 2018, 95-97.

Estudios bizantinos 11 (2023) 9-26. ISSN: 2952-1432 | e-ISSN:2014-999. DOI: 10.37536/ebizantinos.2023.11.2272

difica che prevede la sostituzione di P, rivelatosi in un secondo momento un *codex descriptus*, con il suo corrispondente antigrafo M (*Marcianus graecus* 487).



Occorre sin da subito considerare che il codice R, oltre ad essere il capostipite della tradizione manoscritta, si configura come un autografo del medesimo Planude e gode, dunque, della massima attendibilità ecdotica.[4]

La modifica personalmente apportata allo stemma si giustifica per il fatto che nel 2004 Fodor rencensì un altro manoscritto ignoto ai precedenti editori dell'opera, il *Marcianus graecus* 487 (= M), che costituisce, come già accennato, l'antigrafo da cui fu tratto il *Parisinus graecus* 2848, copiato da Michele Suliardo nel XV secolo. Altri *codices descripti* privi di autentico valore stemmatico e che, pertanto, si sono rivelati filologicamente inservibili, sono riprodotti di seguito:

- *Angelicus graecus* 24: apografo del codex *Parisinus* risalente al XVI sec.
- *Londinensis* 16 D IX, 2: apografo del *codex Angelicus* copiato nel 1615 da Petrus Goldmannus Deidonanus.

[4] Cf. Papathomopoulos 1975, 118, n. 18; Wilson 1990, 353, n. 6; Carrozza 2022, 65-66 con relativa bibliografia e, soprattutto, Ferroni 2011, 332-333. Sulla mano di Planude cf. lo studio di Formentin 1982, 90-96. Mette conto rilevare che, al netto dell'autografia di R, che riflette l'indiscutibile volontà dell'Autore, si è tuttavia cercato di non assecondare una sorta di insano feticismo per tale codice, consci del fatto che neanche i manoscritti autografi sono esenti da *lapsus calami* o errori d'autore.

Estudios bizantinos 11 (2023) 9-26. ISSN: 2952-1432 | e-ISSN:2014-999. DOI: 10.37536/ebizantinos.2023.11.2272

2. Considerazioni sul *codex Planudeus*

Sul cosiddetto *codex Planudeus* delle *Heroides*, ovvero il prototipo latino della *paradosis*, disponiamo dell'ipotesi di Gudeman che, individuando le numerose coincidenze fra le lezioni del *Puteanus Parisinus* (sec. IX) e la versione planudea, sostiene che l'originale latino da cui traducesse il poliistore fosse un ipotetico manoscritto D molto vicino al sovraesposto *Puteanus*.[5] Lo sforzo ricostruttivo dello studioso americano ci appare senz'altro meritorio, ma assolutamente privo di basi scientifiche: in primo luogo, è del tutto plausibile che Planude ricorresse ad una *editio variorum*, che poteva addirittura integrare con altri codici in suo possesso; dobbiamo inoltre considerare che Gudeman, come tanti altri studiosi, considerava Planude un traduttore pedissequamente fedele all'originale, circostanza tuttavia smentita da recenti e autorevoli studi:[6] ciò induce lo studioso a procedere in modo estremamente meccanico, senza prendere in considerazione l'autonomia traduttiva di un dotto così versatile come Planude; il poliistore, fatto questo su cui non si è insistito a sufficienza, dismette inoltre in questa sua versione i panni del filologo, dacché la sua intenzione non era affatto quella di approntare "un'edizione critica" del testo, bensì di realizzare un prodotto letterario fruibile anche come opera autonoma, e non soltanto soggetta a istanze scolastiche o divulgative: lo provano aggiunte, tendenze stilistiche nettamente delineate, fenomeni di cristianizzazione e metaforizzazione del dettato latino, cambi di prospettiva, veri e propri processi di ristrutturazione linguistica e contenutistica, i quali si giustificano per fini di ordine pragmatico, esplicativo, antropologico, o semplicemente perché suggeriti da una diversa sensibilità letteraria, in taluni casi anche più consentanea con i sofisticati gusti dei lettori bizantini.[7]

Va altresì precisato che le lezioni che Gudeman attribuisce con notevole sicumera al *Puteanus*,[8] o meglio a un codice su di esso esemplato, potrebbero essere il frutto di glosse o varianti presenti nel medesimo *codex*, o ancora letture alternative, benché talora coincidenti, tratte da altri manoscritti delle *Heroides*, consideratone peraltro il numero abnorme (più di duecento) e la tradizione orizzontale che li caratterizza, fatto per cui gli editori dell'opera lati-

[5] Cf. Gudeman 1888, 66-67.

[6] Cf., *e.g.*, Fisher 1979, 441-446; *Ead.* 1990, spec. 69-98 e 2004; Cameron 2003; Maltese 2007, 193-206 *passim* e *Id.* 2011.

[7] Mi permetto di rinviare a Carrozza 2022.

[8] Si consideri che tale codice, ritenuto a lungo *codex optimus* per la ricostruzione del testo delle *Heroides*, fu in realtà manipolato da ben due correttori, che vi introdussero non poche varianti, nonché vere e proprie variazioni (*variationen*), ovvero miglioramenti volontari di un testo ritenuto, a torto o a ragione, corrotto o inintelligibile: cf. Dörrie 1960, 115. Sul motivato e auspicabile ridimensionamento dei "*codices optimi*" come necessario principio epistemologico, specie nel caso di tradizioni così imponenti e contaminate, cf. Fedeli 2007, 612.

Estudios bizantinos 11 (2023) 9-26. ISSN: 2952-1432 | e-ISSN:2014-999. DOI: 10.37536/ebizantinos.2023.11.2272

na normalmente rinunciano ad elaborare uno *stemma codicum* e si affidano all'*usus scribendi* ovidiano, nonché alla *ratio et res ipsa* dei singoli codici.[9]

Un'altra questione che inficia il lavoro di Gudeman è relativa all'autografia del *Vat. Reg. gr.* 133, di cui allora ovviamente non si sospettava, il che avrebbe dovuto indurre l'ignaro studioso ad una selezione più adeguata dei manoscritti da sottoporre a confronto con la *paradosis* planudea:[10] è chiaro, infatti, che comparare un manoscritto del IX secolo con altri del XV non può che generare, almeno in parte, una visione distorta dei dati offerti dai testimoni, senza considerare che la cernita dei manoscritti oggetto di comparazione appare piuttosto arbitraria e che tutto lo studio di Gudeman prende le mosse dalla petizione di principio secondo cui l'*exemplar* latino di Planude doveva necessariamente risalire al XIII secolo, affermazione anche questa priva di basi documentali.

3. Note critico-testuali

Ep. 1, r. 26 (Penelope a Odisseo) οἱ βωμοὶ κνίσης πεπλήρωνται: lat. v. 25 […], *altaria fumant*. L'emendamento di Palmer (κνίσης), accolto poi da Papathomopoulos a fronte della lezione κνίσσης tràdita dall'autografo **R**, è superfluo, dal momento che la palatalizzazione della fricativa alveolare come esito di "d + j", nonché la sua relativa geminazione in contesto eolico, si diffuse ben presto, attraverso la mediazione della *Kunstsprache* omerica, in tutta la produzione letteraria greca, da quella arcaica a quella bizantina. Il fatto che poi in tale lessema l'esito della palatalizzazione della dentale segua uno sviluppo tipicamente eolico, e peraltro variamente attestato nella poesia epica, rivela la presenza dell'ipotesto omerico che, più o meno inconsciamente, interferisce con le scelte traduttive del metafraste. Pare inoltre che il trattamento scempio della fricativa alveolare rientrasse a pieno titolo nell'*usus vertendi* planudeo, per cui cf., in analogo contesto rituale, *ep.* 13, rr. 110–111 καὶ οὐκ ἔστιν ὅστις Θετταλὸς βωμὸς τῆς ἐμῆς κνίσσης (**R**) στέρεται.[11]

Ep. 1, rr. 61–62 ἐπιστολὴν αὐτῷ παραδίδωμι τῷ ἐμῷ δακτύλῳ σφραγιζομένην: lat. v. 62 *traditur huic digitis charta notata meis*. La congettura banalizzante di Palmer e Papathomo-

[9] È opportuno evidenziare, come si evince dalle ampie introduzioni di Giomini e Dörrie alle rispettive edizioni, che nel caso delle *Heroides* risulta sostanzialmente irrealizzabile la ricostruzione di uno *stemma codicum* attraverso il lineare processo di *recensio, eliminatio codicum descriptorum, examinatio* ed *emendatio*. Sul tema cf. Kenney 1961 e Giomini 1957, XXIII.

[10] Cf. Gudeman 1888, 3-5.

[11] Sul trattamento della semivocale [j] nei dialetti eolici cf. Tribulato 2008, 153 e Longo 1987, 32-33; 44-45. Sulla necessità di considerare anche l'ortografia come oggetto di ricostruzione ecdotica, specie nei testi autografi / idiografi successivi al X sec. d. C., cf. Maltese 1993; *Id.* 1995, 91-100.

Estudios bizantinos 11 (2023) 9-26. ISSN: 2952-1432 | e-ISSN:2014-999. DOI: 10.37536/ebizantinos.2023.11.2272

poulos (δακτύλῳ) risulta ingiustificata, poiché il termine δακτυλίῳ riportato da **R** è perfettamente compatibile con il verbo σφραγίζω e con il contesto in genere. Il sostantivo δακτύλιον allude infatti alla σφραγίς con cui i notabili rendevano ufficiali le loro carte: per l'era bizantina cf. *LBG s.v.* δακτύλιον.

Ep. 1, r. 93 Ἀντινόου χεῖρας: lat. v. 92 […] *Antinoique manus*. La grafia dell'antroponimo, attestata *supra lineam* nel solo cod. **S** (*Scorialensis* Y-III-13, *saec*. XIV *in*.), è stata preferita dagli editori alla forma tràdita da **R**, ovvero Ἀντίνου. Tuttavia, la variante Ἄντινος, con scempiamento vocalico rispetto ad Ἀντίνοος, sembra essere genuinamente bizantina: cf., *e.g.*, Ὁ Πόλεμος τῆς Τρωάδος, v. 3740, Jeffreys – Papathomopoulos; Apostol., *Apophthegmata* 3, 60c, 4.

È senza dubbio vero che Planude adotta, nel solco della dimorfia bizantina,[12] quella varietà di lingua dotta e classicheggiante nota come *Hochsprache*; tuttavia, come è risaputo, si tratta di una lingua cristallizzata e destinata ad essere fruita in un ambito esclusivamente letterario; in tale circostanza, usi linguistici aberranti e anomalie si rivelano, per così dire, fisiologici: essi sono il frutto di una sorta di cortocircuito che si innesca fra varietà diamesiche interferenti e che fa riemergere tratti caratteristici della cosiddetta *Volkssprache*.

Alla luce di quanto detto, sarebbe improprio pretendere che un autore bizantino adotti una lingua omogenea e monolitica in ogni suo aspetto, e ciò vale a maggior ragione per un traduttore, che è costantemente sottoposto a una molteplicità di sollecitazioni linguistico-letterarie, psicologiche e financo fisiche. È evidente, a questo punto, che il cortocircuito linguistico può sorgere in qualsiasi momento, considerata la difficoltà da parte del metafraste di gestire simultaneamente un certo numero di operazioni astratte: dalla transcodifica del testo di partenza al controllo, non sempre infallibile, di un elevato tasso di variabilità linguistica, connaturata, come è ovvio, al fenomeno della "diglossia".[13]

Ep. 1. rr. 106–107 ἐν μέσοις τοῖς ἐχθροῖς τὴν βασιλείαν ἰσχύει κατέχειν: lat. v. 106 *hostibus in mediis regna tenere potest*. Proporrei, anche in questo caso, di mantenere la lezione di **R** ἴσχει che, oltre a riproporsi nella stessa metafrasi e in eguale contesto morfosintattico (cf. *ep*. XII, r. 166), è attestata come *varia lectio* anche in Pol. 5, 26, 13, autore che anticipa tendenze proprie della lingua greca postclassica.[14] D'altronde, l'emendamento normalizzante dei precedenti editori (ἰσχύει) si fonda su una correzione malcerta del testo di **B**.

[12] Su tale termine, scientificamente più adatto a descrivere una situazione come quella greco-bizantina, cf. Caragounis 2010, 160-161.

[13] Sul greco medievale e le sue varietà cf. almeno Trapp 1993; Horrocks 2004; Manolessou 2008, 64-71; Toufexis 2008, 213-214. Sulla psicologia del traduttore cf. Venuti 1999.

[14] Cf., a questo proposito, l'indagine di Wahlgren 2010.

Estudios bizantinos 11 (2023) 9-26. ISSN: 2952-1432 | e-ISSN:2014-999. DOI: 10.37536/ebizantinos.2023.11.2272

Ep. 2, rr. 72–73 (Fillide a Demofoonte) καὶ ἣν εἰσῆλθε σκοτεινὴν πύλην τοῦ ἀειδοῦς Πλούτωνος: lat. v. 72 *et pulsata nigri regia caeca dei*. Il pronome relativo ἥν, su cui la tradizione manoscritta è concorde, manca di congruenza morfosintattica, giacché un pronome relativo femminile in caso accusativo comprometterebbe qui la coerenza del periodo, oltre a renderlo grammaticalmente vacillante. È probabile, dunque, che si tratti di un errore di eco dovuto alla pressione del contesto, innescato presumibilmente dall'omoteleuto che si realizza fra i termini attigui σκοτεινὴν πύλην.

Ep. 4, r. 8 (Fedra a Ippolito) ἃ τοίνυν πρὸς αἰσχύνης ἦν λέγειν, γράφειν ὁ ἔρως ἐπέταξεν: lat. v. 10 *dicere quae puduit, scribere iussit amor*. L'integrazione di un <οὐκ> dopo αἰσχύνης si rende necessaria per ragioni di consequenzialità logica, pena la compromissione semantica dell'intero periodo. Sembra che talvolta a Planude sfuggano, nel flusso continuo della *paradosis*, connettivi altamente funzionali, ma provvisti di esigua massa sillabica: cf. anche *epp*. 8, r. 59; 12, rr. 1–2; 17, rr. 97–98; 19, rr. 137–138.

Ep. 4, r. 83 σίγυνον ~ *venabulum*. La forma riportata da **R** con nasale geminata sembra del tutto attica: cf. *Lexicon de Atticis nominibus quod Theaeteti vocatur*, 95, 2 Pintaudi: "σίγυννός ἐστι δόρυ ξυστόν". La forma σίγυννον è inoltre attesta in Eustazio di Tessalonica come variante di σίγυμνον: cf. *Commentarii ad Homeri Iliadem* 1, 538, 14 e 602, 8 Van der Valk.

Ep. 4, rr. 117–118 Πρώτη δὲ τὴν ἀρετὴν ἐν ταῖς πελεκυφόροις κόραις γεγέννηκέ σε, μήτηρ τῆς ῥώμης τοῦ παιδὸς ἐπαξία ~ *prima securigeras inter virtute puellas / te peperit*, *nati digna vigore parens*. La forma tràdita πελεκυφόροις costituisce un sostantivo femminile della seconda declinazione attestato in due frammenti di Pindaro e Simonide, nei quali l'epiteto è attribuito in funzione appositiva al sostantivo ἵππος, con il significato di "dotato di uno stemma a forma di ascia": cf. Pind., fr., 339a, 1 Maehler e Sim., fr. 102, *PMG*.[15] Il termine dunque sarebbe qui riferito impropriamente alle Amazzoni che, per converso, vengono normalmente qualificate con l'epiteto πελεκοφόρος (= portatore d'ascia): cf. Arr. *Alan*. 21 e, in epoca bizantina, Anna Comnena, *Alexias*, 79, 27 e 438, 21; Niceta Coniata, *Historia*, 343, 18; Teodoro Lascaris, *Epistulae*, 138, 5.

Ep. 5 r. 88 μᾶλλον γὰρ ἁρμόζω τῷ πορφυρῷ λέχει ~ […] *purpureo sum magis apta toro*. Palmer corregge ἁρμόσω e mette a testo ἁρμόζω, tuttavia la lezione tràdita da **R** potrebbe essere senz'altro mantenuta, se consideriamo che il futuro in questione assume nel contesto un valore spiccatamente desiderativo, in linea peraltro con quanto affermato poco prima da Enone: r. 86 σύνευνος ἐφίεμαι ἀνδρὸς ἄρχοντος εἶναι.[16]

[15] Sul significato del sostantivo in ambito lirico cf. Slater 1969, *s.v*. πελεκυφόρος.

[16] Sulla matrice modale ottativo-desiderativa del futuro greco cf. Meillet 1976, 53.

Estudios bizantinos 11 (2023) 9-26. ISSN: 2952-1432 | e-ISSN:2014-999. DOI: 10.37536/ebizantinos.2023.11.2272

Ep. 6, r. 117 (Ipsipile a Giasone) ἀστράσι: lat. v. 116 *stellis*. La lezione ἄστρασι, tràdita dall'autografo, è pienamente attestata, specie in età bizantina: cf., *e.g*., Sch. *Il*. 22, 28a, Erbse; Choerob., *Epimerismi in Psalmos*, 109, 26, Gaisford; ci pare pertanto improvvido l'intervento emendatorio di Palmer, che mette a testo ἀστράσι con il fine evidente di ripristinare un'ortografia classicheggiante.

Ep. 6, r. 141 Ἄγε γάρ, φαθί ~ *Dic age*, [...]. Contro la correzione φαθί, che subentra alla variante φᾶθι, erroneamente riportata dall'intera tradizione manoscritta, proporrei questa volta φάθι, forma imperativale attestata in età bizantina e ricondotta dagli stessi lessicografi di età ellenistica al dialetto attico (cf. Phot., *Lexicon s.v*.; *Etymologicum Magnum*; Hsch., *s.v*; Moer. s.*v*: "φάθι Ἀττικοί· εἰπέ Ἕλληνες"). L'emendamento dei precedenti editori (φαθί Palmer, Papathomopoulos) risulta ancora una volta forzosamente normalizzante, e non tiene conto che l'errore accentologico potrebbe essersi prodotto sulla scia di quella perdita di quantità vocalica che caratterizza il passaggio dal greco postclassico a quello medievale.[17]

Ep. 8, rr. 15–16 (Ermione a Oreste) Ἀλλὰ σύ γ', Ὀρέστα, εἰ σοῦ τις ἐμοῦ φιλόστοργος φροντὶς ἅπτεται: lat. v. 15 *At tu, cura mei si te pia tangit, Oreste*. Il ricorso all'accusativo σέ (**R**, *codd*.) in luogo del genitivo σοῦ va ricondotto agli esiti evolutivi della sintassi greca in età medievale, epoca in cui il valore del genitivo partitivo si era quasi del tutto eroso a fronte di un sensibile aumento di costrutti a reggenza accusativale. È questo dunque un caso in cui si fa evidente come le interferenze del greco demotico possano scalfire la patina atticista e arcaizzante della metafrasi: tuttavia risulta metodologicamente impropria l'operazione di Papathomopoulos che, ignorando il complesso mosaico delle varietà linguistiche greche, e peraltro sulla scorta di un solo *codex descriptus* (*Parisinus graecus* 2848), ha preferito mettere a testo σοῦ anziché σέ.[18]

Ep. 8, rr. 59–60 Μήποτε τῆς Ἑρμιόνης τις κατηγόρησεν ἔπι τοῦ Ὀρέστου; : lat. v. 59 *Hermione coram quisquamne obiecit Oresti?*. È presumibile che Planude volesse rendere *coram* con ἐν, ma che poi, sulla scia dell'anastrofe presente in latino (*Hermione coram*), abbia tradotto *Hermione*, tralasciando però di aggiungere la preposizione segnacaso corrispondente: proporrei dunque di supplire un <ἐν> immediatamente prima di τῆς Ἑρμιόνης. La preposizione, inoltre, è compatibile con l'uso del genitivo, dal momento che essa è spesso utilizzata in formule brachilogiche che prevedono l'ellissi di un sostantivo. Vale la pena segnalare che un'altra possibile integrazione implicherebbe la scelta da parte di Planude di un diverso traducente preposizionale, ossia παρά: in tal caso bisognerebbe però ipotizzare che il poliistore abbia poi commesso un errore nella selezione del caso, il che potrebbe senz'altro spiegarsi in

[17] Sulla perdita della quantità vocalica, effetto della graduale transizione dall'accento cromatico a quello intensivo cf., *inter alios*, Mirambel 1964, 398; Egea 1987, 272.

[18] Sull'evoluzione del genitivo partitivo cf. almeno Humbert 1960[3], 266 e 283.

Estudios bizantinos 11 (2023) 9-26. ISSN: 2952-1432 | e-ISSN:2014-999. DOI: 10.37536/ebizantinos.2023.11.2272

virtù delle diffuse interferenze sintattiche che si realizzano in un contesto, come quello bizantino, segnato da una duplice variabilità linguistica, diamesica e diastratica al tempo stesso.

Ep. 8, rr. 67–68 Οὔκουν δ' ἐγὼ τὰ τοῦ ποταμίου κύκνου πλάσματα διαμνημονεύσω οὐδὲ μέμψομαι τῷ Διὶ πτεροῖς ἐπηλυγασθέντι: lat. v. 63 *non ego fluminei referam mendacia cygni*. La lezione ποταμίου, che Papathomopoulos mette a testo, risulta attestata *supra lineam* nel solo codice **B**: il fatto che essa presenti l'indubbio vantaggio di corrispondere esattamente al latino *fluminei*, non autorizza ad emendare πολεμίου (**R**, *codd*.), lezione che, oltre ad essere riportata dall'autografo, risulta stemmaticamente sicura, anche perché tràdita dall'intera tradizione manoscritta.

Non è improbabile che Planude abbia qui deliberatamente scelto di sostituire l'aggettivo latino con un attributo che risultasse meno corrivo, optando così per una traduzione volutamente difforme dal testo di partenza; l'emendamento dei precedenti editori è dunque viziato da una petizione di principio, dacché presuppone che la resa di Planude debba essere per lo più meccanica e letterale.[19]

Ep. 9, rr. 63–64 (Deianira a Ercole) Ἐτόλμησας δ' ἆρα τὴν αὐχμῶσαν κόμην ἀναδήσασθαι μίτρᾳ· καὶ μὴν τῇ Ἡρακλέους κόμῃ λευκὸς μᾶλλον ἁρμόζει κότινος ~ *ausus es hirsutos mitra redimire capillos! / Aptior Herculeae populus alba comae*. È preferible mantenere l'interpunzione di **R** (μίτρᾳ**;** Καὶ), considerando che l'intero segmento testuale è disseminato di interrogative tutte volte a screditare il temperamento femmineo di Eracle: cf. rr. 61–62; 65–71; 73–78. Gli editori, al contrario, preferiscono correggere con un punto in alto, che produce un andamento inopportunamente franto e desultorio all'interno di un segmento viceversa teso e incalzante.

Ep. 9, r. 146 Ἀσεβὴς Δηϊάνειρα, τί ποτε διστάζεις ἀποθανεῖν; ~ *impia quid dubitas Deianira mori?*. Benché l'intera tradizione manoscritta sia concorde nel trasmettere la forma flessa διστάζεις, è senza dubbio raccomandabile mantenerne la lezione διστάζειν, interpretando la forma verbale come un infinito esclamativo, considerato peraltro che il medesimo enunciato si ripete a mo' di *refrain* drammatico anche alle rr. 158 Ἀσεβὴς Δηϊάνειρα, τί ποτε διστάζειν (**R**) ἀποθανεῖν e 164 Ἀσεβὴς Δηϊάνειρα, τί ποτε διστάζειν (**R**) ἀποθανεῖν; casi quest'ultimi in cui una mano diversa da **R** interviene a correggere l'*infinitus exclamationis*, ma del tutto improvvidamente, perché risulterebbe quanto meno bizzarro che Planude potesse commettere lo stesso identico errore a distanza così ravvicinanta e per ben tre volte.[20]

[19] Cf. Nissen 1941, 88; ma si consideri, allo stesso tempo, l'approccio decisamente più equanime e scevro da rigidità preconcette adottato dagli studiosi succitati: p. 11, n. 7.

[20] Sull'infinito esclamativo e sui suoi valori, che possono senz'altro esulare dall'esclamazione propriamente detta, cf. Basile 2001, 569-570.

Estudios bizantinos 11 (2023) 9-26. ISSN: 2952-1432 | e-ISSN:2014-999. DOI: 10.37536/ebizantinos.2023.11.2272

Ep. 10, r. 56 (Arianna a Teseo) «ἐπιέσαμέν σε», ἀνακράζω, «οἱ δύο, ἀπόδος τοὺς δύο· ~ *"Pressimus" exclamo, te duo, redde duos*!. L'uso di τε (**R**, *codd. praeter* **B**) in contesti iussivi o genericamente enfatici risulta attestato nella lingua greca, per cui sembrerebbe eccessivo emendarlo sulla sola base di **B**. Il fatto che tale impiego di τε sia particolarmente diffuso nella *Kunstsprache* omerica non deve meravigliarci, dal momento che la lingua colta di Planude non rinuncia ad arcaismi o, talvolta, a veri e propri stilemi ritmico-poetici.[21]

Ep. 10, r. 123 Ἐπὶ δ' ἀτάφων τῶν ὀστῶν ὄρνεις θαλάττιαι στήσονται ~ *ossa superstabunt volucres inhumata marinae*. Manterrei, considerati i numerosi *loci paralleli*, la lezione tràdita dall'autografo (ὄρνις), dacché Planude ricorre in svariate occasioni al medesimo idiosincretismo morfologico (cf., *e.g.*, *Met*. II, 316; V, 871; IX, 959; X, 57 etc.; *Dialogus de verborum constructione* 132, 3; *Macrobii Commentarium in Somnium Scipionis* II, 3, 10). L'emendamento normalizzante degli editori (ὄρνεις) non tiene conto della ricorsività del *trait* morfologico planudeo; la medesima considerazione si potrebbe inoltre estendere alla forma properispomena ἀγροῖκος, attestata per ben tre volte in Planude, ma puntualmente corretta in ἄγροικος dagli editori: cf. *ep*. 16, r. 222 (Paride a Elena); *ep*. 17, r. 15 (Elena a Paride) e ancora, dall'epistolario, *ep*. 28, r. 63, Leone.

Ep. 10, rr. 133–134 Οἱ θεοὶ ποιήσαιεν ὡς ἂν ἀπ' ἄκρας με τῆς πρύμνης θεάσῃ·: lat. v. 133 *Di facerent ut me summa de puppe videres*. Ancora una volta, la lezione di **R** (ἐπ') ci appare pienamente giustificabile, dacché sostituisce all'ablativo d'origine del latino un sintagma con valore illativo che implica, invero, una minima traslazione prospettica. La correzione degli editori (ἀπ') mira invece a riprodurre la corrispondente preposizione latina (*de*), ed è condizionata dal pregiudizio secondo cui Planude sarebbe un traduttore rigidamente letterale.

Ep. 11, r. 73 (Canace a Macareo) κλαυθμυρισμός: lat. v. 71 *vagitus*. La scelta editoriale di Papathomopoulos, che privilegia alla lezione attestata da **R** e dall'intera tradizione manoscritta (κλαυθμηρισμός) una variante apposta *supra lineam* a un *codex descriptus* (κλαυθμυρισμός **P**), appare piuttosto discutibile. Papathomopoulos sembra in effetti aver commesso un errore di metodo, non tenendo sufficientemente in conto che **R** è un codice autografo di età bizantina e che le due forme risultano, in virtù dello iotacismo, mere varianti grafiche; peraltro la lezione κλαυθμηρισμός appare attestata anche nella banca dati del *TLG* on-line ed è espressamente qualificata come bizantinismo: cf. ancora, *e.g.*, Schol. in Soph. *Ai*. 699.[22]

Ep. 11, rr. 93–94 Ἐξῆλθε τοῦ θαλάμου· καὶ τότε τὸ στέρνον ἐπάταξα καὶ προσῆν τὸ τοῖς ὄνυξιν εἰς τὴν ἐμαυτῆς κόμην ἀπελθεῖν ~ *exierat thalamo. Tunc demum pectore plangi / contigit inque meas unguibus ire comas*. Planude forse leggeva, nel proprio originale latino, *exie-*

[21] Sui valori di τε cf. LSJ *s.v.* e, sugli usi omerici, cf. in particolare Denniston 1954², 520-534.

[22] Sul fenomeno dell'itacismo e circa il sistema vocalico del greco medievale cf. Vessella 2011.

Estudios bizantinos 11 (2023) 9-26. ISSN: 2952-1432 | e-ISSN:2014-999. DOI: 10.37536/ebizantinos.2023.11.2272

ram, di qui la lezione di **R** ἐξῆλθον, variante peraltro logicamente accettabile, poiché dal v. 80 (*quassus ab imposito corpore lectus erat*) si intuisce che Canace, dopo la tremenda scoperta di Eolo, si era gettata disperatamente sul letto. Il metafraste, adeguandosi dunque alla sequenza narrativa, avrà inteso, come pare corretto, il *thalamo* del v. 93 come sinonimo poetico di *lectus*: pertanto il soggetto non corrisponde nella *paradosis* planudea ad Eolo, che esce dalla stanza di sua figlia dopo averla minacciata, bensì a Canace stessa, che si solleva dal letto subito dopo che il padre ne abbandona la stanza; si tratta sì di un segmento narrativo ellittico, ma facilmente desumibile dal contesto: l'emendamento degli editori (ἐξῆλθε) non risulta pertanto necessario. Sulla *v.l. exieram* cf. Dörrie 1971, 154.

Ep. 12, rr. 1–2 (Medea a Giasone) Ἐματαιοπράγησα, καθόσον γε μέμνημαι, ἐπὶ σοὶ τῶν Κόλχων ἡ δέσποινα, ἡνίκα τὴν ἐμὴν ᾔτεις τέχνην εἰσενέγκαι σοι συμμαχίαν: lat. vv. 3-4 *at tibi Colchorum - memini - regina vacavi*, / *ars mea cum peteres ut tibi ferret opem*. L'integrazione dell'avverbio negativo <οὐκ> al principio stesso dell'epistola si rende necessaria affinché il periodo possa reggersi da un punto di vista semantico. La voce ματαιοπραγέω, termine di ascendenza squisitamente bizantina (cf. *LBG s.v.*), significa infatti "agire vanamente"; si desume tuttavia dal contesto e dal corrispettivo *vacavi* che il senso è tutt'altro: Medea, in effetti, ha agito prontamente alle richieste d'aiuto di Giasone, mettendogli a disposizione la propria arte. L'integrazione si attaglia peraltro a uno stilema, la litote, che è proprio dell'*usus vertendi* planudeo[23] e che si adatta bene anche a questo contesto, considerando il valore fintamente limitativo, e senza dubbio ironico, dell'avverbio καθόσον che, non a caso, non compare nel testo di Ovidio.

Ep. 12, r. 63 διερριμμένας ... τὰς κόμας: lat. v. 65 *disiectamque comas* […]. È preferible mantenere, a fronte dell'intervento restaurativo degli editori, la forma con desinenza scempia che compare in **R** (διερριμένας), esattamente come per ὠξυμένας alla r. 102. Si tratta, in effetti, di forme attestate nella lingua greca postclassica e bizantina: cf., rispettivamente, Filarco fr. 53, 9 e Gennadio, *Grammatica* 2, 486, 34. Planude doveva peraltro essere avvezzo alla semplificazione delle combinazioni fonotattiche tipiche del greco classico, specie in relazione al participio perfetto medio-passivo.[24] Vale ancora la pena ricordare che in greco moderno prevale ormai l'impiego estensivo della desinenza -μένος, secondo quel processo di semplificazione morfosintattica che caratterizza l'evoluzione diacronica di ogni sistema linguistico.[25]

Ep. 13, rr. 115–116 (Laodamia a Protesilao) Πηνίκα δ' ἔσται, ἡνίκα μοι ἐπὶ ταὐτοῦ λέχους τὰ λαμπρὰ τῶν ἔργων τῆς σαυτοῦ διηγήσῃ στρατείας; ~ *quando erit, ut lecto mecum bene iunctus in uno / militiae referas splendida facta tuae?*. Risulta opportuno conservare, attraverso

[23] Cf., *e.g.*, *ep*. 2, r. 138; *ep*. 12, r. 171; *ep*. 18, r. 169.

[24] Cf. Holton *et alii* 2019, 1831-1833, in cui si registra, per esempio, la forma ταμένος, in deroga al sandhi canonico dell'attico classico. Sulla semplificazione delle geminate in greco medievale cf. Egea 1987, 273.

[25] Cf. Tessore 2018, 327-328.

Estudios bizantinos 11 (2023) 9-26. ISSN: 2952-1432 | e-ISSN:2014-999. DOI: 10.37536/ebizantinos.2023.11.2272

l'integrazione economica di un <ἄν> subito dopo ἡνίκα, la lezione di **R** (διηγῇ), che si può così intendere, anche alla luce di quanto segue (cf. r. 117 Ἅπερ ἡνίκα ἄν μοι διηγῇ e r. 122 Ἀλλὰ γὰρ ἡνίκα ἂν Ἴλιος ἐπὶ νοῦν μοι ἀναβῇ), come un congiuntivo prospettivo-eventuale, che esprime bene l'attesa angosciosa che attanaglia Laodamia, scissa comè fra la preoccupazione del presente e la speranza riposta nel futuro.

Ep. 16, rr. 223–225 Καὶ πρὸς τούτοις διαρρήγνυμαι καὶ φθονῶ – τί μέντοι μὴ διεξίοιμι πάντα; – ἡνίκα γάρ σου τῇ ἐσθῆτι τὰς χεῖρας ὑποθεὶς θάλπει ~ *Rumpor et invideo – quidni tamen omnia narrem*? – / *membra superiecta cum tua veste fovet*. Ci sembra conveniente salvaguardare, a fronte dell'emendamento di Palmer (διεξίοιμι), la lezione tradita da **R** (διέξειμι), dal momento che il presente del verbo εἶμι poteva spesso assumere in greco classico valore di futuro, tempo che peraltro qui si adatta perfettamente al contesto, adempiendo una funzione consigliativo-deliberativa.[26] Quanto all'impiego dell'avverbio μὴ con l'indicativo, si consideri che la distinzione fra la negazione soggettiva μή e quella oggettiva οὐ iniziò a generare una certa confusione già in età tarda, con estensione della seconda a scapito della prima la quale, non a caso, fu gradualmente sostituita nel greco medievale da οὐδέν, che si ridusse poi al semplice δεν.[27] Tuttavia, al netto di tale convergenza postclassica, è molto più probabile che qui Planude abbia utilizzato la negazione soggettiva con lo scopo di rimarcare la natura dubitativa del futuro.

Ep. 16, rr. 225–226 Καὶ ἐπεὶ πρόσθεν ἐμοῦ φιλήματα οὔκουν σκληρὰ δίδοτε, ἐγὼ λαμβάνων τὸ ἔκπωμα πρὸ τῶν ὀφθαλμῶν τίθημι. ~ *oscula cum vero coram non dura daretis*, / *ante oculos posui pocula sumpta meos*. La lezione di **M** (ἐπεὶ πρόσθεν), accolta da Palmer, che evidentemente ipotizza un errore di *divisio* a partire dalla variante di **R** (ἐπίπροσθεν), ignora, a nostro avviso, i condizionamenti che la lingua parlata poteva esercitare su uno scrittore di età bizantina. In effetti, un tratto stilistico-sintattico tipico della lingua demotica consisteva in una certa tendenza alla costruzione di periodi paraipotattici, ovvero in cui una proposizione indipendente veniva coordinata, qui per asindeto, ad una precedente subordinata avverbiale: si consideri invero che il καί iniziale potrebbe essere interpretato come un καί temporale, secondo un costrutto piuttosto simile a quello del *cum additivum* del latino. Va inoltre ricordato come la congiunzione in oggetto possa talora assumere, già in greco antico, un valore pienamente temporale, espresso anche al di fuori di costrutti paraipotattici: cf., *e.g.*, Hdt. 8, 217, 2 ἠώς τε δὴ διέφαινε καὶ οἱ ἐγένοντο ἐπ' ἀκρωτηρίῳ τοῦ ὄρεος.[28]

Ep. 17, rr. 97–98 (Elena a Paride) Ἀλλ' ἑτέρα τις μᾶλλον εὐδαιμονείτω δίχα δὴ πταίσματος, ἢ τὴν ἐμὴν σωφροσύνην ἀλλοτρίῳ πεσεῖν ἔρωτι ~ *Altera sed potius felix sine crimine fiat*, /

[26] Cf. Basile 2001, 401-405.

[27] Cf. Tessore 2018, 286.

[28] Sul cosiddetto καί di rottura cf. Basile 2001, 714. Quanto allo stile καί e alla polivalenza sintattica di tale congiunzione cf. Trenkner 1960², spec. 16 ss.; Floristán 1995, 133-134; Ruiz-Montero 2003.

Estudios bizantinos 11 (2023) 9-26. ISSN: 2952-1432 | e-ISSN:2014-999. DOI: 10.37536/ebizantinos.2023.11.2272

quam cadat externo noster amore pudor!. Proporrei di supplire dopo la congiunzione ἢ un articolo neutro <τὸ>, che insieme all'infinito πεσεῖν verrebbe a costituire una comparativa implicita, secondo un uso tipico dell'età tarda.[29]

Ep. 18, r. 27 (Leandro a Ero) τιθασεύοντα. La voce τιθασσεύοντα (**R**) riflette una grafia tardoantica e pienamente ammessa in epoca bizantina, pertanto l'emendamento di Palmer risulta improprio: cf. *TLG s.v*.

Mette conto peraltro evidenziare come la lingua di Planude, e degli altri intellettuali della sua epoca, fosse un organismo intrinsecamente ibrido, estraneo alle rigide categorizzazioni linguistiche cui sono abituati gli studiosi moderni. A tale ibridazione, spesso neanche percepita dai fruitori della lingua stessa, contribuiva una condizione di sostanziale dimorfia che rendeva quasi impossibile discernere tratti linguistici allogeni rispetto al modello diamesico arcaizzante impostosi con la *Hochsprache*.[30]

Ep. 18, rr. 39–40 Εἰ γὰρ οὐκ ἀγνοῶν τοὺς ἔρωτας οὕτω κατ᾽ ἐμοῦ τὴν θάλατταν ἀγριοῖς: lat. v. 39 *in me, si nescis, Borea, non aequora saevis*. Il ricorso al verbo ἀγριοῖς nel senso di "infierire" non risulta attestato alla diatesi attiva, se non per le forme dell'aoristo: questa volta si renderà dunque necessario un emendamento del ms. **R** che modifichi la diatesi dell'indicativo di ἀγριόω, sostituendovi, con un intervento il meno invasivo possibile, il medio ἀγριοῖ.

Ep. 19, rr. 137–138 (Ero a Leandro) Ἀληθῶς γὰρ εἰπεῖν πλείους ταύτας οἱ ποιηταί, Πόσειδον, ᾄδουσι τὴν ἁπαλὴν πλευρὰν πλευρᾷ συνάψαι τῇ σῇ ~ *Has certe pluresque canunt, Neptune, poetae / molle latus lateri composuisse tuo*. Proporrei di integrare, alla luce di un possibile *lapsus calami* dell'autografo, un <καὶ> *comparationis* immediatamente dopo πλείους, secondo un uso attestato in greco medievale e nello stesso Planude, per cui cf. *ep*. 4, r. 35 Αἰσχρὸς γὰρ μοιχὸς χείρων καὶ τῆς μοιχείας ἄτη ~ *peius adulterio turpis adulter obest*. La soluzione proposta da Palmer (ταύτας καὶ πλείους) ha l'indubbio vantaggio di riprodurre esattamente la sequenza ovidiana (*has … pluresque*), tuttavia vanificherebbe quella tendenza all'*amplificatio* retorica che è un contrassegno distintivo dell'*ars vertendi* planudea.[31]

[29] L'infinito articolato in funzione circostanziale si configura come un pretto arcaismo morfosintattico, dacché nel greco di età medievale l'infinito risulta pressoché inutilizzato, sulla scia di un trend che prefigura la sua scomparsa in greco moderno: cf. Mackridge 1985, 282. Sulla diffusione dell'infinito sostantivato nel greco cancelleresco di età postclassica e nella *koiné* di livello alto cf., rispettivamente, Horrocks 1997, 46-47; Schwyzer 1966, 383-384.

[30] Per un quadro d'insieme cf., *inter alios*, Rollo, 2008.

[31] La funzione comparativa veicolata dal καί impiegato in luogo del classico ἤ si profila come un fenomeno tipico della *Volkssprache*, che rientra in quell'allargamento di valori sintattici, per lo più subordinativi, che caratterizza l'evoluzione del nesso nella lingua greca demotica, specie in epoca postclassica e

Estudios bizantinos 11 (2023) 9-26. ISSN: 2952-1432 | e-ISSN:2014-999. DOI: 10.37536/ebizantinos.2023.11.2272

Ep. 19, r. 151 Ἤνεγκε δὴ καὶ φῶς ἡ γηραιά μοι τροφός: lat. vv. 151-152 *sternuit et lumen – posito nam scribimus illo – / sternuit et nobis prospera signa dedit*. Planude modifica il testo latino e aggiunge una formula di passaggio (Ἤνεγκε δὴ καὶ φῶς ἡ γηραιά μοι τροφός **R**) che spieghi, ovviando alle ellissi narrative proprie dello stile poetico, la comparsa della lanterna, della cui presenza fisica non si era fin qui parlato; tuttavia, forse proprio perché impegnato a rendere più compatto e scorrevole il periodo, omette il riferimento allo "starnuto metaforico" della lampada, e occorre considerare che starnutire era considerato fin da Omero un presagio benaugurante, specie in amore: fatto che Planude non ignora, tant'è che lo registra alla r. 153 Αὐτίκα δ' ἡ τροφὸς οἶνον τῷ αἰσίῳ πυρὶ ἐπιρραίνει ~ *ecce merum nutrix faustos instillat in ignes*. Ciò detto, l'intervento emendatorio di Palmer « ἔρεγκε [ἡ γηραιὰ τροφός] » ci sembra iper-razionalistico e ben poco economico dacché, oltre a correggere ἤνεγκε in ἔρεγκε, espunge un intero sintagma nominale (ἡ γηραιὰ τροφός) con il solo fine di avvicinare il più possibile la versione greca al testo latino di partenza.

Ep. 20, rr. 13-14 (Aconzio a Cidippe) εὑρήσεις ἐκεῖ τοῦτο σαυτὴν ὑπισχνουμένην, ὅπερ αὐτὸς εὔχομαι, σαυτήν, φημί, κόρη, μᾶλλον ἢ ὥστε τὴν θεὸν μνημονεῦσαι ~ *invenies illic id te spondere, quod opto / te potius, virgo, quam meminisse deam*. Si osservi come, ancora una volta, l'emendamento degli editori sia finalizzato a regolarizzare, contro la lezione di **R** τῆς θεᾶς, la resa planudea, esemplandola il più possibile su quella ovidiana: la proposte di Palmer (τὴν θεάν) e Dilthey (τὴν θεόν) ripristinano infatti l'accusativo *deam*, che in latino costituisce il secondo termine di paragone di una struttura comparativa [*opto / te potius … quam meminisse deam* = spero che sia tu a ricordare (*sc*. il giuramento) piuttosto che la dea]. Planude, invece, introduce un legittimo cambio di prospettiva, contrapponendo alla speranza che Aconzio ripone nella memoria spontanea di Cidippe quella eterodiretta indotta dal timore che la dea Artemide possa infliggerle un castigo: ὅπερ αὐτὸς εὔχομαι σαυτήν, φημί, κόρη, μᾶλλον ἢ ὥστε τῆς θεᾶς μνημονεῦσαι [ciò che spero tu da sola possa ricordare (*sc*. ὑπισχνουμένην), o fanciulla, piuttosto che rammemorare (*sc*., *e.g*., διὰ φόβον) la dea].

Ep. 20, rr. 17–19 Ὁ δ' ἔρως, ὃς οὐκ ἔστιν ὅτε ὀλίγος ἦν, οὐδὲ τῷ μακρῷ τούτῳ γέγονε χρόνῳ, καὶ ἡ ἐλπίς, ἥν μοι δέδωκας, ἐπιτείνεται: lat. vv. 17-18 *Quique fuit numquam parvus, nunc tempore longo / et spe, quam dederas tu mihi, crevit amor*. La lezione τούτῳ, concordemente trasmessa dai descripti, sarà senz'altro derivata dalla pressione del contesto fonico-timbrico τῷ μακρῷ τούτῳ e dalla contestuale perdita della quantità vocalica come tratto diacritico, il che avrà ingenerato nell'intera tradizione un errore poligenetico a partire dalla lezione di **R** (τοῦτο), a nostro avviso corretta e più che accettabile: "e l'amore, che non è mai stato piccolo, neppure lo divenne per il lungo tempo trascorso …". Insomma, il pronome τοῦτο ha valore

medievale: cf. Ljungvik 1932, 54-87; Floristán 1995, 133-134. Sulla tendenza planudea all'intensificazione patetica del dettato ovidiano cf. Carrozza 2022, 70-74 *passim*.

Estudios bizantinos 11 (2023) 9-26. ISSN: 2952-1432 | e-ISSN:2014-999. DOI: 10.37536/ebizantinos.2023.11.2272

chiaramente anaforico ed enfatico, ed insiste qui sul concetto chiave dell'intero discorso di Aconzio, ossia l'amore incondizionato e duraturo.

Ep. 20, rr. 27–29Ἥκιστα μὲν γὰρ ἐγὼ πανοῦργος οὕτως ἐκ φύσεως ἦν οὐδ' ἐξ ἔθους, σὺ δέ με νῦν εὐμήχανον, πίστευέ μοι, ποιεῖς, ὦ παρθένε: lat. v. 27 *non ego natura, nec sum tam callidus usu*. Planude, avendo probabilmente letto nel suo originale latino *nec* in luogo di *non* (Dörrie 1971, 259), ha optato per una correlazione negativa (οὔτ' ... οὔτ' **R)**; il fatto che poi abbia omesso di tradurre *tam* non legittima un emendamento come quello proposto da Dilthey (οὕτως … οὐδ') e messo a testo da Papathomopoulos: il sospetto è che anche qui, nella varia fenomenologia degli emendamenti, abbia giocato un ruolo non trascurabile il pregiudizio che vedeva in Planude un traduttore estremamente pedissequo; tuttavia, come abbiamo più volte evidenziato, sono molteplici i casi in cui il poliistore si discosta da un regime traduttivo *de verbo ad verbum*, e ciò per le ragioni più disparate.[32] La stessa considerazione si può estendere a ἔξωθεν, con cui Planude traduce il latino *usu*: anche in questo caso le congetture avanzate dagli studiosi (ἐξ' ἐθῶν Dziatzko; ἐξ ἔθους Papathomopoulos), oltre a presupporre un errore di *divisio*, non considerano minimamente l'autonomia traduttiva di Planude che qui, attraverso l'avverbio ἔξωθεν, rende icasticamente la contrapposizione fra ciò che è connaturato (φύσις), e quindi interno, e ciò che è invece frutto di una παιδεία acquisita dall'esterno, poiché culturalmente marcata. Nella stessa ottica dicotomica si colloca anche la correlazione οὔτ' ... οὔτ' che, calata in una più organica visione d'insieme, si integra perfettamente nel quadro della *conversio* planudea.

Recibido 17.07.2023
Aceptado 02.10.2023

[32] Cf. Carrozza 2022.

Estudios bizantinos 11 (2023) 9-26. ISSN: 2952-1432 | e-ISSN:2014-999. DOI: 10.37536/ebizantinos.2023.11.2272

Bibliografia

Basile, N. 2001, *Sintassi storica del greco antico*, Bari.

Caragounis, Ch. C. 2010, "Atticism. Agenda and Achievement", in Ch. C. Caragounis (ed.), *Greek. A Language in Evolution. Essays in Honor of Antonius N. Jannaris*, Hildesheim-Zürich-New York, 153-176.

Carrozza, M. 2022, "La metafrasi planudea di *Heroides* 1-5: note su alcune deviazioni dal modello", *EClás* 161, 65-79.

Denniston, J. D. 1954[2], *The Greek Particles*, Oxford.

Dörrie, H. 1971 (ed.), *P. Ovidii Nasonis Epistulae Heroidum*, Berlin-New York.

Manzano, M. T. 2018, "Las *Heroidas* de Ovidio, entre Oriente y Occidente", *Emerita* 86, 93-107.

Egea, J. M. 1987, "El griego de los textos medievales", *Veleia* 4, 255-284.

Ferroni, L. 2011, "I manoscritti della Συναγωγή planudea", *SCO* 56, 327-353.

Fisher, E. 1990, *Planudes' Greek Translation of Ovid's Metamorphoses*, New York.

Floristán, J. M. 1995, "Arriano, aticismo y koiné: II. Sintaxis", *CFCG* 5, 91-141.

Holton, D./ Horrocks, G. C./, Janssen, M./ Lendari, T./ Manolessou, I./ Toufexis, N. 2019 (eds.), *The Cambridge Grammar of Medieval and Early Modern Greek*, Cambridge.

Horrocks, G. C. 1997, *Greek: a History of the Language and its Speakers*, London-New York.

Horrocks, G. C. 2004, "Lingua alta e lingua popolare", in G. Cavallo (ed.), *Lo spazio letterario del Medioevo. 3. Le culture circostanti. I. La cultura bizantina*, Roma, 457-489.

Humbert, J. 1960[3], *Syntaxe grecque*, Paris.

LBG = Trapp, E. 1994-2017, *Lexikon zur byzantinischen Gräzität*, 1-7, Wien.

Ljungvik, H. 1932, *Beiträge zur Syntax der Spätgriechischen Volkssprache*, Upsala.

Longo, O. 1987, *Elementi di grammatica storica e dialettologia greca*, Padova.

LSJ = Liddel H. G./ Scott, R./Jones, H. S. 1843-1996, *A Greek-English Lexicon*, Oxford.

Mackridge, P. 1985, *The Modern Greek Language*, Oxford.

Maltese, E. V. 1993, "Per l'edizione di autografi bizantini", in R. Romano (ed.), *Problemi di ecdotica e esegesi di testi bizantini e greco medievali*, Napoli, 81-94.

Maltese, E. V. 1995, "Ortografia d'autore e regole dell'editore: gli autografi bizantini", *RSBN* 32, 91-121.

Maltese, E. V. 2007, "Massimo Planude interprete del *De trinitate* di Agostino", in E. V. Maltese (ed.), *Dimensioni bizantine: tra autori, testi e lettori*, Alessandria, 193-206.

Maltese, E. V. 2011, "Ancora su Planude traduttore di Ovidio (e sui suoi editori moderni)",

Estudios bizantinos 11 (2023) 9-26. ISSN: 2952-1432 | e-ISSN:2014-999. DOI: 10.37536/ebizantinos.2023.11.2272

in A. Balbo, F. Bessone, E. Malaspina (eds.), *Tanti affetti in tal momento. Studi in onore di Giovanna Garbarino*, Alessandria, 555-561.

Manolessou, I. 2008, "On historical linguistics, linguistic variation and Medieval Greek", *BMGS* 32, 63-79.

Meillet, A. 1976, *Lineamenti di storia della lingua greca*, Torino (trad. it. a cura di E. De Felice, *Aperçu d'une histoire de la langue grecque*, Paris 1965[7]).

Mirambel, A. 1964, "Pour une grammaire historique du grec médiéval: problèmes et méthodes", in *Actes du XIIe Congrès lnternational des* Études *Byzantines*, Belgrado, 391-403.

Nissen, T. 1941, "Übersehene Lesarten zu Ovids Heroiden", *Hermes* 76, 87-93.

Palmer, A. 1898 (ed.), *P. Ovidii Nasonis Heroides, with the Greek Translation of Planudes*, Oxford.

Papathomopoulos, M. 1976 (ed.), Μάξιμου Πλανούδη μετάφρασις των Οβιδίου Επιστολών, Ιωάννινα.

Pignani, A. 1975, "Parafrasi o metafrasi (a proposito della Statua regia di Niceforo Blemmida)?", *Atti della Accademia Pontaniana* 24, 219-225.

Rollo, A. 2008, "Greco medievale e greco bizantino", *AION* (ling.) 30, 429-473.

Ruiz-Montero, C. 2003, "Aspetti dello stile della narrativa popolare greca", *Lexis* 21, 81-99.

Schwyzer, E. 1966, *Griechische Grammatik,* II*, Syntax und syntaktische Stilistik*, München.

Slater, W. J. 1969, *Lexicon to Pindar*, Berlin.

Tessore, D. 2018, *Grammatica di greco moderno: lingua parlata, letteraria e arcaizzante*, Milano.

Toufexis, N. 2008, "Diglossia and register variation in Medieval Greek", *BMGS* 32, 203-217.

Trapp, E. 1993, "Learned and Vernacular Literature in Byzantium: Dichotomy or Symbiosis?", *DOP* 47, 115-129.

Trenkner, S. 1960[2], *Le style* καί *dans le récit attique oral*, Assen.

Tribulato, O. 2008, "La lirica monodica", in A. C. Cassio (ed.), *Storia delle lingue letterarie greche*, Firenze, 145-175.

Venuti, L. 1999, *L'invisibilità del traduttore: una storia della traduzione*, Roma.

Vessella, C. 2011, "Reconstructing Phonologies of Dead Languages. The Case of Late Greek <H>", *RSO* 84, 257-271.

