





## **TEMAS MEDIEVALES**

**23**





# TEMAS MEDIEVALES

23



CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS Y TÉCNICAS  
INSTITUTO MULTIDISCIPLINARIO DE HISTORIA Y CIENCIAS HUMANAS

BUENOS AIRES, 2015

*Ilustración de tapa:* Diagrama del tímpano de la fachada oeste - Priorato de Villesalem (Vienne - Francia)

*Diseño y diagramación:* Juan Pablo Lavagnino

*Temas Medievales* se propone como un ámbito interdisciplinario de reflexión, discusión y divulgación de asuntos referidos a historia, filosofía, literatura, arte medievales... Creada por un grupo de investigadores argentinos, intenta nuclear y acoger los trabajos y contribuciones de estudiosos de la especialidad.

Artículos y notas críticas aspiran a dar razón de los intereses actuales de la historiografía del período, de sus tendencias y realizaciones, constituyendo volúmenes en que prime un eje temático sin dejar de incorporar otros varios enfoques.

El presente volumen ha sido parcialmente financiado por la Sociedad Argentina de Estudios Medievales (SAEMED).

TEMAS MEDIEVALES

Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas (IMHICIHU)

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)

Director

**Nilda Guglielmi**

Consejo Consultivo

**Carlos de Ayala Martínez**

(Universidad Autónoma de Madrid – España)

**Michel Balard**

(Universidad Paris I, Panthéon Sorbonne – Francia)

**Franco Cardini**

(Università degli Studi di Firenze – Italia)

**Carla Casagrande**

(Università di Pavia – Italia)

**Salvador Claramunt**

(Universitat de Barcelona – España)

**Jean Delumeau**

(Collège de France – Francia)

**Peter Dinzelbacher**

(Universität Wien – Austria)

**Léopold Génicot (†)**

(Université Catholique de Louvain – Bélgica)

**Jacques Heers (†)**

(Université Paris I, Panthéon Sorbonne – Francia)

**Denis Menjot**

(Université Lyon 2 – Francia)

**María Giuseppina Muzzareli**

(Università di Bologna – Italia)

**Gherardo Ortalli**

(Università Ca' Foscari di Venezia – Italia)

**Geo Pistarino (†)**

(Università di Genova – Italia)

**Adeline Rucquoi**

(C.N.R.S. – Francia)

**Jean-Claude Schmitt**

(E.H.E.S.S. – Francia)

**María Isabel del Val Valdivieso**

(Universidad de Valladolid – España)

Comité de Redacción

**María Silvia Delpy**

(CONICET – Universidad de Buenos Aires – Argentina)

**Nelly Egger de Iölsster**

(Universidad de Buenos Aires – Argentina)

**Renan Frighetto**

*(Universidade Federal do Paraná – Brasil)*

**Ariel Guance**

*(CONICET – Universidad Nacional de Córdoba – Argentina)*

**Silvia Magnavacca**

*(CONICET – Universidad Nacional de Córdoba – Argentina)*

**Ofelia Manzi**

*(Universidad de Buenos Aires – Argentina)*

**Nelly Ongay**

*(Universidad Nacional de Cuyo – Argentina)*

**Flocel Sabaté**

*(Universitat de Lleida – España)*

**Pablo Ubierna**

*(CONICET – Universidad de Buenos Aires – Argentina)*

*Secretario de Redacción*

**Ariel Guance**

*Temas Medievales dará cuenta de todos los libros que se le envíen y reseñará aquéllos que se reciban por duplicado.*



CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES  
CIENTÍFICAS Y TÉCNICAS (CONICET)  
INSTITUTO MULTIDISCIPLINARIO DE HISTORIA Y  
CIENCIAS HUMANAS (IMHICIHU)

*Director:* Dr. Ariel Guance  
*Vicedirector:* Dr. Luis Borrero  
*Coordinador del Area de*  
*Investigaciones Medievales:* Dr. Pablo Ubierna

*Correspondencia y suscripciones a:*  
*Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas*  
*Saavedra 15-5° piso – C1083ACA Buenos Aires, Argentina.*  
*Tel./Fax: (54-11) 4953-2042/8548, ints. 202/216*  
*imhicihu@conicet.gov.ar*

© *Los Autores*

*Revistas **Temas Medievales***  
*Fundada por Nilda Guglielmi*

*ISSN: 0327-5094*



**PATRICIA CRONE**  
**(1945-2015)**

Patricia Crone, danesa de nacimiento y formada en Oxford y Londres (King's College y SOAS), fue una historiadora que transformó las interpretaciones contemporáneas sobre los orígenes del Islam. Fue Fellow del Gonville and Caius College de Cambridge, universidad en la que tuvo diversos cargos hasta su nominación como Andrew W. Mellon Professor en el Institute of Advanced Studies de la Universidad de Princeton en 1997 (en donde continuó hasta su retiro, en 2014).