Wahlgren, S. 2010, "The Byzantine Literary Language and Classical Antiquity", in Ch. C. Caragounis (ed.), *Greek. A Language in Evolution. Essays in Honor of Antonios N. Jannaris*, Hildesheim-Zürich-New York, 199-208.

Estudios bizantinos 11 (2023) 9-26. ISSN: 2952-1432 | e-ISSN:2014-999. DOI: 10.37536/ebizantinos.2023.11.2272

Estudios bizantinos 11 (2023) 27-52
Revista de la Sociedad Española de Bizantinística
ISSN: 2952-1432 | e-ISSN: 2014-9999
DOI: 10.37536/ebizantinos.2023.11.2307
License: CC BY-NC-SA

SOCIEDAD ESPAÑOLA DE BIZANTINÍSTICA

CONTRA EL VIEJO BARBILARGO QUE SE CREE SABIO POR ESTO. SÁTIRA BIZANTINA, EN VERSO, DE TEODORO PRÓDROMOS (141 H).TEXTO, TRADUCCIÓN Y ESTUDIO

AGAINST THE OLD, BEARDED MAN WHO THINKS HE IS WISE BECAUSE OF HIS BEARD. THEODORE PRODROMUS' BYZANTINE VERSIFIED SATIRE (141 H).TEXT, TRANSLATION AND STUDY

Pablo A. Cavallero
Academia Argentina de Letras
pablo.a.cavallero@gmail.com

Resumen

Se ofrece una traducción española del texto mencionado, con introducción, anotación y comentario interpretativo, y se destaca que la obra representa el género *satura* en Bizancio, según una tradición amplia recogida por el 'clasicismo' del s. XII y representada también por *Ignorante o el que se dice profesor*, *La vieja libidinosa* y *El fanático de Platón*, obras con las que ésta tiene puntos de contacto sobre todo en su eje centrado en la oposición ser-parecer.

Palabras clave: Bizancio – sátira – Pródromos – tradición – *Κατὰ μακρογενείου γέροντος*

Abstract

It is offered here a Spanish translation of *Κατὰ μακρογενείου γέροντος*, with introduction, notes and interpreting commentary; it is highlighted that this work represents the genre *satura* in Byzantium, according to a large tradition assumed by the 'classicism' of the XIIth century, that is represented also by *Ἀμαθής*, *Κατὰ φιλοπόρνου γραός* and *Φιλοπλάτων;* these works have similarities with *Κατὰ μακρογενείου γέροντος*, especially about their central theme: the opposition between 'to be' and 'to appear'.

Keywords: Byzantium – satire – Prodromus – tradition - *Κατὰ μακρογενείου γέροντος*

CONTRA EL VIEJO BARBILARGO QUE SE CREE SABIO POR ESTO. SÁTIRA BIZANTINA, EN VERSO, DE TEODORO PRÓDROMOS (141 H).TEXTO, TRADUCCIÓN Y ESTUDIO

Pablo A. Cavallero

Introducción

Uno de los más notorios y prolíficos intelectuales de su siglo pero también de todo Bizancio fue Teodoro Pródromos[1] (Constantinopla, *c*. 1100 - *c*. 1170), quien abarcó en su literatura diversos géneros (filosofía-teología, novela, lírica, sátira, mimo, tragedia, epistolografía, ensayo filológico) y tuvo que enfrentarse a opositores y detractores de su modo de pensar.

Nos hemos ocupado ya de varias de sus obras. Aquí nos centramos en una que creemos claramente representante del género de la *satura* y que se vincula con la tradición literaria grecorromana pero también con cuestiones de su tiempo.

En esta sátira Pródromos retoma temas tratados por él en otros textos:

1. La vejez: no sólo en la sátira en verso *La vieja libidinosa*, a la que critica su manía por el sexo y por fingir juventud en la vejez[2], sino también en el mimo *Amaranto o los amores de un viejo*, donde un supuesto filósofo, Stratoklés, cambia de costumbres[3].

[1] Sobre la transcripción de nombres propios bizantinos, advertimos que seguimos nuestro criterio, distinto del habitual para los nombres clásicos. Si el nombre es común, está castellanizado (Juan, Miguel, Teodoro); pero el apellido se mantiene con una transliteración que diferencia, por ejemplo, ε (e) de η (ē, ė si lleva tilde), de modo que ésta se pronuncie 'i'. Es un criterio análogo a escribir Shakespeare y no 'Yékspir' (en pronunciación rioplatense, que, además, sería otra en otros dialectos). Asimismo, los topónimos clásicos están castellanizados según el paso por el latín, respetando la regla de acentuación latina: Μυτιλήνη (primera declinación) > Mitilena; Θεσσαλονίκη (iota larga) > Tesalonica.

[2] Cf. Cavallero 2023.

[3] Cf. Cavallero 2022. La vejez parece haber sido motivo de burlas en el s. XII bizantino: cf. Παπαδοπούλου 2005, Kulhánková 2014; véase Wagner 1874, 277-303, quien se refiere a la *Βίος καὶ πολιτεία δοκιμωτάτου καὶ σοφωτάτου γέροντος*. Las quejas contra la vejez tienen larga tradición: están ya en Homero, en la lírica de Mimnermo, en la comedia antigua, media y nueva.

Estudios bizantinos 11 (2023) 27-52. ISSN: 2952-1432 | e-ISSN:2014-999. DOI: 10.37536/ebizantinos.2023.11.2307

2. Las falsas apariencias: en *El ignorante o el que se dice profesor*, que asume actitudes de supuesto 'sabio'[4]; en la sátira *Fanático de Platón o el curtidor*, donde alguien finge ser admirador del filósofo[5]; en *Amaranto*, donde se dice de Stratoklês que "su bigote llegaba a la rodilla, el cuello se torcía y se fruncía la ceja y la palidez le rodeaba el rostro y, para decirlo en resumen, su apariencia lo proclamaba como filósofo incluso para quienes no lo conocían" (137-139): el largo de la barba y el cuello torcido por ella son detalles que se dan también en *Contra el viejo barbilargo*. Pero cuando Stratoklês cambia de costumbres por interés, finge ser lo que no es incluso en su aspecto.

La descripción de Stratoklês es hiperbólica (acentuada por partir de los bigotes, ὑπήνη, y no de la barba, πώγων), si bien la barba larga se asocia a filósofos desde Diógenes de Sinopa y Menipo de Gádara; y, en realidad, aún hoy hay, para algunas personas, una vinculación de la barba con la intelectualidad[6]. La palidez, propia del filósofo en tanto persona dedicada al estudio y no al trabajo al sol, se señala al menos desde Aristófanes, *Nubes* 103, 1017 y es recogida insistentemente por Luciano: *Júpiter trágico* 1 y 33, *Hermótimo* 2, *Icaromenipo* 5. En el caso que nos ocupa ahora, nada se dice de la palidez, pero sí del hecho de creer que el aspecto o ciertas actitudes corporales, como las del 'profesor', hacen a la esencia o al menos el oficio, cuando "el hábito no hace al monje", advierte el refrán (cf. vv. 87-88). No censura aquí Pródromos que el anónimo personaje sea viejo (sabe el autor que es condición natural llegar –tal vez– a serlo) sino que la vejez no le dio la sabiduría, la sensatez, la prudencia, el decoro, que un anciano tenía ya en Homero: este señor cree que la mera barba lo hace sabio o filósofo o intelectual en sentido amplio (cf. vv. 30-32), lo cual implica un posible autoengaño pero ciertamente una pretensión de engaño, como cuando Stratoklês decide cambiar su aspecto 'filosófico' para parecer joven[7]. No hay que aguardar al Barroco para que la oposición ser-parecer sea planteada por la literatura: Grecia siempre insistió en la necesidad de una

[4] Cf. Cavallero 2021 b.

[5] Cf. Cavallero 2022 b.

[6] Véase el comentario de Irene Vallejo en *El infinito en un junco*, Madrid, Siruela, 2020, p. 286: "[...] como podría haber posado un intelectual del siglo XX con sus gafas, su cigarrillo y su barba esmeradamente desordenada".

[7] Marciniak 2020, 137 cita un pasaje del texto de Pródromos "Sobre los que blasfeman contra la Providencia" (*PG* 133: 1296), en el que Teodoro señala cómo la hipocresía engaña a la gente y se burla de ella. Y en p. 142 menciona que Eustáthios de Tesalonica, contemporáneo de Teodoro, compuso un tratado *Sobre la simulación* (*Περὶ ὑποκρίσεως*) en el que presenta las consecuencias morales de la falsedad, de la mentira y de las apariencias engañosas.

Estudios bizantinos 11 (2023) 27-52. ISSN: 2952-1432 | e-ISSN:2014-999. DOI: 10.37536/ebizantinos.2023.11.2307

coherencia entre λόγος y ἔργον, donde el 'hacer' incluía la apariencia; y este principio fue heredado por el pensamiento cristiano[8].

Texto griego

La obra tiene siete testimonios. Empleamos la edición de la tesis doctoral de T. Migliorini (2010 = M), texto II, pp. 21-23, que sigue al ms. *Vaticanus Graecus* 305 (= V). Incluimos aquí el texto, sin el aparato, dado que es corto y facilita la confrontación, si bien la tesis es accesible aunque la obra no está incluida todavía en el *TLG*; hacemos además algunos cambios de puntuación y la corrección de alguna errata (σύμαπασα 89). Boissonade editó el texto en sus *Anecdota Graeca ex codicibus regiis*, Paris, 1829-1833, IV 430-435 a partir del códice *Parisinus Graecus* 2831, con erratas de transcripción.

Κατὰ μακρογενείου γέροντος δοκοῦντος εἶναι διὰ τοῦτο σοφός [V f. 100r; M 21]

Ἰαταταιάξ· τῆς ἁδριὰς γενειάδος,
ὅση καθεῖται μέχρι τοῦ προκολπίου
τῷ πεμπέλῳ γέροντι σαπρῷ Θουκρίτῳ·
Ἰαταταιάξ· τῆς κινάβρας, τοῦ γράσου·
Φεῦ τοῦ τοσούτου τῆς ὑπήνης φορτίου· 5
ὅση μὲν εἰς ἔκτασιν, εἰς εὖρος δ' ὅση[9]·
Ἁπλῶς δὲ πάσας τὰς διαστάσεις ὅση·
Ἐντεῦθεν –οἶμαι– κατακυπτάζεις, γέρον,
φέρεις δὲ καὶ κύρτωμα καὶ σφαιροῖς ῥάχιν·
ἡ γὰρ γενειὰς τὸν τράχηλόν σου κλίνει, 10
πολλή τις οὖσα καὶ βάρους οὐ μετρίου.
Δείλαιε, κεῖρε τὴν ὑπηνῆτιν τρίχα·

[8] Cf. *Mateo* 7, 15-16: "Guardaos de los falsos profetas, que vienen a vosotros con vestidos de ovejas, pero por dentro son lobos rapaces. / Por sus frutos los conoceréis" (trad. Reina Valera 1960). Ver Shaw (1997). Ejemplos del tema están en Tucídides II 35.1-46.1, doce ocurrencias; Eurípides, *Medea* 708; Platón, *Apol*. 32 a y d; *Santiago* 2, 15-16, etc. Véase Liutprando de Cremona, *Antapódosis*, 2: 538-9, 5: 629-630.

[9] Sobre la posposición de δὲ, aquí para trabar la sílaba, cf. *Ignorante* 86 (ἐπὶ τὸ δυσφημότατον δέ), donde se trata de prosa, por lo que no surge de esa necesidad.

Estudios bizantinos 11 (2023) 27-52. ISSN: 2952-1432 | e-ISSN:2014-999. DOI: 10.37536/ebizantinos.2023.11.2307

ἄθλιε, δρωπάκιζε[10] τὰ πρόσωπά σου,
χρῆσαι ξυροῖς, ψαλίσι, γυμναῖς ἀξίναις,
σπάθαις, μαχαίραις, συμπαρέστω καὶ πρίων. 15 [V f. 100v]
Ἐλευθέρωσον τὴν γένυν τοῦ φορτίου,
ἐλευθέρωσον τοῦ βάρους τὸν αὐχένα.
Ὁρᾷς ὅπως κέκυφεν ἄθλιος κάτω
καὶ σχηματισμὸν ἱκέτου δείκνυσί σοι
–οἶμαι– λιπαρῶν ἀνεθῆναι τοῦ βάρους; 20
Ἔκκοψον οὖν, μάταιε, τὴν τόσην τρίχα.
Εἰ δ' οὐχὶ ταύτην σὺ ξυρῆναι[11] προφθάσεις,
Μένιππος ἐγγὺς καὶ –γινώσκεις τὸν κύνα–
ναυπηγικὴν εὔθηκτον ἀξίνην φέρει·
χρήσει γὰρ ἡμῖν τοῦτον ὁ γλυκὺς Σύρος, 25
ἐκ τῶν ἑαυτοῦ δελτίων ἀποσπάσας.
Καὶ, τοῦ κυνὸς φθάσαντος, οὐαί σοι, τάλαν·
οὐ γὰρ μόνην σου τὴν ὑπήνην ἐκτέμῃ
ἀλλὰ ξὺν αὐτῇ καὶ μέρος τῶν ὀφρύων.
Πλανᾷς σεαυτὸν καὶ ματαιάζεις[12], γέρον, 30
τὴν ἁδρότητα τῆς μακρᾶς γενειάδος
εἶναι νομίζων δεῖγμα φιλοσοφίας.
Ἦ γὰρ τὸν Ἀθήνηθεν ἄνδρα τὸν μέγαν,
τὸ τῶν λόγων αὔχημα, τὸν θεολόγον,
τὸν ἄντικρυς νοῦν, τὴν ὑπὲρ φύσιν φύσιν, 35
τὸν υἱὸν Ἀρίστωνος, ᾧ κλῆσις Πλάτων,
καὶ τὸν φυσικώτατον Ἀριστοτέλην,
τὴν τῶν Σταγείρων ἄκραν εὐετηρίαν
καὶ τὸν πυρὸς πάρεργον Ἐμπεδοκλέα
καὶ τὸν Σάμιον τῷ γένει Πυθαγόραν 40
καὶ τὸν σπαρέντα Σωφρονίσκῳ Σωκράτην,
εἰ μὴ μακρὰς καθεῖντο καὶ γενειάδας

[10] δρωπακίζω es verbo raro (sólo seis ocurrencias en el *TLG*, por ahora); aparece en Galeno y luego en lexicógrafos (Herodiano, *Suda*, *Etym. Gudianum*, ps.-Zonarás, Gennádios Skholários).

[11] ξυρῆναι: infinitivo de confectivo pasivo segundo (sin formante θη, ἐξύρην) de ξυρέω; se registra el futuro pasivo segundo ξυρήσομαι (cf. Bailly 1344c, quien señala su alternancia con ξυρηθήσομαι "Pass.-moy.", 'rasurarse, hacerse cortar') pero no hay registro de esta forma ξυρῆναι en el *TLG*.

[12] ματαιάζω es verbo relativamente raro. Luciano usa ματαιάζοντα en *Acerca del duelo* 16: 4; en el *TLG* hay ochenta y ocho registros: aparece en Palefato, Filón, Sexto Empírico, Theophílaktos, Gregorio II, Manuel Corintio, pero también en varios gramáticos, que deben de haberse interesado por un término extraño: Herodiano, Orión, *Etym. magnum*, *Etym. Symeonis*, Ps.-Zonarás, escolios diversos.

Estudios bizantinos 11 (2023) 27-52. ISSN: 2952-1432 | e-ISSN:2014-999. DOI: 10.37536/ebizantinos.2023.11.2307

καὶ μέχρις αὐτῶν ἀστραγάλων ἱγμένας
καὶ τῆς κινάβρας ἔπνεον καὶ τοῦ γράσου,
ἄστροις δ᾽ ἀπεικάζοντο τοῖς πωγωνίαις, 45
ὅσον τὸ τοῦ πώγωνος, οὐ τὸ τοῦ φάους,
οὐκ ἂν σοφοὺς ἔφαμεν, οὐ φιλοσόφους,
οὐκ ἂν δικαίους καὶ καλοὺς καὶ κοσμίους;
Τί δ᾽ ἄν τις ἀνήρ, συκοφαντίας γέμων,
ἰδεῖν μὲν αἰσχρός, αἰσχίων δὲ τὸν βίον, 50
ἄφρων, ἀμαθής, ἄλλος Ἀρχιβιάδης
ὁποῖον ὁ Πλούταρχος ἱστόρηκέ που
πώγωνος ἐπλούτησεν ἄπειρον τρίχα,
ἤδη σοφὸς καλοῖτο καὶ σοφὸς μέγας;
Καὶ μὴν ἕτοιμος Φωκίων ὁ γεννάδας 55
ἀμφοῖν λαβέσθαι τοῦ πολυτριχωτάτου.
Εἴην στρατηγὸς Φωκίων ἐγὼ νέος
σοι τῷ καθ᾽ ἡμᾶς ἐχθρὸς Ἀρχιβιάδῃ. [M 22]
Εἰ γὰρ λαβοίμην τῆς παλαμναίας, γέρον,
τάχα ψιλὴν δέξαιμι τὴν ὅλην γένυν. 60
Ἀλλ᾽ εἰπέ μοι, Θούκριτε, πεντάκις γέρον,
Ἰαπετέ, Κρόνιε τὴν ἡλικίαν·
εἰ δοῦλος ἔλθοι δραπέτης, μαστιγίας,
καὶ τὴν ‘γρῦ’ φωνὴν ἀγνοῶν –λόγος λέγει–,
φορεῖ δὲ καὶ πώγωνος ἀπείρου βάρος, 65
τίνα κρινεῖς ἐκεῖνον, ἔμπειρον λόγου;
Τῆς ὕβρεως φεῦ τῶν σοφῶν μαθημάτων·
Ἀλλ᾽, οἷος ἐστί, μνᾶς τυχὸν πεπραμένον;
Τῆς ὕβρεως φεῦ τῆς μακρᾶς γενειάδος·
Δοκεῖς δέ μοι σὺ τὴν φιλόσοφον χάριν 70
τοῖς ἀγελάρχαις προσνεμεῖν πλέον τράγοις,
εἰ τῷ γενείῳ τὸν λόγον περιγράφεις·
καὶ γὰρ γενειάσκουσιν[13] εἰς βάθος τράγοι.
Ἀλλ᾽ οὔτε τῷ πώγωνι δοῖμεν τὸν λόγον,
οὔτε τράγους τάξαιμεν ἐν φιλοσόφοις· 75
ὡς γὰρ φρονοῦσιν οὐ σοφὸς λέγοιτό τις
ποδῆρες ἱμάτιον ἐνδεδυμένος

[13] Verbo relativamente raro. El *TLG* registra treinta y ocho ocurrencias por ahora; en época clásica, sólo dos, en Xenofonte y Platón; luego ocho de época imperial y el resto desde el s. IV, de modo que parece ser más propiamente bizantino.

Estudios bizantinos 11 (2023) 27-52. ISSN: 2952-1432 | e-ISSN:2014-999. DOI: 10.37536/ebizantinos.2023.11.2307

ἢ γοῦν ἐπ᾽ αὐτῆς ἰγνύης ἐζωσμένος.
Οἷον Πλάτων ἄζωστος ἐν τῷ χθὲς χρόνῳ
μέσην ἐπ᾽ αὐτὴν ἦλθεν Ἀκαδημίαν 80
καὶ τοῖς μαθηταῖς τούσδε τοὺς λόγους ἔφη·
εἰ σήμερον ζώσαιτο καὶ ζωσθεὶς λέγοι 81a[14]
οὐ τοῦ χθὲς ἂν Πλάτωνος ἔσται βελτίων·
οὐ γὰρ στολαὶ κρίνουσι τοὺς ἐν τοῖς λόγοις
οὐδ᾽ ἐξαμοιβὴ ζώσματος καὶ βλαυτίου,
φύσις δὲ γοργὴ καὶ μάθησις βιβλίων. 85
ἀπόκρισις καὶ πεῦσις εὐλογωτάτη.
Οὕτω βαθεὶς πώγωνες οὐδὲν εἰς κρίσιν
λόγου μαθητῶν καὶ διδασκάλων λόγου.
Ἄνθρωπε, κἂν σύμπασα φιλοσοφία
τῆς σῆς ἀπῃώρητο γοῦν γενειάδος, 90
ἔδει σὲ ταύτην ἐκτεμέσθαι καὶ πάλιν,
ὡς τὴν ἀπ᾽ αὐτῆς ἐκφύγῃς ἀκοσμίαν·
ὡς γὰρ μελῶν ὁ κόσμος ἐκ συμμετρίας
χειρῶν, ποδῶν, ἅπαντος ἁπλῶς σαρκίου
αἱ συστολαὶ δὲ καὶ παρεκτάσεις ὅλαι 95
ἀκοσμίαν φέρουσιν ὡς καὶ κακίαι,
οὕτω γενείου σεμνότης συμμετρία.
«Πάντων ἄριστον μέτρον», ἀρχαῖος λόγος.
Ἀλλ᾽, ὦ φίλον γένειον, ἄκμαζε πλέον,
πρόκοπτε πάντῃ, μηκύνου, διευρύνου[15] 100
καὶ συγκατάσπα[16] τὴν ῥάχιν τοῦ πεμπέλου,
ἕως παραθραύσειας[17] αὐτὸν εἰς τέλος.

[14] Verso omitido por *Parisinus Graecus* 2831 y por Boissonade en su transcripción de este ms.; insertado por Romano 1999 después del v. 64.

[15] El verbo διευρύνω es clásico; pero de las cincuenta y una ocurrencias que cita por ahora el *TLG*, veintiocho son de época bizantina. Pródromos lo usa en *Rodanta* 4: 177.

[16] El verbo συγκατασπάω aparece en época imperial (Diodoro Sículo). Hay ciento noventa y dos ocurrencias en el *TLG*, de las que cuatro están en Luciano y ciento sesenta y dos son de época bizantina (catorce, de etapa moderna). Teodoro lo emplea en su novela *Rodanta y Dosicles* 5: 318 y 6: 12. Es, pues, verbo preferentemente bizantino y se adecua al *usus scribendi* de Pródromos.

[17] De este verbo παραθραύω hay ciento veinticinco ocurrencias, por ahora, en el *TLG*, desde Platón (*Leyes* 757 E 2), de las que sólo dieciséis con anteriores a la época bizantina y ninguna posterior al s. XIV.

Estudios bizantinos 11 (2023) 27-52. ISSN: 2952-1432 | e-ISSN:2014-999. DOI: 10.37536/ebizantinos.2023.11.2307

Traducción española

Hay una excelente traducción reciente al español, debida a Agustín Ávila 2018, 105-110, con la que disentimos en detalles. Existen al menos cuatro al italiano, de Anastasi 1965, 164-172, de Romano 1999, 290-295 y de Migliorini mismo 2010, 24-25, quien ofrece una "traduzione in prosa" y una "traduzione in endecasillabi"[18]. Hay también una reciente traducción inglesa de Marciniak 2020, 143-147.

Contra el viejo barbilargo[19] que se cree sabio por esto [M 21; V f. 100r]

¡Ay-ay-ay-áy![20], ¡qué espesa barba,
cuán grande le llega hasta el antepecho[21]
al viejo decrépito, podrido Túcrito[22]!
¡Ay-ay-ay-áy!, ¡qué olor a cabrón[23], qué hedor!
¡Uf, tan grande carga del bigote! 5
¡Cuán grande en extensión, en anchura cuán grande!
Simplemente, ¡cuán grande en todas las distancias!
De ahí que –creo– te inclinas[24], viejo,

[18] Podestá no incluyó esta sátira entre las que editó y tradujo.

[19] El adjetivo μακρογένειος es raro; el *TLG* lo registra en Julio Pólux (s. ii), entre otros vocablos compuestos, y en el texto astronómico tardío *De mansionibus lunae*. En razón de ello optamos por un compuesto español no registrado en *DLE* pero comprensible y adecuado para este contexto.

[20] Interjección exclamativa que el *TLG* registra en los *Epimerismoí* de Elio Herodiano (s. ii), en la novela de Nikḗtas Eugenianós (s. xii), en la *Peregrinatio* de Mazarḗs (s. xv) y en un escolio a Aristófanes, *Ranas* 63. Es variante de ἀτταταί y de ἰατταταί. Con doble tau (ἰατταταιάξ) aparece ya en Aristófanes, *Tesmoforiantes* 945. Hay variantes con ππ.

[21] ὅση καθεῖται μέχρι τοῦ προκολπίου: cf. *Amaranto* 136-7 ἥ τε γὰρ ὑπήνη καθεῖτο μέχρι καὶ ἐπὶ γόνατον "pues su bigote llegaba a la rodilla".

[22] Cf. *Vieja libidinosa* 2-3, donde se menciona a Θούκριτος y se le atribuye σαπρία. Túcrito se asocia a la vejez extrema; véase nuestra nota en Cavallero 2023, 176, n.18. No es el nombre propio del personaje anónimo sino una alusión a sus rasgos.

[23] κινάβρα aparece desde el s. ii, cuatro veces en Luciano. Frínico dice que es el mal olor de cabras y machos cabríos (*Praeparatio sophistica* 60: 12), mientras que Hesiquio lo limita al macho cabrío (*Lexicon* K 2710: 1). El vocablo interesó a los lingüistas, pues es comentado por Pólux, Hesiquio, Phótios, la *Suda*, Ps.-Zonarás, el *Etymologicum magnum*, Gennádios Skholários (que lo escribe κιναύρα). Entre los literatos, lo usan Aréthas, Tzétzēs, Theophílaktos y el mismo Pródromos en su novela *Rodanta y Dosicles* 7: 434.

[24] κατακυπτάζω es verbo raro, registrado por Bailly en el mimógrafo Sofrón, fr. 11 (s. v a.C.); no aparece en LSJ y no se registra todavía en el *TLG*. Es variante de κατακύπτω.

Estudios bizantinos 11 (2023) 27-52. ISSN: 2952-1432 | e-ISSN:2014-999. DOI: 10.37536/ebizantinos.2023.11.2307

llevas también joroba y curvas la espina dorsal[25];
pues la barba inclina tu cuello 10
siendo mucha y de peso no mesurado.
Mísero, rasura el bigotudo pelo;
desdichado, depila tu cara[26],
usa navajas, tijeras, hachas desnudas,
espadas, cuchillos, que se prepare también una sierra. 15 [V f. 100v]
Libera de la carga la mandíbula,
libera del peso el cuello.
¿Ves cómo, desdichado, se ha torcido hacia abajo
y te muestra el aspecto de un suplicante
–creo–, insistiendo en ser librado del peso? 20
Talla, en efecto, vano, el tan grande pelo.
Mas si no alcanzas a afeitarlo tú,
Menipo está cerca –conoces al cínico[27]–
y lleva una bien afilada hacha de astillero;
pues a éste nos lo prestará el dulce sirio[28], 25

[25] La descripción hiperbólica incluye el uso de términos médico-anatómicos, como κύρτωμα 'joroba', ῥάχιν 'espina dorsal', además de προκόλπιον 'antepecho' (2), γένυς 'mandíbula' (16), τράχηλος 'cuello' (10, 17), todos ellos perjudicados por la ὑπήνη 'bigote' y la barba (πώγων, γένειον, γενειάς). Con ellos se vincula el verbo δρωπακίζω (v. 13, 'depilar'), usado solamente por Galeno, según el *TLG*, y también κείρω 'rasurar, tonsurar' (12), κόπτω 'cortar, tallar' (21), ξυρέω 'afeitar' (22), τέμνω 'cortar' (28).

[26] τὰ πρόσωπα: es raro que use el plural para referirse al rostro de una sola persona. Sin embargo, Constantino Manassés (s. XII) dice βλέψαιμι, καλλίφωτε, τὰ πρόσωπά σου (*Itinerarium* 3: 106).

[27] Cínico Menipo: Menipo de Gádara (ss. IV-III a.C.), de quien quedan pocos textos, empleaba prosa alternada con verso (*prosimetrum*) y combinaba el humor con la seriedad. Menipo inspiró las *Sátiras menipeas* del latino Varrón. El cinismo (mal llamado 'escuela cínica' porque no era una institución) es la corriente filosófica fundada por Antístenes en el s. IV a.C. y cuyo nombre se debe al adjetivo κυνικός 'perruno', supuestamente en referencia al tipo de vida que llevaban sus integrantes, callejero y austero (descalzos, con cayado y alforja), o al gimnasio y plaza donde enseñaba Antístenes, el *Kynósarges*, 'perro veloz'. Sus representantes son Crates de Tebas, Diógenes de Sinopa, Menipo de Gádara, Hiparquia de Tracia. Pensaban que la felicidad estaba en la vida simple, natural, desafecta de las riquezas, con autarcia y ascetismo. Empleaban una 'desvergüenza' (*anaídeia*) para censurar los vicios de la sociedad (particularmente el *týphos*, 'humo, arrogancia'), mediante ironías y sarcasmos, con actitudes excéntricas, como que Diógenes se acompañara de un perro y llevara una lámpara encendida en pleno día 'para buscar a un ser humano'. Aquí, que Menipo ayude a cortar la barba alude a ese rechazo del 'darse humos' propio de los cínicos.

[28] Luciano de Samósata, aludido también como "el orador sirio" en *Fanático de Platón* 88. Aquí se alude a *Diálogo de los muertos* 20: 9, donde Caronte y Hermes exigen al anónimo filósofo muerto que se corte su exagerada barba antes de subir a la barca (cf. Navarro González 1992, 199); la corta Menipo con una sierra; se utiliza allí el término ναυπηγικῶν (cf. aquí v. 24). En el mismo diálogo, Luciano hace embarcar a

Estudios bizantinos 11 (2023) 27-52. ISSN: 2952-1432 | e-ISSN:2014-999. DOI: 10.37536/ebizantinos.2023.11.2307

tras arrancarlo de sus propias tablillas[29].
Y tras adelantarse el cínico, ¡uay de ti, desgraciado!,
quizás corte no[30] tu bigote solo
sino con él también la parte de las cejas[31].
Te extravías y actúas vanamente, viejo, 30
considerando que la espesura de tu larga
barba es índice de filosofía.
Pues ciertamente, ¿al grande varón de Atenas,
al objeto de orgullo de los discursos, al teólogo[32],
a la inteligencia sin vueltas[33], a la naturaleza sobre natura, 35
al hijo de Aristón, cuyo apodo es Platón[34],
y al muy naturalista[35] Aristóteles,

Menipo a quien ubica junto al piloto y llama ἀνδρῶν ἄριστε (20: 2.5) "el mejor de los hombres" (cf. Navarro González 1992, 196), calificación acorde al "dulce sirio" ὁ γλυκὺς Σύρος (v. 25).

[29] δελτίων: alude al antiguo sistema de escritura, por el que se grababan tablillas cubiertas de cera, la cual podía ser raspada para borrar lo escrito. Es un detalle anacrónico que responde a la época del cínico, dado que en tiempos de Pródromos se utilizaba el pergamino escrito con tinta.

[30] En la expresión οὐ γὰρ μόνην σου τὴν ὑπήνην ἐκτέμῃ, Migliorini 2010, 27 se pregunta si οὐ equivale a μὴ o si hay que reemplazar γὰρ por μὴ. Creemos que οὐ va con el adjetivo μόνην y que el subjuntivo de confectivo ἐκτέμῃ tiene valor eventual afirmativo ('quizás corte'); cf. el desiderativo ἔρωμαι en *Philopláton* 56.

[31] Símbolo de humillar las pretensiones orgullosas. Cf. Luciano, *Diálogo de los muertos* 20: 9.11-12 *ΜΕΝΙΠΠΟΣ*: Βούλει μικρὸν ἀφέλωμαι καὶ τῶν ὀφρύων; *ΕΡΜΗΣ*: Μάλιστα· ὑπὲρ τὸ μέτωπον γὰρ καὶ ταύτας ἐπῆρκεν.

[32] La atribución de esta profesión a Platón no surge de la *Teología platónica* de Proclo sino ya de Plutarco, quien en *Cuestiones conviviales* 614 d dice Πλάτων... θεολογῶν. Es teólogo porque 'habla o discurre sobre la divinidad'. Se aplicó la expresión también a otros pensadores. Teodoro en *Fanático de Platón* la usa para Diógenes (cf. 92-93 "Diógenes, por su parte, no emprendió el teologizar enseguida a partir del mercado") y sarcásticamente para el falso filósofo (55-56, 98). El empleo del término 'teólogo' no deja de ser un guiño a la teología cristiana, teniendo en cuenta que Pródromos fue sospechoso de herejía para algunos (cf. *infra*).

[33] ἄντικρυς es un adverbio en posición atributiva; parece querer decir que Platón tiene una inteligencia 'sin vueltas, directa, clara', pero también tiene el sentido de 'opuesto', de modo que puede aludir a que se opone al viejo simulador.

[34] La figura de Platón 'de anchos hombros' es enaltecida por Pródromos en la sátira *Fanático de Platón o el curtidor* (sobre todo 1-20), en la que alguien de pocos estudios finge ser un devoto del filósofo. Como "hijo de Aristón" lo invoca Pródromos en *Fanático* 1; y en 45 dice "aquel hijo de Aristón, el ateniense, objeto de orgullo de la anciana Academia", similar a τὸν Ἀθήνηθεν (v. 33) y a τὸ τῶν λόγων αὔχημα (v. 34).

[35] φυσικώτατος es usado por Luciano, *Nerón* 4, para referirse a Tales de Mileto. Juan Philóponos, en *De opificio mundi* 66: 2 dice οὐδὲ γὰρ τοὺς ἀνέμους, ὡς εἶπον ἤδη, ὁ φυσικώτατος Ἀριστοτέλης ἀέρος εἶναι κίνησιν βούλεται. El adjetivo alude a los estudios de la Física o Naturaleza, aunque obviamente la obra de

Estudios bizantinos 11 (2023) 27-52. ISSN: 2952-1432 | e-ISSN:2014-999. DOI: 10.37536/ebizantinos.2023.11.2307

la suma plenitud de Estagiras[36],
y a Empedocles, accesorio del fuego[37],
y a Pitágoras, samio por familia[38], 40
y a Sócrates, sembrado por Sofronisco[39],

Aristóteles trató muchas otras cuestiones. Migliorini 2010, 27 remite a un texto de Teodoro, *Al emperador* 86, en el que se usa el adjetivo irónicamente para referirse a un supuesto discípulo de Aristóteles.

[36] Aristóteles (483-322 a.C.): filósofo discípulo de Platón y de Eudoxo de Cnido en la Academia (entre 367 y 347 a.C.), fundó luego el Liceo de Atenas. Convocado por Filipo II de Macedonia, fue preceptor de Alejandro Magno en Pella (343-341 a.C.) y profesor de Ptolomeo y de Casandro. Se le dice "el Estagirita" por ser natural de esta ciudad macedonia, destruida por Filipo II durante su invasión a Grecia. Aristóteles es el más notorio hijo de esa ciudad. La obra de Aristóteles, inmensa (quedan treinta y un títulos de más de doscientos), influye en la filosofía y en la ciencia aún hoy. En la teología también se habla de la corriente aristotélico-tomista, en tanto santo Tomás sigue la línea 'realista' del griego en vez de la 'idealista' de Platón. Se lo considera fundador de la lógica y de la biología, aunque investigó sobre muchas más ciencias. A él se debe la definición del hombre como animal social y racional, dotado de cuerpo y de alma. Sus ideas entraron a Europa a través de España, con la traducción al latín de las versiones árabes.

[37] Empedocles de Agrigento (s. v a.C.) La referencia alude a la tradición que dice que Empedocles se arrojó al fuego del volcán Etna (cf. Diógenes Laercio, *Vida de filósofos* 8: 69.5). En la tragedia *Amistad exiliada* 51-55, Pródromos dice: "Que muera el charlatán Empedocles / tras decir que la querella es artífice de lo de abajo. / Pues ¿qué entenderá y qué sentirá / el hombre al no saber que el fuego quema por naturaleza / sino una vez caído en medio de crateras de fuego?", cf. Cavallero 2017. Empedocles creía que la realidad está formada por los cuatro principios (tierra, agua, fuego, aire) en constante movimiento, que se juntan y repelen por fuerzas espirituales de amor y odio; es la divinidad *Sphaîros* la que harmoniza todo. El nacimiento y la muerte son reestructuraciones de esos elementos. Orador y médico, fundó una escuela de medicina en Sicilia. Quedan de él dos poemas en hexámetros: *Sobre la naturaleza* y *Purificaciones*.

[38] Pitágoras: *c*. 570-*c*. 490 a.C.; uno de los siete sabios de Grecia, filósofo, matemático, músico y astrónomo. Su patria no es segura, pero al menos Heródoto IV 95 e Isócrates, *Busiris* 28, la fijan en Samos. A él se deben las bases de la matemática y de la musicología, aunque no se conservan textos suyos sino declaraciones y atribuciones muy posteriores de sus discípulos de la "Escuela pitagórica" de Crotona, sociedad mística y esotérica, por lo que se generaron muchas leyendas. Hay biografías tardías de Diógenes Laercio, Porfirio y Jámblico. Hay alusiones en Platón y en Aristóteles, que ensalzan el influjo de su figura. Se le atribuyen viajes por Oriente, Egipto e Italia. Para el pitagorismo, la realidad tiene un fundamento último matemático, el alma puede elevarse hacia lo divino y el cultivo de la filosofía puede llevar a la purificación espiritual.

[39] Sócrates (470-399 a.C.): filósofo ateniense que nunca salió de su patria ni escribió ningún tratado, maestro de Platón y de otros jóvenes, algunos de ellos discutidas figuras políticas. Su vida y pensamiento son conocidos principalmente por referencias cómicas de Aristófanes, por anécdotas de Xenofonte y por los 'diálogos' platónicos. Es el fundador de la filosofía ética. Fue obligado a envenenarse tras un juicio en el que se lo acusó de corromper a los jóvenes y de crear nuevos dioses. Que su padre fue Sofronisco consta en Platón, *Alcibíades* 131 E, *Laques* 180 D, *Eutidemo* 297 E; en Diógenes de Sinopa, *Epístolas* 36: 5.13; en Xenofonte, *Helénicas* I 7.15; en Luciano, *Historias verdaderas* II 17, además de Teón, Galeno, Elio Aristides, Pausanias, etc.

Estudios bizantinos 11 (2023) 27-52. ISSN: 2952-1432 | e-ISSN:2014-999. DOI: 10.37536/ebizantinos.2023.11.2307

si no hubiesen condescendido a barbas no sólo largas
sino también llegadas hasta los astrágalos
y no hubiesen emanado olor a cabrón y hedor
y no se hubieran parecido a astros chivudos 45
en cuanto a la chiva, no a la luz,
no les habríamos dicho sabios ni filósofos
ni justos ni bellos ni decorosos?
¿Por qué un hombre lleno de delación[40],
vergonzoso de ver, más vergonzoso por su vida[41], 50
insensato, ignorante, otro Arquibíades[42]
del cual Plutarco contó en algún lugar[43],
si hubiese enriquecido como infinito el pelo de la chiva,
sería ya llamado sabio y gran sabio?
Y por cierto está dispuesto el noble[44] Foción[45] 55

[40] συκοφαντίας γέμων no es un rasgo que parezca adecuarse al "otro Arquibíades" de v. 51; la referencia a Plutarco (cf. *infra*) parece aludir a *Foción* 10: 3, donde se dice Ἀριστογείτονος δὲ τοῦ συκοφάντου πολεμικοῦ μὲν ὄντος ἐν ταῖς ἐκκλησίαις καὶ παροξύνοντος ἐπὶ τὰς πράξεις τὸν δῆμον... "Al ser Aristogitón un delator, belicoso en las asambleas y al irritar al pueblo con sus prácticas...".

[41] Ávila 2018, 94 interpreta que esta vergüenza en el obrar y en el vestir se refiere al viejo criticado. Pensamos que es un ejemplo aparte, de algún delator –vergüenza social similar a Aristogitón– quien no por prolongar su barba se haría sabio.

[42] No es Alcibíades, el famoso político de fines del s. v a. C., sino Arquibíades, mencionado por Plutarco en *Foción* 10. Al inicio del capítulo dice Ἦν δέ τις Ἀρχιβιάδης ἐπικαλούμενος Λακωνιστής, πώγωνά τε καθειμένος ὑπερφυῆ μεγέθει [...] ἁψάμενος αὐτοῦ τῶν γενείων· „ὦ Ἀρχιβιάδη" εἶπε, „τί οὖν οὐκ ἀπεκείρω;" "Había un cierto Arquibíades, de sobrenombre Laconista, que llevaba una chiva de tamaño sobrenatural [...] [Foción] tras tomarlo de las barbas le dijo 'Arquibíades, ¿por qué, en efecto, no te afeitaste?'".

[43] Plutarco de Queronea: (*c.* 50-120 d.C.) biógrafo, historiador y filósofo griego que asumió la ciudadanía romana con el nombre de Lucio Mestrio Plutarco. Alumno de la Academia de Atenas, discípulo de Amonio, se desempeñó como sacerdote de Apolo en Delfos, recorrió Egipto, Asia Menor e Italia. Fue también magistrado en Queronea y llegó a ser, quizás, procurador de la provincia de Acaya. Aprendió el latín en su vejez. De sus obras, que serían más de doscientas y de las que queda un centenar, las fundamentales son *Vidas paralelas*, en las que confronta personalidades griegas y romanas con una finalidad didáctico-política, y *Morales*, título dado por el filólogo Máximo Planoúdēs en el s. XIII, que reúnen setenta y ocho opúsculos de carácter ético.

[44] γεννάδας, adjetivo de una terminación, es clásico: tiene más de setecientas ocurrencias en el *TLG* pero ocho en Aristófanes, dos en Platón y once en Luciano, autores caros a Teodoro.

[45] *Foción* es una de las biografías que integran *Vidas paralelas*. Este personaje, apodado "el Bueno", fue un magistrado y militar ateniense (402-318 a.C.), elegido estratego cuarenta y cinco veces, de probada honestidad y capacidad. Murió ejecutado por el gobernante macedonio Poliperconte, por negarse a cumplir exigencias que no consideraba adecuadas.

Estudios bizantinos 11 (2023) 27-52. ISSN: 2952-1432 | e-ISSN:2014-999. DOI: 10.37536/ebizantinos.2023.11.2307

a tomar con ambas [manos] la multipeludísima[46].
Ojalá fuera yo un nuevo Foción estratego,
enemigo tuyo, Arquibíades nuestro.
Pues si te tomara, viejo, de la [barba] sangrienta
mostraría enseguida rasa la mandíbula entera[47]. 60
Pero dime, Túcrito, cinco veces viejo,
Jápeto, del tiempo de Crono por la edad[48]:
si viniera un esclavo desertor, carne de látigo[49]
y que desconoce la voz *gry*[50] –la palabra parla–[51] [V f. 101r]
mas soporta también el peso de una infinita chiva, 65
¿quién juzgarás a aquél, un experto en el discurso?
¡Uy, el ultraje de los sabios conocimientos!

[46] El adjetivo πολύτριχον existe desde época clásica, pero parece no haber sido usado en superlativo; éste tiene aquí un tono satírico. Teodoro mismo, en su novela *Rodanta y Dosicles* 7: 433-4 emplea frases similares a las de esta sátira: πολύτριχον γένειον ἐξηρτημένον / καὶ τοῦτο λευκὸν καὶ κινάβρας ἐκπνέον (cf. *Barbilargo* 4 τῆς κινάβρας, 44 τῆς κινάβρας ἔπνεον).

[47] La imagen de la mandíbula rasa o pelada implica que sin ella quedaría en evidencia la falta de sabiduría.

[48] Además de Túcrito, Pródromos también usó en *Vieja libidinosa* la referencia a los tiempos de Crono (v. 3) y la intensificación de la vejez mediante un adverbio (τρίς, τετράκις v. 7), como aquí πεντάκις; y en el mimo *Amaranto* (89, 107, 243) la referencia a Jápeto (sobre este mimo, cf. Cavallero 2022). *Krónos*, titán hijo de Urano y de Rea, padre de Zeus, es personaje citado a veces para referirse a la vejez de una persona o a la antigüedad de una costumbre; cf. Aristófanes, *Avispas* 1480, *Nubes* 398, *Riqueza* 581 y otros pasajes comediográficos, además de Platón, *Lisis* 205 C 6. También Jápeto es un titán, hermano de Crono, de Océano, de Hiperión, padre de Prometeo, muy anciano por antonomasia. Cf. Aristófanes, *Nubes* 998, donde se señala que llamar así al padre se considera un insulto.

[49] Μαστιγίας es término frecuente en la comedia (cf. Cavallero 1996, nº 110), aunque aparece también en otros géneros literarios; el *TLG* registra más de doscientas treinta ocurrencias, de las que tres son en Aristófanes, tres en Dífilo, dos en Filemón, diez en Menandro, dos en Filípides, dos en Macón, tres en Hiparco (y, además, tres veces en Luciano). En cuanto a δραπέτης, que Migliorini 2010, 28 considera palabra "típicamente cómica", aparece más de setecientas setenta veces en el *TLG*, de las que sólo dos ocurrencias son en Aristófanes, dos en Menandro, dos en Dífilo y una en un título de Alexis; pero también ocurre en tragedia, historia, filosofía, oratoria, etc. Se trata de dos voces de la vida cotidiana, vinculadas a los esclavos con tono despectivo.

[50] Onomatopeya del gruñido del cerdo; aparece en Aristófanes, *Plutos* 17, si bien el *TLG* registra por ahora más de ciento cincuenta ocurrencias. Si se enlaza con verbos de 'decir' equivale a 'no decir ni mu'; en otros contextos se asocia a la idea de insignificancia o poco valor. Hay alguna referencia en la colección de refranes de Zenobio V 54; cf. Leutsch-Schneidewin 1839, I 142-143.

[51] "El dicho dice". Juego etimológico que alude a un refrán o frase proverbial.

Estudios bizantinos 11 (2023) 27-52. ISSN: 2952-1432 | e-ISSN:2014-999. DOI: 10.37536/ebizantinos.2023.11.2307

Pero, cual sea, ¿uno vendido quizás por una mina[52]?
¡Uy, el ultraje de la larga barba!
Tú me pareces atribuir la gracia filosófica 70
mayormente a los machos cabríos jefes de manada,
si a la barba limitas el razonamiento;
pues también los machos cabríos tienen barba hasta abajo[53].
Pero ojalá no concedamos el razonamiento a la chiva
ni pongamos a los machos cabríos entre los filósofos; 75
pues según piensan sensatamente, no se le diría sabio a alguien
revestido con un manto que llega a los pies[54]
o efectivamente ceñido sobre la misma corva[55].
Por ejemplo, Platón, en el tiempo de ayer, llegó
no ceñido al medio de la Academia 80
y les dijo a los discípulos palabras como éstas[56]:
si hoy se ciñera y hablara ceñido, 81ª
no será mejor que el Platón de ayer,
pues las ropas no distinguen a los que están en razones[57]

[52] El sistema monetario griego clásico se basaba sobre la unidad *drakhmé*. Cien dracmas sumaban una mina (*mnâ*, es decir, cuatrocientos treinta y siete gramos de plata) y sesenta minas un *tálanton* o talento, casi treinta kilos de plata. Se trata de un anacronismo o arcaísmo cultural. Sobre el sistema monetario bizantino, cf. la nota a 'trióbolo' en *Vieja libidinosa* 75 (Cavallero 2023, 182, n. 76).

[53] Véase Luciano, *Eunuco* 9: 14-16 "Εἰ γὰρ ἀπὸ πώγωνος", ἔφη, "βαθέος κρίνεσθαι δέοι τοὺς φιλοσοφοῦντας, τὸν τράγον ἂν δικαιότερον προκριθῆναι πάντων". [Bagoas, imberbe,] "dijo: Si fuera necesario juzgar a los que filosofan a partir de la chiva, más justo sería preferir a todos al macho cabrío". Cf. también el epigrama de *AP* XI 430, atribuido a Luciano: Εἰ τὸ τρέφειν πώγωνα δοκεῖς σοφίαν περιποιεῖν, / καὶ τράγος εὐπώγων αἶψ' ὅλος ἐστὶ Πλάτων "Si crees que criar una chiva te aporta sabiduría, también un macho cabrío bien chivudo es de inmediato un Platón completo".

[54] La túnica o manto largo hasta los pies era signo de lujo según algunos testimonios clásicos y postclásicos como Eurípides, *Bacantes* 831; Xenofonte, *Ciropedia* 6: 4.2; Pausanias I 24:7; Ateneo XII 25:2; Clemente Alejandrino, *Pedagogo* III 1: 1.

[55] Es decir, el vestido corto que llega a las rodillas. El término ἰγνύη aparece en jónico; el clásico ático era ἰγνύα, -ας, a pesar de tener alfa impura (cf. Dionisio de Halicarnaso, *Antigüedades romanas* IX 11: 5.7 διὰ τοῦ γόνατος ἄχρι τῆς ἰγνύας).

[56] Las palabras que siguen no parecen un discurso directo sino una paráfrasis de lo que habría dicho Platón; no se quiebra, así, el 'yo' discursivo. Entendemos τούσδε como predicativo objetivo.

[57] Migliorini 2010, 29, compara con Luciano, *De mercede conductis potentium familiaribus* 25; corresponde exactamente el pasaje de líneas 15-25 en el que se señala que un fulano se juntará con quien tenga barba larga, aspecto reverendo, ropas griegas, porque ello denota ser gramático, orador o filósofo. También remite a *Hermótimo* 18; corresponde a las líneas 14-21 y 19: 1-3, en las que Licino dice que parece importar solamente tener vestido decoroso, larga barba, cabello rapado y que las apariencias bastan para indicar excelencia.

Estudios bizantinos 11 (2023) 27-52. ISSN: 2952-1432 | e-ISSN:2014-999. DOI: 10.37536/ebizantinos.2023.11.2307

ni tampoco el cambio[58] de cinturón y sandalia[59]
sino la naturaleza vehemente y el aprendizaje de libros, 85
la respuesta y la pregunta más razonables.
Así, las tupidas chivas no son nada para el discernimiento
de la razón de los discípulos ni de la razón de los maestros[60].
Hombre, aunque toda la filosofía
pendiera de tu barba efectivamente, 90
era necesario[61] que tú la cortaras de nuevo
para hacer huir de ella el desorden;
porque el orden, pues, surge de la mesura de las partes,
de las manos, de los pies, simplemente de la carnecita[62] toda,
en cambio los estrechamientos y alargamientos todos 95
conllevan desorden como también las maldades;
así la mesura es venerabilidad de la barba.
"La medida es lo mejor de todo", antiguo dicho[63].
Pero, oh[64] querida barba, llega a mayor culminación,

[58] ἐξαμοιβή: cf. Dimitrakos 5: 2617, quien remite a Pródromos. El *TLG* cita solamente un escolio a la *Ilíada* 1: 604 y remite a Trapp, que cita las *Anecdota* de Boissonade y traduce "Austausch", 'intercambio'. Es probable que se trate de un neologismo.

[59] βλαυτίον: 'sandalia, zapatilla, pantufla', palabra relativamente rara pero de ámbito coloquial; el *TLG* registra por ahora veinticuatro ocurrencias desde Aristófanes, *Caballeros* 889; se ocuparon de ella Hesiquio y la *Suda*, es decir que generó interés entre los lexicógrafos. Teodoro la usa también en *Ignorante* 3b y en *Fanático de Platón* 81, ambos textos vinculados con falsos intelectuales.

[60] Podría tratarse de una construcción con valor final de λόγῳ / λόγου + genitivo; cf. Cavallero 2021, § 325. En tal caso el sentido sería: "Así, las profundas chivas no son nada en el juicio / para los discípulos ni para los maestros".

[61] Imperfecto con matiz de irreal de pasado, 'habría sido necesario'; cf. Cavallero 2021, § 58, 264.

[62] σαρκίον: si bien es cierto que en época bizantina algunos diminutivos dejaron de funcionar como tales (cf. Lampe, σαρκίον, acepción 2), aquí parece seguir valiendo como tal, al igual que en *Vieja* 67 y 101, con tono burlesco despectivo.

[63] πάντων μέτρον ἄριστον *Oracula Sybillina* 2: 143; Ps. Focilides, *Sentencias* 36, 69b, 98. Parafrasea μέτρον ἄριστον, apotegma atribuido a Cleobulo de Lindo, uno de los siete sabios de Grecia, citado por Galeno, *Afecciones propias del ánimo* 5: 7.15 Kühn, por Alejandro Orador, *Figuras* 28: 3, Clemente Alejandrino *Stromata* I 14: 61.2 quien menciona a Cleobulo; también citan el proverbio Diógenes Laercio, Casio Longino, etc. El *Carmen aureum* 38 y los *Fragmentos* de Teano 198: 27 dicen μέτρον δ' ἐπὶ πᾶσιν ἄριστον. La frase πάντων μέτρον ἄριστον aparece en Hermógenes, *Περὶ ἰδεῶν* 2: 10.275, y en Juan el Orador, *Comentario a Hermógenes* 488: 30, pero se refiere a μέτρον en cuanto al hexámetro como forma de versificación.

[64] Si bien solemos suprimir esta interjección, porque en el griego coloquial era normal, en este caso, como en todos los que tienen un tono lírico o subjetivo –aquí de sarcasmo (destáquese el "querida" φίλον)–, creemos mejor conservarla porque acentúa retóricamente la indignación del hablante y condice con la gran carga retórica del texto, que se da también en las otras sátiras y en los mimos de Pródromos.

Estudios bizantinos 11 (2023) 27-52. ISSN: 2952-1432 | e-ISSN:2014-999. DOI: 10.37536/ebizantinos.2023.11.2307

progresa en toda forma, prolóngate, ensánchate 100
y arrastra la espina dorsal del decrépito,
para quebrarlo hasta el final.

Estudio

Estructura interna

La voz 'autoral' le habla al viejo destinatario directamente, sobre todo entre vv. 8 y 98, en un supuesto diálogo que no es tal, destinatario a quien sin embargo se alude en v. 3 como "viejo decrépito, podrido Túkritos", como una tercera persona; y si bien le habla llamándole la atención sobre el cuello inclinado en vv. 18-20, ese 'tú' es también el oyente / lector al que llama la atención con un 'ver' (ὁρᾷς) que corresponde al 'mostrar' del viejo (δείκνυσι): es la clave del parecer frente al ser.

Externamente, el poema tiene ciento dos versos, como *Vieja*, pero contando el v. 81ª, omitido por algunos testimonios, suman ciento tres, de modo que se trata de una 'coincidencia' aparentemente casual, que marca una relativa brevedad en la sátira prodromea en verso.

1. Introducción

    1.1. Descripción de la barba (1-7)
    1.2. Efectos (8-11)

2. Exhortación

    2.1. Conveniencia de cortarla (12-16)
    2.2. Causas: lo tuerce y le da aspecto de suplicante (17-20)
    2.3. Ayuda posible para lograrlo (Menipo) (21-29)

3. Barba y filosofía / sabiduría

    3.1. Yerra en creer que tener barba larga implica ser filósofo (30-32)
    3.2. Ejemplos de filósofos antiguos: serían sabios aun con barba (33-48)
    3.3. Comparación con Arquibíades: no sería sabio ni siquiera con barba (49-54)
    3.4. Comparación con Foción, que puso en evidencia a Arquibíades (55-60)
    3.5. Vejez extrema e ignorancia (61-66)
    3.6. Excesos (67-69)
    3.7. Comparación con el macho cabrío (70-73)
    3.8. No considerar a un filósofo por su aspecto (74-78)
    3.9. Ejemplo de Platón (79-88)

Estudios bizantinos 11 (2023) 27-52. ISSN: 2952-1432 | e-ISSN:2014-999. DOI: 10.37536/ebizantinos.2023.11.2307

4. Conclusión: necesidad de cortarla por orden y mesura (89-98)
5. Sarcasmo final. Apóstrofe a la barba misma (99-102).

Se trata entonces de un monólogo de un 'yo' que puede identificarse con el del autor, que inserta un discurso parafraseado en 81ª-88 y que le habla a un personaje innominado e indirectamente a un público cuya complicidad requiere (vv. 18-20). De tal modo, la prosopografía (apariencia exterior) queda contrapuesta a la etopeya (carácter interior) como contradictorias, porque quien cree ser sabio por la sola apariencia no puede ser sabio, tenga el aspecto que tenga.

Desde el punto de vista de discurso argumentativo, la "introducción" oficia como proemio: allí se presenta el tema o motivo de la discusión, una barba exagerada y hedionda en quien debería ser decoroso; y se lo plantea con exclamaciones hiperbólicas que buscan la *captatio* del destinatario. La exhortación oficia como *narratio*, pues apunta a la necesidad de cortar la barba y a ayudas posibles: es el efecto buscado. Luego sigue la *argumentatio*, en la que se recurre a *exempla* que dirimen la falsa idea que es causa de la barba exagerada: una barba larga no hace sabiduría ni privarse de ella implica ausencia de sabiduría; se busca generar el desprecio del público / jurado hacia la actitud criticada empleando el *tópos* de lo posible-imposible, el de la magnitud, el de las consecuencias, el de la incoherencia; también el recurso de la máxima y de la interrogación que oficia como refutación implícita. Los sectores 4 y 5 actúan como *peroratio*: se retoma y concluye la necesidad de cortar la barba y se apunta al *páthos* mediante un apóstrofe a la barba, que es así personificada y se genera una especie de *Ring-Komposition* con los vv. 1-7. La sátira constituye interiormente un discurso argumentativo de tipo epidíctico, con el que se persiguen efectos sociales beneficiosos.

Versificación

Se trata de un poema en dodecasílabos que, como se sabe, es el 'metro' que adapta el trímetro yámbico a la prosodia bizantina que ya no reconoce sílabas largas y breves. Por convención, las vocales clásicamente 'largas' (ω, η, diptongos y vocales con circunflejo) son tomadas como 'largas'; ε y ο como breves; las dícronas (α, ι, υ), según convenga (por ejemplo φ**ι**λοσοφία con iota larga, v. 32), incluso ante vocal (Ἀρχιβ**ι**άδῃ vv. 51, 58; Κρον**ί**ε v. 62; ἱμάτ**ι**ον v. 77). Empero, funciona como larga la omicrón en θε**ο**λόγον (v. 34), en Ἀριστ**ο**τέλην (v. 37), en φιλ**ο**σόφους (v. 47), en φιλ**ό**σοφον (v. 70), en φιλ**ο**σόφοις (v. 75). Se respeta la paroxitonesis, o acentuación de la anteúltima sílaba del verso (que da un ritmo de escazonte), incluso cuando hay doble acento por énclisis, lo cual prueba el predominio de ese segundo acento (cf. vv. 13, 19, 52, 76). En vv. 32 y 89, φ 'traba' o 'alarga' la omicrón en φιλοσ**ο**φία.

Estudios bizantinos 11 (2023) 27-52. ISSN: 2952-1432 | e-ISSN:2014-999. DOI: 10.37536/ebizantinos.2023.11.2307

En general, pues, Teodoro se adecua a las reglas del dodecasílabo y, al utilizar el verso como vehículo, se pone más en la línea latina de la sátira que en la griega de Menipo o de Luciano, donde hay verso pero predomina la prosa. Pródromos usa prosa en *Philopláton*.

Estilo

Un problema para la traducción ofrecen γένειον (vv. 72, 97, 99), γενειάς (vv. 1, 10, 31, 42, 69, 90), que designan la barbilla, el mentón y, por metonimia, la barba, y πώγων (vv. 46, 53, 65, 74, 87), que es estrictamente 'barba, chiva' (cf. el adjetivo πωγωνίος en v. 45, 'chivudo'). El sustantivo γενειάς aparece desde Eurípides (*Ion* 1460) y luego en Teócrito, Sorano, Galeno, Herodiano, Filóstrato, Quinto de Esmirna, etc.; el *TLG* registra treinta y tres ocurrencias por ahora. Parece haber interesado a los lexicógrafos, porque lo comentan Hesiquio, la *Suda*, el *Etymologicum Gudianum*, *Etymologicum magnum*, ps.-Zonaras. Γένειον, por su parte, tiene más de setecientas ocurrencias y remonta a Homero, la lírica, la tragedia. Y πώγων tiene más de mil, desde Arquíloco, Ésquilo, Heródoto y es usada cinco veces por Aristófanes, quien no emplea las otras formas, por lo que se puede pensar que πώγων es la voz más coloquial.

El tono de la sátira es menos agresivo, menos grosero y ofensivo que en *Vieja*. Destaca la suciedad maloliente de la barba, su desarreglo y fealdad; recurre a la hipérbole de que la excesiva barba le encorva la espalda (9-10, 17-19) y de que para cortarla se necesita navaja, tijeras, hacha, espada, cuchillo, sierra (14-15); también el empleo del adjetivo ἄπειρος 'infinito' (cf. 53, 65) es hiperbólico. Hay asimismo algunos insultos suaves, generalmente en forma de vocativos: cf. πέμπελος (3, 101, 'decrépito' o 'recocido', usado también en *Vieja* 94), γέρον (3, 8, 30, 59, 61), ἄθλιε (12), δείλαιε (13), μάταιε (21), τάλαν (27).

El asunto del poema (el largo exagerado de la barba) da lugar a que, además de mencionar varias veces la barba / chiva y los bigotes (vv. 5, 28), también aparezcan diversas partes o formas del cuerpo: προκόλπιον 'antepecho' (2), κύρτωμα 'joroba' (9), ῥάχις 'espina dorsal' (9, 101), τράχελον 'cuello' (10, 17), πρόσωπα 'cara' (13), γένυς 'mandíbula' (16, 60), θρίξ 'pelo' (21, 53), ὀφρύς 'ceja' (29), ἀστράγαλος 'astrágalo' (43), ἰγνύη 'corva' (78), χείρ 'mano', πούς 'pie', σαρκίον 'carnecita' (94). Se puede vincular esto con los tecnicismos médicos que aparecen en *Vieja libidinosa*, donde el cuerpo también tiene un lugar preponderante (ποδαγράω v. 32, ποδάγρα y λύγισμα v. 33, κυρτόω y ὀρθόω v. 34).

El poeta emplea varios recursos retóricos que revelan su formación así como el intento de convencer mediante el ornato:

- Enumeración: ξυροῖς, ψαλίσι, γυμναῖς ἀξίναις,/ σπάθαις, μαχαίραις (14-15)
- Lítote: οὐ μετρίου (11)
- Hipálage: "el bigotudo pelo" τὴν ὑπηνῆτιν τρίχα (12) debería ser 'peludo bigote'

Estudios bizantinos 11 (2023) 27-52. ISSN: 2952-1432 | e-ISSN:2014-999. DOI: 10.37536/ebizantinos.2023.11.2307

- Anáfora: 1 y 4 (ἰαταταιάξ), 2 y 6 (ὅση), 16 y 17 (ἐλευθέρωσον), καὶ τὸν (37, 39-41), οὐκ ἂν (47, 48), τῆς ὕβρεως φεῦ (67, 69), este último caso con paralelismo sintáctico
- Epífora: 6 y 7 (ὅση)
- Juego etimológico: λόγος λέγει (64), ἀκοσμίαν / κόσμος / ἀκοσμίαν (92, 93, 96); συμμετρία / μέτρον (97, 98)
- Simetría o quiasmo: 6, ὅση μὲν εἰς ἔκτασιν, εἰς εὖρος δ' ὅση pronombre-conector-circunstancial/circunstancial-conector-pronombre; 88 λόγου μαθητῶν καί διδασκάλων λόγου
- Poliptoton: αἰσχρός, αἰσχίων (50); τράγοις (71) τράγοι (73)
- Asíndeton: ἄφρων, ἀμαθής, ἄλλος Ἀρχιβιάδης (51, obsérvese la reiteración de α inicial), χειρῶν, ποδῶν, ἅπαντος ἁπλῶς σαρκίου (94), ἄκμαζε πλέον,/ πρόκοπτε πάντῃ, μηκύνου, διευρύνου (99-100)
- Interjecciones ἰαταταιάξ (1, 4), φεῦ (5, 67, 69), οὐαί (27) que dan tono enfático a la crítica y acompañan a numerosas oraciones exclamativas
- Antonomasia: τὴν τῶν Σταγείρων ἄκραν εὐετηρίαν "la suma plenitud de Estagiras" (38)
- Diminutivo: σαρκίου "carnecita" (94)
- *Interpretatio* o glosa: vv. 36-41
- Interrogación retórica: vv. 18-20, 33-48, 49-54, 64, 68
- Imágenes olfativas: vv. 4, 44
- Imágenes visuales: casi constantes (vv. 1-2, 5-7, 8-12, 19, 28-29, 31, 42-43, 45-46, 60)
- Alusiones a la cultura clásica: a mitos (Θούκριτε, 3, 62;'Ιάπετε, Κρόνιε 62); a literatura (Plutarco, 52; Luciano, 25); a personajes históricos (Arquibíades, 51, 58; Foción, 55, 57); a *realia* (la tablilla para escribir, 26; la moneda 'mina', 68)
- Paralelismo: los vv. 36-37, 39-41 ponen en posición final los nombres propios de los filósofos ejemplares (Πλάτων,/... Ἀριστοτέλην, /...'Εμπεδοκλέα,/ Πυθαγόραν, / Σωκράτην), anteponiéndoles un comentario.

La exposición queda planteada en una primera persona (véase el uso del pronombre personal enfático σὺ en 22, 70 y de ἐγώ en 57), destacada por el parentético οἶμαι (8, 20), la cual es propia del género de la sátira: un personaje anónimo y generalizado criticado por un 'yo' que es la voz del autor pero que pretende ser aprobado por el público oyente / lector, supuesto espectador de lo que el viejo muestra (cf. vv. 18-20). A esta complicidad colabora el uso de refranes, como el aludido por "la palabra parla" o "el dicho dice" (64), es decir, el no saber ni 'gry', y el citado en 98 Πάντων ἄριστον μέτρον "la medida es lo mejor de todo". La expresión (*léxis*) ofrece abundancia y claridad, eufonía y ritmo, brillo del ornato.

Los recursos de estilo, pues, ayudan a que el destinatario apruebe el discurso. Aun cuando éste capte que hay una exageración en ellos, la base es reconocida como plausible.

En cuanto a la sintaxis, hay varios pasajes con períodos largos, sobre todo en las interrogaciones retóricas relativas a los ejemplos del pasado, vv. 33-48, 49-54, 61-66, 79-88, 89-97,

Estudios bizantinos 11 (2023) 27-52. ISSN: 2952-1432 | e-ISSN:2014-999. DOI: 10.37536/ebizantinos.2023.11.2307

lo cual exige cierta atención del público oyente / lector. La subordinación, por otra parte, es principalmente condicional (cf. vv. 22, 42, 53, 59, 63, 72, 81ª)[65] y útil para la argumentación, así como las oraciones exclamativas contribuyen a ella desde el πάθος.

Lengua

La *koiné* literaria que emplea Pródromos incluye formas que ya no eran usuales en la lengua hablada; además de los dativos (caso perdido en el s. x salvo para frases hechas)[66], Teodoro utiliza:

- verbos en optativo, modo desaparecido: εἴην (57), λαβοίμην (59), δέξαιμι (60), ἔλθοι (63), δοῖμεν (74), τάξαιμεν (75), λέγοιτο (76, potencial sin ἂν), ζώσαιτο καὶ λέγοι (81ª), παραθραύσειας (102);
- los distributivos μὲν... δὲ, clasicistas (vv. 6, 50), además de numerosos δὲ que no son la negación bizantina y que no siempre mantienen la ubicación clásica (ver la nota al v. 6 griego);
- aticismos: la preposición ξὺν (29) en vez de σὺν; el optativo παραθραύσειας (102) en vez de παραθραύσαις (cf. κινέσειεν en *Vieja libidinosa* 72);
- ἄν con futuro, poco común: ἂν Πλάτωνος ἔσται βελτίων v. 82;
- el dual ἀμφοῖν (56), número que estaba en decadencia ya en época clásica;
- preposiciones decadentes o inusuales: además de σὺν (29), que ya cedía su uso a μετά, aparece ἐκ (26, 93), que retrocedía ante ἀπό (cf. 92), y ὑπέρ (35), que cedía ante ἐπί (cf. 78, 80)[67];
- el perfecto ἱστόρηκε (52), forma no perifrástica que estaba en decadencia[68].

El carácter 'dramático' que tiene la sátira en tanto texto conversacional hace que incluya la iota deíctica: οὐχί (22).

Como es habitual en Pródromos, la *koiné* literaria permite la inclusión de formas bizantinas. Así tenemos:

- la declinación tardía: Σωκράτην (41) en vez de Σωκράτη para el acusativo;
- ὅλος con el sentido de πᾶς en 95, aunque usa πάσας en v. 7;

[65] Hay también concesiva (89), final (92, 102), comparativa (76, 96), causal (93), sustantiva (18, 31, 91).

[66] Dejando de lado los términos de preposición, el dativo aparece en vv. 1, 14, 15, 19, 25, 29, 36, 40, 41, 45, 58, 61, 70, 71, 72, 74, 81.

[67] Van desapareciendo ἀντί, ἐκ, ὑπό, σύν, ἀμφί; cf. Cavallero 2021, § 177.

[68] Cf. Cavallero 2021, § 102 ss.

Estudios bizantinos 11 (2023) 27-52. ISSN: 2952-1432 | e-ISSN:2014-999. DOI: 10.37536/ebizantinos.2023.11.2307

- ὑπηνῆτιν (12), que parece una forma femenina del adjetivo clásico ὑπηνήτης, salvo que se trate de un error por iotacismo; en el primer caso sería un neologismo. Migliorini (p. 26) compara con πρεσβύτης / πρεσβύτις;
- a esto se suma el empleo de voces raras como μακρογένειος (título), κατακυπτάζω (v. 8), δρωπακίζω (v. 13), ξυρῆναι (22), διευρύνω (100) y otras que prevalecen en la etapa bizantina (γενειάσκω 'tener barbar' 73, συγκατασπάω 'arrastrar' 101, παραθραύω 'quebrar' 102). Parece neologismo ἐξαμοιβή 'intercambio, cambio' (84).

Esta situación de usar una *koiné* clasicista que convive con rasgos contemporáneos coincide con la referencia a 'cosas antiguas' al mostrar errores que son también contemporáneos.

Conclusión

La censura del falso filósofo es frecuente en Luciano, autor siempre presente en Pródromos. Teodoro cita o alude a Luciano en muchas ocasiones en su también extensa obra[69] y Luciano, por su lado, tocó el tema de la (falsa) filosofía en *El pseudosofista o solecista*, *Filosofía de Nigrino*, *El cínico*; también hay crítica a los filósofos en sus *Venta de vidas*, *El pescador, Fugitivos*, *Hermótimo*; y se ocupó de las apariencias en *El aficionado a la mentira o el incrédulo* y en *El falso razonador*. El pasaje lucianesco que más se acerca al tema de esta sátira parece ser el de *Demonacte* 13: 6-8 εἰ σὺ ἀπὸ τοῦ πώγωνος ἀξιοῖς κρίνεσθαι τοὺς φιλοσοφοῦντας αὐτὸς πώγωνα οὐκ ἔχων "si tú consideras adecuado que los que filosofan sean juzgados a partir de la barba, sin tener barba tú mismo"[70]. En las notas de este trabajo se ha remitido a pasajes de Luciano que tienen conexiones con la sátira. El influjo del autor de la segunda sofística es innegable; empero, Teodoro hace otra cosa, alejada de sus relatos, retratos, elogios, aunque conserve de él expresiones, imágenes y motivos literarios.

Estamos, pues, ante un nuevo ejemplo del género sátira –género de crítica social con intención didáctica, argumentativo, no de poesía lírica subjetiva con tono satírico–, que Teodoro ha cultivado en verso y en prosa según la tradición griega desde Menipo de Gádara y la latina en verso representada por Lucilio, Varrón[71], Horacio, Persio, Juvenal, con influjo de la anterior tradición de los yambógrafos y su poesía de invectiva, como Arquíloco e Hiponacte: recordemos que el dodecasílabo es una adaptación del trímetro yámbico. Y si Teodoro no

[69] Cf. Robinson 1979, Zappala 1990, Marciniak 2016.

[70] Cf. también *El aficionado a la mentira* 5: 7-11: οὐδεὶς ἂν οὐδὲ πιστεύσειεν ὡς ἐκεῖνος οὕτω βαθὺν πώγωνα καθειμένος ἑξηκοντούτης ἀνήρ, ἔτι καὶ φιλοσοφίᾳ συνὼν τὰ πολλά, ὑπομείνειεν ἂν καὶ ἄλλου τινὸς ψευδομένου ἐπακοῦσαι παρών, οὐχ ὅπως αὐτός τι τολμῆσαι τοιοῦτον.

[71] Los ciento cincuenta libros de 'Sátiras Menipeas' de Varrón se han perdido.

Estudios bizantinos 11 (2023) 27-52. ISSN: 2952-1432 | e-ISSN:2014-999. DOI: 10.37536/ebizantinos.2023.11.2307

hubiera conocido esa tradición de modo directo, lo cual es posible, le habría llegado al menos vía Aristófanes y a través de los escarnios de Juliano el Apóstata y de Gregorio Nacianceno y los yambos de Páladas[72].

Recientemente se ha llamado la atención sobre una carta de Pródromos (*PG* 133: 1251-3) en la que él hace referencia a su aspecto, su barba y las críticas que repartió, a raíz de que la viruela le hizo perder el cabello pero crecer la barba, por lo que ahora la gente se burla de él[73]. Los autores creen que alude a esta sátira de la que nos ocupamos y, además, opinan que ella se inserta en la tradición de crítica a los filósofos, como la que representa Luciano, aun cuando en época de éste no parece haber sido ese rasgo una característica de los sabios, mientras que desde el s. VII era común la barba para cualquier bizantino, si bien nunca en exceso, desordenada ni maloliente[74]. Podemos añadir que, si de tradición se trata, la crítica tradicional excede la figura del filósofo y abarca la de muchos intelectuales y/o profesionales (la veremos también en *Verdugo o médico*), como ha señalado ya para toda la comediografía antigua O. Imperio[75].

Recordemos que en la época de Pródromos Bizancio está lleno de intelectuales de diversa índole. Es lógico pensar que, así como Teodoro criticó al falso profesor o al falso platónico o al 'filósofo' que se finge jovencito, aquí censure al que se cree sabio por el mero aspecto. El eje que unifica estas obras es la oposición ser-parecer, que también ocurre en la sátira *Contra la vieja libidinosa*; pero todas estas variantes 'generalizadas', sin ὀνομαστὶ κωμῳδεῖν, pueden –deben de– hacer referencia a personajes reales de la sociedad de su tiempo, aunque ellas se den en todos los tiempos: sin duda podía aludir, por ejemplo, a Barýs, a quien Pródromos dedicó un poema para defenderse de la acusación de hereje (*Carmina historica* 59). Los ejemplos que introduce Pródromos en *El viejo barbilargo*, tanto del honesto Foción cuanto de los cinco filósofos aludidos, son de la época clásica, lo cual parece sugerir que busca un 'renacer' de aquellos valores. Condice esto con referirse, en *Fanático de Platón*, a Diógenes o con citar a Hesíodo o mencionar a Praxíteles o aludir a Demóstenes y otros; también con las personalidades reunidas en *Venta de vidas* o con las citas de Homero y de la mitología en *La vieja libidinosa*... Parece claro que Teodoro, sin dejar de estar en su tiempo, le hace un guiño a la Antigüedad (incluyendo en ésta lo que llamamos hoy "época imperial" y "el tardoantiguo")

[72] Sobre esta tradición cf. Ávila 2018, quien destaca que también debieron de influir los poemas satíricos de Cristóbal de Mitilena, Juan Maurópous, Miguel el Gramático y Miguel Psellós y la epigramática satírica recogida ya en la *Antología*. Todos ellos constituyen ejemplos de lírica, no de *satura*, en tanto son poemas de efusión subjetiva más que de argumentación ejemplificada con intención didáctica de crítica moral.

[73] Cf. Kucharski-Marciniak 2017, 45-46.

[74] Cf. Kucharski-Marciniak 2017, 51-52.

[75] Cf. Imperio 1998.

Estudios bizantinos 11 (2023) 27-52. ISSN: 2952-1432 | e-ISSN:2014-999. DOI: 10.37536/ebizantinos.2023.11.2307

para mostrarla como un modelo que se debería recuperar o, al menos, tener muy presente[76]. Su público, probablemente culto, también lo comprendería.

La censura moral a gente anónima que representa un 'tipo' social, con cierto grado de agresividad, desprecio y sarcasmo, alimentada con referencias literarias e históricas y con frases proverbiales y citas directas o indirectas, pero enfocada desde una primera persona, con rasgos anacrónicos que le dan intemporalidad (en la lengua y en los *realia* mencionados), es la característica propia de este género clásico que Pródromos hace resurgir con fuerza.

Recibido 14.07.2023
Aceptado 27.10.2023

[76] Ávila 2018, 96-97 postula que la posición de Pródromos sigue la línea inaugurada por Miguel Psellós, en cuanto a la necesidad de un "aprendizaje continuo, esforzado y variado" que permitía convivir a las culturas clásico-pagana y cristiana. El viejo censurado representaría "aquella corriente de pensamiento anticuada y ortodoxa en demasía, enfrentada a –e intransigente respecto de– la que fomenta Pródromo, que manifiesta un espíritu renovado y crítico" (p. 102). Por otra parte, no compartimos la idea de Marciniak 2020 de que Pródromos defiende su modo de hacer filosofía (aquí y en *Philopláton*) o de enseñar (en *Ignorante*); no vemos un "educational programme" (p. 136) sino, a lo sumo, una defensa de las actitudes que hacen al verdadero intelectual.

Estudios bizantinos 11 (2023) 27-52. ISSN: 2952-1432 | e-ISSN:2014-999. DOI: 10.37536/ebizantinos.2023.11.2307

Bibliografía

Anastasi, R. 1965, "Prodromea", *Siculorum Gymnasium* 18, 164-172.

Ávila, A. 2018, "La sátira de Teodoro Pródromo *Contra un viejo de barba larga:* una polémica sobre la sabiduría en la Bizancio del siglo XII", *Erytheia* 39, 85-112.

Boissonade, J. 1829-1833, *Anecdota Graeca ex codicibus regiis* I-IV, Paris.

Cavallero, P. 1996, *Παράδοσις. Los motivos literarios de la comedia griega en la comedia latina: el peso de la tradición*, Buenos Aires.

Cavallero, P. 2017, "Teodoro Pródromos, *Amistad exiliada* (*Ἀπόδημος Φιλία, Amicitia exulans*): versión española y estudio", *Circe* 21, 15-37.

Cavallero, P. 2017 b, "Teodoro Pródromos, *Venta de vidas de poetas y políticos (Βίων πρᾶσις)*. Su rango dramático en el contexto del teatro bizantino", *Anales de filología clásica* 30/1, 5-32.

Cavallero, P. 2021, *La lengua griega en Bizancio,* Madrid.

Cavallero, P. 2021 b, "Sobre la sátira en Bizancio. Teodoro Pródromos: *Ignorante o el que se dice profesor* (144 H)", *Circe* 25/1, 29-55.

Cavallero, P. 2022, "Sobre el mimo en Bizancio: Pródromos y su *Amaranto* (H 146)", *Circe* 26/1, 87-121.

Cavallero, P. 2022 b, "Filosofía y sátira: el *Φιλοπλάτων* de Teodoro Pródromos (H 149)", *Stylos* 31, 41-61.

Cavallero, P. 2023, "Pródromos, *La vieja libidinosa* (H 140). Una sátira bizantina en verso", *Circe* 27, 171-194.

Hörandner, W. 1974, *Theodoros Prodromos*, *Historische Gedichte*, Wien.

Imperio, O. 1998, "La figura dell'intellettuale nella commedia greca", en A. Belardinelli *et alii* (eds.), *Tessere. Frammenti della commedia greca: studi e commenti*, Bari, 43-130.

Kucharski, J. – Marciniak, P. 2017, "The beard and its philosopher: Theodore Prodromos on the philosopher's beard in Byzantium", *BMGS* 41/1, 45-54.

Kulhánková, M. (2014), "Το άμυαλο γήρας στη βυζαντινή και πρώιμη νεοελληνική λογοτεχνία", *Neograeca Bohemica* 14, 41-49.

Leutsch, E. – Schneidewin, F. 1839-1851, *Corpus paroemographiorum Graecorum*, vol. I y II, Göttingen.

Magnelli, E. (2010), "Prodromea (con una nota su Gregorio di Nazianzo)", *MEG* 10, 110-144.

Marciniak, P. 2016, "Reinventing Lucian in Byzantium", *DOP* 70, 209-224.

Estudios bizantinos 11 (2023) 27-52. ISSN: 2952-1432 | e-ISSN:2014-999. DOI: 10.37536/ebizantinos.2023.11.2307

Marciniak, P. 2020, "Of false philosophers and inept teachers: Theodore Prodromos' satirical writings (with a translation of the poem *Against the old man with a long beard*)", *Βυζαντινά Συμμεικτά* 30, 131-148.

Migliorini, T. 2010, *Gli scritti satirici in greco letterario di Teodoro Prodromo: introduzione, edizione, traduzione e commenti* (tesis doctoral inédita, versión digital), Pisa.

Navarro González, J. 1992, *Luciano. Obras, vol. IV. Traducción y notas por J. L. Navarro González*, Madrid.

Παπαδοπούλου, Ε. 2005, «Περί της ηλικίας και του γήρατος από τη γραμματεία του ενδέκατου και δωδέκατου αιώνα», *Βυζαντινά Συμμεικτά* 17, 131-198.

Podestà, G. 1945-1947, "Le satire lucianesche di Teodoro Prodromo", *Aevum* 19, 239-252; 21, 4-25.

Robinson, Ch. 1979, *Lucian and his influence in Europe*, Chapell Hill.

Romano, R. 1999, *La satira bizantina dei secoli XI-XV*, Torino.

Shaw, T. 1997, "Wolves in sheep's clothing: the appearance of true and false piety", *Studia Patristica* 29, 127-132.

Zappala, M. 1990, *Lucian of Samosata in the two Hesperias. An essay in literary and cultural translation*, Maryland (Scripta humanistica Nº 65).

Wagner, G. 1874, *Carmina Graeca medii aevi*, Leipzig.

Estudios bizantinos 11 (2023) 27-52. ISSN: 2952-1432 | e-ISSN:2014-999. DOI: 10.37536/ebizantinos.2023.11.2307

Estudios bizantinos 11 (2023) 53-68
Revista de la Sociedad Española de Bizantinística
ISSN: 2952-1432 | e-ISSN: 2014-9999
DOI: 10.37536/ebizantinos.2023.11.2392
License: CC BY-NC-SA

SOCIEDAD
ESPAÑOLA DE
BIZANTINÍSTICA

CRUSADER CONSTANTINOPLE'S CRUCIFIED CONSTABLE?

¿UN CONDESTABLE CRUCIFICADO EN LA CONSTANTINOPLA DE LOS CRUZADOS?

John Giebfried

Institut für Geschichte, Universität Wien,
john.giebfried@univie.ac.at

Abstract

This paper explores the account of a Greek lord, Michael Ducas of Epirus, crucifying the constable of the Latin Empire of Constantinople, Amedée Pofey. It argues that the account of this event in a papal letter has not received significant scrutiny, especially in relation to the unprecedented accusation of the crucifixion of one Christian against another. It explores the careers of the two figures at the center of the incident, and then builds a case against the veracity of the crucifixion claim by focusing on the frequent distortions in the letters of the Latin Emperor Henry I who is the source of this claim. It then explores a similar method of execution, the phourka, which may have been confused with or exaggerated into a crucifixion.

Metadata: Amedée Pofey, Michael Ducas of Epirus, Crucifixion, Phourka, Latin Empire of Constantinople

Resumen

Este artículo examina el relato de la crucifixión del condestable del Imperio latino de Constantinopla, Amedée Pofey, por parte de un noble griego, Miguel Ducas de Epiro. Argumenta que el relato de este evento en una carta papal no ha recibido un escrutinio significativo, especialmente en relación con la acusación sin precedentes de la crucifixión de un cristiano contra otro. Se exploran las trayectorias de las dos figuras protagonistas del incidente, y luego

se argumenta contra la veracidad de la acusación de crucifixión, centrándose en las frecuentes distorsiones en las cartas del emperador latino Enrique I, quien es su fuente. Por último, el artículo investiga un método similar de ejecución, la *phourka*, que puede haber sido confundida o exagerada con una crucifixión.

Palabras clave: Amedée Pofey, Michael Ducas de Epiro, Crucifixión, *Phourka*, Imperio latino de Constantinopla

Estudios bizantinos 11 (2023) 53-68. ISSN: 2952-1432 | e-ISSN:2014-999. DOI: 10.37536/ebizantinos.2023.11.2392

CRUSADER CONSTANTINOPLE'S CRUCIFIED CONSTABLE?

John Giebfried

In the year 1210, Pope Innocent III sent a letter to Thomas Morosini, the Latin Patriarch of Constantinople. In this letter, the pope urges Morosini to try to stamp out the problem of Latin mercenaries fighting with the Greeks, both in Epirus and Nicaea.

> From the letters of our dearest son in Christ the illustrious Emperor Henry of Constantinople it has become known to our see that Michael [*Dukas*] has acted in contempt of the fealty which he had pledged to the emperor, holding his men for naught, and not least breaking the oath which he had taken to this same emperor and his brother Eustace, to whom Michael had given his eldest daughter as wife. Capturing through treachery Amadeus, the imperial constable, with about a hundred knights and other men, he has had some of them flogged, shut up others in prison and wickedly killed certain of them; and, what is horrible to say, he has crucified the constable, his chaplain and three other men. Now Michael is bent on further mischief, and strengthened by the power of certain Latins, who have been blinded by cupidity and fled to him.[1]

This accusation, that Michael Ducas crucified the constable of the Latin Empire of Constantinople, should shock the reader as it did Pope Innocent III. While crucifixion was used

[1] *Ex litteris karissimi in Christo filii nostri H(enrici), Constantinopolitani imperatoris illustris, nostro est apostolatui reseratum, quod Michalicius fidelitate, quam eidem prestiterat imperatori, contempta hominibus eius minime diffidatis et spreto nichilominus iuramento, quod eidem imperatori et E(ustachio) fratri eius , cui idem M(ichalicius) filiam suam primogenitam tradiderat in uxorem, prestiterat, A(madeum), imperii comestabulum, cum militibus et aliis usque centum in dolo capiens quosdam flagellavit ex eis, quosdam retrusit in carcerem et quibusdam nequiter interfectis comestabulum ipsum cum tribus aliis et capellano suo, quod est horribile dictu, suspendit in cruce. Hiis autem ad nequitiam postmodum animatus Latinorum fretus potentia, qui cupiditate cecati ad ipsum Micalicium confugerunt,* Innocent III, *Die Register Innocenz' III., 13. Band 13. Pontifikatsjahr, 1210/1211. Texte und Indices,* ed. Andrea Sommerlechner, et al Vienna, 2015, 274. Translation by Graham Loud, *Letters of Pope Innocent III concerning the Fourth Crusade and the Latin Empire of Constantinople*, online: http://www.leeds.ac.uk/history/weblearning/MedievalHistoryTextCentre/Letters%20of%20Innocent.doc.

Estudios bizantinos 11 (2023) 53-68. ISSN: 2952-1432 | e-ISSN:2014-999. DOI: 10.37536/ebizantinos.2023.11.2392

by Islamic rulers against Christians,[2] and invented accusations of Jewish ritual crucifixion are common in medieval blood libels,[3] aside from this case, there is simply no other historical example of one Christian crucifying another.[4] While the seeming uniqueness of this event should have heretofore deserved some skepticism and critical analysis, this unprecedented act has been taken at face value in every historical mention of this incident.[5] The goal of this present study is to examine this claim with the due diligence it deserves, by exploring the careers of both the victim and the perpetrator as well as the history of crucifixion and related punishments in the Byzantine world.

1. The Career of Amedée Pofey

The name of the central figure of this study has been rendered in many forms: *Ames Buffa* by the history of Henry of Valenciennes, *Nameus Bofedus* in a 1210 ecclesiastical settlement, and *Meboffa* in another papal letter.[6] However, while the closest modern equivalent is the name Amadeus, this article will use the form he used in the charters issued in his own name: Amedée Pofey.[7] Pofey was a knight and landowner around Lake Geneva in modern Switzerland. The earliest mention of him comes from the registers of the Bishop of Geneva in 1191, when he and his brother got into a dispute with the city's bishop. From these registers several comments can be made about Amedée Pofey's family, possessions, and links to the crusades. Amedée had a brother by the name of Guillaume, and Guillaume had at least four sons.[8] There is a good deal of evidence about the properties and finances of the Pofey family

[2] See especially: Anthony 2014.

[3] See: Bennett 2005, 119-139; Soyer 2021, 309-330.

[4] It is very difficult to prove that something never happened across two millennia of history, but I have consulted dozens of scholars over a period of a decade and the only examples I have ever found are willing crucifixions done as part of devotional practices, such as are still done on Good Friday in the Philippines.

[5] The only detailed description of his career is found in Blondel "Amédée 1947-50, 177-200. His account accepts the crucifixion account without question (p. 187); So too does every major analysis of crusader Constantinople that mentions the incident: Longnon 1949, 124; Wolff 1962, 234; Lock 2003, 140.

[6] Henri de Valenciennes, *Histoire de l'empereur Henri de Constantinople,* ed. Jean Longon, Paris 1948, 110; *Bullarium Hellenicum Pope Honorius III's Letters to Frankish Greece and Constantinople*, William O. Duba & Christopher Schabel (eds), Turnhout 2015, 259; *Register Papst Innocenz' III*, 219.

[7] *Régeste Genevois ou répertoire chronologique et analytique des documents imprimés relatifs à l'histoire de la ville et du diocèse de Genève avant l'année 1312*, ed. P. Lullin and C. Le Fort (Geneva, 1886), no. 510.

[8] Blondel makes an important mistake when he says that Amedée and Guillaume had two other siblings named Amedée and Rodolphe. This he derives from a mistake made by the commentators on the registers of the bishop of Geneva. The editors associated the 'Amédée, chevalier, et son frère Guillaume' listed in this act with Amedée and Guillaume Pofey, when in actuality these two are likely two other

Estudios bizantinos 11 (2023) 53-68. ISSN: 2952-1432 | e-ISSN:2014-999. DOI: 10.37536/ebizantinos.2023.11.2392

in the registers. From their agreement with the bishop, it is clear that Amedée and Guillaume were not nobles, but knights.[9] They did, however, have rights in Viu, Tolnay and Cologny and owned two houses in Geneva, valued at 810 shillings.[10] As of 1208, Amedée owned a villa in Cologny, and possessed multiple tracts of land which included water rights on both the Rhone river and Lake Geneva.[11] Likewise his brother Guillaume, a vassal of the Lord of Gex and a witness to one of the lord's oaths, was able to give away parts of his lands in Gleis to the Abbey of Bonmont, while still giving lands to his four sons.[12] From these gifts it is likely that both of these men were well off and successful knights in their native country.

From the date of the agreement of Amedée and Guillaume with the Bishop of Geneva, 11 April, 1191, we can conclude that in all probability, neither of the brothers accompanied Conrad of Montferrat on the Third Crusade.[13] Louis Blondel suggests Amedée may have fought with Conrad's brother, Boniface of Montferrat, in Sicily from 1194 to 1197, but his argument rests on Amedée's later affiliation with Boniface and the absence of evidence to the contrary, not any definite proof.[14] Amedée Pofey did go on the Fourth Crusade with Boniface, but he appears to have been a minor player since there is no reference to him by any chronicler of the events of 1202-4.[15] Nevertheless, in the aftermath of the Fourth Crusade, Amedée Pofey emerges from obscurity and becomes a major player in the early history of the Latin Empire of Constantinople.

Beginning in 1208 and lasting until his death in 1210, Pofey appears again in the registers of the bishop of Geneva, and in the papal registers, and plays a significant role in the *Histoire de l'empereur Henri de Constantinople* of Henry of Valenciennes. From these pieces of evidence, we can reconstruct the career of Amedée Pofey in Greece. After serving in the contingent of Boniface of Montferrat during the Fourth Crusade, Amedée accompanied the

brothers with the same first names, because Amedée Pofey was in Greece when his act was dated. However, Blondel knew that Amedée Pofey was in Greece, but trusts the register's editors that these two are from the Pofey family. Blondel therefore assumes that because it is unlikely that one father would name two living sons Amedée, he assumes that these two are step-brothers. All of Blondel's information and the names of the possible children from these brothers should, therefore, be discounted. Blondel, "Amedee Pofey", 194; *Régeste Genevois*, nos. 516, 630.

9 *Régeste Genevois*, no. 454.

10 *Régeste Genevois*, no. 454.

11 *Régeste Genevois*, no. 510.

12 *Régeste Genevois*, nos. 522, 630.

13 Conrad and his forces were active in the Levant until he was assassinated in May 1192. Blondel 1947-50, 197.

14 He only posits this as a suggestion and provides no evidence for this claim, Blondel 1947-50, 197.

15 This may be because, aside from the poetry of Raimbaut of Vaquiras, there are no accounts of the crusade from the camp of Boniface of Montferrat.

Estudios bizantinos 11 (2023) 53-68. ISSN: 2952-1432 | e-ISSN:2014-999. DOI: 10.37536/ebizantinos.2023.11.2392

marquis in his conquest of Greece. For his participation, he was awarded lands in Thessaly on the Aegean coast, namely Domokos, Kalydon and Gardixki.[16] Around this time, Amedée Pofey became constable of the Latin Empire; it most likely happened outside Ipsala during a two-day conference between Emperor Henry and Boniface at the end of August 1207.[17]

In 1208, Amedée Pofey gave all his lands around Geneva to that city's bishop.[18] Amedée Pofey's grant to the bishop of Geneva remains one of the most interesting moments in his career. In this agreement he gives all his lands and rights to the bishop with no stipulations about pay or penance.[19] Why does he do this? More importantly why do this in a time of political unrest? Boniface of Montferrat had died in a Bulgarian ambush the previous autumn and the fate of the Latin Empire hung in the balance, as the emperor Henry was fighting both the Bulgarians and the Nicene Greeks, while still trying to hold onto the shaky loyalty of the Greeks within the empire. At this moment, the throne of Thessalonica was held by Boniface's three-year-old son, Demetrius, under the control of his mother, the former Byzantine empress and champion of the Greeks of Thessalonica, Margaret.[20] In such a precarious political situation it is not surprising that several of Boniface's former vassals wanted to push aside the young Demetrius and bring in Boniface's eldest son, William IV, Marquis of Montferrat. Amedée Pofey was one of these leaders. Furthermore, it appears the barons' agenda was more than just a change in leadership in Thessalonica. They were clearly unhappy with the favorable treatment of the Greeks under Boniface, Margaret, and Henry, and it is clear that they wanted to, and subsequently did, seize land and money from the Greek churches of the kingdom of Thessalonica. Finally, these rebels, likely still angry about the election of Baldwin of Flanders instead of Boniface as emperor, demanded full control over Greece from the emperor, and if they were not recognized in such a position, they declared that they would take it by force and rule independently of the Latin Empire.[21] Clearly, the ends of such an agenda would lead to war between these barons and the Latin emperor.

[16] Blondel has an excellent breakdown of his lands, how they evolved and how they related to those of Empress Margaret and the Templars, along with a map, Blondel 1947-50,191.

[17] It is also possible that the two could have met during the wedding of Henry to Boniface's daughter Agnes in Constantinople on 4 February 1207, however the text does not mention Boniface's presence, and the joy at which the two armies express in their meeting suggests that their last meeting was more likely three years ago than six months ago. Also, if Amedée Pofey was made constable around the time of this wedding, he would have likely appeared in the text of Villehardouin. Geoffrey of Villehardouin, *La Conquête de Constantinople*, in: Caroline Smith (trans.), *Chronicles of the Crusades,* New York, 2008, 123-4, 134.

[18] *Régeste Genevois*, no. 510.

[19] *Régeste Genevois*, no. 510.

[20] See Wolff 1954, 225-303; id., 1948, 33-60.

[21] 'nous volons avoir toute la tierre de Duras deschi, a la Maigre, et toute la tierre l'Argut et quanques il i apent, et tout l'ille de Grece; si volons avoir Chorinthe et que Michalis et tout si baron nos facent houmage;

Estudios bizantinos 11 (2023) 53-68. ISSN: 2952-1432 | e-ISSN:2014-999. DOI: 10.37536/ebizantinos.2023.11.2392

As mentioned above, Amedée Pofey was part of the regency council for Boniface's son and heir, Demetrius, but he nevertheless joined with the Lombard lords in Greece in trying to rebel against Demetrius, and by extension the Latin Emperor Henry. This rebellion did not go well. Emperor Henry organized a secret mid-winter march on the rebels, tricked his way into Thessalonica, and quickly captured the city, along with the leader of the rebellion, Oberto II of Biandrate. At this point, Amedée Pofey became the new leader of the rebellion and the fight continued as Henry marched south into Greece.

In the rebellion, Amedée Pofey played a key role in both the diplomatic and military sphere. As constable such a military role was not unexpected, however some comment should be made on his diplomatic dealings in this rebellion. When Henry was outside the walls of Thessalonica, the two sides each chose two representatives to try and negotiate a settlement; it was Amedée Pofey who was chosen as one of the rebel messengers.[22] Likewise, he later led negotiations at Larissa and arranged with Conon of Bethune for a peace conference to be held at Ravenika.[23] His leading role in negotiations, I suspect, was because of his linguistic background. Coming from Geneva, he would have spoken some form of Old French, most likely Franco-Provençal, and thus he would be better able to negotiate with the Emperor Henry and his primary envoy, Conon of Bethune, who were Old French speakers, than would be his Italian-speaking Lombard compatriots.[24] Likewise, his role as constable and his language skills made him the obvious choice to lead the rebellion after the capture of Oberto of Biandrate at Thessalonica in early 1209.[25] In retrospect, this trust was misplaced, because as the Emperor Henry marched through Thessaly approaching the constable's own lands, and it became apparent that defeating the emperor's forces would be a difficult task, Amedée Pofey decided to seek peace with Henry in return for retaining his role as imperial constable and his fiefs.[26] However, none of the other rebel lords made peace at Ravenika. So, the fighting continued until the last of the lords were defeated in Greece later that year.

si volons avoir la Verre et la Ferme et toute le terre jusques a Phinepople. Se li empereres le nous otrie ensi biens le volommes caiens recuellir, et autrement non.' Valenciennes, *Histoire*, 68-69.

22 The other was the lord of Negreponte. Valenciennes, *Histoire,* 78-79.

23 Valenciennes, *Histoire,* 104, 107-108.

24 Conon of Bethune's training as a trouvère, whose poetry includes texts sparing with the Occitan Troubadour Raimbaut of Vaqurias, would make him an ideal interlocutor with someone from a Southern French background. For more see: Conon de Bethune, *Chansons de Conon de Béthune, trouveur artésien de la fin du XIIe siècle: édition critique précédée de la biographie du poète*, ed. Axel Wallensköld, Helsingfors, 1891.

25 Valenciennes, *Histoire,* 98.

26 "Et Ames Buffois refu connestables en fief", Valenciennes, *Histoire*, 110.

Estudios bizantinos 11 (2023) 53-68. ISSN: 2952-1432 | e-ISSN:2014-999. DOI: 10.37536/ebizantinos.2023.11.2392

The reasons for Amedée Pofey's abandonment of the cause of the rebellion appear to be largely pragmatic.[27] In the end, his decision to give away his lands to the bishop of Geneva may explain his change of allegiance. His exact intentions in alienating his ancestral lands in 1208 will never be known with certainty, but what can be said is that this act strongly suggests that Amedée Pofey was happy with his life in Greece, so much so that he had no intention to return to Cologny. Therefore, when it became clear, as the emperor's army approached his only remaining lands, that he had to make a deal so that he could keep what lands he had left, because he no longer could return home, he made his submission to Henry at Ravenika.

After the submission of Amedée Pofey to the Emperor Henry at the *parlement* of Ravenika, the imperial army marched further south into Greece, defeating the remaining Lombard rebels at Thebes, and crossing to Euboea to force the final submission of Oberto of Biandrate, ending the rebellion. During his campaign in Greece, Henry solidified his power by receiving the submission of Athens and the Morea, as well as of Michael Ducas – the later crucifier of Amedée Pofey.

2. The Schemes of Michael Ducas

Michael Comnenus Ducas was the cousin of Emperors Isaac II and Alexius III. He was appointed by Isaac and reconfirmed by Alexius as the commander of the theme of Mylasa and Melanoudion.[28] However, in 1201, he began his career as a serial turncoat extraordinaire, when he led a revolt against Alexius which was quickly put down, and fled to the Turks thereafter. This would be the first of eight documented betrayals! By 1204, he had returned to Constantinople, likely after the flight of Alexius III, and he had attached himself to the circle of Boniface of Montferrat.[29] However, at some point after the fall of Thessalonica, he fled and set himself up at Arta, marrying the daughter of the lord there, and began to fight against Boniface. In 1206, he attempted to get involved in the affairs of the Morea, but was defeated by Geoffrey of Villehardouin, nephew of the marshal-chronicler and later prince of Morea. The next year he defeated the relief crusade organized by Nivelons of Soissons outside Dyr-

[27] However, it should be noted that all the nobles who came to the Parlement of Ravenika: Amedée Pofey, Othon de la Roche and Geoffrey of Villehardouin, were from French-speaking backgrounds, even though the first two were vassals of Boniface of Montferrat. Perhaps their linguistic ties made them more amenable to Flemish rule than the Italian-speaking Lombard nobles. Valenciennes, *Histoire,* 107-112.

[28] Stavridou-Zafraka 2005, 313.

[29] Villehardouin, 81.

Estudios bizantinos 11 (2023) 53-68. ISSN: 2952-1432 | e-ISSN:2014-999. DOI: 10.37536/ebizantinos.2023.11.2392

rachium.[30] However in the summer of 1209, while putting down the Lombard Revolt, Henry also received the submission of Michael, who gave his eldest daughter in marriage to Henry's brother Eustace. He likewise also made his submission to Innocent III the same year. In the following year, 1210, he also made a treaty with the Venetian dux in Dyracchium, and was deemed trustworthy enough to be allowed to ransom his cousin, the former emperor Alexius III and his wife Euphrosyne, who had been held in Genoa.[31] Later the same year he led the campaign that marched into central Greece and executed Amedée Pofey.

Michael's motives for this campaign have not been clearly explained.[32] However, the timeline of events suggests a possible conclusion. Almost as soon as Alexius III was freed, he left Michael's court at Arta for Asia Minor to link up with the Seljuk sultan Kaykhurau, and the two marched off to battle against Theodore Lascaris, where they were defeated at the battle of Antioch-on-the-Meander. Michael launched his attack on Greece almost simultaneously with this campaign, and Empress Euphrosyne, who had ancestral estates in just the region Michael was attacking, remained behind in Arta.[33] In that context, it seems clear that Michael and his cousin Alexius III were working together to wage a two-front war against their rivals, perhaps intending to meet in Constantinople and return Alexius to the throne, with Michael as the heir-apparent of his son-less cousin. However, when Alexius was defeated, Michael allied himself with the Bulgarian Strez, and after their defeat by the Emperor Henry, Michael once again made submission to Emperor Henry, and returned to his previous state of vassalage, albeit with a larger territorial remit. He is last mentioned in crusader sources fighting with his son-in-law Eustace and the nobles of Thessalonica against Boril and Strez at the battle of Pelegonia in 1212.[34] It is unclear what his relationship to the Latin nobility was after this point. Van Tricht argues he remained a more or less faithful vassal up to his assassination by a servant in late 1214 or early 1215, although there is no evidence to confirm or deny that suggestion, and the fact that we have records of him attacking the Venetians in Corfu seem to suggest the opposite.[35]

Having considered the career of Michael Ducas, it is fair to say he is an opportunist and not a religious ideologue with his eyes fixed on holy war. Thus an act like the crucifixion of Amedée Pofey would be extremely out of character for his political career. Michael Ducas was a pragmatic leader, willing on multiple occasions to make deals with the Latin Empire

[30] Chrissis 2012, 28-29.

[31] Garland 1999, 222-223.

[32] Van Tricht conjectures that it was his frustrations over the dowry owed to Eustace of Flanders that led him to rebellion, Van Tricht 2011, 213.

[33] Garland 1999, 223.

[34] Van Tricht 2011, 186.

[35] Van Tricht 2011, 242

Estudios bizantinos 11 (2023) 53-68. ISSN: 2952-1432 | e-ISSN:2014-999. DOI: 10.37536/ebizantinos.2023.11.2392

and Venice; he never committed any other such act of religious terror in his career.[36] Furthermore, his army was filled with Latin mercenaries—would they not object to this kind of religious violence against one of their co-religionists? Moreover, why would Michael, if motivated to commit such an extreme act, make peace so easily with Henry, less than six months later in spring 1211?[37] Finally, it should be noted that in 1215 when Michael's brother and heir Theodore captured the Latin Emperor Peter and Cardinal-legate John Colonna, there was no similar massacre and crucifixion. Instead, the legate was released in agreement with the Pope and Peter died in prison, and not by the hands of vengeful Greeks.[38]

3. Emperor Henry's Propaganda

There is one overriding concern that should lead historians to be more skeptical about this claim, namely that the use of crucifixion by a Christian lord carried nearly a millennium of stigma against it. Ancient authors, both Christian and pagan, agree that the emperor Constantine banned the practice of crucifixion. As with Constantine's bans on gladiatorial contests, it may have taken some time to put this into practice – however the last officially sanctioned crucifixion was of the usurper Calocerus by Constantine's nephew Dalmatius in 335.[39] In over a decade of research, and having consulted experts from across the world, no expert I have met has been able to point to another instance of one Christian crucifying another in the medieval world. The reasons for this are self-evident: to kill a Christian upon a cross (while it would certainly be an excruciating death) would make the victim a holy martyr, who directly bore the suffering of Christ. Even more so, to do this to a crusader, answering the call to take their cross and follow Christ, would grant them such a great spiritual reward as to supersede any suffering in death. Thus, the act of crucifixion would be counterproductive.

So, if this story seems unlikely, what is its source? It was the Latin emperor, Henry of Flanders, whose letter Innocent III referenced in his own letter to Patriarch Morosini. This original letter does not survive, but perhaps some answers can be found in Henry's other letters. There are five surviving letters sent from Henry to the West in which he discusses his military campaigns.[40] When examined as a whole these letters cast doubt on the crucifixion story told

[36] Nicol 1957, 24-39.

[37] Nicol 1957, 34.

[38] Nicol 1988, 378-379.

[39] Moreover, the strong reaction to the unsanctioned crucifixion of the king of the Alamanni in 366 by a tribune shows the punishment was all but gone by the mid-fourth century as "horrible atrocity" or even a "horrible crime." Granger Cook 2012, 245

[40] Hendrickx 1988, 7-221.

Estudios bizantinos 11 (2023) 53-68. ISSN: 2952-1432 | e-ISSN:2014-999. DOI: 10.37536/ebizantinos.2023.11.2392

by Innocent III. In these letters there are many instances of dishonesty and exaggeration on the part of Henry or his chancery. On multiple occasions, these letters overestimated the size and power of the Latin Empire's enemies. According to one such letter the Bulgarian king Johanitsa attacked "with infinite Vlachs and Cumans"[41]; although later in this letter the size of the army was revised downwards to the equally unbelievable: "with more than 100,000 men".[42] Likewise, another letter exaggerates the power and territory of Theodore Lascaris by saying he possessed "all the land up to the Strait of Saint George in Turkey".[43] In order to gain aid, these letters also accuse his Christian enemies of allying with the Muslims against him. He purports to have intercepted a letter of alliance between the Bulgarians and the Turks.[44] This attack, likely untrue, is especially hypocritical as Henry himself had no moral qualms allying with the Sultan of Iconium against Theodore Lascaris. [45]

Beyond just working with non-Christians, these letters even accuse the empire's rivals of not being Christian themselves, for example referring to the Bulgarians as pagans.[46] Going even further, in one letter in which Henry tries to quell the rumors in France that his brother Baldwin is not dead, he goes as far as conflating Bulgarians with Saracens: "Rumors are flying across all of Flanders that Emperor Baldwin is alive and that he escaped the hands of the Saracens and quickly returned to Flanders." [47] These letters, therefore, show a pattern of distortions and exaggerations on the part of either Henry or his chancery, and cast strong doubts upon the claims of crucifixion made by the emperor in his lost letter to Innocent III and recounted in Innocent's letter to Patriarch Morosini.

Another trend in the letters of Henry to the West may shed light on the constable's fate. The most commonly recurring image in these letters is the cross of Christ. By itself, the use of the image of the cross and crucifixion should not be surprising, since he was a crusader, but the frequency of its use suggests that the image of the cross was a deeply engrained motif that Henry or his chancery used – perhaps to incite a new crusade in defense of his empire. He wrote of his rivals as enemies of the cross in multiple letters, for example: "Johanitza, the enemy of the Holy Cross,"[48] and "also all the pagans and enemies of the cross of Christ".[49] He wrote that his victories were won by his faith "in God alone and his most holy Cross".[50] In a

41 Tafel - Thomas 1857, ii, 39.
42 Tafel - Thomas, 1856, ii, 40.
43 Prinzing 1973, 411.
44 *Patrologiae cursus completus, Series Latina,* ed. J.P. Migne, Paris 1887, vol 215, col. 708.
45 Prinzing 1973, 414.
46 Pokorny 1985, 202.
47 Hendrickx 1970, 150.
48 Tafel - Thomas, ii, 38.
49 Pokorny 1985, 202.
50 Prinzing 1973, 416.

Estudios bizantinos 11 (2023) 53-68. ISSN: 2952-1432 | e-ISSN:2014-999. DOI: 10.37536/ebizantinos.2023.11.2392

letter to the pope he also called for a crusade to the Latin Empire "in the service of the Crucified One waiting in the land of Syria."[51] The chronicle of Henry of Valenciennes also relates how Henry took the Byzantine imperial cross relic into battle with him, and personally wore clothes that were purple and emblazoned with crosses.[52] The fact that Amedée Pofey would be reported as dying on a cross is the sort of inflammatory statement that melds together the trends discussed above – exaggeration, attempts to de-Christianize foes, and heavy cross-related imagery. The confluence of these factors leads me to strongly suggest that the crucifixion story is most likely a grand exaggeration of the death of Amedée Pofey.

4. The Phourka Alternative

While the accusations of crucifixion must be considered heavily suspect, at best, the question remains as to whether this event was a complete invention by Henry, or if there is a kernel of truth within the myth. It is possible that Amedée Pofey, his chaplain, and the three other men were executed in a way that was similar enough to crucifixion that it could be misinterpreted as a crucifixion. There are two capital punishments that are just close enough to make this theory plausible. The first is impalement. However, while this form of execution is more well known and will be made infamous in this region by the campaigns of the Ottomans and their rivals – including, of course, Vlad III Tepes of Wallachia – it is the less likely option. Instead, the Byzantine punishment most likely confused with crucifixion was the use of the phourka (Lat. furca). It was a y-shaped stake to which the condemned were attached, ridiculed, and, in most – but not all – cases, subsequently executed by means of strangulation while still attached.[53] The law codes of Justinian, and later Leo the Wise, lay out the hierarchy of Byzantine punishments, with death by phourka and by burning alive as the two most severe capital punishments the state can impose, with beheading being considered one level below this.[54] Moreover, just as crucifixion was before it, death by phourka was the preferred punishment for the crime of treason. In the *Digest,* Justinian writes that: "A man who has deserted to the enemy and has returned shall be tortured and condemned to the beasts or to the *furca*".[55] Meanwhile in the *Novellae*, Leo writes that: "For they [the laws concerning desertion] mean that the deserter, if at some time he should discern a resolution to repent and should wish to be healed from his previous sin by returning to his country, shall be handed over to be consumed by wild beasts or shall be suspended [on a phourka]", and "Those guilty of treason who reveal

[51] Migne, vol. 215, col. 709.
[52] Chrissis 2012, 39
[53] Cook 2018, 297.
[54] Cook, 2018, 302.
[55] Cook, 2018, 301.

Estudios bizantinos 11 (2023) 53-68. ISSN: 2952-1432 | e-ISSN:2014-999. DOI: 10.37536/ebizantinos.2023.11.2392

our counsels to our enemies are burned or attached to forks."[56] This was also established as a means of capital punishment frequently used against enemies of the state. For example, it was the punishment handed out to the attempted usurper Kalokyres Delphinas by Basil I.[57] The best artistic depiction of execution by phourka comes from another one of these cases, the campaign of terror on Crete led by Nicetas Ooryphas, against an Islamic pirate leader and his followers, with former Christians being subject to the most extreme deaths.[58]

Figure 1: Ooryphas punishes the Cretan Saracens, as depicted in the Madrid Skylitzes. Image of death by Y-shaped Phourka in center. https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Romans_(Niketas_Oryphas)_punish_Cretan_Saracens.jpg

In his study of Byzantine impalement, Dominik Heher makes the convincing argument that many of the executions often translated as impalements are, in fact, executions by phourka. This includes several executions within the historical memory of the death of Amedée Pofey, such as Andronicus Comnenus' mass killing of the defenders of Nicaea, and the Normans defeated after the siege of Thessalonica.[59] It therefore seems most likely, if the story is not a complete invention, that Amedée Pofey was executed by phourka and that this was misinterpreted as a crucifixion.

[56] Cook 2018, 301.

[57] Leo the Deacon, *The History of Leo the Deacon: Byzantine military expansion in the tenth century*, ed. Alice-Mary Talbot & Denis Sullivan, Washington 2005, 216.

[58] John Skylitzes, *A Synopsis of Byzantine History: 811 – 1057*, ed. John Wortley, Cambridge 2010, 148-149.

[59] Heher 2013, 148.

Estudios bizantinos 11 (2023) 53-68. ISSN: 2952-1432 | e-ISSN:2014-999. DOI: 10.37536/ebizantinos.2023.11.2392

5. One Closing Conjecture

One final question remains as to why these men suffered such a horrific death, while others such as the Emperor Peter, Cardinal-legate John Colonna and the other men captured with Amedée Pofey, did not suffer the same fate. A potential solution to the quandary may be the fact that many of the troops that made up Michael Ducas' army were mercenaries. Angold argues that perhaps Michael was "unable to control his followers, who included Vlach and Albanian tribesmen."[60] However, the letter of Innocent III points to another group as the primary mercenaries in Michael's armies, one with a clear reason to single Amedée Pofey for a cruel death – dispossessed Latins. The most logical people for these Latin mercenaries to be in 1210 were disgruntled veterans of the Lombard rebellion who had been dispossessed and shut out of power when they lost the war. These men would have likely taken the quick journey to enter the service of Michael Ducas. It was Pofey who, as the acting leader of the rebellion, sold them out at a crucial moment and was rewarded for it with an imperial office. The choice to ambush and brutally kill him makes sense as a motivation for these mercenaries. The fact that the phourka was the established Greek punishment for treason and desertion, made it a fitting death for Michael to sentence the constable, to placate his new followers. To those former Lombard lords, Amedée Pofey was a traitor who deserved a traitor's death - *vae victis.*

Recibido 09.08.2023
Aceptado 11.09.2023

[60] Angold 2003, 140.

Estudios bizantinos 11 (2023) 53-68. ISSN: 2952-1432 | e-ISSN:2014-999. DOI: 10.37536/ebizantinos.2023.11.2392

Bibliography

Angold, M. 2003, *The Fourth Crusade: Event and Context,* London.

Anthony, S. 2014, *Crucifixion and Death as Spectacle: Umayyad Crucifixion in Its Late Antique Context,* New Haven.

Bennett, G. 2005, "Towards a Revaluation of the Legend of "Saint" William of Norwich and its Place in the Blood Libel Legend", *Folklore* 116/2, 119-139.

Chrissis, N. G. *Crusading in Frankish Greece: A Study of Byzantine-Western Relations and Attitudes, 1204-1282,* Turnhout 2012, 28-29.

Cook, J. G, 2012, "Crucifixion in the West: From Constantine to Recceswinth", *Zeitschrift für antikes Christentum* 16/2 (2012), 226-246.

Cook, J. G. 2018, *Crucifixion in the Mediterranean World*, Tübingen.

Duba, W. O./ Schabel, C. (eds.) 2015, *Bullarium Hellenicum. Pope Honorius III's Letters to Frankish Greece and Constantinople*, Turnhout.

Garland, L. 1999, *Byzantine Empresses: Women and Power in Byzantium, AD 527-1204*, London.

Heher, D. 2013 "Der Tod am Pfahl", *JÖB* 63, 127-151.

Hendrickx, B. 1988, "Régestes des empereurs Latins de Constantinople (1204-1261/1273)", *Byzantina* 14, 7-221.

Lock, P. 1995, *The Franks in the Aegean 1204-1500,* London.

Longnon, J. 1949, *L'empire Latin de Constantinople et la Principauté de Morée,* Paris.

Longon, J. (ed.), 1948, *Henri de Valenciennes, Histoire de l'empereur Henri de Constantinople,* Paris.

Louis Blondel, "Amédée Pofey, de Cologny, grand connétable de Romanie", *Bulletin de la Société d'histoire et d'archéologie de Genève* IX (1947-50), 177-200.

Lullin, P./ Le Fort, C. 1886, *Régeste Genevois ou répertoire chronologique et analytique des documents imprimés relatifs à l'histoire de la ville et du diocèse de Genève avant l'année 1312*, Geneva, no. 510.

Nicol, D. M. 1957, *The Despotate of Epiros*, Oxford.

Nicol, D. M. 1998, "The Fate of Peter of Courtenay", *Kathegetria: Essays Presented to Joan Hussey for her 80th Birthday,* Camberley.

Smith, C. (ed.) 2008, *Geoffrey of Villehardouin*, *La Conquête de Constantinople. Chronicles of the Crusades,* New York.

Estudios bizantinos 11 (2023) 53-68. ISSN: 2952-1432 | e-ISSN:2014-999. DOI: 10.37536/ebizantinos.2023.11.2392

Sommerlechner, A. et al. (eds.) 2015, *Register Papst Innocenz' III*, 219: *Innocent III, Die Register Innocenz' III.*, 13. *Pontifikatsjahr, 1210/1211. Texte und Indices*, Vienna.

Soyer, F. 2021, "Jews and the child murder libel in the medieval Iberian Peninsula: European trends and Iberian peculiarities", *Journal of Medieval Iberian Studies*, 13/3, 309-330.

Stavridou-Zafraka, A. 2005, "The Political Ideology of the State of Epiros", in: A. Laiou (ed.) *Urbs Capta: The Fourth Crusade and its Consequences*, Paris, 311-324.

Talbot, A.M./ Sullivan D. (eds.) 2005, *Leo the Deacon. The History of Leo the Deacon: Byzantine military expansion in the tenth century*, Washington 2005.

Van Tricht, F. 2011, *The Latin Renovatio of Byzantium,* Leiden.

Wallensköld, A. (ed.) 1891, Conon de Bethune, *Chansons de Conon de Béthune, trouveur artésien de la fin du XIIe siècle: édition critique précédée de la biographie du poète*, Helsingfors.

Wolff, R. L. 1948, "The Organization of the Latin Patriarch of Constantinople, 1204-61; Social and Administrative Consequences of the Latin Conquest", *Traditio* 6, 33-60.

Wolff, R. L. 1954, "Politics in the Latin Patriarchate of Constantinople, 1204-1261", *Dumbarton Oaks Papers* 8, 225-303.

Wolff, R. L. 1969, "The Latin Empire of Constantinople 1204-1261", in: K. M. Setton, et. al. (eds.), *A History of the Crusades. Volume II: The Later Crusades, 1189-1311*, Philadelphia, 187-234.

Wortley, J. (ed.) 2010, *John Skylitzes*, *A Synopsis of Byzantine History: 811-1057*, Cambridge.

Estudios bizantinos 11 (2023) 53-68. ISSN: 2952-1432 | e-ISSN:2014-999. DOI: 10.37536/ebizantinos.2023.11.2392

Estudios bizantinos 11 (2023) 69-84
Revista de la Sociedad Española de Bizantinística
ISSN: 2952-1432 | e-ISSN: 2014-9999
DOI: 10.37536/ebizantinos.2023.11.2390
License: CC BY-NC-SA

SOCIEDAD
ESPAÑOLA DE
BIZANTINÍSTICA

AFRODITE E IL MARE NELLA TABULA MUNDI DI GIOVANNI DI GAZA

APHRODITE AND THE SEA WITHIN JOHN OF GAZA'S *TABULA MUNDI*

Arianna Magnolo

Università di Genova
Dipartimento di Italianistica, romanistica,
antichistica, arti e spettacolo (DIRAAS)
e-mail: arymag@hotmail.it

Abstract

This article focuses on a passage of John of Gaza's *Tabula Mundi*, i.e. the one regarding Aphrodite and the Sea (vv. 454-466), which raises an exegetical problem. Generally, scholars tend to assume that they are the same figure. On the contrary, I argue that they are two different figures, making reference to the cultural context of the poem, especially to its philosophical background. Indeed, in a Neoplatonic perspective the goddess can be interpreted as the Soul that triumphs over the matter, i.e. the sea, since both Aphrodite and the Sea are represented shining bright and staring at the sun, i.e. the Intellect. This interpretation is confirmed by references to Aphrodite in Neoplatonic authors as well as in John's *Anacreontics* and in the authors of the so-called "school of Gaza", strongly influenced by Neoplatonism. Therefore, John wants to emphasize the triumph of the light and, ultimately, of the One/God, through the mystical vision of a late antique intellectual, in a definitely syncretistic context.

Keywords: John of Gaza; *Tabula Mundi*; Aphrodite; Sea; Neoplatonism.

Riassunto

Questo articolo è incentrato su un passo della *Tabula Mundi* di Giovanni di Gaza, ossia quello riguardante Afrodite e il Mare (vv. 454-466), che pone un problema esegetico. Generalmente

la critica tende a pensare che si tratti della stessa figura. Al contrario, sostengo che si tratti di due figure differenti, facendo riferimento al contesto culturale in cui si colloca il poema, in particolare al suo sfondo filosofico: in una prospettiva neoplatonica, infatti, la dea può essere interpretata come l'Anima che trionfa sulla materia (il mare), in quanto sia Afrodite sia il Mare sono rappresentati brillanti e nell'atto di contemplare il sole (l'Intelletto). Questa interpretazione è confermata da riferimenti ad Afrodite in autori neoplatonici, ma anche nelle *Anacreontee* di Giovanni e nelle opere degli autori della cosiddetta "scuola di Gaza", fortemente influenzati dal Neoplatonismo. Dunque, Giovanni intende enfatizzare il trionfo della luce e, in definitiva, dell'Uno/Dio, attraverso la visione mistica di un intellettuale tardoantico, in un contesto decisamente sincretistico.

Parole chiave: Giovanni di Gaza; *Tabula Mundi*; Afrodite; Mare; Neoplatonismo.

Estudios bizantinos 11 (2023) 69-84. ISSN: 2952-1432 | e-ISSN:2014-999. DOI: 10.37536/ebizantinos.2023.11.2390

AFRODITE E IL MARE NELLA TABULA MUNDI DI GIOVANNI DI GAZA

Arianna Magnolo

L'opera di Giovanni di Gaza nota come Ἔκφρασις o *Tabula Mundi* è un complesso poema ecfrastico e cosmologico, il quale traeva forse spunto dall'affresco che decorava la volta di un complesso termale situato a Gaza o ad Antiochia[1] e interpretabile in chiave allegorica[2].

Dopo essersi soffermato, nella prima parte del poema – aperta dai primi due proemi (vv. 1-53), seguiti dalla descrizione della Croce[3] e della Trinità (vv. 54-69) – sui gruppi del Sole (vv. 70-161), del Tempo (162-204), degli Astri (vv. 205-249), dei Venti (vv. 250-296), dell'Oceano (vv. 297-339) e dell'Aurora (vv. 340-385), nella seconda parte – aperta dai due secondi proemi (vv. 386-395), l'autore lascia spazio alla descrizione del gruppo della Terra (vv. 396-453), per poi passare a quello del Mare (vv. 454-497). Nell'ambito di quest'ultimo gruppo, la rappresentazione del Mare pone un problema esegetico[4]: dal testo non risulta chiaro se essa sia da considerare diversa rispetto a quella di Afrodite, il cui nome occorre in clausola al v. 458, poco dopo la menzione di Θάλασσα, oppure se di fatto coincida con quella della dea. Lauritzen ritiene che sia preferibile quest'ultima ipotesi, in quanto, in caso contrario, il poeta non avrebbe mancato di precisare la posizione di Afrodite a fianco della personificazione del mare[5]. Dello stesso avviso è Daria Gigli, la quale, riferendosi a questa sezione dell'opera, afferma che in essa "vediamo il mare prendere le sembianze di Afrodite"[6] e, nel commento che accompagna l'edizione da lei curata, aggiunge che la sovrapposizione di Θάλασσα ad

[1] È quanto riportato sull'unico manoscritto che ci tramanda il poema (*Supplementum Graecum* 384). Per l'ipotesi che si tratti dei bagni di Antiochia vd. Cameron 1993, 348-351. Per l'interessante ipotesi che il poema sia un'*ekphrasis* solo nella forma e non sia dunque da ricollegare ad alcuna opera delle arti figurative vd. Aleksandrova 2020, 147-157. Per una discussione sul significato del termine πίναξ vd. Lauritzen 2015, XX-XXII.

[2] Cf., *e. g.*, Gigli Piccardi 2005, 181.

[3] Per uno studio della simbologia della Croce nel poemetto si veda Renaut 1999, 211-220, che si basa su Cupane 1979, 195-207, per cui la Croce determina una distribuzione quadripartita del cosmo secondo i quattro punti cardinali.

[4] Cf., *e. g.*, Lauritzen 2015, 169 e Gigli Piccardi 2021, 305-306.

[5] Cf. Lauritzen 2015, 169.

[6] Cf. Gigli Piccardi 2005, 192.

Estudios bizantinos 11 (2023) 69-84. ISSN: 2952-1432 | e-ISSN:2014-999. DOI: 10.37536/ebizantinos.2023.11.2390

Afrodite potrebbe essere dovuta al fatto che la prima non era considerata una vera e propria divinità, ma semplicemente la personificazione del mare dall'età ellenistica in poi; la menzione di Θάλασσα sarebbe l'unico modo per introdurre il soggetto più rappresentato nelle decorazioni termali (la dea Afrodite, appunto)[7].

Personalmente, credo invece che si tratti di due figure diverse. Innanzitutto, la motivazione addotta da Lauritzen non mi pare persuasiva: è infatti possibile rintracciare nel poema altri casi in cui, dopo un elemento, se ne descrive un altro senza specificarne la posizione rispetto al primo. Un esempio significativo è costituito dai vv. 332-333, dove dell'Angelo guardiano di Oceano si dice soltanto che "sorge dall'abisso" (ἀνέτειλεν ἀβύσσου) e la personificazione dell'abisso è descritta nei versi immediatamente precedenti, in maniera simile a quanto sembrerebbe accadere per Afrodite e per Θάλασσα nel passo in questione: φύλαξ δέ τις Ὠκεανοῖο / Ἀγγελικῆς στρατιῆς πτερόεις ἀνέτειλεν ἀβύσσου. In particolare, si confronti il v. 333 con il v. 458 del nostro passo, χιονέης ἀνέτειλεν ἀπ' ἀγλαΐης, dove la barocheggiante espressione "splendore di neve" allude senza dubbio al mare, bianco perché dotato di schiuma, come si deduce dal participio φαληριόωσαν al v. 457; si noti, peraltro, che nei due passi viene impiegato lo stesso verbo (ἀνατέλλω) e che la nuova figura viene introdotta dalla particella δέ. Inoltre, sempre all'interno del gruppo dell'Oceano, è emblematico altresì il caso dell'Abisso stesso, che viene descritto subito dopo il mostro marino (su cui ci si concentra invece ai vv. 323-327[8]), senza alcuna indicazione relativa alla sua collocazione rispetto a quest'ultimo (cf. vv. 328-332[9]).

Inoltre, il fatto che Θάλασσα sia tradizionalmente solo la personificazione del mare non impedisce, a mio avviso, che possa essere rappresentata. Del resto le personificazioni sono comuni nella tarda antichità[10]. Un magnifico esempio riguardante Θάλασσα è offerto dal

[7] Cf. Gigli Piccardi 2021, 306.

[8] καὶ γραπτὸν πέλε κῆτος· ἀνοστήτου δὲ γενείου / οἶστρον ἀπειλητῆρα χανὸν σπήλυγγος ἐναύλων / φρικαλέων ᾤϊξε σεσηρότα πορθμὸν ὀδόντων, / γείτονος ἀσθμαίνοντος ὀπιπεύων βοὸς εἶδος / ταυρείης στυγέον ταναὴν γλωχῖνα κεραίης ("poi è dipinto anche un mostro: spalancando le minacciose / spelonche della sua gola spietata, apre in quella caverna / il passaggio digrignante dei terribili denti, / mentre guarda il toro che ansima lì accanto, / inorridendo per le lunghe punte delle corna taurine" – traduzione di Gigli Piccardi 2021, 131).

[9] οὐδὲ Βυθὸς κερόεις ἀπανήνατο θάμβος ἀέξειν, / ἀλλὰ μελαινομένης σταθερῆς ἁλὸς ἄκρα χαράξας, / κλυζομένην ἑκάτερθεν ἐν ὕδασι γαστέρα τείνων / βυσσόθεν ἠέρθη δεδοκημένος εὐφαὲς ὄμμα / καὶ παλάμῃ θαύμαζε ("e non nega Bythos cornigero di accrescere lo stupore, / ma fendendo la superficie immota e scura del mare, / si solleva dall'abisso con lo sguardo fisso all'occhio luminoso / e fa un gesto di meraviglia" – traduzione di Gigli Piccardi 2021, 131).

[10] Maguire 1987, 20, nel classificare le opere tardoantiche sulla base della soluzione adottata dal loro autore per rappresentare la natura, inserisce il poemetto di Giovanni tra quelle che optano per le personificazioni, piuttosto che per la selezione di singoli motivi afferenti ai vari elementi naturali. Sulla perso-

Estudios bizantinos 11 (2023) 69-84. ISSN: 2952-1432 | e-ISSN:2014-999. DOI: 10.37536/ebizantinos.2023.11.2390

mosaico pavimentale della navata centrale della Chiesa degli Apostoli a Madaba, in Giordania, risalente proprio al VI secolo[11]. Come osserva Maguire in uno studio condotto, appunto, principalmente sui mosaici di epoca tardoantica[12], dopo un periodo in cui le rappresentazioni degli elementi naturali si fanno sempre più rade fino a scomparire, in quanto i Cristiani le avvertono come una minaccia associandole al paganesimo (IV secolo-inizio V), si assiste, in questo secolo (il VI), a una ricomparsa di tali rappresentazioni, che arrivano poi a fiorire con un'abbondanza inedita: questo perché ormai esse non sono più percepite come un pericolo dal Cristianesimo, il quale, piuttosto, si appropria di questo repertorio di immagini per esprimere, attraverso il potere insito in esso, il potere di Dio.

Infine – e questo è il punto su cui maggiormente mi soffermerò – il passo della *Tabula Mundi* in questione si può spiegare, a mio modo di vedere, ricorrendo alla filosofia neoplatonica[13], la quale in Giovanni, andando a intrecciarsi strettamente con la componente cristiana, si configura come una fondamentale chiave interpretativa[14].

Vediamo i versi coinvolti (454-466):

οὐδὲ Θάλασσα τέτυκτο διαυγέος ἄμμορος αἴγλης,
ἀλλὰ κορυσσομένην Φαεθοντίδα λαμπάδα λεύσσει 455
καὶ βλητοῦ φαέεσσι κορύσσετο κύκλα προσώπου.
ἡ δὲ φαληριόωσαν ἐρετμώσασα γαλήνην
χιονέης ἀνέτειλεν ἀπ' ἀγλαΐης Ἀφροδίτη
λευκοφανὴς κερόεσσα καὶ ἰχθυγόνων ἀπὸ κόλπων
νώροπα πόντον ἔθηκε, χάριν στάζουσα ῥεέθροις. 460
καὶ ξανθὸν τριέλικτον ἀκύμονα βότρυν ἐθείρης

nificazione nel mondo greco si vedano Stafford 2000 e Stafford – Herrin 2005 e specificamente sull'epoca tardoantica Leader-Newby 2005, 231-246.

[11] Cf. Maguire 1987, 21 e 88, n. 22, il quale fa notare che questo mosaico costituisce una significativa eccezione alla tendenza generale, secondo la quale nelle chiese alla personificazione della Terra e del mare si preferisce la rappresentazione di motivi terrestri e acquatici (per esempio piante e creature marine).

[12] Maguire 1993, 131-160.

[13] Del resto le personificazioni rivestono una particolare importanza negli autori neoplatonici, i quali identificano le ipostasi con le divinità (come si vedrà anche *infra*): a tale proposito cf. Siorvanes 2005, 77-96.

[14] Ciò è stato in genere riconosciuto dagli studiosi che si sono occupati del poemetto, anche se i contributi specifici a riguardo sono ancora pochi: cf., *e. g.*, Gigli Piccardi 2014, 403-419, che dimostra come la stessa ispirazione poetica nell'opera sia di matrice neoplatonica, in quanto integra possessione divina e tensione verso la dimensione metafisica del *Nous*. La stessa Gigli Piccardi 2021, 306, inoltre, riconosce che il passo è ricco di suggestioni neoplatoniche. Sul ruolo del Neoplatonismo nella Gaza tardoantica si veda, a titolo esemplificativo, Champion 2014, 70-104. Sulla lenta affermazione del Cristianesimo in questa città si veda Van Dam 1985, 1-20, che collega il fenomeno alla complessità dei rapporti tra amministrazione centrale e autorità locali.

Estudios bizantinos 11 (2023) 69-84. ISSN: 2952-1432 | e-ISSN:2014-999. DOI: 10.37536/ebizantinos.2023.11.2390

νηχόμενον προέηκεν ἁλικλύστων ὑπὲρ ὤμων
ὑγρὸν ἐφαπλώσασα· περισφίγγουσα δὲ λαιῇ
μειλιχίης οἴηκα κυβερνητῆρα γαλήνης
δάκτυλον ὀρθὸν ἔθηκεν ἐπὶ στόμα· κεκλιμένη δέ 465
δεξιτερὴν ἐπέτασσε καὶ ἐς Φαέθοντα δοκεύει[15].

Né il Mare è stato fatto privo di lucente splendore,
ma contempla la fiaccola solare ben armata 455
ed è armato nei cerchi del volto colpito dalla luce.
Attraversando la calma biancheggiante (del mare)[16]
sorge dallo splendore di neve Afrodite,
cornuta, splendente, e dal grembo generatore di pesci
rende il mare scintillante, instillando grazia nelle sue correnti. 460
E il biondo ricciolo senza onde della chioma, tre volte avvolto,
lascia fluttuare sulle spalle bagnate dal mare,
dispiegandolo umido; stringendo con la sinistra
il timone che governa la dolce calma,
pone un dito dritto sulla bocca; inclinatasi, 465
tende la destra e tiene lo sguardo fisso verso Fetonte[17].

L'aspetto su cui è incentrata l'intera, breve descrizione di Θάλασσα è la luminosità: il Mare viene infatti rappresentato in tutto il suo splendore (si noti la ridondante espressione διαυγέος… αἴγλης al v. 454) e con il volto colpito dalla luce (v. 456) in quanto è intento a contemplare il sole (v. 455). Qualche verso dopo, la menzione di Afrodite, ritardata secondo uno stilema tipicamente nonniano[18], è accompagnata da una maggiore quantità di dettagli: si sottolinea l'aspetto della luce (vv. 458-460), ma anche quello della schiuma (vv. 457-458), quello cornigero tipicamente acquatico (v. 459), quello generativo (vv. 459-460), quello del ricciolo (vv. 461-463), il ruolo di guida (vv. 463-464) e infine la gestualità (vv. 465-466).

Ora, se ci si volge al resto del poema, prestando attenzione, nello specifico, alla descrizione delle altre figure acquatiche, si può osservare che un *Leitmotiv* è la loro contrapposizione

[15] Il testo greco segue l'edizione di Gigli Piccardi 2021.

[16] Gigli Piccardi intende, invece, il verbo ἐρετμόω nel senso di "remeggiare" e attribuisce al participio φαληριόωσαν un valore predicativo, traducendo "al suo remeggio la bonaccia schiuma": cf. *infra* per la spiegazione della mia scelta differente.

[17] Traduzione mia.

[18] Cf., a puro titolo esemplificativo, *D.* 15, 151-152 e 169-171; 48, 241-242. Il passo è ricco di termini ed espressioni nonniani, tra cui ἄμμορος αἴγλης (v. 454), κύκλα προσώπου (v. 456), ἰχθυγόνων (v. 459), οἴηκα κυβερνητῆρα (v. 464): per i paralleli precisi e completi si veda Lauritzen 2015, 168-171 e Gigli Piccardi 2021, 306-308.

Estudios bizantinos 11 (2023) 69-84. ISSN: 2952-1432 | e-ISSN:2014-999. DOI: 10.37536/ebizantinos.2023.11.2390

con la luce del sole[19]. Oceano, vedendo il sole, rimane attonito e si porta la mano alle labbra, in un gesto di chiaro stupore (vv. 303 e 309-311). Anche Abisso ha una reazione analoga, stupendosi (v. 328) e compiendo un gesto simile con la mano (v. 332)[20]. Insomma, tra acqua e sole si crea un contrasto simile a quello tra oscurità e luce e lo stupore estatico delle figure acquatiche sottolinea la loro estraneità al secondo elemento.

Notiamo però che sia il Mare sia Afrodite rappresentano un'eccezione: essi infatti guardano il sole (al v. 455 e al v. 466, dove si cela sotto il nome "Fetonte") senza stupirsi. Come già rilevato, il Mare si lascia colpire dalla luce, al punto da risultare caratterizzato lui stesso da lucentezza, esattamente come Afrodite, la quale, tenendo lo sguardo rivolto verso il sole, compie lo stesso gesto compiuto da Oceano ai vv. 309-311, ossia si pone un dito sulla bocca, come a richiedere il silenzio (v. 465) – gesto che rimanda alla sacralità della σιγῆ nella teologia antica[21] –, senza però che le venga attribuita quella mescolanza di stupore e fascino attribuita a Oceano (v. 311 ἐθέλγετο θαῦμα κεράσσας). A mio parere, il senso di questo peculiare trattamento di Θάλασσα e Afrodite va ricercato nel pensiero neoplatonico.

Nel Neoplatonismo il mare viene di norma associato, a causa della sua mutevolezza e della sua oscurità, alla materia[22], assumendo dunque una valenza negativa: la realtà materiale non è infatti considerata, com'è noto, la vera realtà. Che tale simbologia sia presente a Giovanni si evince da quanto esposto sopra circa il trattamento riservato alle altre figure acquatiche della *Tabula*[23]. Il fatto che il mare sia descritto come brillante sembrerebbe, però, contraddire questa concezione neoplatonica, piuttosto che seguirla. Tuttavia, la figura di Afrodite consente di chiarire questa apparente contraddizione: infatti nei Neoplatonici l'associazione di questa dea al mare[24] acquisisce un significato ben preciso. Un passo del commento di Proclo al *Cratilo* di Platone (183, 111, 15)[25] fornisce un esempio illuminante a questo proposito. Esso è tratto

[19] Sui concetti relativi a questa contrapposizione cf. Gigli Piccardi 2005, 190 sgg.

[20] Il tutto risulta in linea con il gusto tipicamente tardoantico per la gestualità: cf. *ibidem*.

[21] Cf. Tissi 2012, 258.

[22] Cf. per esempio Porph., *Antr.* 35: πόντος δὲ καὶ θάλασσα καὶ κλύδων καὶ παρὰ Πλάτωνι ἡ ὑλικὴ σύστασις. L'occasione per questa affermazione è offerta dall'esempio del mare attraversato da Odisseo, il quale alla fine riesce a uscire dal mondo della materia, arrivando tra uomini che non ne hanno esperienza, dunque alla luce. Si veda anche Procl., *In Tim.* 1, 179, 26 Diehl: ὁ γὰρ ἀληθινὸς πόντος ἀνάλογόν ἐστι τῷ ἀληθινῷ ψεύδει καὶ τῇ ἀληθῶς ὕλῃ, ἣν ἀνομοιότητος πόντον ἐν τῷ Πολιτικῷ προσείρηκε.

[23] Nel primo proemio giambico il mare viene menzionato in un contesto chiaramente negativo: ai vv. 5-6 il poeta paragona la sua angoscia/fatica per il difficile compito a cui si è accinto alla tempesta nel mare. Si noti che il mare in tempesta a cui si fa qui riferimento contrasta con il mare calmo descritto nel passo oggetto di questo articolo.

[24] Al lettore moderno affiora immediatamente alla memoria l'iconografia della "Nascita di Venere" di Sandro Botticelli, nata nel clima del Neoplatonismo umanistico-rinascimentale.

[25] La numerazione adottata per il commento al *Cratilo* è quella di Abbate 2017.

Estudios bizantinos 11 (2023) 69-84. ISSN: 2952-1432 | e-ISSN:2014-999. DOI: 10.37536/ebizantinos.2023.11.2390

dalla sezione dedicata all'etimologia del nome "Afrodite" e alla natura della dea. Si parte dalla distinzione di due tipologie di Afrodite[26], entrambe nate dalla schiuma del mare: la prima dalla schiuma generata dall'organo riproduttivo di Urano, mentre la seconda da quella generata dall'organo riproduttivo di Zeus (con il contributo di Dione)[27]. Si procede poi a spiegare più nel dettaglio le differenze tra le due versioni della divinità: la prima è "ipercosmica, elevatrice verso la bellezza intelligibile e dispensatrice di vita incontaminata", la seconda "dirige tutte le serie coordinate che si trovano nel cosmo celeste e sulla terra, le collega tra loro e rende perfette le loro processioni generative per mezzo del congiungimento armonicamente concorde". In altre parole, l'una è l'Afrodite celeste, in grado di elevare alla vera realtà (l'Uno), mentre l'altra è l'Afrodite cosmica, colei che rende possibile il perpetuarsi della vita sulla Terra. Tuttavia, esse risultano unite "in base alla somiglianza della loro sussistenza"[28], in quanto la prima deriva dal Connettore (Urano), la seconda dal Demiurgo (Zeus). A questo punto viene il passo che in questa sede interessa, ovvero quello in cui si chiarisce il significato del mare in relazione ad Afrodite:

> δηλοῖ δ' ἡ θάλασσα τὴν ἡπλωμένην καὶ ἀπεριόριστον ζωὴν καὶ τὸ βάθος αὐτῆς τὸ ἐπὶ πᾶν προϊόν, ὁ δ' ἀφρὸς τὸ καθαρώτατον καὶ φωτὸς γονίμου πλῆρες καὶ δυνάμεως καὶ ἐπινηχόμενον πάσῃ τῇ ζωῇ καὶ οἷον ἄνθος αὐτῆς τὸ ἀκρότατον. πέφηνεν οὖν ἡ Ἀφροδίτη πάσης οὖσα τῆς ζωῆς τὸ ἑνοειδέστατον καὶ καθαρώτατον.
>
> Inoltre il mare sta a indicare la vita dispiegata e indefinita e la sua profondità che procede in ogni ambito; la spuma, invece, <sta a indicare> il carattere dell'assoluta purezza, l'essere ricolmo di luce e di potenza feconde e il fluttuare sulla vita tutta e, per così dire, come il suo fiore più sommitale. Dunque Afrodite è risultata la componente più uniforme e pura della vita tutta[29].

Come si può notare, Afrodite è rappresentata in stretta connessione con il mare, che è reputato il simbolo della materia: si allude, infatti, all'indeterminatezza della vita sensibile (τὴν ἡπλωμένην καὶ ἀπεριόριστον ζωήν) e alla diffusione della sua caratteristica costitutiva (τὸ βάθος, la profondità) in ogni ambito della dimensione fenomenica[30]. In quanto tale, il mare assume certamente un'accezione negativa. Tuttavia, alla schiuma, e ad Afrodite che da

[26] Tale distinzione risale al *Simposio* platonico (180 d-e). Essa nasce probabilmente dalla necessità di conciliare la genealogia omerica, secondo la quale Afrodite è figlia di Zeus e Dione (cf. Hom., *Il.* 5, 370-371), e quella esiodea, secondo la quale la dea nasce dalla spuma del mare generata dai genitali di Urano (cf. Hes., *Th*. 188-200).

[27] Cf. 183, 110.

[28] Cf. 183, 111, 1-15. Traduzioni di Abbate 2017.

[29] Testo e traduzione Abbate 2017.

[30] Cf. Abbate 2017, 668-669.

Estudios bizantinos 11 (2023) 69-84. ISSN: 2952-1432 | e-ISSN:2014-999. DOI: 10.37536/ebizantinos.2023.11.2390

essa nasce, viene conferito un significato totalmente diverso (come ben evidenziato dal δέ avversativo), positivo: essa è simbolo di quella luce che rappresenta la vita pura, la vita vera, ovvero quella spirituale.

Nel passo dell'Ἔκφρασις il Mare viene subito rappresentato come completamente soggiogato dalla luce: si ricorda infatti che la descrizione di Θάλασσα si limita a mettere in risalto l'(inusuale) aspetto della luminosità (vv. 454-456), il quale sembra derivare da una sorta di vittoria della luce sull'elemento che la accoglie. In seguito, l'immagine del mare che biancheggia per la schiuma prepara l'entrata in scena di Afrodite, descritta nell'atto di sorgere da esso e di attraversarlo; poi l'attenzione del poeta si appunta, come già constatato, su altri dettagli: la potenza generatrice della dea (vv. 459-460), la chioma di boccoli che le fluttuano umidi sulle spalle (vv. 461-463) – particolare, quest'ultimo, dal sapore barocco –, il suo ruolo di governatrice (vv. 463-464) e, infine, la sua gestualità (l'invito al silenzio con il dito, l'inclinazione del corpo e lo sguardo rivolto verso il sole – vv. 465-466). Alcuni di questi dettagli sono posti in evidenza dagli autori neoplatonici quando si riferiscono alla dea. Plotino, per esempio, dopo aver operato la distinzione tra Afrodite celeste e Afrodite cosmica (3, 5, 2), spiega come le due "varianti" della divinità debbano essere interpretate (3, 5, 3, 31 sgg.):

> τοῦ δὲ κόσμου οὖσα ἡ Ἀφροδίτη αὕτη καὶ οὐ μόνον ψυχὴ οὐδὲ ἁπλῶς ψυχή καὶ τὸν ἐν τῷδε τῷ κόσμῳ Ἔρωτα ἐγεννήσατο ἐφαπτόμενον ἤδη καὶ αὐτὸν γάμων καὶ, καθ' ὅσον ἐφάπτεται καὶ αὐτὸς τῆς ὀρέξεως τῆς ἄνω, κατὰ τοσοῦτον κινοῦντα καὶ τὰς τῶν νέων ψυχὰς καὶ τὴν ψυχὴν ᾗ συντέτακται ἀναστρέφοντα, καθ' ὅσον καὶ αὐτὴ εἰς μνήμην ἐκείνων πέφυκεν ἰέναι. πᾶσα γὰρ ἐφίεται τοῦ ἀγαθοῦ καὶ ἡ μεμιγμένη καὶ τινὸς γενομένη· ἐπεὶ καὶ αὕτη ἐφεξῆς ἐκείνῃ καὶ ἐξ ἐκείνης.
>
> "Questa Afrodite è l'Anima del mondo e non soltanto anima in senso assoluto; essa genera un Eros che è interiore a questo mondo e presiede ai matrimoni e, in quanto s'innalza egli stesso al desiderio della superiore <Intelligenza>, muove le anime dei giovani e quella stessa alla quale è congiunto rivolgendola verso l'alto, solo in quanto essa abbia una naturale disposizione a ricordarsi degli intelligibili. Infatti tutte le anime desiderano il bene, anche quelle che sono miste e appartengono a un particolare individuo; perciò anche l'Anima <del mondo> segue l'Anima celeste e dipende da essa"[31].

S'insiste, appunto, sulle qualità generative dell'Afrodite cosmica, considerata l'Anima del mondo, e sull'impulso a guardare verso l'alto che scaturisce dall'Eros da lei generato,

[31] Testo e traduzione Faggin 2000.

Estudios bizantinos 11 (2023) 69-84. ISSN: 2952-1432 | e-ISSN:2014-999. DOI: 10.37536/ebizantinos.2023.11.2390

nonché sulla dipendenza dell'Anima del mondo dall'Anima celeste, la quale coincide con l'Afrodite celeste[32].

Insomma, Afrodite viene a coincidere con l'Anima – più precisamente l'Afrodite celeste con l'Anima celeste e l'Afrodite cosmica con l'Anima del mondo[33].

Ancora Proclo, nel suo secondo inno, dedicato appunto ad Afrodite, allude alla distinzione tra le due versioni della dea e tra i due Eros da queste generati, presentando tre diversi tipi di amore che prevalgono in tre diversi tipi di anima individuale. Di questi, solo il primo è quello che permette all'anima di elevarsi alla contemplazione delle sedi luminose del cielo (vv. 4-6):

ὧν οἱ μὲν νοεροῖσιν ὀϊστεύουσι βελέμνοις
ψυχάς, ὄφρα πόθων ἀναγώγια κέντρα λαβοῦσαι 5
μητέρος ἰσχανόωσιν ἰδεῖν πυριφεγγέας αὐλάς.

Dei quali alcuni con dardi intellettivi saettano
le anime, affinché punte da stimoli sublimanti di desideri, 5
agognino vedere le sedi d'igneo splendore della madre[34].

Qualche verso più avanti, poi, l'Afrodite celeste viene definita, in un bel chiasmo, ψυχὴν ἀενάοιο… κόσμοιο θεείην, "anima divina del mondo eterno"[35].

Anche nell'inno quinto, dedicato ad Afrodite licia, Proclo rende omaggio all'Afrodite celeste, definendola ἠπιόδωρος… βιότοιο γαλήνη, "benefica tranquillità di vita"[36]. Tale definizione interessa particolarmente in questa sede, in quanto Afrodite viene immortalata da Giovanni nell'atto di stringere il "timone che governa la dolce calma" (μειλιχίης οἴηκα κυβερνητῆρα γαλήνης, v. 464) e il ricciolo della dea è definito ἀκύμονα, "senza onde" (v. 461)[37]: in ambito neoplatonico per indicare la materia è comune il ricorso all'immagine del mare in tempesta (che rimanda a un'idea esasperata di mobilità)[38]; l'immagine del mare cal-

[32] Cf. 3, 5, 2, 20-21. Sull'Eros dell'Afrodite/Anima celeste vd. 3, 5, 3, 20-27 e 3, 5, 4, 23, dove è definito ἐνέργεια ψυχῆς ἀγαθοῦ ὀριγνωμένης, "atto dell'anima che tende al bene".

[33] Giovanni sembra avere in mente anche questa Afrodite, quando si sofferma sulla potenza generatrice della dea (vv. 459-460).

[34] Testo e traduzione Giordano 2022.

[35] Cf. Procl., *H.* 2, 16.

[36] Cf. Procl., *H.* 5, 11.

[37] Non mi pare che il poeta scelga questo aggettivo esclusivamente per un gioco etimologico, come sostiene Lauritzen 2015, 170.

[38] Cf. Simonini 1986, 247 e 97-101 per un'utile panoramica sulla concezione (neo)platonica della materia.

Estudios bizantinos 11 (2023) 69-84. ISSN: 2952-1432 | e-ISSN:2014-999. DOI: 10.37536/ebizantinos.2023.11.2390

mo (rinviante più a un'idea di immobilità) suggerisce invece un'intromissione dell'elemento noetico in quello materiale[39]. Sulla base di queste osservazioni, si capisce per quale motivo mi sembra improbabile che Afrodite agiti la distesa del mare provocando la schiuma: la dea, simboleggiando l'elemento noetico, è piuttosto associabile all'idea di staticità che a quella di movimento. Allo stesso modo, l'aggettivo ἀκύμονα riferito al ricciolo di Afrodite dev'essere, a mio parere, ricondotto al concetto di calma, quindi di mancanza di movimento, piuttosto che a quello di mancanza di umidità[40].

In definitiva, mi pare che sia questa la simbologia sottesa al passo della *Tabula Mundi* in discussione: Afrodite è da intendere come l'Anima neoplatonica, nella sua duplicità celeste (vista come suprema governatrice) *vs.* quella cosmica (vista come suprema generatrice), ipostasi intermedia tra il cosmo e il regno dell'Intelletto, del quale è simbolo il sole che la dea contempla[41]. Il mancato accenno alla sfumatura negativa del mare si può spiegare, pertanto, con la volontà di descrivere il momento in cui l'Anima (Afrodite) trionfa sul mondo materiale (il mare), riuscendo a metterlo in contatto con la realtà superiore. Ecco perché dalla personificazione del mare il *focus* del poeta si sposta su Afrodite[42]; forse la stessa duplicità Mare/Afrodite si può spiegare con la duplicità Afrodite Anima del mondo/Afrodite Anima universale. Questa interpretazione risulta, tra l'altro, in armonia con quella del bozzetto finale del poema (vv. 718-732) proposta da Daria Gigli: Κόσμος, che viene incoronato dall'Etere con una corona di luce e calpesta Φύσις, sembra riassumere il senso dell'intera opera, alludendo all'elemento razionale che prevale su quello irrazionale per permettere la creazione[43]. Si tratterebbe dunque di un altro esempio di intreccio indissolubile della componente neoplatonica con quella cristiana[44], segno distintivo dell'ambiente culturale gazeo[45].

Peraltro, questo non sarebbe l'unico caso in cui Giovanni abbina concetti neoplatonici alla figura di Afrodite. Un altro caso è infatti costituito dalla sua sesta anacreontea[46]. Il testo

[39] Cf. Giordano 2022, 61-62.

[40] Così Gigli Piccardi, che traduce "fuor d'acqua".

[41] Cf. Plot. 5, 6, 4, 15: καὶ οὖν ἀπεικαστέον τὸ μὲν φωτί, τὸ δὲ ἐφεξῆς ἡλίῳ.

[42] Daria Gigli, riguardo alla figura di Θάλασσα/Afrodite, commenta soltanto che "prevale l'aspetto vitale e generativo dell'acqua, che ha bisogno di impregnarsi della luce del sole per svolgere il suo compito creativo" (Gigli Piccardi 2005, 192).

[43] Cf. Gigli Piccardi 2005, 198-199.

[44] Anche Tissi 2012, 269 giunge a una conclusione simile dopo aver esaminato il caso di Βυθός, che subisce in Giovanni una "conversione", trasformandosi da simbolo della materia a figura tutta tesa verso la luce divina.

[45] Sull'idea che proprio la cultura classica abbia permesso la diffusione del Cristianesimo, grazie alla sua capacità di imporsi presso popoli diversi, si veda Downey 1963, soprattutto 5 e 98.

[46] Per uno studio sulla cronologia delle opere di Giovanni si veda Bargellini 2008, 65-86, che considera le anacreontee successive all'Ἔκφρασις.

Estudios bizantinos 11 (2023) 69-84. ISSN: 2952-1432 | e-ISSN:2014-999. DOI: 10.37536/ebizantinos.2023.11.2390

in questione è un'etopea, i cui protagonisti sono Afrodite e Zeus colti nell'atto di lamentarsi, l'una per la perdita dell'amato Adone e l'altro per le sofferenze che la dea infligge a mortali e immortali senza distinzione alcuna. In questo componimento è stata individuata la visione dell'ordinamento cosmico tipica di questa corrente filosofica[47]: la nota tripartizione tra regno del molteplice, regno delle idee e regno superiore o πρόνοια[48]. Inoltre, è stato giustamente notato[49] che nei versi immediatamente precedenti il poeta professa entusiasticamente la propria fede platonica[50]. Del resto – aggiungerei – anche Plotino si sofferma sulla relazione tra Zeus e Afrodite, riconoscendo nel primo l'Intelligenza e nella seconda la sua Anima[51].

È opportuno altresì tenere in considerazione la presenza di Afrodite nella produzione retorica degli autori della cosiddetta "scuola di Gaza"[52], i quali, narrando tutti, pur con piccole differenze, il mito del suo amore per Adone, la identificano con quella cosmica (*pandemos*) di ascendenza platonica: non mi riferisco solo a Giovanni e alla sua quinta anacreontea[53] (oltre che alla sesta, già menzionata), ma anche a Procopio (*dialexeis* e tre delle quattro etopee), a Giorgio Grammatico (terza anacreontea) e a Coricio (nona *dialexis*)[54]. Ciò acquista ulteriore significatività se si pensa che l'occasione dell'Ἔκφρασις potrebbe verosimilmente essere la stessa delle opere succitate, ovvero l'ἡμέρα τῶν ῥόδων[55], una celebrazione che si teneva a Gaza forse in concomitanza con l'equinozio di primavera e che prevedeva declamazioni e agoni poetici. Durante questa festa, il mito di Afrodite e Adone aveva la duplice funzione di fornire un'eziologia del colore della rosa (dal sangue di Afrodite che si punge con una rosa bianca in seguito alla morte dell'amato) e, al tempo stesso, di rappresentare (attraverso il ritorno di Adone dall'Ade) il ciclo vitale della natura, che sempre si rinnova, in una prospettiva riconoscibile come neoplatonica[56].

[47] Cf. Ciccolella 2000, 171.

[48] Cf. vv. 81-85: κρυφίως ὕπερθεν ἄλλου / ἕτερος σθένος φαείνει, / τὸ δὲ δευτέρων προάρχον / καθ' ἑαυτὸ χωρὶς ἔστη / ὑπὸ μείζονος προνοίης.

[49] Cf. Gigli Piccardi 2011, 293-294.

[50] Cf. vv. 76-80: γάνυμαι τὰ τερπνὰ πάσχων / ἐσορῶν ἄγαλμα κόσμου / ὑπερουσίῳ φρονήσει, / ὅπερ ἤνυσα ξυνάπτων / νοεροῖς λόγοισι δήσας.

[51] Cf. 3, 5, 8, 15: ὁ μὲν (sc. Ζεύς) ἔσται κατὰ τὸν νοῦν, ἡ δὲ Ἀφροδίτη αὐτοῦ οὖσα καὶ ἐξ αὐτοῦ καὶ σὺν αὐτῷ κατὰ τὴν ψυχὴν τετάξεται.

[52] Su questa scuola si vedano, *e. g.*, Champion 2014, 29-38 (per le caratteristiche generali) e Penella 2020, 111-174 (per un'analisi dettagliata secondo autori e generi).

[53] Sulla funzione pedagogica della quinta anacreontea – in un ambito spiccatamente neoplatonico – si veda Gigli Piccardi 2018, 267-279.

[54] Cf., anche per un esame comparativo degli autori citati, Lupi 2012, 91-93.

[55] Cf. Gigli Piccardi 2006, 253-266.

[56] Cf. Lupi 2012, 89-95.

Estudios bizantinos 11 (2023) 69-84. ISSN: 2952-1432 | e-ISSN:2014-999. DOI: 10.37536/ebizantinos.2023.11.2390

In conclusione, Giovanni sembra aver nascosto, in un passo che si distingue in maniera marcata da quelli di argomento simile[57], una delle chiavi per comprendere il senso ultimo del suo poemetto: la volontà di enfatizzare il trionfo della luce, ovvero, in definitiva, dell'Uno/Dio, quel momento in cui, grazie all'*ekphrasis*, si realizza la visione mistica dell'intellettuale tardoantico[58], il cui spirito neoplatonico è ormai giunto alle soglie del Cristianesimo.

Recibido 02.11.2022
Aceptado 16.11.2022

[57] E che – azzarderei – potrebbe inoltre rivestire, insieme ai passi dedicati alle altre figure acquatiche (con i quali – come ho dimostrato – dialoga), un'importanza speciale, se è fondata l'ipotesi che il poema si riferisca a un'opera d'arte collocata in un edificio termale, in cui l'acqua è l'elemento dominante.

[58] Cf. Gigli Piccardi 2005, 199.

Estudios bizantinos 11 (2023) 69-84. ISSN: 2952-1432 | e-ISSN:2014-999. DOI: 10.37536/ebizantinos.2023.11.2390

Bibliografia

Abbate, M. 2017 (ed.), *Proclo. Commento al* Cratilo *di Platone*, Milano.

Aleksandrova, T. 2020, "The Syncretic Revelation of John of Gaza", *Scrinium* 16, 147-157.

Bargellini, F. 2008, "Questioni di cronologia nell'opera di Giovanni di Gaza", *Prometheus* 34, 65-86.

Cameron, A. 1993, "On the Date of John of Gaza", *CQ* 43, 348-351.

Champion, M. W. 2014, *Explaining the Cosmos: Creation and Cultural Interaction in Late-Antique Gaza*, Oxford.

Ciccolella, F. 2000 (ed.), *Cinque poeti bizantini. Anacreontee dal Barberiniano greco 310*, Alessandria.

Cupane, C. 1979, "Il *Kosmikos Pinax* di Giovanni di Gaza: una proposta di ricostruzione", *JÖB* 28, 195-207.

Downey, G. 1963, *Gaza in the Early Sixth Century*, Norman.

Faggin, G. 2000 (ed.), *Plotino. Enneadi*, Milano.

Gigli Piccardi, D. 2005, "*AEPOBATEIN*. L'ecfrasi come viaggio in Giovanni di Gaza", *MEG* 5, 181-199.

Gigli Piccardi, D. 2006, "L'occasione della *Tabula Mundi* di Giovanni di Gaza", *Prometheus* 32, 253-266.

Gigli Piccardi, D. 2011, "John of Gaza and the Greek Ekphrastic Poetry", in D. Hernández de la Fuente (ed.), *New Perspectives on Late Antiquity*, Newcastle, 288-304.

Gigli Piccardi, D. 2014, "Poetic Inspiration in John of Gaza: Emotional Upheaval and Ecstasy in a Neoplatonic Poet", in K. Spanoudakis (ed.), *Nonnus of Panopolis in Context. Poetry and Cultural Milieu in Late Antiquity with a Section on Nonnus and the Modern World*, Leiden-Boston, 403-419.

Gigli Piccardi, D. 2018, "La quinta anacreontea di Giovanni di Gaza: una lezione sul mito", *Prometheus* 44, 267-279.

Gigli Piccardi, D. 2021 (ed.), *Giovanni di Gaza.* Tabula mundi, Alessandria.

Giordano D. 2022 (ed.), *Proclo. Inni*, Milano.

Lauritzen, D. 2015 (ed.), *Jean de Gaza. Description du Tableau Cosmique*, Paris.

Leader-Newby, R. 2005, *Personifications and paideia in Late Antique Mosaics from the Greek East*, in E. Stafford – J. Herrin (eds.), *Personification in the Greek World. From Antiquity to Byzantium*, London, 231-246.

Estudios bizantinos 11 (2023) 69-84. ISSN: 2952-1432 | e-ISSN:2014-999. DOI: 10.37536/ebizantinos.2023.11.2390

Lupi, S. 2012, "Il mito di Afrodite ed Adone alla scuola di retorica di Gaza", *Revue des études anciennes* 114, 83-100.

Maguire, H. 1987, *Earth and Ocean. The Terrestrial World in Early Byzantine Art*, University Park and London.

Maguire, H. 1993, "Christians, Pagans and the Representation of Nature", in D. Willers et alii (eds.), *Begegnung von Heidentum und Christentum im spätantiken Ägypten*, Riggisberg, 131-160.

Penella, R. J. 2020, "The Rhetorical Works of the School of Gaza", *BZ* 113, 111-174.

Renaut, L. 1999, "La description d'une croix cosmique par Jean de Gaza, poète palestinien du VIe siècle", *Civilisation Médiévale* 7, 211-220.

Simonini, L. 1986 (ed.), *Porfirio. L'antro delle Ninfe*, traduzione e commento di L. Simonini, Milano.

Siorvanes, L. 2005, *Neo-Platonic Personification*, in E. Stafford – J. Herrin (eds.), *Personification in the Greek World. From Antiquity to Byzantium*, London, 77-96.

Stafford, E. 2000, *Worshipping Virtues. Personification and the Divine in Ancient Greece*, London.

Stafford E./Herrin J. 2005 (eds.), *Personification in the Greek World. From Antiquity to Byzantium*, London.

Tissi, L. M. 2012, "La conversione di *Bythos* in Giovanni di Gaza", *Prometheus* 38, 255-272.

Van Dam, R. 1985, "From Paganism to Christianity at Late Antique Gaza", *Viator* 16, 1-20.

Estudios bizantinos 11 (2023) 69-84. ISSN: 2952-1432 | e-ISSN:2014-999. DOI: 10.37536/ebizantinos.2023.11.2390

Estudios bizantinos 11 (2023) 85-100
Revista de la Sociedad Española de Bizantinística
ISSN: 2952-1432 | e-ISSN: 2014-9999
DOI: 10.37536/ebizantinos.2023.11.2391
License: CC BY-NC-SA

SOCIEDAD
ESPAÑOLA DE
BIZANTINÍSTICA

VON DER SPÄTBYZANTINISCHEN ZUR OSMANISCHEN *TOPOGRAPHIA SACRA* IN THRAKIEN: DER DERWISHKONVENT DES QĬZĬL DELÜ BEI DIDYMOTEICHON/DIMETOKA

DESDE LA *TOPOGRAPHIA SACRA* TARDOBIZANTINA A LA OTOMANA EN TRACIA: EL CONVENTO DE LOS DERVICHES DE QĬZĬL DELÜ EN DIDYMOTEICHON/DIMETOKA

Johannes Niehoff-Panagiotidis

Freie Universität Berlin
jnp@zedat.fu-berlin.de

Resumen

En la bibliografía especializada se describe como ruptura la transición entre la última dominación bizantina en el Norte de Grecia. Los orientalistas la describen como conquista musulmana, los estudiosos de Bizancio como pérdida. Una visión conjunta de ambas posiciones no es frecuente. Ese procedimiento descuida el hecho de que muchas partes de Macedonia/Tracia cambiaron de manos varias veces. En este artículo se intenta utilizar la documentación otomana para el análisis detallado del territorio de uno de los monasterios más famosos de Bizancio: el de la Kosmosoteira en la actual frontera grecoturca en Tracia (Ferres/Ferecik). Fue fundado a mediados del siglo XII por un célebre príncipe de la dinastía de los Comnenos, Isaac Sebastocrator, hijo del emperador Alejo I. En el siglo XX fue convento de la orden de los derviches bektashi, una secta chiita con ritos cercanos al cristianismo. ¿Qué pasó mientras tanto? Analizamos la evidencia tardobizantina (Juan Cantacuceno) así como la de los Cruzados en comparación con los primeros documentos otomanos de la región de comienzos del siglo XV. El resultado es sorprendente: el monasterio quedó desierto ya en época bizantina y los sultanes dieron los edificios a los sufíes de la orden bektashi. Asi, al menos en parte, se conservó la topografía medieval hasta bien entrado el siglo XX.

Palabras clave

Topographia sacra - Convento de los derviches de Qĭzĭl Delü en Didymoteichon/Dimetoka - Isaac Sebastocrator - Juan Cantacuceno

Zusammenfassung

In der Fachbibliografie wird der Übergang zwischen der letzten byzantinischen Herrschaft in Nordgriechenland als Bruch beschrieben. Orientalisten beschreiben es als muslimische Eroberung, Byzanzforscher als Verlust. Eine gemeinsame Vision beider Positionen ist nicht häufig. Dieses Verfahren vernachlässigt die Tatsache, dass viele Teile Mazedoniens/Thrakiens mehrmals den Besitzer wechselten. Dieser Artikel versucht, die osmanische Dokumentation für eine detaillierte Analyse des Territoriums eines der berühmtesten Klöster von Byzanz zu nutzen: dem der Kosmosoteira an der heutigen griechisch-türkischen Grenze in Thrakien (Ferres/Ferecik). Es wurde Mitte des 12. Jahrhunderts von einem berühmten Prinzen der Komneni-Dynastie, Isaac Sebastocrator, dem Sohn von Kaiser Alexius I., gegründet. Im 20. Jahrhundert war es ein Kloster des Bektaschi-Derwisch-Ordens, einer schiitischen Sekte mit Riten, die dem Christentum nahestehen. Was ist in der Zwischenzeit passiert? Wir analysieren die spätbyzantinischen Zeugnisse (Johannes Kantakuzenos) sowie die der Kreuzfahrer im Vergleich zu den ersten osmanischen Dokumenten aus der Region vom Beginn des 15. Jahrhunderts. Das Ergebnis ist überraschend: Das Kloster war bereits in byzantinischer Zeit verlassen und die Sultane übergaben die Gebäude den Sufis des Bektaschi-Ordens. So blieb die mittelalterliche Topografie zumindest teilweise bis weit ins 20. Jahrhundert erhalten.

Schlüsselwörter: *Topographia sacra* - Derwishkonvent des Qĭzĭl Delü bei Didymoteichon/Dimetoka - Isaak Sebastokrator - Johannes Kantakuzenos

VON DER SPÄTBYZANTINISCHEN ZUR OSMANISCHEN *TOPOGRAPHIA SACRA* IN THRAKIEN: DER DERWISHKONVENT DES QĬZĬL DELÜ BEI DIDYMOTEICHON/DIMETOKA

Johannes Niehoff-Panagiotidis

Der Bektaschi – Scheich Seyyid ʿAlī, genannt Qĭzĭl Delü, ist kein Unbekannter, seit Gökbilgin im Jahre 1952 die wichtigsten Urkunden seiner *zāwiyye* in Thrakien veröffentlicht hat.[1]Das älteste Dokument aus seinem Dossier hat P. Wittek (Wittek II) neu veröffentlicht und kommentiert.[2] Die Legenden um den Scheikh hat dann Birge (1965), 51f. und 56 zusammengestellt: Hier wird deutlich, wie seine Figur die Eroberung Thrakiens mythologisch an sich zieht, etwa die Eroberung von Kallipolis/Gelibolu durch die Osmanen (1354). In Ermangelung einer zeitgenössischen osmanischen Historiografie sollten diese Legenden Ersatz bieten; manches findet man dann bei ʿĀṣĭqpaṣazāde wieder.

Wichtig zur historischen Geographie dieses ältesten osmanischen Raums in Europa ist Kissling (1956), die Ergebnisse hat dann 1996 I. Beldiceanu – Steinherr zusammengefasst. Für die byzantinische Zeit, die islamische ausdrücklich ausklammernd, steht Asdracha (1976).[3]Die wichtigsten Beiträge, den byzantinischen und den osmanischen Befund in Thrakien zusammenzusehen, verdankt man Lowry (2008; 2009 a und b).[4]

Die erhaltene *tekke*, die zweitwichtigste der ṭarīqa, wurde zuerst 1988 von Zenginis (Zenginis 1988) beschrieben und photographiert (s. die Karte auf p. 275 und die Photos auf pp. 279ff). Der Befund bei Lowry (2009, 22ff.) zeigt demgegenüber sehr andere Zustände: So ist das alte Grab heute fast vergessen, verehrt wird das sekundäre, auch von Christen („contemporary Muslim Sacred Spaces venerated by Christians"). Ein Vergleich mit Zenginis ist nicht

[1] Gökbilgin 1952.

[2] P. Wittek hatte seit 1957 in der WZKM eine Reihe von Artikeln verfasst, die für die frühosmanischen Urkunden wesentlich sind. Hier ist einschlägig der zweite, i. f. als „Wittek II" abgekürzt.

[3] Wie der Index s. v. „Turcs" und speziell die Seiten 75-80 zeigen, ist dies unmöglich.

[4] Bei den genannten Veröffentlichungen Lowrys ist es wichtig, sämtliche Bände zu konsultieren, da dieselben Orte oft mehrfach auf die Bände verteilt behandelt werden.

Estudios bizantinos 11 (2023) 85-100. ISSN: 2952-1432 | e-ISSN:2014-999. DOI: 10.37536/ebizantinos.2023.11.2391

vorgenommen. Dort, auf dem Anwesen *Dārĭ bükü,* ist auch das Grab des Stifters. Für die spätere Zeit, bis zur Auflassung der Derwischorden 1826, ist wichtig Faroqhi (1976). Einen ersten Überblick über die Bektashiyye gibt Hasluck (1929, 2 Bde.).

Der Name Qĭzĭl Delü ist ein Spitzname: *deli* sind alle inspirierten Scheykhs, in Byzanz entspricht der σαλός; die Erscheinung ist auch russisch. Es liegt das persische *mast/dīvāne* zugrunde. Die Bektaschis waren heterodox, bisweilen alidisch. Sie waren der Orden der Janitscharen.[5] Das gereichte ihnen unter Maḥmūd II. zum Verderben. 1826 wurde der Orden aufgehoben und zog sich in die entfernteren Gegenden des Balkans, etwa Epiros/Albanien (s. Clayer 1990) zurück.

Qĭzĭl Delü ist auch der Name des Flusses, der durch seinen früheren Hauptsitz fließt; Evliyyā spricht ausführlich von ihm (Kissling 1956, 81ff.), nicht aber von dem Konvent. Flüsse „rot" zu nennen, ist im Türkischen zwar üblich (Kĭzĭl Irmak), der heutige griechische Name ʼΕρυθροποταμός leitet sich daher; s. die Karte bei Bakirtzis/Ousterhout 2007, 86: Er fließt auch südlich der Burg von Dimetoka vorbei.[6]Welche Benennung zuerst da war, ist daher auf den ersten Blick unklar. Die Verehrung von Quellen, Flüssen und Bäumen im orthodoxen Christentum und im heterodoxen Islam, ist üblich (Platanen; s. auch Kissling 1956, 87 zum Kaiserwald des Klosters Nefes Sulṭān im Hinterland von Makri), wie unlängst H. Lowry unterstrichen hat.[7] Hasluck 1929 hat dem Scheich einige Seiten gewidmet (Bd. 2, 521f.). Da aber der offizielle Name des Scheichs *Seyyid* ʿAlī lautete, wird der „Rote Wahnsinnige" sein alter Spitzname sein, der schon bei Wittek II ausschließlich erscheint: Bei den rituellen Zusammenkünften des Ordens (*maḥabbet*) spielt der Wein eine Rolle; dessen Tarnname ist *kĭzĭl* „rot" (*ak* „weiß" ist der Raki). Der Fluss hat also den Namen des Scheikhs (den Evliyyā nicht erwähnt).

Thrakien war vor den ethnischen Säuberungen seitdem russisch-türkischen Krieg von 1877/78 ein Land dreier Religionen, dazu die Bektaschiye (offiziell bis 1826; unter den Pomaken bis heute). An Sprachen mangelte es nicht: Griechisch, Türkisch, Roma, Ladino und Bulgarisch wurden verwendet. In den Städten lebten zahlreiche Armenier und Juden (etwa in Komotini). Es gab türkische Nomaden („Yürüken"[8]). Charakteristisch ist die Bewahrung

[5] Birge 1965; Clayer 1990.

[6] Bertrand de la Broquière war zweimal in der Stadt, die ihm sehr gefiel. Er beschreibt, dass der Fluss direkt an der Festung vorbeifließt: "et y a tresbeau chastel et grant sur une montaigne presque toute reonde et si est tresbien fermé de doubles murailles et y passe par une par tune rivyère" (zit nach der online Ausgabe bei „Gallica": Le voyage d'outremer de Bertrandon de La Broquière, premier écuyer tranchant et conseiller de Philippe le Bon, duc de Bourgogne / publ. et annot. par Ch. Schefer,... | Gallica (bnf.fr).

[7] S. auch Horden - Purcell 2000; Lowry 2009; Speziell zu den Resten dieser *tekke* Lowry 2008, 35ff.

[8] Gökbilgin 1957, wo ein eigenes Kapitel über die Yürüken in Rumeli zu finden ist.

Estudios bizantinos 11 (2023) 85-100. ISSN: 2952-1432 | e-ISSN:2014-999. DOI: 10.37536/ebizantinos.2023.11.2391

archaischer Formen der Verehrung (Bäume, s. o.) unter der ländlichen Bevölkerung, die häufig aus bulgarischen Muslimen („Pomaken") bestand; diese sind heute zumeist Sunniten.[9] Synkretismus ist hier die Regel, Riten gehen quer durch die Gemeinschaften (Anastenaria).[10]

Wie ist diese religiöse Landschaft entstanden?

Wir verfügen aus jüngerer Zeit über die zwei Bände zum byzantinischen Thrakien durch P. Soustal und A. Külzer. Letzterer Band berücksichtigt auch die Osmanenzeit, dafür freilich nur die orthoxen („griechischen") Bauten (bis zum Vertrag von Lausanne). Aus dem Jahr 2007 stammt der weitgehend anmerkungsfreie Band von Ousterhout/Bakirtzis, die islamischen Bauten (bis auf die Wasserleitung) beinahe unberücksichtigt lässt. [11]Den Bericht bei Evliyya Čelebi aus dem 17. Jhd. hat Kissling (1956) ausgewertet. Demnach war Thrakien vor der osmanischen Landnahme ein Gebiet mit reichem Klosterbesitz: dazu sei an das Gründungsdokument der Kosmosoteira erinnert (s. u.), aber auch an den Besitz des Klosters Zoodochos Pigi, der 1334 an das Kloster Lavra auf dem Heiligen Berg fiel: die meisten der dort aufgezählten Besitzungen (μετόχια) bleiben unidentifiziert (Külzer passim). Später ist die historische Landschaft ein Zentrum der islamischen Orden, v. a. der Bektashiyye: man lese die neunte Reise des Evliyyā Čelebi bei Kissling (1956), 81ff. die Beschreibung der Reise das untere Maritza-Tal entlang, spez. Anm. 310. Sie ist, speziell Dimotika, auch ein Zentrum der Yürüken (etwa der *Karagöz*), s. Gökbilgin (1957).

Nicht besser sieht es mit dem Gründungsdokument für das Kosmosoteira – Kloster des Isaakios Komninos aus dem Jahre 1152 aus.[12] Die Klosterkirche ist erhalten (anders als die meisten umliegenden Gebäude, s. u.): Sie legt in dem Ort, der heute Φέρες (in der Hochsprache mit – αι) heißt. Bei Ousterhout/Bakirtzis 2007 wird sie 53ff. genau beschrieben, freilich die islamische Phase bis auf 62 (zur Qible) beiseitegelassen.[13] Wichtig Lowry 2008, 23ff. und 2009a,75ff. Lowry hat auch die Ruinen des nächstgelegenen Traianopolis näher untersucht,

[9] Tsibiridou 2015.

[10] Danforth 1989. Die Bektashis beteiligen sich an den von orthodoxen Christen veranstalteten Feiern als Zuschauer.

[11] Selbst anlässlich des Kapitels über Dimotika/Didymoteikhon (86ff.), wo sich eine gute Karte befindet, wird der auf der Festung gefundene Palast wie selbstverständlich als byzantinisch gehandelt, obwohl wir durch Bertrandon (a.a.O. 173) wissen, dass Murad II. dort in einem „donjon" seinen Schatz aufbewahrte. Was dort p. 117ff. zur osmanischen Periode präsentiert wird, kann kaum befriedigen, weil die zahlreichen dort gefundenen Überreste (Lagerräume, Friedhof usw.) stets als „postbyzantinisch" bezeichnet werden. Selbst aus den gebotenen Informationen lässt sich folgern, dass der Burgberg von den Osmanen auch für christliche Kultbauten geduldet wurde.

[12] Sinos 1985; Soustal 1991 s. v.; OdB s. v. Bera, Bd. I, 282f. (Talbot - Shevčenko). Ausführlich kommentiert bei Papazoghlou 1994.

[13] 52 f. erfolgt eine anmerkungslose Geschichte des Klosters.

Estudios bizantinos 11 (2023) 85-100. ISSN: 2952-1432 | e-ISSN:2014-999. DOI: 10.37536/ebizantinos.2023.11.2391

wo ein frühosmanischer Khan des Evrenos Bey gefunden wurde. Um das καθολικόν in Feres ist die Einfassungsmauer, die später als Festung diente, erkennbar (Ousterhout/Bakirtzis 81ff., mit Luftbild). Sie wird von beiden in das 14. Jahrhundert datiert. Der Ort hatte sich um das Kloster gebildet. Der byzantinische Name war freilich Βήρα (Varianten bei Soustal s. v.). Er ist slawisch (s. Tăpkova-Zaimova 1960, 123ff.); die slawischen Toponyme in der Gegend sind die ältesten, welche erhalten sind. [14] Sie als bulgarisch zu erklären, wie T.-Z. dies tut, ist falsch, wogegen Papazoghlou (s. Anm. 14) zu Recht polemisiert. Der türkische Name lautet *Ferecik* (nur bei einem Autor *Fere*)[15], sodass die Anlautveränderung im Griechischen auf das Türkische zurückgehen wird; Bertrandon kennt noch den alten griechischen Namen (a. a. O. 179). Dass vor 1923 viele Christen dort lebten, ist zu bezweifeln. Warum im Türkischen ein Diminutiv fortbesteht, ist nicht geklärt. Zum osmanischen Baubestand s. Kiel (1996).

Der Sohn Kaiser Alexios und Vater des berüchtigten Kaisers Andronikos I vermachte seiner Stiftung den größten Teil seiner Besitzungen in Thrakien und listete dies in seinem Typikon auf (ed. L. Petit[16] und Papazoghlou 1984). Auch hier ist es bis jetzt nicht gelungen, die Namen dieser Liegenschaften mit den späteren osmanenzeitlichen zu identifizieren.[17] Die meisten Ortsnamen aus der Zeit vor 1913 sind türkisch und zeigen häufig, welche Gruppe eine Gegend besiedelte: *Tatar dere/köyü* (Kissling 1956, 98; 79; 35) verweist darauf. Die allermeisten türkischen Ortsnamen in Thrakien sind leicht zu etymologisieren, also rezent. Alte griechische Ortsnamen aus der Zeit vor 1913 sind selten und betreffen bilinguale oder trilinguale Fälle (Komotini/Gümülcine oder eben Ferecik). Wenn eine Bevölkerung vertrieben wird, zieht die Erinnerung zumeist mit.

Das sind schlechte Voraussetzungen, die hier behandelte Frage zu untersuchen. Wittek teilt (ib. 240f.) den von Gökbilgin publizierten (1952, 183) und von Barkan (1975, 293) zitierten Auszug aus dem *Evqāf defter* für Edirne mit:

Vaqf - evlād-i Kĭzĭl Delü. — Mezkūr merḥūm Kĭzĭl Delü diyār-i - Rumili şeref-i Islāmla müšerref oldukda bile geçüb zikrolan karye-i Büyuk Viran ve karye-i Darĭ Bükü ve Turfillü Viranĭ Sultan Yĭldĭrĭm Han ʿaleyhi›r-raḥmat ul-ġufrān ḥudūdu ve sĭnĭrĭn ile temlīk idüb sene-i erbaʿ ve ṯemānemi´e tarīkhinde mülknāme-i şerīf iḥsān buyurub maḍmūn-i münīf-i latīfine „Tanrĭ dagĭnda Daru Bükü ve Büyük Viran ve Turfülü Virani hudūdu ve sĭnĭrĭ ile

[14] Allerdings erscheint bei Prokopios (*de aed*., IV, 4, 1-3) ein Ortsname Βῆρος, der vom Kontext in die Gegend gehört. Papazoglou (1994), 93 f. polemisiert heftig gegen die Vorgehensweise Tăpkova-Zaimovas; doch können im sechsten Jahrhundert schon slawische Ortsnamen existiert haben.

[15] Kissling 1956, Anm. 316 (Ashyq Čelebi).

[16] Petit 1908 und Papazoghlou 1995. Die Ausgabe von 1995 ist umfangreich kommentiert.

[17] s. Papazoghlou1994, Anm. 1243 u. ö.

Estudios bizantinos 11 (2023) 85-100. ISSN: 2952-1432 | e-ISSN:2014-999. DOI: 10.37536/ebizantinos.2023.11.2391

mezkūr Kĭzĭl Delüye virdüm ki kimesne dakhl eylemeye „ deyü kayd olunub merḥūm Kĭzĭl Delü dakhi waqf idüb.

Der wesentlich spätere *defter* zitiert also das *temlīknāme* Bayezids I. Berichtet wird darin von der Eroberungszeit; um 1360 wurde die Gegend von Didymoteikhon/Dimotika (Soustal) erobert. Wittek (II, 253) erklärt zu Recht, es handele sich hier um ein *sinornāme*, wie wir es aus der byzantinischen Tradition der Athosakten gut kennen.

Die Akten berichten über einen permanenten Streit zwischen den Qāḍīs von Ferecik und Dimotika. Dazwischen verlief das „Gottesberg" genannte Gebirge (Kissling 1956, 85f. u. Anm. 340). Die beiden Orte liegen etwa 65 Kilometer in nord-südlicher Richtung auseinander.[18] Der jüngere *defter* schreibt das ältere *temlīknāme* ab. Es ist noch ein ähnliches Dokument aus der Zeit von Meḥmed I. bekannt (Wittek II, in Anm. 33). Die Orte, welche zum *waqf* des Scheichs gehören, sind daher stets dieselben: Sie sind bis auf den dritten türkischen Ursprung; zwei bezeichnen Wüstungen (*viran*):

- *Daru bükü* „Sorghumgebüsch"[19]. Dort befindet sich das Zentrum und das Grab des Sheykhs, man vergleiche die Beschreibung und die Abbildungen bei Zenginis (1988).
- *Büyük viran* „Große Wüstung".
- *Tirfüllü virani* „Wüstung von Tirfüllü".

Wir wissen nicht, wann diese Orte wüst gefallen sind, aber zur Zeit der Eroberung durch die Osmanen können dies nur die permanenten byzantinischen Bürgerkriege gewesen sein; dann die Eroberung selbst. Da beides ineinander überging (Verwendung türkischer Söldner, v. a. durch Ioannis VI.), ist der Unterschied gering. Ioannis Kantakouzinos berichtet in seinen Memoiren von der Aufgabe des Klosters Ferai in ein πόλισμα; die Mönche hatten es, wie er explizit schreibt, verlassen (III, 310 Bonn).[20] Er wurde in Didymoteikhon zum Kaiser proklamiert (1341).

Den Zustand in den dreißiger Jahren des fünfzehnten Jahrhunderts fasst Betrandon zusammen (a. a. O. 179f.):

> Item, de là, je vins à une ville que l´on nomme Vira (s. oben): et en ceste ville souloit avoir ung beau chastel lequel est abbatu en aucun lieu, et m ´a dit ung Grec qu´il souloit avoir III. chanoines et y est encoires le cuer de l ´eglise, de quoi de Turcz ont faict leur musquée et ont edifié autour de ce chastel une grande ville sur ung mont près de la Marisse.

[18] Feres, 685 00, Griechenland nach Didymoticho, 683 00, Griechenland - Google Maps (12.11. 2021).

[19] Redhouse 881. Heute Darĭ; es gibt auch die ältere Schreibung mit ط

[20] s. auch ib. II 161, 197, 248, wo Ferai regelmäßig als φρούριον bezeichnet wird.

Estudios bizantinos 11 (2023) 85-100. ISSN: 2952-1432 | e-ISSN:2014-999. DOI: 10.37536/ebizantinos.2023.11.2391

Der Ritter stützte sich also, wie zumeist, zur Information auf die griechische Bevölkerung. Sein Informant wusste noch von den Mönchen; damals gab es also keine mehr. Bertrandon kennt die Umfassungsmauer („chastel"), dies entspricht dem πόλισμα. Vom Kloster ist nur noch der Kirchenkörper („cuer") übrig; der ist jetzt Moschee. Die Bildung der Stadt um die Burg gehört für ihn der türkischen Zeit an. Der Name des Evros ist hier der volkssprachliche.

Einer der obigen Namen ist freilich griechischen Ursprungs, *Turfillü viranĭ*.[21]Die Etymologie hat bereits Beldiceanu - Steinherr gesehen (1996, 60). Es soll also untersucht werden, ob dieser Ortsname bereits in der älteren byzantinischen Literatur bezeugt ist.

Zunächst einmal, τριφύλλιον, bezeichnet griechisch den Klee (*trèfle*). Auch ngr. ganz üblich.

᾽Ισαακιος Κομνηνός gibt eine lange Liste der ihm gehörenden Besitzungen in Kap. 69 seiner Gründungsurkunde. Viele dieser Ortsnamen sind slawisch, also im Jahre 1152 schon alt. Sie waren weitverstreut, es fällt auch der Name der Festung Aetos/Aydos (Kissling 1956, 21 f.). Leider sind auch die wichtigeren darunter, etwa Νεόκαστρον, bisher nicht identifiziert (s. Soustal, passim).[22] Die Analyse ist daher schwierig. Isaakios betont eingangs, dass ihm die aufgezählten Besitzungen durch sein elterliches Erbe (ἐκ γονικῆς κληροδοσίας) zugefallen sei; der Ausdruck χρυσόβουλλοις λόγοις kann sich nur auf seinen Vater Alexios I beziehen, der 1118 starb. Es nahm also die Klosterliegenschaften von seiner Apanage; Kaiser war sein Bruder. Ganz klar können die Eigentumsverhältnisse aber nicht gewesen sein: εἰ δὲ ἴσως ἐπίκοινα εἶεν ... das Folgende zeigt, dass Isaakios mit Rechtshändeln rechnete.

Zu Neokastron gehörten auch die Fischrechte an der Maritza/dem Ebros und der Samia.[23] Selbst wenn das Territorium größer gewesen sein sollte, Isaakios zählt weitere fünf auf, die zu Neokastron gehörten und unidentifiziert sind, können wir mit einer Nähe zum Flusssystem rechnen; nicht aber zum Meer, weil die Besitzungen bei Ainos/Enez, das an der Mündung der Maritza liegt, später separat genannt werden (ἔτι πάντα τὰ ἐντὸς τῆς Αἴνου καὶ ἐκτὸς…). Es geht hier also um Flussfischfang.[24] Dafür hatten die Mönche eigene Boote, σανδάλια genannt

[21] Welche byzantinische Siedlung sich hinter *Büyük virani* verbirgt, ist unklar. Soustal erwähnt den Ort nicht.

[22] S. Papazoghlou 1994, Index s. v. Isaakios sagt lediglich (1199 ff.), dass Neokastron an der Samia gelegen war; dort musste der Abt eine Wache einrichten. Welcher Fluss die Samia war, ist weiterhin unbekannt. S. Anm. 23.

[23] Die Samia (bei Soustal 1991, 151 und 373 unidentifiziert) ist vermutlich der heutige Μέγα Ρέμμα genannte rechte Nebenfluss der Maritza. Der Name erscheint bei Isaakios und später nicht mehr. Auch Papazoghlou (1994), Anm. 1197 u. ö. (s. Index) versucht keine Identifikation.

[24] Das hat Soustal 1991 s. v. Bera nicht verstanden. Dagegen hat Papazoghlou 1994 Anm. 1274 die Orte bereits in zwei Gruppen eingeteilt, ohne freilich die Konsequenzen zu ziehen.

Estudios bizantinos 11 (2023) 85-100. ISSN: 2952-1432 | e-ISSN:2014-999. DOI: 10.37536/ebizantinos.2023.11.2391

(Papazoghlou 1994, 1196 und v. a. 1250; er betont zu Recht die Bedeutung des Fischfangs für das Kloster). Wir dürfen mit einer Gegend nördlich von Ferai rechnen.

Isaakios zählt noch einen weiteren Ort auf, der zu Neokastron gehörte: Der ist zur Zeit („heute", also 1152) in Gebrauch durch einen Aspeiotes genannten Mann, der sonst unbekannt ist (PLMZ). Wenn der stirbt, erlösche auch sein Titel, und das Grundstück falle nach des Eigentümers Willen an das Kloster.

Isaak hatte nach seinen eigenen Worten vor, auch diesen Ort umzusiedeln wie die oben genannten Ortschaften Lykochorion und Drachou; verzichtet aber darauf wegen der Härte für die Einwohner: Der Abstand sei zu groß. Das Folgende zeigt deutlich, dass die Felder dortbleiben, lediglich die Bewohner in Klosternähe angesiedelt werden sollten. Also wurden die Bewohner der anderen beiden Dörfer bei Ferai angesiedelt. Das ist auffällig, Isaakios betreibt hier *sürgün* für sein Kloster (s. Anm. 1243 bei Papazoghlou). Da in Kap. 110 die Mönche die Verpflichtung erhalten, die Soldaten der lokalen Garnison zu verpflegen, sehen wir hier die Vorläufer der späteren Kolonisationsmethoden der Osmanen, wie sie Ö. L. Barkan (1975) beschrieben hatte. S. auch Arutjunova – Fidanian (1978), 32ff.

Das setzt voraus, dass das an Aspeiotis verpachtete Gebiet, er war also islamisch gesprochen der *mütevellī*, weiter von Ferai entfernt war als die anderen Dörfer. Es trägt noch einen weiteren Namen, den Isaakios nennt: „das auch τοῦ Τριφυλλίου ὀνομάζεται". Von Petit großgeschrieben, kann der Name ebenso gut appellativisch („Kleefeld") wie ein Eigenname sein, etwa nach einem früheren Pächter. [25]

Das kann man auch vom Osmanischen nicht entscheiden; türkisch war das Wort jedenfalls nicht erklärbar (das wäre *yonca*).

Der obige Name *Türfillü (viranĭ)* entspricht nun dem griechischen bei Isaakios bezeugten, und wir dürfen davon ausgehen, dass hier die bisher einzige nachweisbare Ortsnamenkontinuität der Güter des Isaakios Komninos vorliegt.

Die islamische Beleglage ist gut; der Ort, stets zu den Besitzungen des *waqf* gehörig, ist in folgenden Registern bezeugt: [26]

[25] Der Versuch Papazoghlous, den Strategen Sisinnios Triphyllios aus dem späten neunten Jhd. als Namengeber zu identifizieren (Anm. 1243), ist verführerisch. (Zu Sisinnios Triphyllios siehe PMBZ: Pratsch, Thomas, Zielke, Beate, Ludwig, Claudia und Lilie, Ralph-Johannes. 2013. "Sisinnios: Σισίννιος". *Prosopographie der mittelbyzantinischen Zeit Online: Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften*).

[26] Gökbilgin 1952 183 ff; ausführlich Beldiceanu – Steinherr 1996, 63. Einige der späteren Dokumente als Nrr. 172f. transskribiert von Barkan (1975), mit Facsimiles; s. auch Faroqhi 1976.

Estudios bizantinos 11 (2023) 85-100. ISSN: 2952-1432 | e-ISSN:2014-999. DOI: 10.37536/ebizantinos.2023.11.2391

- einem „Dossier Mūsā Čelebīs" bezeichneten Kopialbuch mit sieben Stücken, deren jüngstes vom Beginn der Regierung Sultan Ibrahims stammt (1641). Damals befand sich der *waqf* noch in Nutzung der Familie des Sheykhs. Die Träger mussten sich die alten Privilegien zu Regierungsantritt eines neuen Sultans bestätigen lassen, weswegen das oben zitierte Dokument von 1412 darin namengebend fungiert (s. o. nach Wittek);
- Steuerregister, eingeteilt in ausführliche (*mufaṣṣal*) und summarische (*icmāl*) *defter.* Diese beginnen später, mit dem Beginn der Regierung Meḥmed II. (1456): MC 0/89; TT20; TT 77; TT 73; TT 136; TT 138; TT 370; TT470.

Es ist daher nicht verwunderlich, dass der Ort heute noch belegt, ist: Er liegt heute etwa 15 km nördlich von Ferai, heißt Τριφύλλι und liegt weiter von der Maritza entfernt, dem türkischen Sarĭcaali gegenüber. [27]

Vermutlich ist auch der weiter östlich gelegene Ort *Kineklü,* den Evliyya auf seiner siebten thrakischen Reise besucht hat (Kissling 1956, 72), mit dem zwischen Rhaidestos und Čorlu gelegenen Ort κανίκλειον identisch, der bei Isaakios dem Sevastokrator belegt ist (Kap. 69). Der seltene Ortsname („Tintenrohr") dürfte wie das slawische Σοποτό auf eine Wasserröhre zurückgehen. Soustal (1991), s. v. Νεόκαστρον, lässt ihn unidentifiziert.

Die Frage stellt sich nun: Wie ist Trifylli in den Besitz der Derwische gekommen?

- Die Gegend ist früh erobert worden (s.o.); die osmanischen Quellen widersprechen sich, ob dies durch Süleymān den Sohn und Kronprinzen Orhans (des Schwiegersohns des Kantakouzinos) geschah (er starb früh bei einem Jagdunfall um 1357), oder durch Gazi Evrenos Bey. Da beide eng zusammenarbeiteten, ist der Unterschied nicht groß.[28] Der Name „viran" sagt aber, dass dort zur Zeit der Namensgebung eine Wüstung vorlag. Evrenos Bey war Shi´it wie man inzwischen weiß (s. Lowry 2008, 58f.): Sein Skelett in Jiannitsa trug einen Gebetsriemen in der Hand, der aus Tonperlen aus Najaf bestand (Lowry). Dass die Bektashis zumindest alidenfreundlich waren, ist ebenfalls gut bezeugt; angeblich hat Ḥājī Bektash den ʻOṯmān Bābā, dessen *tekke* Evliyyā auf seiner zehnten Reise besuchte und pries (Kissling 1956, 95f., am Ulu Dere) dazu aufgefordert, Süleymān nach Thrakien zu begleiten. Das ist der klassische Mythos, der Tradition erklären will.

Auch von Süleymān wird dies also behauptet. Es bietet sich also folgende historische Rekonstruktion an:

[27] feres trifylli - Bing (12.11.2021).

[28] So lässt Evliyya Čelebi Feres von Süleymān erobert sein, aber einer der Khane dort war von Evrenos gebaut worden: Kissling (1956), 85 u. Anm. 319. Dieser Khan ist inzwischen gefunden und von Lowry untersucht worden: Lowry 2008, 29 ff.; id. 2009b, Nr. 128.

Estudios bizantinos 11 (2023) 85-100. ISSN: 2952-1432 | e-ISSN:2014-999. DOI: 10.37536/ebizantinos.2023.11.2391

1. Durch die byzantinischen Bürgerkriege bricht der Klosterbetrieb zusammen. Das Gut (προάστειον bei Isaakios) Triphyllion fällt als Wüstung. Das steht bei Kantakouzinos.
2. Die erobernden Muslime, vielleicht Evrenos und Süleymān, geben die Güter des ehemaligen Klosters an die Derwische. Da die weiter nördlich gelegenen Örtlichkeiten des *waqf* ebenfalls und durchgängig bei Qĭzĭl Delüs Nachfahren bezeugt sind (die uns daher namentlich bekannt sind), darf davon ausgegangen werden, dass sie ebenfalls einstmals zu der Kosmosoteirastiftung gehört hatten. Zwischen dem Hauptsitz der Derwische bei Roussa und Didymoteichon ist die Ruine einer Kirche früh bezeugt (Kayalĭ Kilise, Beldiceanu- Steinherr 1996 53f., fehlt bei Soustal 1991), aber nicht identifiziert – vielleicht gehörte sie auch zur ehemaligen Klosterstiftung.
3. Die Derwische werden als Passwächter (*derbend aghas)* eingesetzt und dadurch steuerfrei. Die Pächter werden separat von dem Boden, den sie bearbeiten, besteuert. Die heutigen Ortsnamen bei Ρούσσα (in der Nähe des Hauptortes), Μεγάλο Δερεῖον und Μικρό Δερεῖον, welche auf die osmanischen Bezeichnungen (*büyük derbend* und *küçük derbend*, s. Lowry 2009a 22ff.) zurückgehen, bezeugen dies (s. auch die Karte bei Kissling [1956], ad finem). Auch in Peristerion/Güverjinlik (bei Feres) ist dieses System, als *waqf* bezeichnet, für Evliyyās neunte Reise bezeugt (Kissling 1956, 86).
4. Bei Ainos/Enez ist das μετόχιον der Laura bezeugt (παχειὰ ἀκτή, s. Soustal); es dürfte ihr ebenso zugekommen sein wie der Streubesitz des Zoodokhos Pigi Klosters (s. Külzer). Dies geschah vermutlich, als der Klosterbesitz in den Wirren des byzantinischen Bürgerkrieges akut gefährdet war und die schwächen Klöster Schutz beim Athos suchten.
5. Die Formulierungen der von Wittek II. nach Gökbilgin/Wittek veröffentlichten *waqfiyye* gleichen den gleichzeitigen für die Athosklöster (s. Niehoff-Panagiotidis/Nikopoulos).

Das spricht dafür, dass für die erobernden Muslime der Unterschied zwischen einem Baba und einem Papas nicht überwältigend war (s. auch Dok. Nr. 11 ib.). Sie gaben daher die Grundstücke, so von den Christen verlassen, weiter an die Derwische – oder beließen sie bei den Athosklöstern.

Der Stifter Isaakios Komninos ist wohlbekannt; bevor wir seine Verbindungen mit dem Kloster näher untersuchen, können hier seine Biographie und literarische Arbeiten summarisch behandelt bleiben.[29]

Er war der jüngste Sohn Kaiser Alexios I. und wurde im Purpur geboren. Er war mithin der jüngere Bruder der Anna, geboren 1093, gestorben nach 1152. Er muss kurz nach der Urkunde gestorben sein. Damals blieb wohl Manches liegen.

[29] OdB 1044ff. mit einem Stammbaum, nach Barzos. Magdalino 1993, Index s. v. Komnenos; zur Gründung der Kosmosoteira s. 346 und 391.

Estudios bizantinos 11 (2023) 85-100. ISSN: 2952-1432 | e-ISSN:2014-999. DOI: 10.37536/ebizantinos.2023.11.2391

Isaakios Komninos war als literarischer Autor tätig; so paraphrasierte er den Aristeasbrief eingangs seines Oktateuch. Der ist im Topkapi Seray erhalten (Nr. 8); dies ist der größte erhaltene. Die übrigen unter dem Namen und seinem Titel „Sevastokrator" überlieferten Werke, so zu Homer, sind in der Autorschaft umstritten (s. Kazhdan). Er spielt selbst auf seine literarische Tätigkeit an (Kap. 69).

Seine politische Karriere war, wie diejenige seines Sohnes, wechselhaft und letztlich erfolglos: So versuchte er, vor 1134 in Konya (auf der Flucht am Hofe des Emir Ghāzī) während der Regierungszeit seines Bruders, eine Koalition zwischen Kleinarmenien, den Danishmendiden, dem Königreich Jerusalem und Trapezunt (Gabras) zu etablieren. Er heiratete eine Georgierin. Das Komplott scheiterte, ebenso später seine Unterstützung seines gleichnamigen Neffen gegen dessen Bruder Manuel I. Der ging dann nach Zypern, das er unabhängig machte: Man sieht, wie das komnenische System im späteren zwölften Jahrhundert zur Auflösung des byzantinischen Reiches führt. Sein Sohn Andronikos hatte ihn nach Anatolien begleitet: Als Andronikos I. zerstörte er das System endgültig. Isaak steht beispielhaft für die Angehörigen dieses Hauses: Begabt, skrupellos und bereit, mit den Muslimen gegen das regierende Mitglied zu konspirieren; Patron der Künste.

Vor seiner Gründung des Kosmosoteira – Klosters hatte er in Konstantinopel das Chora-Kloster gegründet (dessen heutige Gestalt auf eine viel spätere Zeit zurückgeht). Dort ist er auf einem Mosaik abgebildet (Nr. 6 in Bd. 1 von Underwood, s. Anhang). Folgt man Osterhout und N. Ševcenko, war er dort der *ktetor* und verlagerte seinen prospektiven Grabplatz von dort auf die Kosmosoteira – Kirche.[30]Deren Mönchen gab er die Stephanskirche in Konstantinopel, die er restauriert hatte (Nr. 473 bei Janin 1969) als μετόχιον (s. auch Papazoghlou 1994, Anm. 1294 u. ö.). Das Kloster in Thrakien wurde also erst in der Schlussphase seines Lebens zum Zentrum, als seine Lage in der Hauptstadt ohne Perspektive war, weswegen er auch die Umbettung seines Leichnahms verfügte.

Die Frage ist nun, wie dieses Manuskript ins Topkapi Seray kam? In der Hauptstadt angefertigt (Anderson DOP36, 1982, 84-86), ist es gut möglich, dass es im Kosmosoteira - Kloster aufbewahrt wurde. Es ist unvollendet, wurde also nach Isaaks Tod liegengelassen. Wenn in Thrakien aufbewahrt, stellt sich die Frage, wann es in die Hauptstadt gelangte, vielleicht im Vorfeld der türkischen Eroberung Thrakiens. Durch sie wurde die *topographia sacra* Thrakiens in eine islamische, wenn auch eine heterodoxe, umgewandelt.

In rechtlicher und geographischer Hinsicht trat die Bektashiyye mithin das Erbe des Kosmosoteira Klosters an. Das gilt nicht für Ferai/Ferecik selbst (von Dimotika aus weiter im

[30] Das Datum nach Kurtz um 1120 ist zu früh, s. Kazhdan in OdB 2, 1144: Der Artikel zu Isaaakios Komnenos ist auf zwei Lemmata verteilt.

Estudios bizantinos 11 (2023) 85-100. ISSN: 2952-1432 | e-ISSN:2014-999. DOI: 10.37536/ebizantinos.2023.11.2391

Süden), wo in den osmanischen Akten zahlreiche Derwischkonvente bezeugt sind, freilich Qĭzĭl Delü und die seinen nicht. Diese Reste der im Ort durch die *defter* und Evliyyā (p. 85 Kissling: zwei Konvente) bezeugten Derwishkonvente sind kaum erforscht (Zenginis 1988 stützt sich 109ff. weitgehend auf Gökbilgin, doch 198f. nennt er für Ferai den Konvent eines Ibrahim Baba und gibt dazu das Photo Nr. 29; s. Lowry 2009 Plate XXX ff. und p. 22ff. zu Rousa/Ruşenler). Vielleicht wurde das Territorium des Klosters um 1360 geteilt; das bleibt abzuwarten. Wohl aber konnten die Bektashis im Norden, im Rhodope-Gebirge, für den notwendigen Kulturtransfer sorgen, sodass die Pomaken heute noch zum Teil ihre Riten weitertragen. Benützt man byzantinische und osmanische Dokumente gleichermaßen, erschließen sich die Umstände, welche diesen Kulturkontakt ermöglichten: Viele Riten haben Christen und Muslime in Thrakien gemeinsam, noch heute.

Recibido: 25.02.2023
Aceptado: 27.09.2023

Estudios bizantinos 11 (2023) 85-100. ISSN: 2952-1432 | e-ISSN:2014-999. DOI: 10.37536/ebizantinos.2023.11.2391

Bibliographie

Anderson, J. C. 1982, "The Seraglio Octateuch and the Kokkinobaphos Master", *Dumbarton Oaks Papers* 36, 83-114.

Arutiunova-Fidanian, V. (ed.) 1978, Типик Григория Пакуриана. Введение, перевод *и* комментарий *[Das Typikon von Gregorius Pacurianus]*, Eriwan.

Asdracha, C. 1976, *La Région des Rhodopes aux XIIIe et XIVe siècles.* Étude *de géographie historique*, Athen.

Barkan, Ö. L. 1942, "Osmanlı İmparatorluğunda Bir İskân ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler I: İstilâ Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zâviyeler", *Vakıflar Dergisi* 2: 279-386.

Beldiceanu-Steinherr, I. 1996, "Seyyid ‚Ali Sultan d' après les registres ottomans: L'installation de l'Islam hétérodoxe en Thrace", in E. Zachariadou (ed.), *The Via Egnatia under Ottoman rule (1380 - 1699)*, Rethymno, pp. 45-66.

Birge, J. K. 1937 (Neudruck 1965). *The Bektashi Order of Dervishes*. London.

Clayer, N. 1990, *L' Albanie, pays des derviches: Les ordres mystiques musulmans en Albanie à l'époque post-ottomane (1912–1967)*. Berlin-Wiesbaden.

Danforth, L. 1989. *Firewalking and Religious Healing*. Princeton (NJ).

Faroqhi, S. 1976, "Agricultural Activities in a Bektashi Center 1750-1826: the tekke of Kızıl Deli", *Südost Forschungen* 35, 69-96.

Gökbilgin, M. T. 1952, *XV–XVI Asirlarda Edirne ve Paşa Livasi: Vakiflar – Mülkler - Mukataalar*. Istanbul.

Gökbilgin, M. T. 1957, *Rumelide Yürükler, Tatarlar ve Evlād-i-Fātihān Rumeli'de Yürükler, Tatarlar ve Evlad-ı Fatihan*. İstanbul.

Hasluck, F. W./ Masson Hardie, M. (eds.) 1929, *Christianity and Islam under the Sultans*. Oxford.

Horden, P. / N. Purcell, 2000. *The corrupting sea: a study of Mediterranean history.* Oxford.

Janin, R. 1964, "Le monachisme byzantin au Moyen Âge. Commende et typica (Xe-XIVe siècle)", *Revue des* études *byzantines* 22, 5-44.

Estudios bizantinos 11 (2023) 85-100. ISSN: 2952-1432 | e-ISSN:2014-999. DOI: 10.37536/ebizantinos.2023.11.2391

Kazhdan, A. (ed.) 1991. *The Oxford Dictionary of Byzantium*, New York.

Kiel, M. 1996, "Ottoman Building Activity along the Via Egnatia, the Cases of Pazargah, Kavalla and Ferecik", in E. Zachariadou (ed.), *The Via Egnatia under Ottoman rule (1380 - 1699)*, Rethymno, pp. 145-158.

Kißling, H. J. 1956, *Beiträge zur Kenntnis Thrakiens im 17. Jahrhundert*, Wiesbaden.

Külzer, A. 2008, *Tabula Imperii Byzantini 12. Ostthrakien (Eurōpē)* [Denkschriften der Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse 369]. Wien.

Lowry, H. W. 2008, *The shaping of the Ottoman Balkans, 1350-1500: the conquest, settlement & infrastructural development of Northern Greece.* Istanbul.

Lowry, H. W. 2009a, *In the footsteps of the Ottomans: a search for sacred spaces & architectural monuments in Northern Greece*. Istanbul.

Lowry, H. W. 2009b, *Ottoman Architecture in Greece. A Review Article With Addendum & Corrigendum*. Istanbul.

Magdalino, P. 1993. *The Empire of Manuel I Komnenos, 1143-1180.* Cambridge.

Niehoff-Panagiotidis J./Nikopoulos, A. 2022, *Der Übergang von der spätbyzantinischen zur hochosmanischen Jurisdiktion für die Athosklöster - Übergänge und Spannungsfelder zwischen şarīʿa und byzantinischem Recht*, Istanbul (im Druck).

Ousterhout, R. / Charalambos B. 2007, *The Byzantine Monuments of the Evros/Meriç River Valley*. Thessaloniki.

Papazoghlou, G. K. 1994, Τυπικόν Ισαακίου Αλεξίου Κομνηνού της μονής Θεοτόκου της Κοσμοσώτειρας (1151/ 52), Κομοτηνή.

Petit, L. 1908, "Typikon du monastère de la Kosmosotira près d'Aenos (1152)", *Bulletin de l'Institut d'Archéologie Russe a Constantinople/Izvestiia Russago Archeologicheskago Instituta v Konstantinople* 13, 11-77.

Pratsch, Th./ Zielke, B./ Ludwig, C./ Lilie, R. J. 2013, "Sisinnios: Σισίννιος". *Prosopographie der mittelbyzantinischen Zeit Online: Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften. Nach Vorarbeiten F. Winkelmanns erstellt*. Berlin, Boston. https://www.degruyter.com/database/PMBZ/entry/PMBZ18008/html (aufgerufen am 19. Februar 2022).

Estudios bizantinos 11 (2023) 85-100. ISSN: 2952-1432 | e-ISSN:2014-999. DOI: 10.37536/ebizantinos.2023.11.2391

Schopen, L. (ed.), Kantakouzinos, I. 1828-1832, *Ioannis Cantacuzeni imperatoris historiarum libri IV,* Bonn.

Sinos, S. 1985, *Die Klosterkirche der Kosmosoteira in Bera (Vira)*. München.

Soustal, P. 1991, *Tabula Imperii Byzantini 6. Thrakien*, Wien.

Tăpkova-Zaimova, V. 1960, "Les noms de lieux dans le typikon du monastère de la Kosmosotira", *Linguistique Balkanique* 2: 123-127.

Trapp, E. et al. 1976-1995, *Prosopographisches Lexikon der Palaiologenzeit*, Wien.

Tsibiridou, F. 2017, Beyond the Politics of religion: rationalising Popular Islam among the Slavonic-Speaking Muslims in Greece, *Balkan Heritages: Negotiating History and Culture* 1: 209-227.

Wittek, P. 1957, "Zu Einigen Frühosmanischen Urkunden (II), *Wiener Zeitschrift Für Die Kunde Des Morgenlandes*" 54: 240-255.

Zenginis, E. 1988, Ο ΜΠΕΚΤΑΣΙΣΜΟΣ ΣΤΗ Δ. ΘΡΑΚΗ [*O Bektasismos sti Dytiki Thraki]*. Thessaloniki.

Estudios bizantinos 11 (2023) 85-100. ISSN: 2952-1432 | e-ISSN:2014-999. DOI: 10.37536/ebizantinos.2023.11.2391

Estudios bizantinos 11 (2023) 101-116
Revista de la Sociedad Española de Bizantinística
ISSN: 2952-1432 | e-ISSN: 2014-9999
DOI: 10.37536/ebizantinos.2023.11.2393
License: CC BY-NC-SA

SOCIEDAD
ESPAÑOLA DE
BIZANTINÍSTICA

ORNAMENT AND STATUS: THREE EARLY PALAEOLOGAN ILLUMINATED MANUSCRIPTS

ORNAMENTO Y ESTATUS: TRES MANUSCRITOS ILUMINADOS DEL PERÍODO PALEÓLOGO TEMPRANO

Georgi Parpulov

Niedersächsische Akademie der Wissenschaften zu Göttingen
e-mail: georgi.parpulov@mail.uni-goettingen.de

Abstract

The 'Vatican Epithalamion' (BAV Vat. gr. 1851) was recently dated by Peter Schreiner to 1271 or 1272. In this paper, I present an additional argument for his dating by comparing the Epithalamion's zoomorphic initial letters with those found in two other codices datable to the reign of Michael VIII Palaeologus: a Gospelbook (Mount Athos, Iviron Monastery, 5) and a Psalter (Jerusalem, Greek Patriarchal Library, Παναγίου Τάφου 51). This comparison suggests also that zoomorphic ornament functioned at the time as a marker of social status.

Keywords: Vatican Epithalamion - Palaeography - Illuminated Manuscripts

Resumen

El 'Epithalamion Vaticano' (BAV Vat. gr. 1851) ha sido ahora fechado por Peter Schreiner en 1271 o 1272. En este artículo presentamos un argumento adicional para su datación comparando las letras iniciales zoomorfas del Epithalamion con las encontradas en otros dos códices fechables en el reinado de Miguel VIII Paleólogo: un libro del Evangelio (Monte Athos, Monasterio de Iviron, 5) y un Salterio (Jerusalén, Biblioteca Patriarcal Griega, Παναγίου Τάφου 51). Esta comparación sugiere también que el ornamento zoomorfo funcionó en ese momento como un marcador de estatus social.

Palabras clave: Epithalamion Vaticano - Paleografía - Manuscritos iluminados

ORNAMENT AND STATUS: THREE EARLY PALAEOLOGAN ILLUMINATED MANUSCRIPTS

Georgi Parpulov

The so-called 'Vatican Epithalamion' is an illustrated Greek poem preserved in a single copy, BAV Vat. gr. 1851.[1] Many leaves, including the title page, have been lost, so that just a hundred and nine verses of text and seven figural illustrations remain. They tell, in words and pictures, of a foreign princess arriving by ship at Constantinople in order to wed the emperor's son and heir. The date when this occurred cannot be easily determined because no person is ever named in the manuscript. Even so, the poem contains enough detail for Peter Schreiner to have argued that it must refer to the marriage of Anna (PLP 21348) with Andronicus Palaeologus (PLP 21436) circa 1271–1272 (the exact year is uncertain).[2] Schreiner's dating is supported by the text's zoomorphic ornament, which can be usefully compared to that in two other well-known codices from the early Palaeologan period.[3] The comparison also suggests that such ornament marked the social status of those who commissioned illuminated books.

Apart from the figural miniatures, the painted decoration in Vat. gr. 1851 consists at present of five initial letters: X on f. 1v, M on f. 3r, E on f. 4r, Π on f. 6r, Ω on f. 7v.[4] Two more, now missing, have left offsets in the upper right-hand corners of the pages they once faced, where traces from of an M (f. 3r) and an O (f. 5r) remain. There was also a T in the upper left-hand corner of the recto side of a lost leaf which preceded f. 8.[5] I cannot make good sense of the faint traces from that T, but it was clearly zoomorphic. The missing M contained two

[1] *Diktyon* 68480. A digital reproduction of this manuscript is available on-line at https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.gr.1851.

[2] Schreiner 2019. This article reviews all earlier studies of the Vatican manuscript, which has been variously dated to the late twelfth, late thirteenth, or mid-fourteenth centuries. In favour of a twelfth-century dating see most recently Pérez Martín 2019.

[3] On the Palaeologan date of these two manuscripts, see notes 7, 8, and 10 below.

[4] There are also six gilded (rather than painted) initial letters on ff. 2r, 4v, 5r, 5v, 8r, 8v. One more was present on the now-lost page preceding f. 8r. These are not considered here because their shapes are relatively simple and thus not very characteristic.

[5] The ornamented initials were first described by Strzygowski 1901 and studied in detail by Iacobini 1995, 369-373, 384-386, 408-409. These two publications remain fundamental.

Estudios bizantinos 11 (2023) 101-116. ISSN: 2952-1432 | e-ISSN:2014-999. DOI: 10.37536/ebizantinos.2023.11.2393

addorsed hounds leaning on vertical plant-stems. The O seems to have been a griffin biting its tail. X is formed by the intersecting bodies of a lioness and a cheetah. M is an eagle with open wings. For the E, a griffin turns its head backwards, raises its tail, and spreads one of its wings sideways. Π is a hound resting on all fours, its head and tail bent down. Ω consists of two hounds with their front paws raised and their tails intertwined.

In general, the text in the Vatican manuscript is neatly segmented: each fifteenth-syllable verse takes up exactly two lines and always ends with a large, red high point. The painted initials serve essentially as paragraph marks: X follows the words 'written in golden ink, the message ran as follows:', Ω signals the narrative transition 'so when a message of this sort came to the mighty ruler', etc.[6] These were added after the book had received its figural miniatures: on f. 6r, part of the finished picture had to be scraped off in order to make room for a large Π. Initials and miniatures are doubtless not the work of a single person: in the former, details are crisply defined with thin black lines, while the latter are painted with a thick brush in a somewhat 'blurred' manner. Several artists then – one or more illustrators and one decorator – worked on Vat. gr. 1851.

The same decorator evidently embellished a Gospel book (Mount Athos, Iviron Monastery, 5)[7] and a Psalter (Jerusalem, Greek Patriarchal Library, Παναγίου Τάφου 51 with Saint Petersburg, National Library of Russia, Gr. 273 and Gr. 274)[8] where extremely similar lionesses, cheetahs, and hounds occur (Figs. 1–4).[9] The handwriting in these two manuscripts differs, and neither hand is identical with the one that wrote Vat. gr. 1851. It is safe to assume that the various people involved in the production of the three volumes collaborated, because nothing suggests that ornament was added long after the text had been copied. The three scribes and the decorator must have worked within easy reach of one another. Given the

[6] I have translated these two passages myself. The Greek text of the poem was most recently printed in Schreiner 2019, 127-130. (Caroline Cupane has now prepared a new, improved edition, which will soon appear in print). This is followed by a German translation: ibid., 131-134. There is a full English translation in Hilsdale 2005, passim.

[7] *Diktyon* 23602: Pelekanidis et al. 1975, 34-53 and 296-303; Galavaris 2002, 51-61, 124; Maxwell 2014, 105-144 with pls xxx–xxxii and figs 15-25.

[8] *Diktyon* 35288, 57345, and 57346: Cutler 1984, 42-43, 45-46, 170-171, 174-175 (cat. 25 and 28); Vocotopoulos 2003, 74-77 (cat. 17). A digital reproduction of the main (Jerusalem) part of this manuscript is available on-line at www.loc.gov/item/00279389724-jo/ Petrop. gr. 273, a detached fragment, was originally located after f. 321 of the Jerusalem manuscript. Petrop. gr. 274, also a detached fragment, was originally located before f. 322 of the Jerusalem manuscript.

[9] Iacobini 1995, 371-373, 408-409 discusses these and some further parallels.

Estudios bizantinos 11 (2023) 101-116. ISSN: 2952-1432 | e-ISSN:2014-999. DOI: 10.37536/ebizantinos.2023.11.2393

demonstrably imperial provenance of Vat. gr. 1851, it is most probable that all four of them resided in Constantinople.

Let us now look at the aforesaid Gospel and Psalter in some detail. It is impossible to say for how long their decorator remained active and whether he adhered to the same painting style throughout his career. Even so, the two books are *prima facie* likely to be roughly contemporary with Vat. gr. 1851 and thus, to date from Michael VIII's reign (1259–1282).[10] They, too, have figural miniatures, including in both cases a portrait of the manuscript's commissioner. (Just as in Vat. gr. 1851, these figural miniatures are not by the artist who executed the manuscripts' ornamental decoration.)

At present the leaves in the Gospel book are obviously out of order, since the image of the evangelist Matthew which once faced the beginning of Matthew's Gospel is now bound at the end of the book as f. 458. The miniature occupies the verso side of this leaf, while the recto is blank. This is preceded by two leaves (ff. 456–457) which must initially have formed a sort of pictorial preface to all four Gospels.[11] Fol. 457v shows, in two scenes, Abraham's reception of the three angels (Genesis 18:1–22) who stand for the Holy Trinity. The miniatures on ff. 456v–457r, which were once the very first in the manuscript, feature the portrait that interests us:[12] the Virgin and St John Chrysostom bring before an enthroned Christ – just as courtiers might bring petitioners before the emperor – a bareheaded, bearded man (Figs 5–6).[13] Mary grasps the wrist of his right hand,[14] while in his left he holds a codex evidently identical with the codex where this very picture is found (the image is self-referential). The letters Ιω are written above his head. Since Ἰωάννης/John is a common name, the man cannot be identified with precision, but his clothes indicate his social rank. He wears a long blue tunic (καββάδιον) with conspicuous golden bands across the sleeves.[15] The exact same attire is seen

[10] On the dating of the Iviron Gospel, see Maxwell 2014, 148-154 (review of the historiography) and 215. The Iviron manuscript served as a model for another illustrated Gospel book, Paris, Bibliothèque nationale de France, Grec 54 (*Diktyon* 49615), which Maxwell dates ca. 1265-1282. It follows that the Iviron Gospel cannot itself be later that 1282. Incidentally, the two miniatures listed by Maxwell 2014, 148 under no. 7 are now Athens, Byzantine and Christian Museum, BXM 1614 and 1615 (*Diktyon* 76002 and 76003): Konstantinos et al. 2004, 379. Both are, in my opinion, twentieth-century forgeries.

[11] According to Soteroudes 1998, 8, ff. 456-457 form a binion, while f. 458 is a singleton. The miniatures are discussed most recently in Maxwell 2014, 109 n.37.

[12] On this composition and the accompanying inscriptions see Spatharakis 1976, 84-87; Rhoby and Stefec 2018, 207-209 (cat. GR28-GR29).

[13] It is not true, as Maxwell says (loc. cit.), that the man's clothing and face have been overpainted. On the use of a different stylistic mode for portraying living persons in Byzantine art see Millet 1911 and Kitzinger 1963.

[14] On this gesture see Loeschke 1971.

[15] On these *tiraz*-like bands see Parani 2007, 110 n.52.

Estudios bizantinos 11 (2023) 101-116. ISSN: 2952-1432 | e-ISSN:2014-999. DOI: 10.37536/ebizantinos.2023.11.2393

in an illustration of Vat. gr. 1851 (Fig. 7). The meaning of the scene shown there is uncertain,[16] but the person who wears John's tunic must in any case be a court dignitary: his clothing is of the same violet (ὀξύ) colour as that of the emperor beside whom he stands. According to Pseudo-Codinus, red or violet καββάδια were worn by despots, who held the highest position in the court hierarchy.[17] The anonymous man's red hat may well be the σκιάδιον that Codinus also mentions.[18] John in the Gospel book, on the other hand, approaches Christ bareheaded. The blue colour of his tunic is uncommon and perhaps corresponds to the ἠεράνεον prescribed by Codinus in case of mourning: the bereaved 'wears black (μέλανα) outside, but when he performs *proskynesis* to the emperor, he wears blue (ἠεράνεα). For it is not permitted to anyone to wear black in the palace'.[19]

The corresponding miniature in the Psalter has now been removed from its parent volume, where it originally faced the beginning of the biblical Odes (Fig. 8).[20] In the twelfth and thirteenth centuries, it was not unprecedented for Ode frontispieces to double as donor portraits (Fig. 9).[21] Unfortunately, this particular image has been largely defaced. Its only intact part shows how the Virgin Mary, portrayed half-length in heaven, receives a rolled-up scroll from the hand of a full-length standing figure. Normally the Mother of God takes central place in such compositions (Fig. 9), and it is rather exceptional that she has ceded the stage here to another person. That person is positively a woman, since the bright red tunic seen (on the side closer to the viewer) under her cloak has the extremely wide and extremely long sleeves worn by ladies in several illustrations of Vat. gr. 1851 (ff. 3v, 6r, 7r). The large roundels on the front of this tunic resemble those on the bride's dress in the Vaticanus (ff. 3v, 6r). The lady in the Psalter also wears peal-studded shoes. She must be an empress, since only royalty could have been represented so prominently in a picture of this kind. The monk kneeling at her feet, whose figure is almost fully rubbed off, might perhaps have been her fa-

[16] See most recently Tsamakda 2023, with a review of the earlier literature (I thank Prof. Tsamakda for sending me the text of her study prior to its publication). According to Spatharakis 1976, 228: 'A herald, depicted much smaller than the imperial family, reads the message to the people announcing the betrothal of the young prince.' All that matters in the context of my article is the clothing of this man, who is standing on the emperor's right. I am not suggesting that this figure portrays the person who commissioned the Vatican manuscript.

[17] Macrides et al. 2013, 26-27, 42-43.

[18] Macrides et al. 2013, 40-41; cf. ibid., 35n.12.

[19] Macrides et al. 2013, 264–265.

[20] *Diktyon* 57346, Saint Petersburg, National Library of Russia, Gr. 274, which is a single leaf: Cutler 1984, 175 (fig. 157) and 45 (description). The other, originally recto, side of the leaf carries an illustration to Psalm 151.

[21] Cf. Cutler 1984, figs 152, 348, 411. In the last case (Athens, Benaki Museum, Mπ. 68), the miniature on f.175v originally faced Ode I on f. 178r (the intervening ff. 176-177 were added in the late thirteenth century).

Estudios bizantinos 11 (2023) 101-116. ISSN: 2952-1432 | e-ISSN:2014-999. DOI: 10.37536/ebizantinos.2023.11.2393

ther-confessor, as well as the manuscript's donor or original owner.[22] He holds up a rectangular object, now extremely abraded, which probably stands for the book itself. The inscription which identifies the lady has been erased, but its first line seems to read Ευδο. On this basis, she could be identified with Michael VIII's daughter Eudocia Palaeologina Comnene (PLP 12064), Empress of Trebizond from 1282 or so till 1297.[23]

A single decorator, then, worked on three codices destined for the cream of Constantinopolitan society. With this in mind, we can return to the zoomorphic initials in Vat. gr. 1851. These do not form supplementary illustrations to the text, but serve, rather, as elaborate punctuation marks. The choice of animals is meaningful insomuch as hounds and cheetahs were trained for hunting (note how the artist shows them wearing collars) and their presence thus refers to a distinctly aristocratic pastime.[24] The eagle and griffins, on the other hand, were part of the ornamental vocabulary of luxury arts and must have alluded, in a general sense, to royalty.[25] The conspicuous decoration of the initial letters thus betokened membership of a small, exclusive social elite.

It has been rightly pointed out that the painted initials in Vat. gr. 1851 resemble similar specimens from mid-twelfth century Constantinople (figs. 3 and 10).[26] These earlier, Comnenian ornamented letters also served as a mark of distinction among those who could afford to commission illuminated books at the time.[27] Their revival in the reign of Michael VIII is yet another aspect of that programmatic reanimation of the past which scholars term 'Palaeologan renaissance'.[28] But the fashion for zoomorphic book ornament did not continue under Michael's successor Andronicus II (Fig. 11).[29] Athanasius I, whom that emperor appointed

[22] It is unlikely that the miniature was added to the book at a later date, as Cutler assumes (45). If it were a later addition, it would have been tipped in on a separate parchment leaf, rather than being painted on the back side of one of the book's original illustrations.

[23] A 'most pious empress Eudocia' is also portrayed next to St John Chrysostom in an as-yet-unpublished prayer scroll discovered some time ago by Prof. Leslie Brubaker.

[24] On hounds see Rhoby 2018; on cheetahs (πάρδοι) see Nicholas 1999 and Macrides et al. 2013, 269 n.786.

[25] For example, the inventory of the Xylourgou Monastery from AD 1142 lists 'a high-quality silk cloth with griffins' (βλάτιον καταβλάτιον ἔχον γρύψους) and 'other silk cloths with double eagles' (ἕτερα βλάτια ἔχοντα ἀετοὺς διπλούς): see *ByzAD*. On griffins see also Ćurčić 1995.

[26] Iacobini 1995, 372, 385-386, 408-409. The resemblance, however, is not so close as to warrant a twelfth-century date for Vat. gr. 1851.

[27] Anderson 1991, 96-100.

[28] On parallel developments in figural painting and in calligraphy see, respectively, Weitzmann 1957 and Prato 1979. I only cite these two pioneering studies; the subsequent bibliography is vast.

[29] Constantinopolitan book illumination in the 1280s and 1290s is represented by the so-called 'Palaeologina group'. Its ornament, while lavish, is entirely non-figural. For examples see Buchthal and Belting 1978; Maxwell 1983; Nelson and Lowden 1991.

Estudios bizantinos 11 (2023) 101-116. ISSN: 2952-1432 | e-ISSN:2014-999. DOI: 10.37536/ebizantinos.2023.11.2393

in 1289 Patriarch of Constantinople, strove for thoroughgoing reform of society based on Christian principles.[30] It is quite likely that in the newly austere moral climate, small paintings of griffins, hounds, and cheetahs came to be looked on as frivolous.

Recibido 13.11.2022
Aceptado 09.01.2023

[30] Boojamra 1993.

Estudios bizantinos 11 (2023) 101-116. ISSN: 2952-1432 | e-ISSN:2014-999. DOI: 10.37536/ebizantinos.2023.11.2393

Bibliography

Anderson, J. C. 1991, "The Illustrated Sermons of James the Monk: Their Dates, Order, and Place in the History of Byzantine Art", *Viator* 22, 69-120.

Boojamra, J. L. 1993, *The Church and Social Reform: The Policies of the Patriarch Athanasios of Constantinople*, New York.

Buchthal, H./Belting, H. 1978, *Patronage in Thirteenth-Century Constantinople: An Atelier of Late Byzantine Book Illumination and Calligraphy* (Dumbarton Oaks Studies 16), Washington DC.

Bender, L./ Parani, M./ Pitarakis, B./ Spieser, J.-M./ Vuilloud, A. *ByzAD*: *Artefacts and Raw Materials in Byzantine Archival Documents / Objets et matériaux dans les documents d'archives byzantins*, on-line at http://typika.cfeb.org.

Ćurčić, S. 1995, "Some Uses (and Reuses) of Griffins in Late Byzantine Art", in D. Mouriki (ed.), *Byzantine East, Latin West: Art-Historical Studies in Honor of Kurt Weitzmann* Princeton, 597-604.

Cutler, A. 1984, *The Aristocratic Psalters in Byzantium* (Bibliothèque des Cahiers archéologiques 13), Paris.

Galavaris, G. 2002, *Holy Monastery of Iveron: The Illuminated Manuscripts*, Mount Athos.

Hilsdale, C. J. 2005, "Constructing a Byzantine Augusta: A Greek Book for a French Bride", *Art Bulletin* 87, 458-483.

Huber, P. 1980, *Heilige Berge: Sinai, Athos, Golgotha - Ikonen, Fresken, Miniaturen*, Zurich.

Iacobini, A. 1995, "L'epitalamio di Andronico II. Una cronaca di nozze della Costantinopoli Paleologa", in Iacobini, A. / Zanini, E. (eds.), *Arte profana e arte sacra a Bisanzio* (Milion: Studi e ricerche d'arte bizantina 3), Rome, 361-410.

Kitzinger, E. 1963 "Some Reflections on Portraiture in Byzantine Art", *ZRVI* 8, 185-193; repr. in *id.*1976, *The Art of Byzantium and the Medieval West: Selected Studies*, Bloomington.

Konstantinos D. et al. 2004, *The World of the Byzantine Museum*, Athens.

Loeschke, W. "Griff ans Handgelenk", in Wessel K. (ed.), *Reallexikon zur byzantinischen Kunst*, II, Stuttgart 1971, 940-944.

Macrides R. et al. 2013, *Pseudo-Kodinos and the Constantinopolitan Court: Offices and Ceremonies*, Farnham.

Maxwell, K. 1983, "Another Lectionary of the 'Atelier' of the Palaiologina, Vat. gr. 352", *DOP* 37, 47-58.

Maxwell, K. 2014, *Between Constantinople and Rome: An Illuminated Byzantine Gospel Book (Paris Gr. 54) and the Union of Churches*, Burlington (VT).

Estudios bizantinos 11 (2023) 101-116. ISSN: 2952-1432 | e-ISSN:2014-999. DOI: 10.37536/ebizantinos.2023.11.2393

Millet, G. 1911, "Portraits byzantins", *Revue de l'art chrétien* 11, 445-451.

Nelson, R. S. - Lowden, J. 1991, "The Palaeologina Group: Additional Manuscripts and New Questions", *DOP* 45, 59-68.

Nicholas, N. 1999, "A Conundrum of Cats: Pards and Their Relatives in Byzantium", *GRBS* 40 253-298.

Parani, M. 2007, "Cultural Identity and Dress: The Case of Late Byzantine Ceremonial Costume", *JÖB* 57, 95-134.

Pelekanidis S. et al. 1975, *The Treasures of Mount Athos: Illuminated Manuscripts*, II, Athens.

Pérez Martín, I. 2019, "Mi gran boda bizantina: el epitalamio ilustrado del Vat. gr. 1851", *Boletín de la Sociedad Española de Bizantinística* 33, 6-11.

Prato, G. 1979, "Scritture librarie arcaizzanti della prima età dei Paleologi e loro modelli", *Scrittura e civiltà* 3, 151-193.

Rhoby, A. 2018, "Hünde in Byzanz, es decir: "Hunde in Byzanz", in Drauschke J. et al. (eds.), *Lebenswelten zwischen Archäologie und Geschichte: Festschrift für Falko Daim zu seinem 65. Geburtstag* (Monographien des RGZM 150), Mainz, 807-820.

Rhoby, A./Stefec, R. 2018, *Ausgewählte byzantinische Epigramme in illuminierten Handschriften: Verse und ihre "inschriftliche" Verwendung in Codices des 9. bis 15. Jahrhunderts* (Veröffentlichungen zur Byzanzforschung 42), Vienna.

Schreiner, P. 2019, "Anna von Frankreich (1180) oder Anna von Ungarn (1272)? Historische und prosopographische Anmerkungen zum illustrierten Brautgedicht im Vaticanus gr. 1851", in E. Juhász (ed.), *Byzanz und das Abendland VI: Studia Byzantino Occidentalia* (Antiquitas - Byzantium - Renascentia 38), Budapest, 81-108.

Soteroudes, P. 1998, *Ἱερὰ Μονὴ Ἰβήρων: Κατάλογος ἑλληνικῶν χειρογράφων*, I, Mount Athos.

Spatharakis, I. 1976, *The Portrait in Byzantine Illuminated Manuscripts* (Byzantina Neerlandica 6), Leiden.

Strzygowski, J. 1901, "Das Epithalamion des Paläologen Andronikos II.", *BZ* 10, 546-567.

Tsamakda, V. 2023, "Die Illustrationen des Vat.gr.1851 und ihr Verhältnis zum Text", *Studi e testi* (forthcoming).

Vocotopoulos, P. L. 2002, *Byzantine Illuminated Manuscripts of the Patriarchate of Jerusalem*, Athens-Jerusalem.

Weitzmann, K. 1957, "Eine Pariser-Psalter-Kopie des 13. Jahrhunderts auf dem Sinai", *JÖB* 6 125-143.

Estudios bizantinos 11 (2023) 101-116. ISSN: 2952-1432 | e-ISSN:2014-999. DOI: 10.37536/ebizantinos.2023.11.2393

Figures

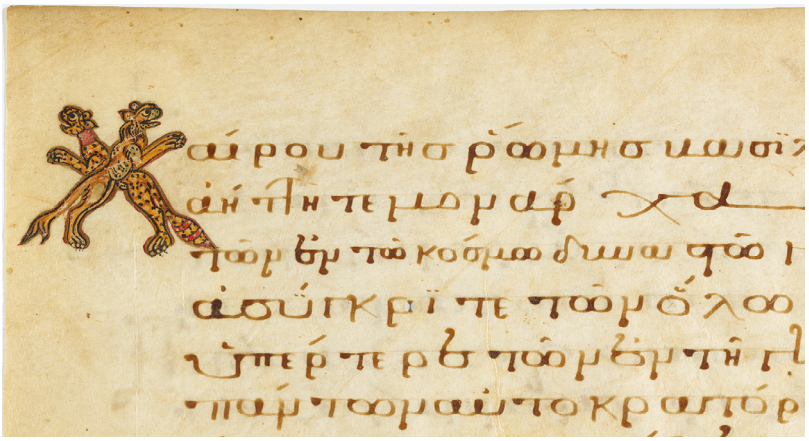


Fig. 1. Vatican City, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. gr. 1851, f. 1v, detail (photo: library)

Fig. 2. Mount Athos, Iviron Monastery, 5, f. 137r, detail (photo: Pelekanidis et al. 1975, 38) Fig. 3. Vatican City, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. gr. 1851, f. 7v, detail (photo: library)

Estudios bizantinos 11 (2023) 101-116. ISSN: 2952-1432 | e-ISSN:2014-999. DOI: 10.37536/ebizantinos.2023.11.2393

Fig. 4. Jerusalem, Greek Patriarchal Library, Παναγίου Τάφου 51, f. 109r (photo: Huber 1980, 41)

Estudios bizantinos 11 (2023) 101-116. ISSN: 2952-1432 | e-ISSN:2014-999. DOI: 10.37536/ebizantinos.2023.11.2393

Fig. 5. Mount Athos, Iviron Monastery, 5, f. 456v (photo: monastery)

Estudios bizantinos 11 (2023) 101-116. ISSN: 2952-1432 | e-ISSN:2014-999. DOI: 10.37536/ebizantinos.2023.11.2393

Fig. 6. Mount Athos, Iviron Monastery, 5, f. 457r (photo: monastery)

Estudios bizantinos 11 (2023) 101-116. ISSN: 2952-1432 | e-ISSN:2014-999. DOI: 10.37536/ebizantinos.2023.11.2393

Fig. 7. Vatican City, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. gr. 1851, f. 7r, detail (photo: library)

Fig. 8. Saint Petersburg, National Library of Russia, Gr. 274, side A (photo: library)

Estudios bizantinos 11 (2023) 101-116. ISSN: 2952-1432 | e-ISSN:2014-999. DOI: 10.37536/ebizantinos.2023.11.2393

Fig. 9. Athens, Benaki Museum, Mπ. 68, f. 175v (photo: museum)

Estudios bizantinos 11 (2023) 101-116. ISSN: 2952-1432 | e-ISSN:2014-999. DOI: 10.37536/ebizantinos.2023.11.2393

Fig. 10. Paris, Bibliothèque nationale de France, Gr. 1208, f. 160v, detail (photo: library)

Fig. 11. Paris, Bibliothèque nationale de France, Gr. 21, f. 143r (photo: library)

Estudios bizantinos 11 (2023) 101-116. ISSN: 2952-1432 | e-ISSN:2014-999. DOI: 10.37536/ebizantinos.2023.11.2393

Estudios bizantinos 11 (2023) 117-130
Revista de la Sociedad Española de Bizantinística
ISSN: 2952-1432 | e-ISSN: 2014-9999
DOI: 10.37536/ebizantinos.2023.11.2329
License: CC BY-NC-SA

SOCIEDAD
ESPAÑOLA DE
BIZANTINÍSTICA

UNA FUENTE IGNORADA DE CA. 750 SOBRE LA DESTRUCCIÓN DE IMÁGENES POR LOS CALIFAS ʻUMAR II (717-720) Y YAZĪD II (720-723)

A NEGLECTED SOURCE OF CA. 750 ON THE DESTRUCTION OF IMAGES BY THE CALIPHS ʻUMAR II (717-720) AND YAZĪD II (720-723)

Juan Signes Codoñer
Universidad Complutense de Madrid
jsignes@ucm.es

Abstract

A marginal note in the so-called Mozarabic *Chronicle of 754*, written in Latin, makes caliph Yazīd II responsible for implementing an order of his predecessor ʻUmar II aiming at the destruction of images on the walls of the churches. It is the oldest preserved reference to the iconoclast edict of Yazīd. The textual context of this notice is analysed and a possible origin in a lost Omayyad source is suggested.

Keywords: Iconoclasm, Yazīd II, *Chronicle of 754*, Omayyads

Resumen

Una nota marginal en la llamada *Crónica del 754*, escrita en latín en ambientes mozárabes, presenta al califa Yazīd II como responsable de la promulgación de un mandato de su predecesor ʻUmar II que ordenaba la destrucción de imágenes en las paredes de las iglesias. Es la noticia más antigua conservada sobre el edicto iconoclasta de Yazīd. Se analiza el contexto en el que la noticia se inserta y se sugiere que el autor tomó esta información de una fuente omeya perdida.

Palabras clave: Iconoclasmo, Yazīd II, *Crónica del 754,* Omeyas

UNA FUENTE IGNORADA DE CA. 750 SOBRE LA DESTRUCCIÓN DE IMÁGENES POR LOS CALIFAS ʻUMAR II (717-720) Y YAZĪD II (720-723)

Juan Signes Codoñer

La existencia de una prohibición por parte del califa Yazīd II (720-723) de la exhibición de imágenes de culto cristianas es algo suficientemente acreditado por las fuentes, que recopiló y estudió Alexander Vasiliev en un artículo clásico[1] y que recientemente han sido reevaluadas por Christian Sahner en un estudio que las sitúa en su contexto histórico[2]. En efecto, son tantas y tan variadas las fuentes que hablan de esta prohibición, procedentes de los más diversos ámbitos lingüísticos y sin conexión alguna entre ellas, que su existencia no puede ser negada y es de hecho aceptada por la mayoría de los arabistas[3].

Cosa muy distinta ocurre con los bizantinistas, que juzgan la supuesta prohibición de Yazīd desde el punto de vista de sus efectos en el inicio de la querella de las imágenes en territorio imperial durante el reinado de León III (717-741), estricto contemporáneo del califa. Como es sabido, la propaganda iconófila intentó conectar los orígenes del iconoclasmo con la influencia islámica, no solo calificando a los iconoclastas de herejes "de mente sarracena" y atribuyendo a la influencia de un renegado sirio, Beser, las medidas tomadas por León III contra las imágenes, sino incluso vinculando la prohibición de Yazīd a la decisión de León, tal como se puede leer en un pasaje de Teófanes y como recogieron ya las actas del Concilio de Nicea del 787, que atribuyen además a un mago judío la decisión del califa de prohibir las imágenes[4].

Ahora bien, esta influencia de la prohibición de Yazīd II en el iconoclasmo de León III tradicionalmente se vio como una prueba del "orientalismo" del iconoclasmo, entendido como una tendencia contraria a la tradición iconográfica grecorromana y, por lo tanto, valorado negativamente. Los modernos estudiosos de Bizancio, en su esfuerzo por valorar el iconoclasmo en sus justos términos, más allá de la hostilidad de las fuentes iconófilas, intentaron

[1] Vasiliev 1956.
[2] Sahner 2017, esp. 10-19.
[3] Aparte de Sahner 2017, véase el estudio fundamental de Crone 1980.
[4] Teófanes, *Cronografía* annus mundo 6215, ed. De Boor 1883, 401-402; *Actas del Concilio de Nicea*, sesión V, ed. Lamberz 2012, 592-597.

Estudios bizantinos 11 (2023) 117-130. ISSN: 2952-1432 | e-ISSN:2014-999. DOI: 10.37536/ebizantinos.2023.11.2329

desligar el movimiento de toda influencia oriental y caracterizar el iconoclasmo en tierras imperiales como un fenómeno completamente distinto de la iconofobia que sincrónicamente se desarrolló en tierras islámicas. De ahí que algunos de los últimos estudios sobre el iconoclasmo, sin llegar a negar totalmente la existencia de una prohibición de imágenes por parte de Yazīd, la excluyen del relato de los hechos[5].

A ello contribuye decisivamente el hecho de que las fuentes iconófilas, como acabamos de ver, presentan la vinculación entre el decreto de Yazīd y la prohibición de León en términos legendarios que carecen de base histórica alguna[6]. La ausencia de datos más precisos sobre el gobierno de Yazīd II que corroboren esta imagen de perseguidor de los cristianos y el hecho de que las fuentes árabes que informan de ello sean tardías y en general muy genéricas al respecto, ha favorecido también que los estudiosos hayan considerado este episodio de persecución de las imágenes en el califato como algo de importancia secundaria e historicidad dudosa.

La ausencia de fuentes árabes sobre el "decreto" iconoclasta de Yazīd tiene que ver, sin embargo, con una circunstancia que los bizantinistas no suelen valorar adecuadamente y es la *damnatio memoriae* de toda la historiografía omeya por parte de los abasíes, algo que explica también, por ejemplo, que las fuentes árabes sobre el asedio de Constantinopla en el reinado de Constantino IV sean confusas y problemáticas por la escasez de datos que proporcionan. Solo muy recientemente Marek Jankowiak ha conseguido determinar que el asedio tuvo lugar en la primavera del 668 y no se extendió durante varios años entre el 674-678, tal como aparece en todos los estudios modernos: el error de las fuentes bizantinas, claramente establecido por el autor, solo se ha podido subsanar gracias a una lectura atenta de los testimonios, como decimos escasos, de los autores árabes[7].

Las conclusiones de Jankowiak sobre el famoso asedio se basan en buena parte en algunas valiosas informaciones sobre el sitio del 668 preservadas en las llamadas *Crónica bizantino-*

[5] Véase sobre todo Brubaker/Haldon 2011 y Brubaker 2012, así como mis reseñas a ambos en *JÖB* 63 (2013) 243-247 y *Medioevo Greco* 14 (2014), 371-378. Diferente es la aproximación de Humphreys 2021, que incluye un capítulo específico sobre el iconoclasmo en el Islam (Sahner 2021).

[6] Ya Speck 1990, analizó el trasfondo legendario de la promesa del judío al califa Yazīd, que él cree pudo gestarse en época de Constantino V.

[7] Jankowiak 2013. Extraigo dos citas de su contribución: "Arab warfare against the Empire was waged by Syrian armies, commanded by generals closely connected to the Umayyad court. They would have been best remembered in the Syrian historical tradition, which has been marginalised by the Iraqi and Medinan collectors of oral traditions at work soon after the Abbasid revolution" (p. 262); "the extant Islamic traditions on the war against the Byzantines have been passed through the filter of classical historiography, hostile to the Umayyads, and provide only the barest and selective outline of events" (p. 273).

Estudios bizantinos 11 (2023) 117-130. ISSN: 2952-1432 | e-ISSN:2014-999. DOI: 10.37536/ebizantinos.2023.11.2329

arábiga (o *Crónica del 741,* en adelante abreviada como *CBA*) y *Crónica mozárabe del 754* (en adelante abreviada como *CM*), escritas ambas en latín en la península ibérica a mediados del siglo VIII[8]. Ambas obras manejan fuentes orientales, tanto griegas (a través de traducciones latinas) como árabes. Estas últimas, partidarias de los omeyas, se preservaron, por una feliz fortuna, en el emirato omeya andalusí tras la caída de la dinastía en Damasco en el 750 y el establecimiento de los abasíes en Bagdad y transmiten noticias de las que no ha quedado rastro en autores orientales. De la fiabilidad de estas dos obras da muestra también una noticia preservada en la *CM* y completamente ignorada por la investigación moderna hasta ahora, que recoge la prohibición de las imágenes por Yazīd II a principios del siglo VIII, en una fecha, por lo tanto, muy próxima a la de la propia composición de la obra.

Se trata concretamente de una glosa inserta en latín en los márgenes del texto y que reza de este modo:

> *Ordinatione huius Umar efigies omnes parietum per omnem suam monarciam ab Izit eius succesore delete sunt*[9].

En traducción castellana:

> Por mandato de este ʻUmar, todas las imágenes de las paredes en todo su reino fueron destruidas por Yazīd, su sucesor.

La noticia se ha insertado en la crónica, significativamente, después de la mención del ascenso al poder del emperador León III, como sexagésimo séptimo emperador de los romanos:

> *Era DCCLVIII Romanorum sexagesimus septimus Leo imperio coronatur. Regnat annis XXIIII, perhactis a principio mundo annis ÛDCCCCXLIIII. Hic Leo militaris discipline expertus*[10].

[8] Para la edición de la *CBA* véase ahora la edición de Gil Fernández 2018, 307-323 así como el estudio introductorio en pp. 15-49. Esta edición sustituye a la que hizo el propio autor en Gil Fernández 1973, pp. 7-14. Una traducción castellana de la misma se encontrará en Martín 2006. Para la *CM* pueden consultarse tanto la edición de López Pereira 2009, precedida de un extenso estudio y acompañada de traducción castellana al difícil texto latino, como la más reciente de Gil Fernández 2018, 325-382, con un estudio previo en pp. 50-100. No deja de ser útil todavía la edición de Mommsen 1894, 323-369 ("Additamenta IV-V. IV. Continuatio byzantia arabica a. DCCXLI. V. Continuatio Hispana a. DCCLIV"), no solo porque edita los textos a dos columnas, lo que permite identificar sus coincidencias y discrepancias, sino también porque en sus prolegómenos hace interesantes observaciones sobre la cronología y las anotaciones.

[9] Gil Fernández 2018, 359 (*CM* glosa a §58) = López Pereira 2009, 244-245 (glosa entre §71 y §72).

[10] Gil Fernández 2018, 359 (*CM* §58) = López Pereira 2009, 244-245 (§71).

Estudios bizantinos 11 (2023) 117-130. ISSN: 2952-1432 | e-ISSN:2014-999. DOI: 10.37536/ebizantinos.2023.11.2329

Este número de orden en la lista de emperadores apunta a una fuente de origen griego. De hecho, tal como señaló López Pereira, los reinados de los emperadores estructuran la obra y esta puede dividirse en 13 capítulos cada uno de ellos dedicado a un emperador y marcados con una una K (de κεφάλαιον) en el códice[11].

Sin embargo, la datación del reinado de León es errónea. Su ascenso al poder se data en el año 758 de la era hispana, que, al dar comienzo en el año 38 a.C., se corresponde con el año 720, cuando León III subió al poder en realidad ya en el 717, con el asedio de Constantinopla por los árabes. 720 es sin embargo el año en el que el califa Yazīd II, al que se menciona acto seguido, subió al poder. Sin embargo, no parece que se pueda confundir el ascenso de León III con el de Yazīd, no solo por el sistema de cómputo empleado (que no es el árabe), sino porque el ascenso de Yazīd se ha narrado antes en el cuerpo de la crónica (sobre ello volveremos), con lo que es claro que la noticia marginal no debería haberse quizás insertado aquí. En realidad, la datación del reinado de León arrastra un desfase de varios años que afecta también a los reinados anteriores, de los que se da una duración en años y meses que es también errónea:

- *Filípico Bardanes (711-713): asciende en el año 754 de la era (716)*
- *Anastasio II Artemio (713-715): asciende en el año 756 de la era (718)*
- *Teodosio III[12] (Mayo 715-Marzo 717): asciende en el año 757 de la era (719)[13]*

Es significativo, además, que, unos párrafos más arriba, antes incluso del ascenso al poder del califa 'Umar II, se mencione un eclipse en el año 758, justo antes del ascenso al poder de Artemio en el 757[14].

Finalmente, el ascenso de León III se repite dos veces, algo que ocurre en otras partes de la *CM*[15], puesto que después de nuestra glosa y de que la crónica mencione el ascenso al poder del califa Hišām ibn 'Abd-al-Malik (724-743), se indica que León accedió entonces al poder imperial, precisamente cuando las tropas árabes se dirigían a atacar la capital, y que fue aclamado por el senado de la república:

> *Qui et post modicum sub Iscam suorum rege urbem regiam properantibus expugnandam, rei publice adclamante omni senatu Leo imperii, ut diximus, suscepit sceptra*[16].

[11] López Pereira 2009, 75. Gil Fernández 2018 no mantiene sin embargo la numeración por capítulos en su edición.

[12] La crónica le da además el sobrenombre de Artemio que es en realidad el propio de Anastasio.

[13] Gil Fernández 2018, 356-357 (*CM* §§52, 53 y 54) = López Pereira 2009, 236-241 (§60, 63 y 66).

[14] Gil Fernández 2018, 357 (*CM* §53) = López Pereira 2009, 238-239 (§65).

[15] López Pereira 2009, 147 y Gil Fernández 2018, 68.

[16] Gil Fernández 2018, 360 (*CM* §58) = López Pereira 2009, 244-245 (§72).

Estudios bizantinos 11 (2023) 117-130. ISSN: 2952-1432 | e-ISSN:2014-999. DOI: 10.37536/ebizantinos.2023.11.2329

Con todo, el autor, como hemos visto, data correctamente la duración del reinado de León en 24 años (del 717 al 741) pero fecha su final en el año 5.944 de la creación del mundo, que si la situamos en el 5.200 a.C. (en el 5.199 la había situado Jerónimo), se corresponde con el año 744 en vez del 741. Es claro que el autor ha sumado los 24 años a la fecha del 758 de la era en la que situaba el ascenso de León III al poder y que, como esta fecha tenía ya un desfase de tres años respecto a la fecha real de su ascenso, inevitablemente, este desfase se extiende también a la fecha de su muerte y el final del reinado, que pasa del 741 al 744[17].

Parece evidente que los desfases en fechas que se observan se deben a la mala combinación de diversas fuentes por parte del autor de la crónica, probablemente con cronologías diversas que él intentó encajar con la era hispana y con la era de la creación del mundo adoptada por Isidoro y que poco tenía que ver con la era alejandrina o bizantina seguida en oriente. Algo que provocó también que la glosa se insertara adecuadamente junto al reinado de León pero no al comienzo del reinado de Yazīd, que se menciona antes.

Esto no significa en modo alguno que las informaciones recogidas no fueran correctas, sino solo que no estaban bien ordenadas. Esto se hace especialmente evidente a la hora de encajar las informaciones que el autor toma de las fuentes árabes, con las sacadas de la fuente griega sobre los emperadores bizantinos, ya que los años de la hégira se datan retrospectivamente mediante años solares a partir del año 754 lo que provoca también desajustes[18].

Que la fuente árabe del autor de la *CM* es en general fiable, lo podemos comprobar en lo que se refiere a las circunstancias del reinado de Yazīd, sobre las que el cronista parece muy bien informado. Así, el autor de la crónica no deja de señalar unos párrafos antes que cuando murió el califa Sulaymān ibn ʿAbd-al-Malik (715-717) dejó el poder en manos de su primo ʿUmar II (hijo de ʿAbd-al-ʿAzīz ibn Marwān, hermano de su padre ʿAbd-al Malik), aunque dejó a su vez como futuro heredero de este a su hermanastro Yazīd (nacido del matrimonio de ʿAbd-al-Malik y Atika). En palabras del cronista:

> *Huius tempore Zuleiman Arabum regno tenente filium patrui Humar nomine vel fratrem eius Izit sibi successores regni asciscit*[19].

Cuando a la muerte de Sulaymān su primo ʿUmar II asume el rango de califa, la crónica no deja de señalar que asocia al poder a su primo Yazīd, hermanastro del propio Sulaymān:

[17] Gil Fernández 2018, 65-66 parece no darse cuenta de que la fecha del año de la creación proporcionada por el autor, el año 5.944, se refiere al final del reinado de León y es, por lo tanto, sustancialmente correcta de acuerdo con sus cálculos, aunque tenga un desfase de cuatro años. No hace falta corregirla en 5.920.

[18] Gil Fernández 2018, 64-65.

[19] Gil Fernández 2018, 356 (*CM* §53) = López Pereira 2009, 238-239 (§63).

Estudios bizantinos 11 (2023) 117-130. ISSN: 2952-1432 | e-ISSN:2014-999. DOI: 10.37536/ebizantinos.2023.11.2329

> *Huius temporibus tutelam ob sanctimoniam legis sue Umar fratri suo Izit gerente gubernacula regni ei adsciscit.*[20]

Muerto entonces 'Umar, la crónica precisa que le sucede Yazīd, tal como estaba acordado y de acuerdo con las reglas de sucesión entre los árabes:

> *Igitur Izit gubernacula regni Saracenorum decidente fratre per successionem plene acepta…*[21]

Si añadimos además el hecho de que un gobernante como 'Umar II recibe elogios por su piedad y tolerancia —el cronista dice que todos los contemporáneos, súbditos y extranjeros lo elogian más que a los príncipes precedentes—, resulta evidente que el autor de la obra está mezclando informaciones sacadas de textos griegos (probablemente previamente traducidos) con otras de textos árabes, pero que todas ellas, muy próximas al momento de composición de la obra, son precisas y muy fiables, por más que el autor no haya estado acertado con la cronología, algo por otra parte no infrecuente en el género cronístico.

Es muy significativo, en este sentido, que estos hechos relativos a la sucesión de 'Umar II y Yazīd II estén narrados de forma idéntica pero ahora perfectamente ordenados en la narración de la *CBA,* que concluye la narración de los hechos en torno al año 724 precisamente con la muerte de Yazīd II[22], lo que indicaría que su fuente terminaba allí, aunque el autor la reelaboraría más tarde ya que, como la *CM*, sabe que León III reinó 24 años y, por lo tanto, debe ser posterior al 741 (fue este hecho precisamente el que hizo que la *CBA* fuera conocida cierto tiempo como la *Crónica del 741*[23]). Es probable, que, como indican los editores, la *CM* no estuviera editada o concluida en el momento en que empezó su transmisión[24].

No obstante, la *CM* incluía hechos posteriores hasta llegar al año 750, aunque el año 5.594 de la creación, correspondiente al 754, es citado dos veces por el autor como el momento de la redacción final[25]. Según López Pereira, el autor de la *CM* puso fin a una primera versión de la obra al llegar al año 742, ya que remitió para los hechos posteriores a otra obra suya. Escribió pues los sucesos que aquí narramos apenas 20 años después de los sucesos, aunque basándose en fuentes y no por conocimiento directo. Luego, según el mismo estudioso, realizó añadidos al texto original en el 744, dos años después, y finalmente en el 750, año en el que concluye la narración de los acontecimientos, ya que, según López Pereira, las dos referencias

[20] Gil Fernández 2018, 357 (*CM* §55) = López Pereira 2009, 240-241 (§67).
[21] Gil Fernández 2018, 358 (*CM* §56) = López Pereira 2009, 240-241 (§68).
[22] Véase Gil Fernández 2018, 321-323 (*CBA* §§40-43).
[23] Para todo ello véase Gil Fernández 2018, 34-36.
[24] Gil Fernández 2018, 78.
[25] Gil Fernández 2018, 376 y 380 (*CM* §73 y §77) = López Pereira 2009, 278-279 y 286-287 (§89 y §95).

Estudios bizantinos 11 (2023) 117-130. ISSN: 2952-1432 | e-ISSN:2014-999. DOI: 10.37536/ebizantinos.2023.11.2329

al año 754 son obra de un interpolador responsable final de la *supputatio* o cálculo cronológico que aparece al final del texto y de otras glosas cronológicas[26]. Gil Fernández, con menos detalle, habla también de distintas fases y considera la fecha del 754 como la fecha final de la composición de la *CM*[27].

En realidad, la fecha del 754 es obtenida, como decimos, a partir del año de la era citado expresamente en la crónica, el 5.594, pero, como hemos advertido antes al hablar del ascenso al poder del emperador León III, ese año de la era lleva un desfase de por lo menos tres años con respecto al suceso que narra, ya que el año del ascenso de León era el 717 —y no el 720 que se corresponde de restar 38 años al 758 de la era que da nuestro texto— y el de su muerte el 741 —y no el 744 que se corresponde de restar 5.200 años al año de la creación 5.944 que da nuestro texto. Es decir, la crónica seguía dando años de la era y de la creación por lo menos con un desfase de tres años con respecto a los hechos que databan, por lo que es fácil colegir que cuando el autor se refiere a los años 782-783 de la era para el comienzo del reinado de Constantino V, aunque esto se nos remita a los años 744-745, en realidad, se está refiriendo al año 741 que es cuando el emperador subió al poder. Del mismo modo, cuando, a continuación, señala que el décimo año del emperador se corresponde con el año de la creación 5.994, tendremos por lo tanto que pensar que el autor se refiere al año 751, algo que vale también para la referencia al año 5.994 en la *supputatio* final[28]. Es decir, la fecha final de la *CM* es el 751, porque las referencias al año de la creación eran erróneas y tenían un desfase de cuatro años respecto al momento presente en el que escribe el autor. Este lo reconoce expresamente en la *supputatio* final, cuando declara, hasta en tres ocasiones, que se pueden quitar cuatro años a la fecha por él indicada[29].

Datar sin embargo la última versión de la *CM* en el 751 (el décimo año del reinado de Constantino V), no nos ayuda a determinar en qué momento se añadieron las glosas, sobre cuya autoría los estudiosos no se pronuncian, aunque esto debió de ocurrir, obviamente, por lo menos con posterioridad al año 742, fecha de la primera versión de la obra, cuando el autor, al revisar y ampliar la crónica, pudo haber añadido algunas apostillas al texto escrito hasta entonces. En efecto, dada la precisión de los datos que contienen las glosas, no hay que

[26] López Pereira 2009 46-53.

[27] Gil Fernández 1973, LVII y Gil Fernández 2018, 61-62.

[28] Véase las referencias en nota 25.

[29] Gil Fernández 2018, 380-381 (*CM* §77, líneas 1053-1054, 1073, 1075-1076) = López Pereira 2009, 240-241 (§95, líneas 4-5, 13-14, 17). Gil Fernández 2018, 65 no parece sacar consecuencias de este desfase. Los dos editores españoles han prestado una atención lateral a los problemas de cronología de la era hispana y del año de la creación, de forma que la tabla proporcionada por Gil Fernández 2018, 63-64 solo recoge las fechas proporcionadas por el códice, pero no los años reales a los que se corresponden los hechos. Siguen siendo útiles las breves consideraciones hechas por Mommsen 1894, 327.

Estudios bizantinos 11 (2023) 117-130. ISSN: 2952-1432 | e-ISSN:2014-999. DOI: 10.37536/ebizantinos.2023.11.2329

descartar que algunas fueran añadidas por el propio autor. López Pereira atribuye a nuestro autor algunos de los añadidos largos al texto original que luego fueron incorporados al cuerpo del texto[30], como por ejemplo una de las glosas más importantes, la que narra el gobierno de Teodomiro sobre la *cora* de Murcia después de la invasión árabe, que contiene datos muy precisos sobre el personaje que parecen sacados de otra obra del autor, quien quiera que fuese este[31].

No obstante, las glosas más breves, como la que nos ocupa aquí, no tienen una autoría clara, por más que la precisión de la nuestra permita suponer la consulta por parte del autor de la *CM* de una fuente complementaria. De hecho, ya Theodor Mommsen señalaba que estas notas "non librariorum videntur esse, sed descendere ex ipso auctoris archetypo"[32], aunque faltaría hacer un análisis individualizado de cada una de las notas para poder llegar a alguna conclusión más definitiva sobre aquella que ahora nos interesa, a la que los editores no han prestado atención.

En cualquier caso, el manifiesto aprecio que el autor muestra hacia los omeyas, derrocados por los abasíes en el 750, parece indicar que la fuente era partidaria de esta dinastía y hostil a los abasíes, a los que la crónica presenta acompañados de tropas idolátricas persas[33]. De hecho, con la referencia al ascenso de la dinastía abasí concluye precisamente la obra. Cabe pensar, por lo tanto, que la fuente que utilizó el autor para estos hechos no se alejaba mucho del año 750 y pudo llegar a manos de nuestro autor desde Siria a través de algún viajero peninsular, probablemente cristiano. En la propia *CM*, en el pasaje antes mencionado sobre Teodomiro, se nos dice que este viajó a Damasco, según nos cuenta el autor de la crónica, en una fecha indeterminada, pero en cualquier caso para recibir refrendo al pacto que había establecido en el 711 con los nuevos amos musulmanes de la península. En Damasco, nuestra *CM* nos dice que Teodomiro recibió además a cristianos orientales que le alabaron por su piedad. Recordemos también el caso de Sara la Goda, que viajó desde Sevilla a Damasco en torno al año 743 para reclamar sus propiedades, que le había usurpado su tío Artabasdo, ante el califa Hišām ʻAbd-al-Malik y regresó luego a la península, ya casada, donde las recuperó

[30] López Pereira 2009, 48-49.

[31] La interpolación sobre Teodomiro se encuentra editada en Gil Fernández 2018, 353-354 (*CM* §§47-48) = López Pereira 2009, 270-273 (glosa a §87). López Pereira 2009, 84-88 aborda con cierto detalle el trasfondo histórico del pasaje y considera que el texto fue insertado donde no le correspondía y por lo tanto lo desplaza en su edición. Véase no obstante Gil Fernández 2018, 76-77, que mantiene el pasaje en el lugar en el que está transmitido. Para otras obras del autor de la *CM*, mencionadas por él mismo, véase Gil Fernández 2018, 53-54.

[32] Mommsen 1894, 326. Véase también ibid., p. 332 para la posible procedencia de otras notas concretas del arquetipo, aunque la nuestra no está entre las analizadas.

[33] Gil Fernández 2018, 379 (*CM* §76, líneas 1032-1033) = López Pereira 2009, 282-283 (§94, líneas 7-8).

Estudios bizantinos 11 (2023) 117-130. ISSN: 2952-1432 | e-ISSN:2014-999. DOI: 10.37536/ebizantinos.2023.11.2329

gracias a una orden del califa[34]. No faltaban pues ocasiones de viajes entre la península y Damasco protagonizados por descendientes de la nobleza goda. Quizás nuestro autor estuviera incluso conectado con alguna de estas familias godas que pactaron con los musulmanes o incluso con la propia familia de Teodomiro y su hijo Atanagildo, de quienes habla la interpolación antes señalada, que recoge por ejemplo el enfrentamiento entre Atanagildo y el nuevo valí omeya Abū al-Jaṭṭār en el 743 (Abulcatar en la crónica), sin duda un episodio marginal dentro de la historia andalusí del momento. Si además estaba vinculado al Sureste peninsular, tal como sugiere López Pereira[35], sería aún mayor su facilidad para recibir noticias o fuentes de Oriente.

Es teniendo en cuenta estas circunstancias cuando podemos ya valorar esta noticia breve sobre la persecución de imágenes por parte de Yazīd que, no solo es la más antigua de todas cuantas se nos han conservado, sino que además añade una información que no se halla en ninguna otra fuente: la de que la iniciativa de prohibir la exhibición de imágenes en los muros fue de ʻUmar II, el primo y predecesor de Yazīd y que este se limitó a ejecutarla. Esta información resulta valiosísima, ya que la limitación de derechos de los cristianos está ampliamente documentada en el califato de ʻUmar y una medida como la prohibición de la exhibición de imágenes en los muros de las iglesias encajaría perfectamente en el contexto de su reinado.

Ciertamente, la naturaleza de las medidas tomadas por ʻUmar contra los cristianos es objeto de una intensa polémica entre los estudiosos ya que comprenden muchos ámbitos. Parece descartado que ʻUmar diera una orden general prohibiendo a los cristianos ocupar cargos en la administración (lo que provocaría el colapso en aquel momento), aunque es claro que tomó medidas sobre el *ghiyār* o atuendo de los no musulmanes[36]. Recientes estudios indican que respetó el estatus de las iglesias y otros templos reconocidos por tratados (ṣulḥ), aunque no permitió la construcción de nuevos edificios[37]. Quizás en este contexto se puede entender el hecho de que el califa se preocupara por la representación iconográfica en las iglesias, que eran, como es sabido, lugares de culto compartido en muchos casos entre cristianos y musulmanes, por lo que su presencia resultaba ofensiva a estos últimos[38]. Nótese que el texto, como otros muchos recopilados por Vasiliev, habla de la prohibición de *effigies* o imágenes (no iconos como tales) en las paredes de los templos. Quizás las medidas, planteadas por ʻUmar en alguna carta o escrito, fueran implementadas por su sucesor y primo Yazīd que,

[34] La historia nos la cuenta su descendiente Muḥammad ibn al-Qūṭiyya (†977), autor de una *Historia de la conquista de Al-Ándalus*. Para una traducción del pasaje que habla del viaje de su antecesora véase Viguera Molins 2011.

[35] López Pereira 2009, 55-59. No me parece justificado el escepticismo de Gil Fernández 2018, 50-53 y 77.

[36] Véase Levy-Rubin 2016, Yarbrough 2016 y Yarbrough 2019, 48-87.

[37] Lev 2021, esp. 17-18.

[38] Bashear 1991.

Estudios bizantinos 11 (2023) 117-130. ISSN: 2952-1432 | e-ISSN:2014-999. DOI: 10.37536/ebizantinos.2023.11.2329

como nuestra crónica reitera reiteradamente, estaba desde el principio asociado al poder de su primo ʻUmar II en calidad de heredero. La pronta muerte de Yazīd y su sucesión por su hermanastro Hišām, alabado por su tolerancia a los cristianos, hizo que esta campaña contra las imágenes apenas tuviera impacto entre los contemporáneos[39].

Que las medidas de Yazīd contra las imágenes fueran registradas en una fuente oriental que llegó a la península ibérica en plazo de tiempo muy breve, en menos de treinta años, no solo confirma la historicidad del hecho, sino también su impacto entre los cristianos de Occidente, muy alejados del escenario de los sucesos, pero obviamente interesados en registrarlos, ya que les concernían directamente.

La historicidad de las medidas de Yazīd sobre los iconos queda así definitivamente confirmada, lo que plantea una vez más la cuestión del posible impacto que estas hubieran podido tener en el estallido del iconoclasmo bizantino. En este sentido, por más que muchos modernos investigadores traten de deslindar los dos fenómenos, quizás por no dar pábulo a la propaganda iconófila que acusaba a los iconoclastas de seguidismo del Islam, creo que la contemporaneidad de ambas medidas contra los iconos, por parte de Yazīd y por parte de León III, no es casual y que lo lógico es suponer una relación entre ambas.

Quizás el problema se ha enfocado erróneamente. Más que hablar de una influencia del edicto de Yazīd sobre el iconoclasmo de León III (que parece absurda por parte de un emperador que se enfrentó al califato en numerosas campañas), habría que empezar más bien preguntando sobre el efecto que tuvieron las medidas de Yazīd entre los cristianos de Oriente Próximo. Entra dentro de lo probable que estos aceptaran las limitaciones con menos escándalo u oposición de lo que se supone habitualmente[40]. El emperador León III, directamente concernido por la suerte de los cristianos del califato, que seguían siendo la mayoría de la población, quizás no quiso ahondar la brecha existente entre ellos y los súbditos imperiales y adoptar una política rigorista respecto al culto de las imágenes que tenía también muchos adeptos en el imperio y que habría favorecido la reunificación de los cristianos bajo el mando del emperador. No previó la reacción de los iconófilos, ni sabía tampoco que el Imperio no iba a recuperar jamás el control de Palestina y Egipto, algo que en aquel momento pudo parecer todavía posible. Finalmente, parece lógico en todo caso considerar el fenómeno de las medidas iconoclastas de León III desde una óptica no solo geográfica amplia, sino también

[39] Sahner 2017, 28-34 relaciona el decreto con las medidas tomadas contra los cristianos ya por ʻUmar, pero *ibid.* 25-27 considera sin embargo que el decreto fue promulgado por Yazīd solo en el 723, apenas un año antes de su muerte, cuando nuestra fuente parece sugerir una temprana datación a principios de su reinado, como continuación de las políticas de su predecesor. Esta circunstancia no es desdeñable, puesto que su impacto no se habría limitado a solo un año, tal como sugiere Sahner 2017, 55.

[40] Signes Codoñer 2013.

Estudios bizantinos 11 (2023) 117-130. ISSN: 2952-1432 | e-ISSN:2014-999. DOI: 10.37536/ebizantinos.2023.11.2329

temporal, pues en buena medida la hostilidad al culto a las imágenes no se puede entender sin la masiva y sistemática destrucción de imágenes paganas por parte de los cristianos en los siglos previos, desde la conversión al cristianismo del propio Constantino I. Este movimiento "idoloclasta" cristiano es el trasfondo contra el que probablemente debe entenderse el temor que sintieron ciertos sectores de la ortodoxia ante la emergencia de un culto a los iconos que les parecía idolátrico. En este sentido, quizás el hecho de que el victorioso Islam, recibido como liberador del poder de Constantinopla por ciertos sectores de las iglesias cristianas orientales, siguiera unos postulados anicónicos, no dejó de influir en la adopción de medidas iconoclastas por el propio León III.

Recibido 24.10.2023
Aceptado 28.11.2023

Estudios bizantinos 11 (2023) 117-130. ISSN: 2952-1432 | e-ISSN:2014-999. DOI: 10.37536/ebizantinos.2023.11.2329

Bibliografía

Bashear, S. 1991, "Qibla Musharriqa and Early Muslim Prayer in Churches," *The Muslim World* 81, 267-82.

Borrut, A./Donner, F.M. (eds.) 2016, *Christians and Others in the Umayyad State*, Chicago.

Brubaker, L./Haldon, J. 2011, *Byzantium in the Iconoclast Era (c. 680-850): A history*, Cambridge.

Brubaker, L. 2012, *Inventing Byzantine Iconoclasm* (*Studies in Early Medieval History*), Bristol.

Crone, P. 1980, "Islam, Judeo-Christianity and Byzantine Iconoclasm", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 2, 59-95.

De Boor, C. 1883, *Theophanis chronographia*, Leipzig.

Gil Fernández, J. 1973, *Corpus scriptorum muzarabicorum*, vol. 1, Madrid.

Gil Fernández, J. 2018, *Chronica Hispana saeculi VIII et IX* (*Corpus christianorum* 65), Turnhout.

Humphreys, M. (ed.) 2021, *A Companion to Byzantine iconoclasm*, Leiden/Boston.

Jankowiak, M. 2013, "The first Arab siege of Constantinople", *TM* 17, 237-320.

Lamberz, E. 2012, *Acta conciliorum oecumenicorum. Series secunda, volumen tertium: Concilium universale Nicaenum secundum*, vol.2, Berlin.

Lev, Y., 2021, "Islamization and acculturation at the time of 'Umar II (717-720)", *Al-Qanṭara* 42.1, 1-22.

Levy-Rubin, M. 2016, "'Umar II's *ghiyār* edict: between ideology and practice", en Borrut/Donner 2016, 157-172.

López Pereira, J.E. 2009, *Continuatio isidoriana hispana. Crónica mozárabe de 754*, León.

Martín, J.C. 2006, "Los Chronica Byzantia-Arabica. Contribución a la discusión sobre su autoría y datación, y traducción anotada", *e-Spania. Revue interdisciplinaire d'études hispaniques médiévales et modernes* 1.

Mommsen, Th. 1894, *Chronica minora saec. IV, V, VI, VII. Vol. II* (*Monumenta Germaniae histórica. Auctores antiquissimi* 11), Berlin.

Sahner, Ch.C. 2017, "The first Iconoclasm in Islam: a new history of the edict of Yazīd II (AH 104/AD 723)", *Der Islam* 94.1, 5-56.

Sahner, Ch.C. 2021, "Images and Iconoclasm in Islam, ca. 600-850", en Humphreys 2021, 497-537.

Signes Codoñer, J. 2013, "Melkites and Icon worship during the iconoclastic period", *DOP* 67, 135-187.

Estudios bizantinos 11 (2023) 117-130. ISSN: 2952-1432 | e-ISSN:2014-999. DOI: 10.37536/ebizantinos.2023.11.2329

Speck, P. 1990, *Ich bin's nicht. Konstantin is es gewesen* (Ποικίλα βυζαντινά 10), Bonn.

Vasiliev, A.A. 1956, "The iconoclast edict of the caliph Yazīd II, 721, A.D.", *DOP* 9-10, 23-47.

Viguera Molins, M.J. 2011, "La conquista de al-Andalus según Ibn al-Qutiyya (siglo X)", *Aljaranda* 81, 8-13.

Yarbrough, L. 2016, "Did ʻUmar II b. ʻAbd al-Azīz issue an edict concerning non-Muslim officials?", en Borrut/Donner 2016, 173-206.

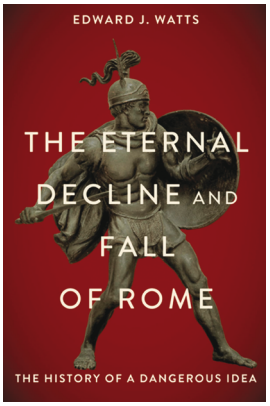
Yarbrough, L. 2019, *Friends of the Emir.* Non-Muslim State Officials in Premodern Islamic Thought, Cambridge.

Estudios bizantinos 11 (2023) 117-130. ISSN: 2952-1432 | e-ISSN:2014-999. DOI: 10.37536/ebizantinos.2023.11.2329

RESEÑAS

Estudios bizantinos 11 (2023)
Revista de la Sociedad Española de Bizantinística
ISSN: 2952-1432 | e-ISSN: 2014-9999
DOI: 10.37536/ebizantinos.
License: CC BY-NC-SA

SOCIEDAD ESPAÑOLA DE BIZANTINÍSTICA



Edward J. Watts, The Eternal Decline and Fall of Rome: The History of a Dangerous Idea, Oxford, Oxford University Press 2021, 301 pp. [ISBN: 9780190076719]

Marco Alviz Fernández
Universidad Complutense de Madrid
maalviz@ucm.es

El prolífico profesor de la Universidad de California San Diego, Edward J. Watts, especialista en la historia de la intelectualidad y la religión en la Antigüedad Tardía, subraya en sus primeras líneas (p. ix) que *The Eternal Decline and Fall of Rome: The History of a Dangerous Idea* iba a constituir en origen una contribución en forma de artículo académico al uso; en cambio, pronto se dio cuenta de que lo que había surgido como una conversación al hilo de un encuentro científico había tomado forma de lo que no podía convertirse sino en otro volumen más de su larga lista de aportaciones en forma de libro. La obra consta de 17 capítulos a los que ha de añadirse la introducción y, al final de la misma, las pertinentes conclusiones, así como el corpus de notas y un útil índice general de nombres y materias tratadas.

Resulta sumamente llamativo que una obra de un autor estadounidense acerca de la noción de declive y caída del Imperio romano comience (*sic* p. 1) con alusiones directas al partido de extrema derecha español Vox. En verdad, realiza un paralelo con el discurso trumpista dominante en una parte de la sociopolítica actual subrayando la "tradition of manufacturing the perception of widespread decline in order to destabilize the present" (p. 1). Esto es, el retorcido empleo de la retórica del declive con fines propagandístico-electorales, para lo cual, admite, solo resulta necesario una breve instantánea —como subtitula este capítulo introductorio ("a snapshot and a story")— de la realidad. Y es que Roma es el estado al que más se le asocia en la mentalidad colectiva con la idea de declive. Pero, a su vez, asimismo con la de renovación o restauración, la cual solía acompañar a la fase negativa abanderada por aquellos que sustituían a sus supuestos causantes. Precisamente esta constituye la razón de ser del libro, es decir, Watts

reúne "the stories of the people who spun these tales of Roman decline and peddled Roman renewal" (p. 4) y que dejaron siempre un rastro de violencia y víctimas mortales del que se hace eco el autor. Así pues, el profesor californiano emprende un camino que le conduce desde la Roma tardorrepublicana hasta nuestros días bajo el prisma del *continuum* histórico que ha significado el empleo de la retórica del declive y la restauración de Roma.

Para empezar (cap. 1), el autor señala cómo la retórica del declive romano en su etapa tardorrepublicana pasó primero por el tamiz de los políticos antes de hacerse realidad. El conservadurismo y reaccionarismo de personalidades como Catón el Joven terminó por ser marginado en los últimos tiempos de la República incluso por los propios herederos de esta línea de pensamiento optimate. Sin embargo, no pudieron evitarse los constantes derramamientos de sangre desde los Graco en adelante convirtiendo, adjetiva Watts, la República de la ley en la de la violencia (cap. 2). De esta forma, el horizonte quedaba expedito para que Octaviano se irguiera, como Augusto, en adalid de la renovación de la República bajo un nuevo régimen político: "Romans knew that they had traded the traditional political freedoms of the Republic for the novel security of one man's rule" (p. 28).

A partir de este momento, la forma "augústea" de gobernar se convirtió en el paradigma enarbolado por futuros renovadores y aplacadores de etapas de declive (cap. 3). Así lo hizo, por ejemplo, Vespasiano con respecto a la última etapa neroniana, así como también Trajano con la de Domiciano. Durante el siguiente milenio, cada nueva dinastía se vería en la obligación, por un lado, de justificar la legitimidad de su ascenso en tanto que restauración de una edad dorada y, por el otro, de señalar el fracaso de su antecesora como producto de un proceso de degeneración y declive. En ocasiones, el cambio dinástico era descrito mediante una supuesta continuidad sin declive, como en el caso de los Ulpio-Aelios a los Severos, que acudieron a formas de ficción dinástica y genealógica como la *adoptio* en aras de señalar que la edad de oro Antonina todavía no había concluido (cap. 4).

La crisis del siglo III trajo consigo abundante declive y muchas falsas restauraciones; no es de extrañar que se trate de un momento histórico en el que se buscó la culpabilización en la falta de piedad para con los dioses del pueblo romano y en sus pecados cometidos (cap. 5). En este contexto, la época de Constantino I dio paso a lo que Watts denomina la "revolución de la sugestión y la persuasión" (p. 78) con el origen de la noción de progreso cristiano y la unidad en la fe al nuevo y único Dios (cap. 6). Pero el balance y tolerancia entre paganismo-cristianismo no tardó en romperse dando lugar a una renovación romana únicamente cristiana (cap. 7). No obstante, dicha restauración apenas se mantuvo en pie en el Occidente romano de los siglos IV y V, si es que alguna vez llegó a erguirse verdaderamente (cap. 8). Finalmente, y pese a los intentos restauradores de Justiniano (cap. 10), la *pars occidentis* del Imperio se perdió; si bien la retórica cristiana de Agustín de Hipona ya había argumentado

Estudios bizantinos 11 (2023) 133-135. ISSN: 2952-1432 | e-ISSN:2014-999. DOI: 10.37536/ebizantinos.2023.11.2312

que lo fundamental no era el mundo terrenal, sino la Ciudad de Dios, y que, por tanto, Roma simbolizaba el pasado del ser humano y Cristo el futuro (cap. 9).

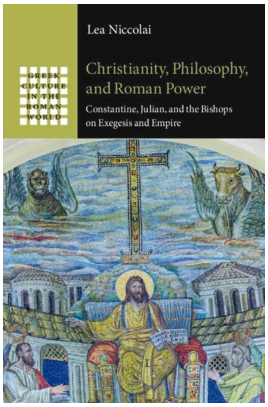
En adelante, los males de Roma continuaron a ambas partes del Mediterráneo y, enseguida, con la nueva amenaza musulmana en ciernes. La salida de culpabilizar a los súbditos y sus pecados condujo a líneas teológicas como la del iconoclasia (cap. 11). Carlomagno abrió una tercera línea imperial en el norte de Europa colocando el trono de Aquisgrán en paralelo a los del papa de Roma y del emperador bizantino en Constantinopla (cap. 12). Sin embargo, este nuevo pseudo Imperio romano de origen franco no sobrevivió a la muerte de su fundador. En este punto, se produjo un nuevo resurgimiento de Bizancio (cap. 13), un Imperio romano de Oriente que soportaría incluso la toma por parte de los cruzados de su capital y llegaría todavía a contar con la dinastía más longeva de toda la historia imperial (cap. 14).

Sin embargo, la dinámica declive-restauración se iba a quebrar con la caída de Constantinopla frente a los turcos, cuando menos en la versión de la mentalidad occidental, pues en este momento fue el sultán quien se proclamó "César de los romanos" (cap. 15). A este hito siguieron propuestas optimistas de restauración de raigambre en esta ocasión helena y no romana, o bien pesimista con una parte de los otros romanos admitiendo la preponderancia del turco. Algunos incluso no perdían la esperanza de una reconquista del cristianismo latino occidental con el emperador Carlos V como su príncipe (cap. 16).

La idea política de Roma resurgió en otros hitos históricos como la Revolución francesa o el nacimiento de los Estados Unidos y en autores como Bruni, Maquiavelo o Montesquieu; aunque ninguno como el tocayo del autor, Edward Gibbon, para reflejar el poder de la expresión "decline and fall". Por su parte, Mussolini consideró que la caída de Roma era reversible y trató de restaurarla, por así decir, desde la Via dell'Impero (hoy Via dei Fori Imperiali) como reflejo del pasado desde el que guiarse en el presente (cap. 17).

En suma, Watts demuestra cómo "the decline, fall, and restoration of the Roman Empire represented a call to arms" (p. 226). No obstante, esta historia diacrónica del proceso de declive-restauración de la idea de Roma trata de lanzar un mensaje optimista, pues subraya la necesaria unión de la sociedad actual en un horizonte común de superación ante problemas globales como la pandemia del COVID o el cambio climático. En definitiva, el autor consigue lo que pretende tal y como señala en la introducción: "It is my hope that we can use the example of Rome to think more responsibly about how we talk about and respond to the challenges of our own changing world" (p. 6).

Estudios bizantinos 11 (2023) 133-135. ISSN: 2952-1432 | e-ISSN:2014-999. DOI: 10.37536/ebizantinos.2023.11.2312



Lea Niccolai, Christianity, Philosophy and Roman Power. Constantine, Julian and the Bishops on Exegesis and Empire, Cambridge, Cambridge University Press, 2023, 359 pp. [ISBN: 9781009299312]

Marina Díaz Bourgeal
Universidad Complutense de Madrid
mardia11@ucm.es

El estudio de Lea Niccolai que aquí reseñamos aborda la importancia e intensidad de los cambios en el discurso y la praxis política en el plazo de lo que Pedro Barceló denominaba, en una obra de reciente publicación, "el siglo más largo" de la historia de Roma.[1] Como se indica en varios puntos del mismo, este libro tiene su origen en la tesis doctoral de su autora, que partía de la duda sobre cómo afectó la cristianización del Imperio romano a la autorrepresentación del poder romano e investigaba el uso, a lo largo del siglo IV, de algunos conceptos filosóficos de la *paideia* tradicional por parte de las élites para legitimar nuevas estructuras de poder, basándose para ello principalmente (pero no solo) en las obras de Juliano y Sinesio de Cirene. *Christianity, Philosophy and Roman Power* es el resultado del desarrollo, ampliación y profundización en el estudio planteado en aquella tesis.

El principal objetivo de esta monografía es ofrecer un marco para repensar la cristianización del Imperio tardorromano, en lo concerniente a sus élites y estructuras de poder, como una "crisis de conocimiento" ("crisis of knowledge": p. xiii), en la que la valoración y la exégesis del pasado de Roma y de la relación entre el poder y el conocimiento de lo divino por parte de diferentes autores se convierten en el principal catalizador ideológico en la creación de nuevas estructuras políticas y formas de legitimación del poder a partir de Constantino. Niccolai se propone analizar este proceso en el marco de lo que ella llama "a politics of interpretation", una propuesta metodológica que ya ha sido utilizada por otros especialistas en la Antigüedad tardía en el estudio de las transformaciones del arte y la literatura de esa época y que la autora define como "an all-encompassing discourse that mobilised literature and history as mutually validating fields and constructed leaders as 'intelligent readers' to signify their capacity to organise cultural and socio-political change" (pp. 23-24). Niccolai incide, en

[1] P. Barceló, *El siglo más largo de Roma. Una mirada a la vida y la época del emperador Constancio*, Madrid 2022.

Estudios bizantinos 11 (2023) 136-144. ISSN: 2952-1432 | e-ISSN:2014-999. DOI: 10.37536/ebizantinos.2023.11.2293

ese sentido, en el fuerte compromiso con la *paideia* (concebida como una forma de capital cultural) compartido por los autores de las diferentes interpretaciones de la tradición realizadas en clave competitiva (podríamos decir también agonística) que analiza. Por otro lado, Niccolai estudia también de la manera en que, en una tradición que se remonta a Augusto, la construcción de la reputación del emperador como un intelectual se convierte en "key to validating education as a fundamental marker of the upper class" (p. 3). Así pues, esta obra se pregunta cómo la cristianización (sobre todo del discurso imperial) afectó al diálogo entre las instituciones estatales y lo que Niccolai llama "*paideia*-regulated expectations". Con estos mimbres, la autora acomete un análisis, desde el punto de vista cultural y del poder, de la autorrepresentación de Constantino y Constancio II y de las obras de Eusebio de Cesarea y Lactancio por un lado, de la reacción a las mismas por parte de Juliano, cuyas obras cobran un nuevo sentido leídas en ese contexto intelectual, y de las obras de algunos otros prominentes intelectuales del siglo IV. Frente a las interpretaciones tradicionales de la obra julianea, Niccolai realiza una lectura de Juliano como la clave para entender cómo la propaganda constantiniana transformó el discurso político e intelectual romano. La autora considera, en sus propias palabras, que la identidad filosófica cristiana es el "elefante en la habitación" en los debates religioso y político del siglo IV, y que reevaluar la valoración que hacía el cristianismo antiguo de su identidad filosófica nos permitirá recuperar opiniones tradicionalmente menos escuchadas sobre la naturaleza de la autoridad intelectual y explicar las reacciones provocadas por la propaganda de Constantino entre sus inmediatos contemporáneos, como el propio Juliano (pp. 303-304).

El análisis de Niccolai se basa en un variado abanico de fuentes, si bien ella misma considera que los géneros más idóneos para abordar su objeto de estudio son la biografía (en la que incluye las cartas, en tanto que activan "pretensions of intimacy") y la retórica epidíctica (pp. 29-31) y la retórica epidíctica. Entre las obras estudiadas encontramos, junto a las ya mencionadas, textos de Sinesio de Cirene, Eunapio de Sardes, Libanio, Gregorio de Nacianzo, Juan Crisóstomo y algunos autores de época altoimperial necesarios para contextualizar el sentido de las obras estudiadas. De todos ellos demuestra la autora un conocimiento profundo y sólido, al día con los debates existentes en torno a cada autor. Para el desarrollo de este trabajo Niccolai se apoya, igualmente, en una abundante bibliografía científica que incluye desde trabajos ya clásicos hasta contribuciones de muy reciente publicación, estableciendo un fructífero diálogo con otros investigadores interesados en las problemáticas estudiadas en esta obra. Destaca asimismo el nutrido aparato de notas, que permiten al lector seguir los debates y ampliar y contrastar las informaciones ofrecidas.

Christianity, Philosophy and Roman Power está dividido en tres partes, formadas por dos capítulos cada una y precedidas por una introducción en la que se presentan las diferentes cuestiones que se abordarán a lo largo del libro, a saber: los nuevos elementos en la autorrepresentación del poder de Constantino y sus hijos, la defensa de la superioridad filosófica

Estudios bizantinos 11 (2023) 136-144. ISSN: 2952-1432 | e-ISSN:2014-999. DOI: 10.37536/ebizantinos.2023.11.2293

del cristianismo llevada a cabo por los intelectuales cristianos, la respuesta de Juliano al "giro" constantiniano, la centralidad de las ya mencionadas "politics of interpretation" en los debates eruditos del momento y la nueva función de los obispos como líderes intelectuales y consejeros en el Imperio post-constantiniano. Al cuerpo principal de la obra le siguen unas breves conclusiones que presentan un balance general de los principales resultados del estudio.

La primera parte comprende el análisis retórico de las obras producidas por Juliano durante los años que pasó como César de su primo Constancio II en la Galia (355-360), que nos revelan al mismo tiempo el tipo de discurso político en funcionamiento en la corte de Constancio II y el empeño de Juliano por autorrepresentarse como el reverso del modelo imperial que constituía su primo. En el capítulo 1 ("How Philosophers Should Take Compliments When They Happen To Become Kings") se presentan ya varias de las cuestiones en torno a las que gira el análisis de Niccolai a lo largo de todo el libro, incidiéndose en la importancia de la exégesis de la tradición en los debates desplegados a lo largo de todo el siglo IV sobre el liderazgo político. El capítulo se centra en la disputa, en curso durante el siglo IV, por el control sobre la interpretación de los textos clásicos y de los principales referentes filosóficos de los *pepaideuménoi*, íntimamente relacionada, para Niccolai, con la política, y representada aquí a través de tres textos fundamentales. La autora ofrece una nueva interpretación de la famosa epístola dirigida por Juliano al filósofo Temistio. Para la autora, esta carta no constituiría tanto una crítica a la teoría del soberano como νόμος ἔμψυχος y un alegato de la subordinación del soberano a la ley (pp. 45-53), sino más bien una exhibición por parte de Juliano de su dominio de la filosofía y su excelencia en la interpretación exegética de la misma. Mediante esta carta, el futuro emperador buscaría demostrar su competencia para participar en el debate filosófico sobre la relación entre autoridad, razón divina y conocimiento, indicando lo deseable de la simbiosis entre ellos, prescrita ya por fuentes de gran autoridad como Porfirio y Jámblico. Juliano adopta una postura que desafía la mantenida por Temistio, criticando la superficialidad de sus explicaciones y poniendo en duda su capacidad para interpretar correctamente los principales textos clásicos al respecto (la *Política* de Aristóteles y las *Leyes* de Platón) y de actuar como consejero del soberano-filósofo, para presentarse a sí mismo precisamente como tal. Para Niccolai, Juliano busca en esta carta basar su legitimidad política en un "act of competitive exegesis", basando su interpretación en debates sobre los orígenes de la autoridad y su relación con el conocimiento ya presentes en pensadores de la corriente neoplatónica a la que se adscribía Juliano, como Jámblico o Porfirio, y en las lecturas que estos hacían, en clave de biografía filosófica, de la figura de Pitágoras (pp. 61-65). El capítulo continúa con el análisis de las *Instituciones divinas* de Lactancio y, sobre todo, de la *Preparación evangélica* de Eusebio de Cesarea, para quien la filosofía griega derivaría de una "sabiduría original" que relaciona fundamentalmente con los hebreos, en tanto que "protocristianos" (pp. 66-67). Eusebio presenta, así, el cristianismo como elemento imprescindible para la correcta interpretación de la *paideia* y, por tanto, como especialmente apropiado para la tarea de gobernar.

Estudios bizantinos 11 (2023) 136-144. ISSN: 2952-1432 | e-ISSN:2014-999. DOI: 10.37536/ebizantinos.2023.11.2293

El capítulo 2 ("Climbing the Ladder") aborda los primeros discursos escritos por Juliano, en los que este define su personalidad como filósofo y su colaboración con el Augusto, su primo Constancio II. Para la autora existe una diferencia fundamental entre los que fueron compuestos antes de sus éxitos en las campañas que dirigió, en calidad de César, en la Galia, y los que lo fueron después, con la victoria en *Argentoratum* (Estrasburgo), en el verano del 357, como punto de inflexión. Niccolai presenta una interpretación de estos discursos contextualizada en el ambiente de la corte de Constancio II, profundizando a través de otros autores (Libanio, Claudio Mamertino y Amiano Marcelino) en la imagen que el Augusto deseaba proyectar de su corte y su propia persona como un sabio cultivado, en cuya sabiduría desempeñaría un papel fundamental su fe cristiana (pp. 86-89). Así, Juliano habría compuesto entre el 355 y el 357 su *Elogio del emperador Constancio* y el *Elogio de la emperatriz Eusebia* en una clave que reinterpretaba la autorrepresentación del Augusto como soberano erudito y protector de filósofos. En esa línea Niccolai considera, por ejemplo, que el panegírico dirigido teóricamente a Eusebia habría tenido como objetivo no solo elogiar a la Augusta, sino sobre todo al Augusto y, de paso, exaltar las cualidades de su autor como filósofo y potencial gobernante. Por ello Juliano ensalza la habilidad de Constancio II para interpretar las cualidades que hacen de Eusebia una esposa ideal, una elección feliz que a su vez habría desembocado en la de Juliano como César, en la que la emperatriz habría mediado (pp. 79-81). En la etapa posterior al año 357, con un Juliano con más libertad de acción, se contextualiza la composición del segundo panegírico dirigido a Constancio II (también llamado *Sobre la realeza*) y la *Consolación a sí mismo por la marcha del excelente Salutio*, compuestos ambos tras su victoria en *Argentoratum*. Juliano pasa de presentarse como un filósofo al servicio del soberano cultivado a adoptar una actitud desafiante en su autorrepresentación filosófica, manifestándose en el plano literario el cambio de tornas político que suponían las victorias del César. Si en el panegírico a Eusebia Juliano elogiaba las habilidades de interpretación del Augusto, en el segundo panegírico a Constancio II es el César el que aparece como especialmente preparado para la interpretación filosófica y del pasado de Roma. La *Consolación a sí mismo* también plantea, de acuerdo con Niccolai, una inversión de la jerarquía intelectual entre Augusto y César. Para la autora, esta obra constituye una declaración de la superioridad intelectual de Juliano al proclamar que la adversidad que implicaba el alejamiento de su amigo Salutio impuesto por Constancio II no haría sino fortalecerle, revelando su naturaleza de verdadero filósofo y, por lo tanto, mejor gobernante.

La segunda parte de la monografía de Niccolai se centra en las obras de la etapa de Juliano como Augusto, entendidas como una respuesta directa a la estrategia de autorrepresentación de Constantino y Constancio II, cuya premisa sería el carácter superior del gobernante cristiano en tanto que verdadera encarnación del rey-filósofo por su adscripción religiosa, en abierto rechazo de la religión tras el sistema de legitimación imperial que le había precedido. La crítica principal de Juliano se centraría, por tanto, en torno a lo que consideraba un uso fraudulento, por parte del cristianismo, de herramientas filosóficas ajenas para justificar este

Estudios bizantinos 11 (2023) 136-144. ISSN: 2952-1432 | e-ISSN:2014-999. DOI: 10.37536/ebizantinos.2023.11.2293

hecho. El capítulo 3 ("Holy Hermeneutics") se dedica al análisis de varios textos que presentan al cristianismo como la única sabiduría inspirada por lo divino, y por lo tanto la única verdadera, y de la respuesta de Juliano a estas estrategias de legitimación en varios de sus discursos y tratados. Niccolai se centra principalmente en el *Discurso a la asamblea de los santos* de Constantino (cuya autoría considera que pudo ser compartida con teólogos cristianos de la corte de Constantino, sin que ello reste importancia al emperador en la intención del mensaje que se deseaba enviar) y en dos obras de autores pertenecientes al círculo cercano al emperador: el *Elogio de Constantino* de Eusebio de Cesarea y los *Carmina* de Optaciano. Estos textos presentan a Constantino como el único emperador que había entendido la voluntad de la divinidad gracias a sus extraordinarias habilidades de interpretación de la tradición filosófica y del pasado de Roma. En esta sección, la autora aboga, adecuadamente en mi opinión, por una interpretación de la vida y las políticas de Constantino que, como ha hecho la historiografía más reciente, vaya más allá de la veracidad de su supuesta conversión al cristianismo, lo aborde en el contexto concreto en el que se produjo su gobierno y tenga en cuenta la larga tradición en la que se basan sus estrategias de legitimación política (p. 119). La réplica julianea a estas se articularía en el *Contra los galileos*, en su carta al sacerdote Teodoro (*Ep.* 89b en la edición de Bidez, *Fragment of a Letter to a Priest* en la de Wright), en el himno *A la madre de los dioses*, el discurso *Contra el cínico Heraclio* y el conocido como edicto contra los profesores cristianos (pp. 152-155). Estos textos defienden la *paideia* griega como el mejor sistema hermenéutico posible y la religión tradicional como intelectualmente superior y, de acuerdo con Niccolai, buscarían recomponer la jerarquía intelectual entre cristianismo y filosofía griega a su estado original, transgredido por la propuesta constantiniana, que habría representado la relación entre ambos de manera deliberadamente incorrecta.

El capítulo 4 ("A Life for a Life") nos traslada al mundo de la biografía y de la representación de la propia peripecia vital, con una breve (pero importante) parada en las representaciones fisiognómicas de Constantino y sus hijos y de Juliano tanto en fuentes literarias como en monedas (pp. 179-196), prestando especial atención a las características que relacionan la imagen de Juliano con la de Marco Aurelio y la de la imagen estereotípica del filósofo. El capítulo propone, así, un análisis comparado de las representaciones biográficas de ambos emperadores, centrado en los "biographical experiments" (p. 167) de Juliano en su última etapa de producción literaria. Se analiza el mito autobiográfico contenido en *Contra el cínico Heraclio* (y las resonancias en el mismo de los discursos sobre la realeza de Dión Crisóstomo), donde Juliano se presenta como un instrumento de la providencia y aparece de nuevo la reclamación de ciertos símbolos como algo propio del acervo cultural "grecorromano" y no cristiano (pp. 171-175). Niccolai utiliza a menudo el término "grecorromano" ("Greco-Roman"), una expresión para referirse al legado cultural del mundo griego y romano cuyo uso en este contexto encuentro razonable al ser necesario utilizar algún término para referirse a la dualidad ideológica entre cristianismo y los sistemas ideológicos anteriores en la que algunos de los autores estudiados inciden (otra opción no más satisfactoria sería el concepto "pa-

Estudios bizantinos 11 (2023) 136-144. ISSN: 2952-1432 | e-ISSN:2014-999. DOI: 10.37536/ebizantinos.2023.11.2293

gano", que tiene su propia problemática y cuya invención tardoantigua ha sido bien estudiada de manera reciente). Sin embargo, y a pesar de aceptar su operatividad y su uso justificado en este contexto, se trata de un término que no acaba de convencer, puesto que presenta ambas culturas como un bloque único, obviando las diferencias entre ambas (a pesar de la gran influencia de Grecia en el mundo romano) y los cambios internos que operaron en cada una de ellas a lo largo del tiempo. Volviendo al discurso de Juliano analizado en este capítulo, este constituiría una respuesta a la lectura providencial de la vida de Constantino presente en la literatura cristiana, representada aquí fundamentalmente por la *Vida de Constantino* de Eusebio de Cesarea. La autora acomete aquí también el estudio del contenido biográfico de otras dos obras julianeas, *Los Césares* y *Misopogon*, a la luz de las estrategias literarias puestas en práctica por Eusebio para representar la vida de Constantino. En estas obras, Juliano pretendía evidenciar el carácter engañoso de la representación del pasado romano por parte del primer emperador cristiano frente a su propia narración histórica ajustada en *Los Césares*, mientras que el *Misopogon* constituiría una crítica a la iconografía constantiniana y a la religión que la respaldaba como antifilosóficas, al contrario que el mensaje verdadero transmitido por la julianea (pp. 196-204).

La tercera parte de *Christianity, Philosophy and Roman Power* aborda el impacto de la reacción de Juliano a la propaganda constantiniana en los nuevos líderes surgidos en el imperio cristiano, los obispos. En el capítulo 5 ("Those Who Know If the Emperor Knows") Niccolai explora las obras de algunos importantes obispos del siglo IV, como Juan Crisóstomo o Gregorio de Nacianzo, textos que muestran la manera en que el conocimiento del lenguaje filosófico y la *paideia* moldearon las relaciones entre el emperador y estos nuevos líderes religiosos. Para la autora, las diferentes interpretaciones que recibió la muerte de Juliano en el verano del 363 impactaron también en el desarrollo de estas relaciones, dado que permitían establecer qué interpretación providencial de la historia de Roma (la de Constantino o la de Juliano) había resultado correcta y rechazar el proyecto julianeo de reforma religiosa, que incluía someter a los sacerdotes a la autoridad imperial. Surgiría así el ideal del obispo como líder filósofo y consejero del gobernante, desplazando a aquellos filósofos no cristianos que hasta entonces habían desempeñado ese papel. Para Niccolai, este desplazamiento de su influencia en la esfera política provocó una respuesta por parte de los filósofos que podemos observar tanto en la obra de Eunapio de Sardes (analizada en el capítulo siguiente) como en la compleja figura que constituye el obispo Sinesio de Cirene, fundamentalmente en sus discursos *Sobre la realeza*, una contundente defensa de la virtud de la *parrhesia* del filósofo, y *Sobre la providencia*, que presenta a su autor como el único que ha realizado una interpretación correcta, basada en la venerable tradición platónica, de la historia reciente.

El sexto y último capítulo ("Wisdom for the Many, and Wisdom for the Few") gira en torno a la crítica de los pensadores neoplatónicos, Juliano entre ellos, a la imagen, transmitida por los obispos, del cristianismo como sabiduría universal y como la única accesible

Estudios bizantinos 11 (2023) 136-144. ISSN: 2952-1432 | e-ISSN:2014-999. DOI: 10.37536/ebizantinos.2023.11.2293

para todos frente al elitismo propio del neoplatonismo, imagen muy provechosa en términos políticos para la autoridad de los nuevos líderes cristianos. La interpretación de la vida y muerte de Juliano como evidencia de los límites de la filosofía griega y de su incapacidad para entender el significado divino de la historia y la creciente popularidad de los ascetas cristianos llevó a algunos prominentes intelectuales procedentes del ámbito eclesiástico a cuestionar la validez de la *paideia* "grecorromana" frente a la filosofía verdadera, el cristianismo. Se generaba así la paradoja, que la propia autora señala (de hecho, en las conclusiones señala varias paradojas que definen "the late fourth-century consolidation of Christianity as the system of knowledge supporting Roman power", p. 301), de que este cuestionamiento de la *paideia* venía precisamente de mano de personajes que se habían formado en ella y de la que hacen depender, en sus escritos, su acceso al poder. A través del análisis de textos de algunos obispos *pepaideuménoi*, como Gregorio de Nacianzo y Sinesio de Cirene (defensor el primero de la universalidad del cristianismo y crítico el segundo con la idea de separar filosofía de *paideia*), Niccolai muestra que la problemática entorno al lugar de las personas sin educación en el cristianismo era un tema candente entre los intelectuales cristianos del momento, unido al contradictorio deseo de algunos de estos obispos de, al mismo tiempo, ser y no ser percibidos como interlocutores de las masas. Todas estas cuestiones habrían afectado a la institución eclesiástica en los primeros años en los que estuvo abiertamente apoyada por la institución imperial. Por otro lado, la autora considera que la crítica neoplatónica a la retórica universalista cristiana desempeñó un papel importante en el apartamiento de los intelectuales no cristianos del ámbito político (en la "disolución" de su autoridad en la vida pública, según sus propias palabras), como demostraría la exaltación del aislamiento (performativo) del filósofo como signo de su capacidad para aconsejar a los poderosos que recorre las *Vidas de filósofos y sofistas* de Eunapio de Sardes, en una segunda paradoja apuntada por la autora al final del capítulo.

En las breves conclusiones con las que se cierra el libro, Niccolai realiza una concisa recapitulación de las principales cuestiones abordadas en el mismo. Se repasan las líneas generales de la argumentación construida a lo largo de la obra, culminando en la explicación de la razón por la cual un libro sobre la institucionalización del cristianismo durante el siglo IV se centra en Juliano como testigo y personaje importante en este proceso (p. 304). La razón sería, explica Niccolai, el carácter antagónico de la propaganda de Constantino, heredera de una larga tradición de teólogos cristianos que exigían el reconocimiento del cristianismo como la expresión más elevada de la racionalidad. En virtud de esto, la postura militante de Juliano como un rey-filósofo en su obra debe ser leída como un desafío a la afirmación de que la filosofía cristiana debía sustituir a la cultura tradicional en el poder. Estos dos conjuntos de textos nos demuestran, así, una perspectiva nueva de lo que supuso el giro constantiniano para la historia de Occidente. El establecimiento del dogma por parte de la autoridad imperial no solo habría supuesto un importante cambio desde el punto de vista institucional (Niccolai define "dogmatisation" como "the crystallisation of metaphysics into law", p. 307),

Estudios bizantinos 11 (2023) 136-144. ISSN: 2952-1432 | e-ISSN:2014-999. DOI: 10.37536/ebizantinos.2023.11.2293

sino que sería fundamental a la hora de afianzar la idea de que la exégesis llevada a cabo por el emperador (en este caso basada en el cristianismo) era la adecuada, constituía expresión máxima de racionalidad y evidenciaba su capacidad para entender la voluntad divina y comprender y dominar el curso de la historia y el buen gobierno del Imperio.

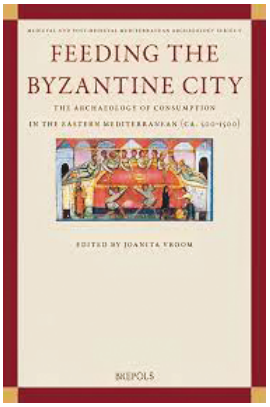
La de Lea Niccolai es una obra ambiciosa que aborda numerosos temas íntimamente relacionados con el principal objeto de estudio, la forma en que la cristianización afectó a la representación y autorrepresentación del poder en el Imperio romano. A pesar de la multiplicidad de temas tratados, la línea de la argumentación de la autora se establece de manera clara y permite unir todos los diferentes aspectos abordados. Niccolai disecciona cada una de las problemáticas a las que se enfrenta, volviendo al argumento principal en las conclusiones de cada capítulo y mostrando la relación entre cada una de las partes del mismo, esclareciendo cuestiones a veces muy complejas donde se entrelazan retórica y filosofía. En este trabajo Niccolai repiensa, basándose en un manejo sólido de las fuentes y la bibliografía científica, algunos problemas ya clásicos de la relación entre cristianismo y estructuras de poder a lo largo del crucial siglo IV. Lo hace a través de una herramienta que le permite realizar análisis especialmente ajustados, la noción de "politics of interpretation". Este énfasis en las formas de construir esa exégesis o interpretación le permite mostrar la necesidad de tener en cuenta convenciones y parámetros literarios y retóricos a la hora de leer las fuentes que nos informan sobre desarrollos y estructuras políticas. De ello se deriva una lectura más rigurosa, fiel y contextualizada de algunos de los textos de los principales autores del panorama intelectual del siglo IV. La centralidad del análisis retórico en el estudio de los textos realizado por Niccolai permite entender de manera más precisa los mensajes que se pretenden transmitir, contextualizados en una densa red de referencias intertextuales que no se limitan a los autores contemporáneos a los estudiados, sino a las obras ya entonces consideradas clásicas y a tradiciones que, como se indica en la introducción para el caso de la autorrepresentación de los emperadores como sabios, se remontan a la filosofía helenística y al Principado. Otra virtud del análisis de Niccolai es su propuesta de analizar los textos no necesariamente de forma cronológica, sino en función del asunto explorado en cada capítulo y, sobre todo, a la luz de los textos por los que se ve directamente influido o a los que directamente contesta (como en los capítulos 1 y 4). El libro se inserta además en algunos de los principales debates actuales mantenidos en torno a su objeto de estudio, especialmente (pero no solo) en lo que se refiere a la obra julianea (posicionándose la autora, por ejemplo, a favor o en contra de las diferentes dataciones ofrecidas para algunos de estos textos, que afectan a la interpretación final de los mismos; es el caso de la epístola a Temistio analizada en el capítulo 1). Quizá se eche de menos un tratamiento más profundo de las colecciones de cartas de algunos de los autores tardoantiguos abordados (entre ellos Juliano, Libanio o Gregorio de Nacianzo), que tan solo se examinan brevemente en algunos momentos del libro (fundamentalmente en las secciones del capítulo 1 dedicadas al análisis de la *Carta a Temistio* y en el capítulo 6, al tratar la *Ep.* 105 de Sinesio, pp. 288-291, así como breves alusiones a las cartas de Juliano al sacerdote Teodoro

Estudios bizantinos 11 (2023) 136-144. ISSN: 2952-1432 | e-ISSN:2014-999. DOI: 10.37536/ebizantinos.2023.11.2293

en los capítulos 3 y 5). Considero, sin embargo, que su interés para el estudio de la autorrepresentación con fines políticos (señalado en la introducción) hubiera justificado un examen más profundo de las cartas, que hubieran ofrecido material adicional en el que apoyar la argumentación, si bien es cierto que quizá ese estudio daría por sí solo para otra monografía.

Esta objeción no quita, sin embargo, el más mínimo mérito a una obra que constituye, en definitiva, un novedoso, completo y metodológicamente impecable estudio acerca de la "crisis de conocimiento" que supuso la cristianización del discurso sobre el poder en el mundo romano, presentado a través de un argumento convincente y claro. Su lectura será de interés para los estudiosos no sólo de Constantino, Juliano o del crecimiento del poder episcopal en la segunda mitad del siglo IV, sino también para los interesados, más en general, en los cambios experimentados por el Imperio romano en esa época. El trabajo de Niccolai ofrece además, junto a otras contribuciones recientes, una perspectiva actualizada y ajustada de la ideología imperial tardoantigua y del papel de los intelectuales en la institucionalización del cristianismo. Se aleja de interpretaciones superadas basadas en concepciones modernas del conocimiento que asocian lo racional exclusivamente con lo secular y que aceptan sin más la presentación que hacen los pensadores neoplatónicos (como Juliano) del cristianismo como una creencia irracional, sin contextualizar estas aseveraciones en el marco competitivo del que hablábamos al principio de esta reseña y aplicando la distinción post-ilustrada entre filosofía y teología y entre razón y revelación divina, elementos que sin embargo los autores antiguos no consideraban incompatibles (p. 303). El trabajo de Niccolai supera esos prejuicios a la hora de interpretar la concepción de la autoridad intelectual en la propaganda constantiniana y en otras obras literarias cristianas y proporciona una interpretación más ajustada de las fuentes.

Estudios bizantinos 11 (2023) 136-144. ISSN: 2952-1432 | e-ISSN:2014-999. DOI: 10.37536/ebizantinos.2023.11.2293



Joanita Vroom (ed.) Feeding the Byzantine City. The Archaeology of Consumption in the Eastern Mediterranean (Ca. 500-1500), Turnhout, Brepols 2023, 350 pp. [ISBN: 9782503605661]

Horacio González Cesteros
Universidad Complutense de Madrid
hogonzal@ucm.es

El libro editado por Joanita Vroom y publicado en 2023 por la editorial Brepols bajo el nombre: "Feeding the Byzantine City. The Archaeology of Consumption in the Eastern Mediterranean (Ca. 500-1500)", supone una importante novedad para aquellos que se encuentran trabajando en la arqueología bizantina, y en especial para los que nos dedicamos al estudio de la producción, comercio y consumo.

Antes de diseccionar el libro conviene indicar que la editora del mismo, así como la mayor parte de los autores de los diferentes capítulos, se encuentran entre los mejores expertos en el estudio de la economía y sociedad de época bizantina, tanto desde el ámbito de la historia como desde el de la arqueología. En este sentido, uno de los logros del libro es contar con artículos escritos por historiadores y por arqueólogos, o de algunos que combinan ambas perspectivas, poniendo de relieve la importancia del encuadre histórico y teórico para las reflexiones arqueológicas, pero también de la arqueología para el avance del conocimiento histórico. Si bien esta amalgama y colaboración de investigadores de distintas disciplinas suele ser la tónica en los congresos y publicaciones de época bizantina, no por ello deja de ser un logro de la editora el ser capaz de reunir y de organizar una serie de trabajos que en numerosas ocasiones se complementan unos a otros aportando distintos focos de análisis.

El libro en sí consta de diez artículos que se dividen en cuatro secciones y que van precedidos de un prefacio a cargo de la editora. La primera sección está compuesta únicamente por un artículo a modo de introducción general encargado a Archibald Dunn, quien nos pone en antecedentes sobre la evolución historiográfica relacionada con la economía de época medio y tardo bizantina, a través de los distintos enfoques en los que se han enmarcado las hipótesis relacionadas con la producción, el comercio y el consumo. Al hacer este repaso historiográfico, el autor deja muy clara su postura, huyendo de la narrativa que subraya la degradación de la economía en época bizantina. No obstante, Dunn va más allá de realizar un mero análisis historiográfico y en el núcleo de su extenso artículo analiza los mercados, la producción

Estudios bizantinos 11 (2023) 145-153. ISSN: 2952-1432 | e-ISSN:2014-999. DOI: 10.37536/ebizantinos.2023.11.2313

y el abastecimiento urbano, valiéndose de las fuentes escritas disponibles para el periodo, y comparando la evidencia de épocas posteriores, principalmente del periodo otomano inicial. A pesar de llevar a cabo un análisis eminentemente histórico, amplía sus fuentes de estudio valiéndose de datos obtenidos en las excavaciones de lugares como Atenas o Crimea, y complementa el artículo en su parte final con algunos gráficos y mapas elaborados a través del análisis de las fuentes históricas. Conviene remarcar que este artículo vincula la explotación de la tierra y el mar con el abastecimiento urbano, y lo hace evitando el paradigma de una ciudad esencialmente consumidora a la manera que en su día fue planteada por Max Weber. En su artículo, Dunn enfoca a la ciudad como un centro que absorbe, pero también produce, planteando un proceso de retroalimentación en el que campo y ciudad están profundamente asociados. Tal vez el único reparo que pueda ponerse a este artículo sea el de no tener prácticamente en cuenta la evidencia de periodos anteriores, principalmente la amplia nómina de trabajos que hay para época romana y tardoantigua. Igualmente, creo que en la parte final de su artículo el autor incurre en cierto anacronismo, pero sin llegar a ser excesivo y sin afectar plenamente a su análisis, por lo que en ningún caso empaña un excelente estudio, muy cercano a los postulados de Braudel, o a los más actuales de Horden y Purcell, sobre los aspectos económicos fundamentales de una civilización mediterránea, como fue el caso de la bizantina de inicios del segundo milenio.

Los siguientes dos bloques se estructuran de manera cronológica, siendo el primero el dedicado al periodo bizantino inicial y medio y el segundo al periodo bizantino medio y final. La propia subdivisión de los apartados no parece estar del todo clara, a lo que hay que añadir que existen diferencias entre autores a la hora de enmarcar los distintos siglos bizantinos dentro de ambos periodos, algo que demuestra cómo en los estudios bizantinos sigue sin existir uniformidad a la hora de plantear cuestiones básicas como son el momento inicial en el que podemos hablar ya de Imperio/Estado bizantino (¿330 d.C? ¿inicios del siglo V? ¿reinado de Heraclio?), y separarlo con argumentos sólidos de su predecesor romano.

El primero de los bloques comienza con un artículo de Vesna Bikić sobre la evidencia cerámica en *Justiniana Prima* (Caričin Grad, Serbia). Se trata de un asentamiento con una excelente cronología, una ciudad construida por Justiniano I hacia el 530 sin que se haya constatado ningún tipo de ocupación previa, y abandonada hacia el 615. En este sentido puede asemejarse a otros asentamientos tardoantiguos y bizantinos más tardíos, construidos o remodelados en función de unas necesidades o voluntades muy determinadas, y siendo destruidos o abandonados a lo largo del periodo convulso que va del s. VII al IX d.C. Sin embargo, a nivel arquitectónico la ciudad presenta una magnificencia que difícilmente va a poder encontrarse en las pocas urbes edificadas o reconstruidas con posterioridad al siglo VI, a excepción, claro está, de Constantinopla. Como ha sido mencionado, el artículo se centra en analizar la cerámica de las excavaciones del yacimiento serbio, presentando un espectro en el que dominan mayoritariamente las producciones locales (tan sólo un 3% de cerámica

Estudios bizantinos 11 (2023) 145-153. ISSN: 2952-1432 | e-ISSN:2014-999. DOI: 10.37536/ebizantinos.2023.11.2313

de importación), si bien en el caso de las cerámicas finas parecen ser mayoritariamente de importación africana (ARS) o egea (LRC). Esta prevalencia de la cerámica local, vinculada a un supuesto barrio artesanal, hace que el artículo se centre en dicha producción y es un buen punto de partida para que en un futuro se pueda localizar su difusión dentro de la zona de *Illyricum*. El marco teórico en el que se enfoca esta producción propia es el adecuado, aunque faltaría una descripción más detallada de las características del/ de los complejo/s alfarero/s, y más allá de las menciones a L. Costin o K. Sinopoli, se echa en falta en la bibliografía la obra de D. Peacock (1983) y sus referencias a las subdivisiones de los modos de producción de la industria cerámica. Igualmente, la ausencia de una mayor y mejor cantidad de dibujos y fotografías sobre el material descrito es una importante desventaja del artículo. La cercanía de la importante frontera del Danubio y la presencia de personal administrativo y militar en Justiniana Prima, hacen que pueda pensarse en cierto vínculo con el abastecimiento estatal, que estaría complementado por el consumo y puede que también redistribución de otros productos. En este sentido, sorprenden las escasas cantidades de LRA 2 (Karagiorgou 2001), guardando mayores similitudes con los conjuntos cerámicos del alto Adriático en donde la importancia de las importaciones africanas va a la par de las egeas. Probablemente la inclusión del asentamiento dentro de la *praefectura* de *Illyricum* pueda estar detrás de esta ausencia, si bien las conexiones con la zona del bajo Danubio parecen ser evidentes, y tal vez simplemente estemos ante un problema de abastecimiento vinculado con cierto aislamiento con respecto a las vías de comunicación marítimo-fluviales. Sin dejar el área balcánica occidental, el primer bloque del libro continúa con un artículo de Myrto Veikou acerca del consumo y las prácticas de consumo en el Epiro de los ss. VII a XII. Este artículo se encuadra claramente en la línea de investigación de la estudiosa griega, tanto a nivel geográfico como temático, siguiendo el enfoque antropológico y sociológico que impregna sus trabajos. Se trata de un artículo que combina una parte más puramente teórica junto con el estudio de las fuentes históricas y el aporte ocasional de la arqueología. La primera parte está dedicada al concepto de "consumption" muy vinculado al de "commodities", y de su faceta más social, es decir, de la creación de significados culturales a través del consumo y de los productos/ mercancías objeto de dicho consumo. Es en este encuadre que la arqueología juega un papel fundamental a través del estudio de la cultura material de sociedades pasadas, si bien, como perfectamente recalca la autora, es imprescindible contar con la ayuda de otras disciplinas culturales para entender plenamente su significado social. Partiendo de esta premisa, la segunda parte del artículo se centra en analizar el consumo de determinados bienes a lo largo del periodo cronológico elegido. Para ello la autora se basa en referencias a textos escritos, pero también en hallazgos arqueológicos, llegando a la importante conclusión de que no existen ciertos núcleos privilegiados en función de una supuesta concentración urbana, sino que las variaciones tienen más que ver con cuestiones cronológicas, y sobre todo con el acceso a las principales vías de comunicación de cada momento. Esta visión le lleva a hablar de *dispersed urban environments* y por lo tanto de *consuming urban environments*, una noción

Estudios bizantinos 11 (2023) 145-153. ISSN: 2952-1432 | e-ISSN:2014-999. DOI: 10.37536/ebizantinos.2023.11.2313

que se aleja de la de ciudad consumidora para ampliarla a un espectro geográfico más amplio e inclusivo. Este punto es indudablemente interesante y cuadra con los estudios que están demostrando el aumento de la densidad de ocupación del espacio fuera de los núcleos urbanos a partir del fin de la Antigüedad tardía (entre otros: Pettegrew 2007; Izdebski 2013; Olson 2020; ver también Niewöhner en este volumen).

El siguiente artículo nos lleva a la Creta bizantina inicial y árabe de la mano de Natalia Poulou. A través de los hallazgos arqueológicos de distintos tipos de materiales, principalmente cerámicos y de metal, la investigadora sugiere la continuidad en las pautas de producción en Creta dentro de un periodo de cambios políticos. Es en el planteamiento de ciertas pautas de consumo donde se indican algunas distinciones entre el consumo de época bizantina y el de época árabe, pero parece que exclusivamente vinculado a las élites. Mi única objeción al respecto se centra en si las cantidades de material que se manejan y la procedencia de varias de ellas, sobre todo de aquellas que pudieran estar más relacionadas con el consumo de bienes suntuosos por las élites, son suficientes para poder discernir hipótesis sólidas más allá de ciertas obviedades o sugerencias poco fundamentadas. En general, la falta de materiales, en especial de cerámicas bien datadas para el periodo entre la segunda mitad del siglo VII y finales del IX (lo que en muchos casos se evita llamar "Edad Oscura") se muestra como un problema acuciante de la investigación arqueológica, que afecta especialmente a los territorios bajo control bizantino.

Siguiendo con la tónica empezada por el artículo de Poulou, en este caso en relación con la cerámica y especialmente las ánforas, el siguiente texto se centra en analizar los patrones de consumo en el actual territorio de Bulgaria a partir de la dispersión de las ánforas producidas entre los siglos VII y XIV. El trabajo de Evelina Todorova indudablemente supone un importante avance en la investigación, al presentar un estudio sobre ánforas bizantinas que por primera vez incluye territorios entre el Danubio y el Egeo. Desgraciadamente, tanto en este caso como en otros artículos de la autora, el material gráfico relativo a las ánforas en sí es prácticamente inexistente, lo que sin duda es un grave déficit. Sin embargo, este déficit se encuentra parcialmente paliado por la inclusión de varios mapas de excelente calidad, en los que se analizan la difusión de los distintos tipos de ánforas, con sus cantidades aproximadas, pero también el desarrollo cronológico de la llegada de ánforas a los territorios de la actual Bulgaria. Creo que este caso es un buen ejemplo de la importancia de los mapas y de los gráficos como representación visual de nuestros materiales y de las estadísticas obtenidos a partir de su estudio. La segunda parte del artículo se centra en analizar los tipos de ánforas trabajados. La autora es plenamente consciente de la sobrerrepresentación de algunos yacimientos con respecto a otros, algo con lo que se siente identificado cualquiera que haya estudiado una región o serie de yacimientos, y que es debido tanto a problemas meramente arqueológicos, como a limitaciones que muchas veces escapan a cualquier lógica y que tienen que ver con motivos administrativos o incluso personales. Aún con estas limitaciones Todorova consigue

Estudios bizantinos 11 (2023) 145-153. ISSN: 2952-1432 | e-ISSN:2014-999. DOI: 10.37536/ebizantinos.2023.11.2313

esbozar una visión bastante precisa de la llegada dispar de ánforas a las distintas regiones búlgaras, y explicarla en función de condicionantes geográficos, políticos y sociales.

Con el artículo de Todorova se cierra la segunda sección del libro, abriéndose la siguiente, dedicada a los periodos medio y tardo bizantino, con un excelente artículo de Philipp Niewöhner sobre el empleo arquitectónico y el grabado en mármol en Asia Menor. El artículo presenta un interesante análisis que lleva directamente al planteamiento de hipótesis fundamentadas sobre la evolución del trabajo del mármol entre los siglos VII y XI d.C. El autor presenta una visión bien fundamentada sobre las características más "rurales" del poblamiento en Asia Menor a partir del periodo de las invasiones, algo de acorde con la línea de investigación en boga desde hace algunos decenios que destaca la importancia del campo y la aparición de nuevas formas de organización poblacional desde finales de época tardoantigua (siglos V y VI), y que en este mismo volumen aparece representada por el trabajo de Myrto Veikou con su concepto de hibridismo aplicado a las características de la organización poblacional, e intrínsicamente relacionado con este, el de *dispersed urban enviroment*. Esta premisa es fundamental para poder analizar correctamente las características de la población en el Asia Menor bizantina desde el reinado de Heraclio, y Niewöhner, perfecto conocedor de la evolución del urbanismo bizantino, nos presenta un gran análisis en relación con la presencia y trabajo del mármol a lo largo de todo el territorio de Asia Menor. Creo conveniente indicar que el artículo de Niewöhner es una excelente muestra de cómo una sociedad puede encontrarse en un momento de cierta prosperidad, y ésta puede pasar desapercibida a ojos de los historiadores y arqueólogos si no se utilizan los elementos indicados de análisis.

El segundo artículo de este bloque nos lleva a Grecia Central, en concreto a los importantes núcleos de Tebas y Calcis, de la mano de Stefania Skartis y Nikos Kontogiannis. Se trata de un artículo de nuevo eminentemente arqueológico, que en este caso vuelve a centrarse en la producción y el consumo cerámico en el periodo medio y tardo bizantino.

Ambas ciudades mantienen una relación económica muy intensa durante el periodo que va desde el s. IX al XIII, cuando empiezan a llegar de ejércitos occidentales a la zona, y que parece quedar rota especialmente tras la conquista catalana de Tebas del 1311 y la intensa influencia y posterior anexión veneciana de Calcis a lo largo del siglo XIV. En el artículo se analizan los distintos tipos cerámicos presentes en ambos núcleos y en el territorio cercano a los mismos, que guardan enormes similitudes durante el periodo medio bizantino, pero que cambian a partir de la segunda mitad del siglo XIV, evidenciando una diferenciación en los patrones de consumo probablemente en relación con la nueva situación política. Ello se nota especialmente en la fragmentación y multiplicación de las producciones cerámicas y en los cambios en las formas y tipos cerámicos predominantes, adaptados a nuevos hábitos de preparación y consumo de alimentos. En la segunda parte del artículo, las conclusiones presentadas en relación con la evidencia cerámica son reforzadas con otras evidencias ar-

Estudios bizantinos 11 (2023) 145-153. ISSN: 2952-1432 | e-ISSN:2014-999. DOI: 10.37536/ebizantinos.2023.11.2313

queológicas relacionadas con la producción y el consumo en Tebas y Calcis, destacando las interesantes aportaciones relacionadas con la producción textil, especialmente seda, en Tebas y su entorno, pero también las importaciones de elementos de adorno y de objetos relacionados con la vestimenta, que en muchos casos muestran motivos exógenos al mundo bizantino, o directamente elementos de heráldica occidentales e inscripciones en latín.

El siguiente artículo, dedicado a presentar la importante producción y exportación de productos cerámicos de y desde Calcis, basándose principalmente en las evidencias, aún en proceso de estudio, de un taller excavado en los suburbios de la ciudad medieval, está publicado por Joanita Vroom, Elli Tzavella y Giannis Vaxenavis. Conviene resaltar que su posición justo después del artículo firmado por Skartis y Kontogiannis no es casual, ya que complementa y amplía excelentemente la visión presentada por ellos. Tras una breve introducción histórica sobre Calcis, el artículo describe la excavación de urgencia que se llevó a cabo en el año 2007 en un solar fuera del recinto amurallado. Dicha excavación sacó a la luz una zona artesanal, de producción cerámica y de trabajo del metal que, en función de la gran cantidad de material estudiado, presenta dos fases cronológicas bien diferenciadas, una que puede datarse en los siglos X y XI, y una segunda que se data en los siglos XII y XIII. En la segunda fase, la primera a nivel estratigráfico, apareció una gran cantidad de cerámica fina vidriada de tipos que se enmarcan dentro de las producciones típicas de época medio bizantina, junto con fragmentos de ánforas casi en exclusiva del tipo Günsenin III, cuya producción en Calcis queda reforzada por estos hallazgos. De hecho, los autores prestan especial atención a la descripción de este tipo de ánfora y las características específicas de la variante producida en este taller para, a continuación, mencionar su difusión y su presencia en algunos pecios. Igualmente, otras producciones cerámicas del taller suelen presentar pastas de características muy similares a las de las ánforas, si bien generalmente más depuradas. El artículo continúa con una descripción de la primera fase productiva, menos numerosa a nivel cuantitativo que la fase posterior, pero en la que también se documenta la producción de ánforas (Günsenin II y un nuevo tipo local), junto con la de cerámica no vidriada. Los autores mencionan la presencia de cerámicas de importación en ambas fases de la excavación, con especial relevancia de las White Glazed Wares de producción constantinopolitana, sobre todo en la primera fase e inicios de la segunda. La identificación de un taller productor, con sus basureros repletos de desechos de cocción, es sin lugar a duda la mejor manera de caracterizar una producción cerámica. Artículos como este abren nuevas vías de investigación que cambian paradigmas anteriores relativos a la producción de distintos tipos cerámicos, y que a partir de su identificación en sus lugares de consumo y en los pecios que los transportaban, hacen posible trazar las principales vías de comunicación y de comercio. En este sentido, es imprescindible ampliar este trabajo con una monografía en la que se presente ampliamente la documentación gráfica del conjunto, y sus principales características petrográficas. Estoy seguro de que dicha monografía verá más pronto que tarde la luz y será una obra de referencia para el estudio de la cerámica medieval en esta parte del Mediterráneo.

Estudios bizantinos 11 (2023) 145-153. ISSN: 2952-1432 | e-ISSN:2014-999. DOI: 10.37536/ebizantinos.2023.11.2313

El último artículo de este bloque aparece firmado de nuevo por Elli Tzavella, presentando un esbozo de los patrones de consumo cerámicos en el campo y la ciudad en la Grecia bizantina a partir de dos importantes casos prácticos: Corinto y Atenas. Al comenzar el artículo se abre el debate sobre quién consumía las cerámicas finas vidriadas en época medio y tardo bizantina. Consciente de que esta no es una pregunta fácil de responder, a pesar de que ella misma plantee la hipótesis de que eran consumidas por gentes con recursos más allá del nivel de subsistencia, la autora, se centra en definir a vuela pluma el concepto de *consumption* y su aplicación dentro de la arqueología en general y de los estudios bizantinos en particular, donde la atención ha estado siempre puesta en la valoración de las ciudades como eminentes focos de consumo.

La interpretación que hace de los materiales de distintas excavaciones en Corinto y en el Ática, y sus distintas cantidades, la llevan a proponer que apenas existen diferenciaciones entre ambientes rurales y urbanos, y que los talleres productores abastecen sin diferenciar entre consumidores urbanos o rurales. Si bien esta hipótesis iría una vez más en concordancia con la difuminación entre los espacios rurales y urbanos que parece evidenciarse para el periodo medio bizantino, sin embargo, creo que para poder observar distintos patrones de consumo tal vez haya que prestar más atención a las importaciones, así como ponerlas en relación con la posición de los distintos asentamientos dentro de las rutas de comunicación. Igualmente, en última instancia tal vez haya que replantearse sí las producciones cerámicas pueden considerarse en algún caso como productos de lujo y no como productos consumidos masivamente por prácticamente cualquier estrato social.

El punto final al volumen lo pone un artículo de la propia Joanita Vroom sobre las clases y los tipos cerámicos producidos desde inicios del periodo bizantino hasta el final del mismo. Es una excelente visión general sobre un tema que continúa siendo de gran complejidad, principalmente en aspectos tan importantes como el reconocimiento de lugares de producción de ánforas y cerámica fina, caracterización arqueométrica de los principales tipos cerámicos, y en su difusión. La autora y editora del volumen maneja una cantidad ingente de materiales, algo que va acorde con el amplio conocimiento que posee. Igualmente, no descarta ninguna fuente de información, analizando no sólo la producción de las distintas clases cerámicas, sino también su importación en los lugares de consumo y su difusión por determinadas vías de comercio. En sintonía con estos presupuestos, la autora presta especial atención a la presencia de diferentes clases cerámicas, especialmente ánforas y cerámica fina vidriada, en los pecios datados en este periodo, así como la combinación de distintas clases cerámicas dentro de los cargamentos encontrados. Gracias a este análisis multifacético, Vroom desarrolla un estudio diacrónico de la cerámica bizantina en el que los tres vértices fundamentales, producción, difusión y consumo, van modificándose tanto a nivel geográfico como a nivel cuantitativo a lo largo de los ocho siglos objeto de estudio.

Estudios bizantinos 11 (2023) 145-153. ISSN: 2952-1432 | e-ISSN:2014-999. DOI: 10.37536/ebizantinos.2023.11.2313

El artículo final es un excelente cierre a un volumen que, pesar de manifestar cierta disparidad en la calidad de sus artículos, pronto será de referencia para los estudiosos de la sociedad y economía de Bizancio. Este libro, sin lugar a duda bebe de fuentes anteriores, pero va más allá de las interpretaciones de la economía planteadas a finales del siglo pasado e inicios de este por autores de la talla de Durliat (1990) o por los distintos artículos editados por Laiou (2002) en su gran obra sobre la historia económica de Bizancio, enmarcándose de lleno en el momento de auge que se viene desarrollando en la última década dentro de los estudios de la ciudad bizantina (Niewöhner 2017; Ladstätter y Mangadino eds. 2019) pero también del campo (Izdebski y Mulryan eds. 2019; Olson 2020), y de sus implicaciones para la economía de época bizantina.

Bibliografía

Durliat, J. 1990, *De la ville antique à la ville byzantine. Le problème de subsistance* (Collection de l'École Française de Rome 136), Rome.

Izdebski, A. 2013, *Rural Economy in Transition. Asia Minor from Late Antiquity into the Early Middle Ages* (The Journal of Juristic Papyrology, Supplements XVIII), Warsaw.

Izdebski, A./ Mulryan, M. 2019 (eds.), *Environment and Society in the Long Late Antiquity* (Late Antique Archaeology 11-12), Leiden-Boston.

Karagiorgou, O. "LR 2: a Container for the Military annona on the Danubian Border?", en Kingsley, S./ Decker, M. 2001 (eds.) *Economy and Exchange in the East Mediterranean during Late Antiquity*, Oxford, 129-166.

Ladstätter. S./ Magdalino, P. 2019 (eds.), *Ephesos from Late Antiquity until the Late Middle Ages* (Österreichisches Archäologisches Institut Sonderschriften Band 58) Vienna.

Laiou, A. (ed.) 2012, *The Economic History of Byzantium. From the Seventh through the Fifteenth Century* (Dumbarton Oaks Research Library and Collection), Washington D.C.

Niewöhner, P. (ed.) 2017, *The Archaeology of Byzantine Anatolia. From the End of Late Antiquity until the Coming of the Turks*, Oxford.

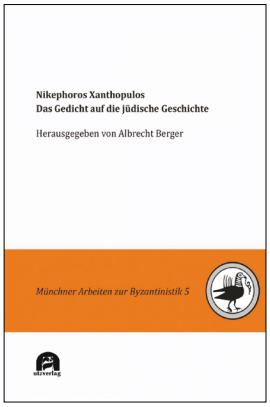
Olson, A. 2020, *Environment and Society in Byzantium, 650-1150. Between the Oak and the Olive*. (New Approaches to Byzantine History and Culture), Berlin.

Estudios bizantinos 11 (2023) 145-153. ISSN: 2952-1432 | e-ISSN:2014-999. DOI: 10.37536/ebizantinos.2023.11.2313

Peacock, D. S. P. 1983, *Pottery in the Roman world: an ethnoarchaeological approach*, London.

Pettegrew, D. K. 2007, "The Busy Countryside of Late Roman Corinth. Interpreting Ceramic Data Produced by Regional Archaeological Surveys", *Hesperia* 76, 743-784.

Estudios bizantinos 11 (2023) 145-153. ISSN: 2952-1432 | e-ISSN:2014-999. DOI: 10.37536/ebizantinos.2023.11.2313



Albrecht Berger. Nikephoros Xanthopulos. Das Gedicht auf die jüdische Geschichte (Münchner Arbeiten zur Byzantinistik 5), Munich, Utzverlag 2022, 218 pp. [ISBN: 9783831649730]

Inmaculada Pérez Martín
CSIC
inmaculada.perez@cchs.csic.es

La serie *Münchner Arbeiten zur Byzantinistik* es una poco conocida pero interesante colección editada por el Prof. Albrecht Berger, catedrático de Bizantinística de la Universidad de Múnich. Los volúmenes publicados hasta el momento incluyen estudios sobre espiritualidad, astronomía o medicina bizantinas, y ediciones con traducción de textos bizantinos. En el volumen que reseñamos, el prof. Berger ofrece una edición crítica y traducción al alemán de un poema compuesto por Nicéforo Calisto (o Calistu, que hay discusión al respecto) Jantópulo (Nikephoros Kallistos Xanthopoulos, *Prosopographisches Lexikon der Palaiologenzeit* n.º 20826), clérigo de Santa Sofía ca. 1274 - post 1326. Escritor prolijo, en prosa y en verso, Jantópulo ha obtenido especial reconocimiento por la composición de una *Historia eclesiástica* que se conserva, inacabada, en un códice vienés, el *Vindob. Hist. gr.* 8 (*Diktyon* 70885) y que constituye una de las escasas contribuciones bizantinas a ese género tan influyente en la Antigüedad tardía. El Prof. Berger es justamente el responsable de una reciente edición de los primeros libros de la *Historia eclesiástica* en el *Corpus Fontium Historiae Byzantinae*[2] y podemos considerar que la edición de este poema es un *parergon* del mencionado *opus magnum*. En todo caso, ya en 2016 Berger había publicado una contribución sobre el interés de Jantópulo en la historia de los judíos.[3]

[2] Albrecht Berger, *Nicephori Callisti Xanthopuli Historia Ecclesiastica.* Volumen I : *libros 1-6 complectens* (Corpus Fontium Historiae Byzantinae 57.1), Wien, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2022; cf. Christian Gastgeber – Sebastiano Panteghini (eds.), *Ecclesiastical history and Nikephoros Kallistou Xanthopoulos : proceedings of the International Symposium, Vienna, 15th - 16th December 2011* (Denkschriften der Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse 477; Veröffentlichungen zur Byzanzforschung 37), Wien, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2015.

[3] A. Berger, "Nikephoros Kallistus Xanthopulos und die jüdische Geschichte", *Koinotaton Doron. Das späte Byzanz zwischen Machtlosigkeit und kultureller Blüte (1204-1461)* (Byzantinisches Archiv 31), Berlin–Boston, De Gruyter, 2016, 1-15: 11-15.

Estudios bizantinos 11 (2023) 154-155. ISSN: 2952-1432 | e-ISSN:2014-999. DOI: 10.37536/ebizantinos.2023.11.2289

El *Poema sobre la historia de los judíos* está compuesto de un total de 1663 dodecasílabos que abarcan el período que va desde la creación del mundo hasta la destrucción de Jerusalén por los romanos. Está organizado en 20 secciones, de las cuales las 18 primeras resumen los libros históricos del Antiguo Testamento, desde el Génesis hasta Macabeos; la sección 19 relata los acontecimientos siguientes hasta la destrucción de Jerusalén por los romanos en el año 70; la sección 20, este mismo acontecimiento. Se trata, por tanto, de una composición muy vinculada al interés de Jantópulo por la historia sagrada y la historia antigua; al mismo tiempo, la obra tiene la vocación didáctica característica de otras composiciones versificadas bizantinas y podría vincularse a una hipotética actividad docente de Jantópulo, probablemente en la escuela patriarcal, como sugiere la composición de *progymnasmata;*[4] Berger, sin embargo, excluye ese u otros usos del poema (p. 10).

La introducción de la edición incluye una breve presentación del autor, el análisis de las fuentes complementarias a Septuaginta, en especial Flavio Josefo, Juan Zonaras y Jorge Sincelo (pp. 10-25); la métrica del poema (pp. 25-26); la transmisión del texto (pp. 27-34); se echa, por tanto, de menos, un estudio de los rasgos de la lengua y el estilo, que son poco sofisticados y sí fluidos, recurriendo con frecuencia a las enumeraciones. El poema tuvo una difusión limitada, como sugiere la supervivencia de dos únicas copias contemporáneas del autor: el *Oxford, Bodleian Library, Auct*. E.5.14, del año 1303-1309 (*Misc*. 79, *Diktyon* 47066), que está dedicado por entero a las obras poéticas y litúrgicas de Jantópulo; y el *Vat. gr.* 166 (*Diktyon* 66797), donde el poema ocupa los ff. 1r-23r de un volumen que parece misceláneo; sin embargo, el contenido (la *Historia* de Jorge Acropolita, el *Hexaemeron* de Jorge Pisides) coincide con los intereses de Jantópulo e incluso se podría identificar su mano en el título del f. 33r Τοῦ Ἀκροπολίτου ἱστορικὸν ἀρχόμενον ἀπὸ τῆς ἁλώσεως τῆς Κωνσταντινουπόλεως y en otras anotaciones.[5]

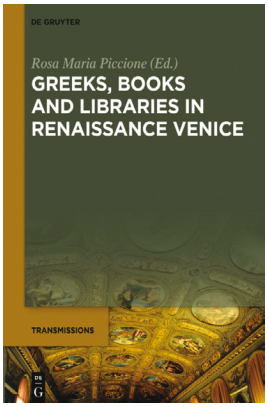
La edición incluye un aparato crítico con las variantes de los dos códices y la edición de Jerónimo Guntius de 1531; la puntuación del texto griego se muestra conservadora en el transformar la propia de los códices en una más comprensible para el lector actual; el margen inferior de la traducción incluye las indicaciones de contenido o paratextos de los códices oxoniense y vaticano.

En resumen, una contribución impecable a la literatura paleóloga que ayuda a entender la mentalidad con la que los bizantinos se acercaron a la Historia antigua más ligada al Cristianismo y al Imperio romano, dos de los pilares de la civilización bizantina.

[4] J. Glettner, "Die Progymnasmata des Nikephoros Kallistos Xanthopoulos", *BZ* 33 (1933) 1-12, 225-270.

[5] La escasa calidad de la reproducción que ofrece DigiVatLib me impiden asegurar que se trata de su mano. La escritura de Jantópulo fue identificada por P. Golitsis, "Nicéphore Calliste Xanthopoulos, élève de Georges Pachymère", en M. Cronier - B. Mondrain (eds.), *Le livre manuscrit grec:* écriture*, matériaux, histoire. Actes du IXe Colloque international de Paléographie grecque (Paris, 10-15 septembre 2018)* (Travaux et mémoires 24.1), Paris 2020, 305-315.

Estudios bizantinos 11 (2023) 154-155. ISSN: 2952-1432 | e-ISSN:2014-999. DOI: 10.37536/ebizantinos.2023.11.2289



Rosa M. Piccione (ed.), Greeks, Books and Libraries in Renaissance Venice, Berlin-Boston, De Gruyter 2021, 441 pp. [ISBN 9783110575200].

Alma Sacristán Díaz
Universidad Complutense de Madrid
almasacr@ucm.es

El libro editado por Piccione es el primero de la serie *Transmissions. Studies on conditions, processes and dynamics of textual transmission*, y busca recoger reflexiones críticas metodológicas y teóricas sobre el proceso de transmisión de los libros, especialmente de la tradición grecolatina. En él se presta especial atención al contexto sociocultural y al ambiente en el que se movían los textos: los cambios morfológicos y las formas de uso de los productos librarios, el papel de quienes intervenían en la escritura y lectura de los textos, y las instituciones que participaban en la producción, circulación y conservación de la cultura escrita.

Partiendo de los resultados de un *workshop* que tuvo lugar en Turín en el año 2017 (*Biblioteche private e produzione di libri manoscritti greci a Venezia nel Cinquecento*), este libro trata de actualizar el estado de la investigación en este campo, y se centra en las dinámicas de producción y en el uso de los libros y colecciones de libros griegos entre el Renacimiento y el Barroco en Venecia, poniendo el foco en las prácticas y actores involucrados. La elección de esta ciudad es relevante: si bien en toda Europa estaban produciéndose grandes cambios culturales y tecnológicos, durante la segunda mitad del siglo XV y la primera mitad del XVI, Venecia fue esencial para la distribución de la cultura griega en Europa occidental. Era uno de los centros de copia, lectura y anotación, compraventa, préstamo e intercambio de libros griegos, disponibles en bibliotecas públicas, privadas y monásticas (p. 259); y jugó un papel muy importante como puente político, cultural y comercial entre Bizancio y Europa en un momento en el que la cultura libraria experimentaba cambios profundos.

El estudio no se centra en libros o individuos particulares salvo en excepciones significativas, como es el caso de Gabriel Severo o Máximo Margunio, sino en las colecciones y bibliotecas, que se conciben como «espacios intelectuales» (p. 7) de organización del conocimiento, no sólo como repositorios, y en las relaciones socioculturales que actuaron como telón de fondo. Este enfoque en las colecciones más que en individuos (copistas, talleres) concretos permite reconstruir mejor el complejo contexto cultural y social de esta época en Venecia.

Estudios bizantinos 11 (2023) 156-160. ISSN: 2952-1432 | e-ISSN:2014-999. DOI: 10.37536/ebizantinos.2023.11.2311

Los doce capítulos de los que se compone el volumen están divididos en tres secciones precedidas por una introducción de la editora (pp. 1-14), que complementa un primer capítulo escrito por Caterina Carpinato (pp. 15-32) sobre el contexto sociocultural, lingüístico y político de la época de Gabriel Severo, de tal forma que ambas autoras sitúan el resto de contribuciones en un marco determinado. Tratado ya por Piccione, la figura de Gabriel Severo, el primer obispo ortodoxo en llegar a Venecia tras la diáspora y cabeza de la Confraternidad Griega, es objeto de un resumen de su vida y contribuciones, siempre enlazando cada hecho con todo tipo de sucesos (culturales, políticos, religiosos, arquitectónicos…) contemporáneos. En esta primera sección, *Greeks and Greek Books in Renaissance Venice*, los autores tratan sobre los griegos como poseedores de libros, como mecenas y como participantes en la producción libraria. Estas bibliotecas merecen mucha más atención, ya que no sólo ofrecen información sobre el flujo de los libros y las prácticas librarías entre Este y Oeste, sino que permiten investigar la selección y el uso de elementos individuales de su propia cultura y tradición (p. 7). Siguiendo la estela del primer capítulo, una descripción general pero exhaustiva del contexto, Erika Elia y Rosa Maria Piccione ofrecen un panorama de la biblioteca de Severo (pp. 33-82), cuya reconstrucción y contextualización están en las fases iniciales de la investigación. Las autoras destacan la relación de Severo con sus libros, que, por ende, nos da una mejor idea de las prácticas y las relaciones sociales en las que se enmarca. Presentan los resultados obtenidos hasta ahora y señalan las lagunas de las que adolece aún este nicho. Las bibliotecas de este y otros intelectuales griegos, ya que no todos los inmigrantes griegos en Venecia eran escribas profesionales o intelectuales, son las que permiten estudiar las dinámicas transculturales que se produjeron a raíz de la diáspora griega (p. 12).

Ricardo Montalto (pp. 83-114) dedica su atención a un personaje particular, Nicolás Coniates, pero como encargado de un taller de copistas en el que se han localizado varias manos anónimas y que funcionó en Venecia en un momento de florecimiento del manuscrito griego. Para estudiar el taller es preciso estudiar a Coniates como copista, pasando luego a las manos anónimas y a cómo funcionaba el taller, de cuya dinámica interna todavía falta mucho por investigar. Irene Papadaki (pp. 115-146) se centra a su vez en un caso individual, el de Manuel Glizounio que, si bien se sale del marco de finales del siglo XV y primera mitad del XVI en Venecia, contribuye a completar el panorama que busca ofrecer el libro. Como personaje concreto, es necesario hablar de su biografía, pero la autora luego también trata de su papel como copista y editor, que estudia de forma detallada dentro del proceso de producción libraria y que se puede extrapolar a los otros griegos de la diáspora de la segunda mitad del siglo XVI. El último caso particular de esta sección, estudiado por Federica Ciccolella (pp. 147-160), es el de Máximo Margunio, que además de ser intelectual, editor y teólogo también tenía un gran interés por la poesía. Es su producción poética anacreóntica la que analiza. Este capítulo no parece encajar del todo con el objetivo general del libro, no por ser un caso particular, sino porque trata la producción literaria de Margunio desde un punto de vista literario y no librario; sin embargo, es este análisis literario el que nos interesa en tanto

Estudios bizantinos 11 (2023) 156-160. ISSN: 2952-1432 | e-ISSN:2014-999. DOI: 10.37536/ebizantinos.2023.11.2311

que expone la relación en estos momentos de los griegos con su propia tradición literaria y la circulación de obras de poesía bizantina en Europa. Se aleja del tono del libro al no tratar sobre una biblioteca o una colección, pero cumple su papel en el planteamiento del volumen. *Western Intellectuals, Books, and Book Collections* es la segunda sección y se compone de cuatro capítulos en los que se trata las colecciones de libros griegos por parte de occidentales.

La primera, la de Diego Hurtado de Mendoza, en un capítulo escrito por Teresa Martínez Manzano (pp. 163-176), que presta atención, dentro del fondo griego de esta biblioteca, a los incunables e impresos griegos para poder tanto reconstruir la biblioteca (parte de la cual formó en Venecia) como para estudiar el uso que daba a sus libros. Es un capítulo que contrasta con los demás en cuanto a su menor extensión sin contar con el apéndice, pero sí es cierto que busca señalar las posibilidades de estudio después de haber hecho un estado de la cuestión y no establecer conclusiones. La otra biblioteca, muy conocida pero que adolece de ulterior estudio, es la del embajador francés en Venecia Guillaume Pellicier, que analiza Rosa Maria Piccione (pp. 177-196). No es un estudio de conjunto, sino que pone el foco en el papel de Juan Cátelo, uno de los copistas más habituales en la colección de Pellicier, lo que nos permite reflexionar sobre el papel de los copistas, el entrenamiento que recibían, o las relaciones entre ellos.

Padua fue, junto con Venecia, otro de los centros de cultura griega en los siglos XV y XVI, pero sus bibliotecas privadas son menos conocidas, aunque igual de importantes. Sobre ellas escribe Ciro Giacomelli (pp. 197-220), que estudia varios casos de diseminación de estas bibliotecas, ya en el siglo XVI, que dejan claro que las vías de diseminación de estos libros eran limitadas, con nombres como Ulrich Frugger, Henri Estienne o Luca Bonfio en la historia de los manuscritos procedentes de Padua, pudiendo así reconstruir mejor estas colecciones privadas. Las vías de circulación de libros son más estudiadas en el capítulo de Erika Elia (pp. 221-258) a partir del caso concreto de un manuscrito de la biblioteca privada de Henri Estienne que llegó a la Biblioteca Nacional de Turín. Así podemos, además de analizar las fases de producción de un libro, ver las posibilidades del estudio de las procedencias de los manuscritos griegos de Turín y las redes de circulación de libros entre ambas ciudades.

Por último, la tercera sección, *Libraries in Archives*, trata la historia de los libros y de las colecciones y bibliotecas partiendo de la documentación histórica y de archivo, que ayudan no sólo a reconstruir las prácticas de producción libraria, sino también el uso de los libros en la época. Ejemplo de estos documentos es el registro de préstamo de la Biblioteca de San Marcos de Venecia, con valor tanto codicológico como de contenido, ya que proporciona información sobre los lectores. Ottavia Mazzon (pp. 259-284) se centra en la horquilla temporal entre 1545 a 1558 de este registro a la hora de analizar las dinámicas de préstamo y flujo de libros y a los propios lectores, y señala los posibles pasos en el futuro de la investigación

Estudios bizantinos 11 (2023) 156-160. ISSN: 2952-1432 | e-ISSN:2014-999. DOI: 10.37536/ebizantinos.2023.11.2311

de este recurso. Otra herramienta que nos ayuda a esto es el *Archivio dei Possessori*,[6] una base de datos de la Biblioteca Marciana que ha dado resultados positivos a la hora de estudiar la propia biblioteca y otras privadas, recurso al que dedican su capítulo Orsola Braides y Elisabetta Sciarra (pp. 285-306). Cierra el capítulo de Christos Zampakolas (pp. 307-325), que da casos prácticos de la utilidad de la documentación del Archivo del Instituto Helénico de Estudios Bizantinos y Post-bizantinos de Venecia y del Archivio di Stato di Venezia a la hora de reconstruir bibliotecas privadas griegas en el siglo XVI en esta ciudad.

Además de unos apéndices generales para todo el libro al final de este, los capítulos de Montalto, Papadaki, Martínez Manzano y Zampakolas tienen su propio apéndice explícito con listas o tablas que sirven para ilustrar y comprender mejor el caso que nos presentan. El resto de capítulos también cuentan con material gráfico integrado en el cuerpo del texto que, si bien puede entorpecer la lectura, hace más fácil seguir las explicaciones en vez de tener que remitirse continuamente al final del capítulo para encontrar la imagen o el gráfico al que hacen referencia los autores. Algo que es muy de agradecer son las imágenes en alta calidad y a color cuando es posible. También es muy interesante cómo varios de los capítulos se complementan entre ellos: mientras que uno da un panorama general o trata un tema amplio, el siguiente se centra en un caso o casos particulares; por ejemplo, primero hay un contexto de la Venecia que se encontró Gabriel Severo y un repaso de su biografía allí, y luego se trata su biblioteca, su escritura, su documentación de archivo; o un capítulo sobre las bibliotecas de Padua y cómo se diseminaron y un luego otro sobre el viaje de un manuscrito concreto. Se ha comentado la diferencia de extensión de algunos capítulos, pero esto es algo esperable en un volumen colectivo, y tampoco desmerece en absoluto las contribuciones más breves.

En su reseña, Anna Gialdini[7] menciona la falta de homogeneidad en la transliteración del nombre de Gabriel Severo en varios capítulos pero, en defensa del libro, esta es una posibilidad que ya viene anunciada por la propia editora en su prefacio, donde en una nota indica que, si bien se ha intentado seguir un criterio homogéneo para la transcripción de los nombres en griego moderno de los autores, respecto al resto de nombres propios «authors were free to deviate from the standard system, e.g., when transliterating according to phonetic criteria, and in their choice of the monotonic or polytonic systems» (p. VII).

El libro ofrece lo que promete: un panorama bastante completo de las bibliotecas y colecciones griegas, tanto de griegos como de occidentales, dentro del contexto de la Venecia de finales del siglo XV y principios del siglo XVI, con atención en ocasiones a elementos particulares que contribuyen, sin ensombrecerlo, al objetivo principal establecido por la editora. Destaca, de forma general, la actualización investigadora de cada estudio; los autores

[6] https://archiviopossessori.it/
[7] Gialdini, 2023, p. 556.

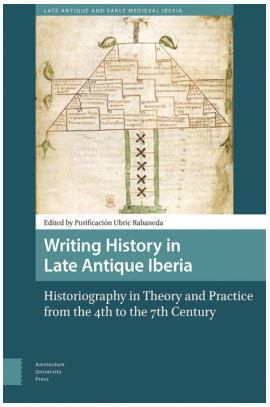
Estudios bizantinos 11 (2023) 156-160. ISSN: 2952-1432 | e-ISSN:2014-999. DOI: 10.37536/ebizantinos.2023.11.2311

proporcionan nuevas perspectivas y señalan las numerosas posibilidades de investigación, ya que no hay estudios sistemáticos sobre varios elementos o temas: el impacto de los inmigrantes griegos no profesionales que se hicieron un hueco en la industria libraria veneciana, el archivo de la Confraternidad Griega de Venecia, la dinámica interna de los talleres de escribas, la relación entre los escribas, entre los clientes y los talleres o copistas particulares, la documentación de archivo… El conjunto de estudios deja clara la necesidad de enfoques interdisciplinares para hacernos una mejor idea del proceso de producción, circulación y consumo librarios a principios del siglo XVI.

Bibliografía

Gialdini, A. 2023, "Rosa Maria Piccione (dir.), *Greeks, Books and Libraries in Renaissance Venice*, Berlín, De Gruyter, 2021, x-401 p.", *Anales. Historia, Ciencias Sociales* 77.3, 554-556.

Estudios bizantinos 11 (2023) 156-160. ISSN: 2952-1432 | e-ISSN:2014-999. DOI: 10.37536/ebizantinos.2023.11.2311



Purificación Ubric Rabaneda (ed.), Writing History in Late Antique Iberia. Historiography in Theory and Practice from the 4th to the 7th Century, Amsterdam, Amsterdam University Press 2022 [ISBN: 9789463729413].

Daniel Montiel Valadez
Universidad de Granada
dmontiel@ugr.es

En este volumen colectivo, editado por Purificación Ubric Rabaneda, Profesora Titular de Historia Antigua de la Universidad de Granada, cuya tesis del 2003 titulada *La Iglesia y los estados bárbaros en la Hispania del siglo V (409-507)* versó sobre la Iglesia hispana durante la quinta centuria, ésta, de un cierto modo, nos adelanta alguna de las características clave del contenido de esta monografía, que se publicó hace unos pocos meses. En ella se recogen pues los principales relatos históricos en la Hispania Tardoantigua, compuestos en su mayoría por personajes religiosos y, especialmente, obispos, así como los aspectos teóricos y prácticos de dicha labor de redacción del relato histórico y, especialmente, las implicaciones de dichas narraciones del pasado en el plano social, político e ideológico, como especifica la editora del volumen en el primer apartado del mismo.

Por lo que concierne su contexto, este volumen destacaría, primeramente, porque las últimas publicaciones monográficas sobre historiografía tardoantigua hispana, sobre los escritores, las temáticas y los géneros del período, quedan ya algo lejanas, véase, por ejemplo, la obra de Ursicino Domínguez del Val (1999): *Historia de la antigua literatura hispano-cristiana* o la de Carmen Codoñer Merino (2010): *La Hispania visigótica y mozárabe. Dos épocas en su literatura*, que abarcaría también la época andalusí de la cultura hispano-visigoda. Posteriormente, lo que saldrían a luz serían artículos sobre aspectos concretos, como, el de Henar Gallego Franco: *Mujer e Historiografía cristiana en la Hispania Tardoantigua: las 'Historias contra los paganos' de Orosio* (*Habis* 36 [2005], pp. 459-479), centrada en el tratamiento de la figura femenina; o, el de Francisco Salvador Ventura (*Habis* 50 [2019], pp. 391-407): "La '*Historia Wambae*' de Julián de Toledo y sus caracteres de historiografía clásica", sobre el carácter continuista de dicha crónica con respecto a la historiografía pagana clásica, donde el autor pone de manifiesto el fuerte lazo de unión entre la historiografía visigoda (la obispal) y la política, reflejo de la unión entre religión y Estado dada en esa época. En cualquier caso, este volumen, frente esos otros estudios anteriores, viene a profundizar en las ideas mencionadas

Estudios bizantinos 11 (2023) 161-164. ISSN: 2952-1432 | e-ISSN:2014-999. DOI: 10.37536/ebizantinos.2023.11.2389

en el primer párrafo y, en lugar de ser una enumeración más o menos profunda en su contenido de autores, temáticas y géneros tardoantiguos, es una elaboración más compleja y rica.

En segundo lugar, el volumen sobresale por su estructura interna y el plantel de autores: esta está dividida en quince capítulos, corriendo cada uno de ellos a cargo de investigadores-profesores de reconocido prestigio, tanto en activo como no, de diversos países (Italia, Finlandia, Inglaterra, entre otros), lo que le aporta un gran valor *per se*, en relación con la diversidad de experiencias académicas, así como por las distintas perspectivas geográficas a la hora de tratar las diversas aristas de la temática: la historiografía hispana del período tardoantiguo.

Entrando en materia, el primer capítulo (pp. 7-20), escrito por Purificación Ubric Rabaneda, sirve de introducción, pues en él se van presentando someramente los contenidos de cada parte del libro y finaliza señalando la utilidad de la obra: mostrar cómo los religiosos, que no eran historiadores profesionales, tenían un claro objetivo con sus relatos históricos: sostener el marco ideológico de las élites; eran sus principales propagandistas. La segunda parte (pp. 21-41), a cargo de Gonzalo Bravo Castañeda, exhibe los principios teóricos de la Historiografía tardoantigua, definiendo los relatos históricos como obras a medio camino entre la retórica y la historia, donde se trata de convencer a los lectores acerca de la relevancia de lo narrado (afirmándolo en la misma obra y/o remarcando las fuentes o el destinario) y de su veracidad (recurriendo, inclusive, a fuentes falsas). Asimismo, esboza las características de la historiografía cristiana que surge en este período: nuevos protagonistas (personajes cristianos) géneros (vidas de santos, actas martiriales, *et alia*) y relevancia a los valores cristianos como la caridad y el ascetismo), así como sus diferencias con la historiografía pagana: menor retoricismo e intencionalidad moralizante, apoyado en el providencialista. En definitiva, buscaba convencer (o, mejor dicho, la aceptación) al lector de que Dios era el promotor del devenir fáctico vital.

El tercer epígrafe (pp. 43-64), por Immacolata Aulisa, trata sobre el desarrollo de las historias nacionales-etnográficas que surgieron en aquellos lugares del extinto Imperio de Occidente en los que se asentaron los bárbaros, como en la Península Ibérica con los visigodos y su reino. Relatando, cómo la hispano-visigoda permitía entrever la alianza efectuada entre Iglesia y Estado, su carácter propagandístico del poder político (alentado por la monarquía visigoda), y la exaltación de la unidad política y religiosa territorial. La quinta parte (65-84), por Andrew Fear, sirve para argumentar el carácter de relato "creole" o "criollo" y *fidelista*, en sus vertientes, de la *Historia adversus paganos* de Orosio, al que describe como patriota peninsular. En este sentido, el "fidelismo", sería un sentimiento nacional-identitario "creole o criollo", basado en la recuperación-exaltación de las características culturales locales y tendría dos tendencias: una que rechaza al poder colonial y otro que no lo hace, pero manifiesta el descontento con la potencia colonial por decadente y haber olvido sus principios.

Estudios bizantinos 11 (2023) 161-164. ISSN: 2952-1432 | e-ISSN:2014-999. DOI: 10.37536/ebizantinos.2023.11.2389

El sexto apartado (pp. 85-99), por Maijastina Kahlos, aborda el rol dado a los bárbaros por Orosio en su *Historia adversus paganos*, dentro del triunfo providencial del cristianismo sobre el Imperio Romano. Así, los bárbaros serían presentados como debilitadores del poder romano, como ejemplo de la capacidad civilizadora del cristianismo y, en definitiva, como actores de dicho plan divino. La séptima parte (pp. 101-115), por Laura Marzo, analiza las profecías y presagios de la *Crónica* de Hidacio (s. V) sobre el fin del Imperio; explicando cómo se dio una asimilación entre la terminación de Roma y del mundo, entendido esto último como el fin de la situación política anterior, de la sensación de pertenencia a una sociedad, cuyo epicentro era Roma. Además, dicha visión apocalíptica, jalonada de relatos milagrosos, estaría influenciada por obras como la *Revelatio Tomae* y la expansión del hereticismo y el paganismo en suelo peninsular.

El séptimo epígrafe (pp. 117-137), por Francisco Salvador Ventura, realiza un repaso por diversos autores hispano-visigodos y cuya finalidad es determinar las influencias que tuvieron, dadas principalmente por el contexto político de su época, a la hora de escribir sus relatos históricos. Al mismo tiempo, remarca cómo ellos mismos estaban al servicio del fortalecimiento de la realidad política imperante a través de unas narraciones históricas cada vez más cercanas al presente de los autores. La octava parte (pp. 139-154), por Hervé Inglebert, expone la definición isidoriana de historia y sus usos. Por consiguiente, recoge cómo entendía la historia, es decir como un relato verídico dado por un investigador-historiador: testigo y fuente de autoridad; que abarcaría la historia de las sociedades humanas y de lo sagrado. En cuanto a los límites: no poder conocer todos los acontecimientos y que su interpretación literal de las Escrituras no sirve para entender su significado. Y, respecto a sus usos: uno, saber el origen de las palabras y las cosas para conocer el proyecto original del mundo creado por Dios, evitar usos inadecuados de los términos; y, dos, permitir la redacción de relatos. a partir del trabajo con los datos, sobre las andanzas regias y los acontecimientos universales más destacables.

El noveno epígrafe (pp. 155-179), por Jamie Wood, recalca la centralidad de los obispos hispanos en la historiografía, tanto en calidad de historiadores como de protagonistas de los relatos. La décima sección (pp. 181-199), por Santiago Castellanos García, muestra cómo bajo la lista de victorias militares visigodas sobre los poderes locales peninsulares recogidas en los relatos históricos de Juan de Bíclaro e Isidoro de Sevilla subyacía un proyecto político, visible en el propio lenguaje usado, y que buscaba exaltar la superioridad del reino visigodo católico sobre sus enemigos. El onceavo capítulo (pp. 201-222), a cargo de José Fernández Ubiña, diserta sobre la disputa arriana en Hispania a partir del análisis de relato histórico del *Libellus Precum* (s. IV), poniendo de manifiesto cómo en dicha obra se crítica la decadencia del bando católico vencedor y la falta de escrúpulos de muchos clérigos herejes que se pasaban a dicha facción.

Estudios bizantinos 11 (2023) 161-164. ISSN: 2952-1432 | e-ISSN:2014-999. DOI: 10.37536/ebizantinos.2023.11.2389

La doceava parte (pp. 223-241), por Chantal Gabrielli, visibiliza cómo el concepto de ortodoxia en la historiografía del período aparecería como el fruto de la unión de diversos esfuerzos por erradicar cualquier heterodoxia: la reelaboración de los valores tomados de la cultura pagana, su conversión en reglas cristianas de comportamiento y la defensa acérrima de la doctrina. Así, la idea de ortodoxia servía para reprimir las costumbres paganas. El decimotercer capítulo (pp. 243-272), por Raúl González Salinero, estudia el antijudaísmo de los relatos de los autores hispanos, que presentan las penurias del colectivo judío como fruto de su falta de fe y su pecado capital: el asesinato de Dios. Por lo tanto, los judíos quedaban fuera de la historia de la salvación. La decimocuarta sección (pp. 273-292), por Pedro Castillo Maldonado, estudia el tiempo en las hagiografías visigodas y señala la existencia de uno histórico y otro hagiográfico. El primero haría alusión al uso de límites temporales conocidos para dar veracidad a los hechos. El segundo, al empleo de ciertas licencias cronológicas, entre otras cuestiones, para ayudar a narrar la sucesión de prodigios llevados a cabo por los hombres santos como intermediarios de la Providencia.

El último apartado (pp. 293-306), por Silvia Acerbi y Ramón Teja Casuso, rechaza la imagen creada de Leovigildo en las *Vitae Patrum Emeritensium.* En consecuencia, frente a la imagen de monarca arriano, tirano, perseguidor de obispos católicos y provocador de la muerte de su hijo, el católico Hermenegildo, tras su rebelión. Estos autores ponen de manifiesto que las luchas del monarca con los obispos católicos no respondieron a un proyecto sistemático de persecución, así se entendería que el rey quisiera la vuelta de Masona de Mérida a su cátedra tras los conflictos con el monarca.

Recapitulando, este volumen es una novedosa contribución sobre la historiografía tardoantigua del solar hispánico y, sobre todo, muy completa, tanto por la cantidad y variedad temática de las aportaciones incluidas como por el espectro de fuentes empleadas por los diferentes autores para su desarrollo: desde las crónicas históricas hasta los relatos hagiográficos, pasando por los cánones conciliares. Además, otros aspectos a reseñar serían, por ejemplo: la calidad del apartado introductorio en cuanto a síntesis global; la exactitud de los títulos de cada uno de los epígrafes en relación con su contenido interno; y, por último, la rapidez de lectura de este volumen colectivo gracias, a nuestro juicio, a la citada organización en quince secciones con diferentes contenidos y equilibrados en cuanto a número de páginas. En consecuencia, gracias a esta obra queda claro, especialmente, que el contexto religioso y político personal de los que escribían relatos del pasado fueron dos filtros primordiales a la hora de la construcción de sus narraciones, como, por ejemplo, cuando buscaban justificar-legitimar situaciones del presente; véase el respaldo al proyecto de unidad político-religiosa del reino visigodo por parte de los "historiadores"-obispos católicos, como Isidoro de Sevilla. Asimismo, queda perfectamente claro cómo esa parcialidad no fue óbice para que dichas historias fueran presentadas como relatos verídicos frente a los lectores.

Estudios bizantinos 11 (2023) 161-164. ISSN: 2952-1432 | e-ISSN:2014-999. DOI: 10.37536/ebizantinos.2023.11.2389