Su libro, *Hagarism* (1977) –en co-autoría con Michael Cook–, fue un punto de inflexión en la interpretación de los orígenes del Islam. En él, no se basaba en fuentes islámicas (ausentes para la época) sino en los relatos contemporáneos de autores armenios, siríacos, griegos, arameos, persas y coptos, situando el primer Islam en el marco del ambiente multicultural de la Antigüedad Tardía. Sus estudios sobre el temprano comercio árabe, el tráfico y la situación de los esclavos, así como las estructuras legales que los enmarcaban –temas todos ya presentes en su tesis doctoral, realizada bajo la supervisión de Bernard Lewis– se concretaron en una serie de libros también fundamentales: *Slaves and Horses. The evolution of the Islamic Polity* (1980), *Roman, Provincial and Islamic Law: The Origins of the Islamic Patronate* (1987) y *Meccan Trade and the Rise of Islam* (1987). En esta última obra señalaba los límites que marcan las fuentes a la idea de una supuesta riqueza del clan del Profeta, basada en el comercio de especies, idea que Crone entendía como una invención orientalista. En 1986 publicó, junto a Martin Hinds, otro libro altamente polémico y brillante: *God's Caliph. Religious Authority in the first centuries of Islam*. Así, en la década que media entre 1977 y 1987, la obra de Patricia Crone cambió por completo la percepción existente sobre los orígenes del Islam, así como estableció marcos metodológicos (el comparatismo, la crítica textual, el recurso a fuentes no islámicas) que se han vuelto preceptivos. Finalmente, quisiera hacer una breve mención a *The Nativist Prophets of Early Islamic Iran* (2012), un estudio sobre la supervivencia de tradiciones religiosas pre-islámicas del mundo sasánida (zoroastrinas, gnósticas) en muchas corrientes de pensamiento musulmanas desarrolladas en Irán en época califal y universalizadas desde el acceso al poder de los Safávidas. La de Patricia Crone es, sin duda, una gran pérdida, que será profundamente sentida por toda la comunidad académica.

Pablo UBIERNA



## GILBERT DAGRON (1932-2015)

El 4 de agosto de 2015, falleció en París, Gilbert Dagron, uno de los bizantinistas más importantes de las últimas décadas.

Nacido el 26 de enero de 1932, Dagron se educó en prestigiosos liceos públicos y fue miembro de la no menos prestigiosa École Normale Supérieure de la *rue d'Ulm* a partir de 1953. Tras una *agrégation* en Letras Clásicas, dictó clases en el liceo público de la ciudad de Laon (1956-57). Fue entonces llamado a filas y participó de la guerra de Argelia, largamente condenada por Dagron y que dejara en él imperecederos recuerdos y algunas amistades (como la de Pierre Bourdieu) que durarían toda la vida. Tras esa experiencia argelina, Dagron se incorpora a la diplomacia francesa y es designado agregado cultural de la embajada en Moscú entre los años 1962 y 1964 (época en que un accidente automovilístico termina en esos años con su carrera deportiva como esgrimista, que lo había llevado a ser campeón parisino). Ingresa al CNRS en 1964 y prepara sus primeras investigaciones a una edad en la que la mayoría de sus colegas ya llevaban años en el trabajo universitario. Alumno destacado de ese gran maestro que fue Paul Lemerle, defiende en 1967 su *Doctorat de troisième cycle* con una tesis sobre *Thémistios. L'Empire romain d'Orient au IV<sup>e</sup> siècle et les traditions politiques de l'hellénisme*. Dagron consagra más tarde, en 1972 su *Thèse del Doctorat ès lettres et sciences humaine* al nacimiento de Constantinopla y sus instituciones (*Naissance d'une capitale: Constantinople et ses institutions de 330 à 451* publicada por PUF en 1984). La década de 1970 lo verá, tras un paso docente por las universidades de la Sorbonne y Lyon, como Profesor en el Collège de France a partir de 1975. En esos primeros años de cátedra, comienza a publicar una serie de trabajos técnicos que lo muestran como un gran paleógrafo, epigrafista y diplomático: *Vie et Miracles de sainte Thècle, Texte grec, traduction et commentaire*, Bruselas, 1978, la edición de varios volúmenes de los archivos del Athos (*Archives de l'Athos XII: Actes de Saint-Pantéléimon*, París, 1982, *Inscriptions de Cilicie*, París, 1987 –junto con D. Feissel– y *Le traité sur la guérilla (De velitatione) de l'empereur Nicéphore Phocas (963–969)*, París, 1986 –junto con H. Mihaescu–). La amplitud de los intereses y competencias de Gilbert Dagron se muestran en la colección de artículos que, con el título de *Idées byzantines*, fuera publicado en París en 2012. Pero, más allá de sus estudios o ediciones críticas, el nombre de Dagron ha estado unido, en las últimas décadas, a varios de los libros más sugerentes en la historia de las ideas bizantinas. En 1984 publica *Constantinople imaginaire, études sur les recueils des Patria*, un texto exquisito sobre las nociones acerca del origen y

fin de la capital (y del imperio), así como las formas de circulación popular de tales nociones. En 1996 sale a la luz su *Empereur et prêtre. Étude sur le "césaropapisme" byzantin*, un estudio capital sobre la dimensión sacra y ritual del poder regio en Bizancio que fue traducido a múltiples idiomas y que ha ejercido, desde entonces, una influencia duradera. Su último gran libro en este sentido apareció en 2011, *L'hippodrome de Constantinople. Jeux, peuple et politique*, la primera síntesis de envergadura sobre el tema después de la obra de A. Cameron, de 1976. Los problemas de historia religiosa fueron, también, brillantemente abordados tanto como editor del tomo IV la *Histoire du Christianisme (Évêques, Moines et Empereurs, 610-1054)*, publicada por Desclée en 1993, así como por su bello y esclarecedor texto sobre la pintura icónica: *Décrire et peindre. Essai sur le portrait iconique*, de 2007. También se ocupó largamente de las relaciones entre judíos y cristianos en una serie de artículos compilados en un volumen publicado junto con Vincent Déroche en 2010: *Juifs et Chrétiens en Orient byzantin*.

Gilbert Dagron fue miembro de diversas academias (Académie des Inscriptions et belles-lettres –de la que fue Presidente–, Accademia Nazionale dei Lincei, Academia de Atenas, Medieval Academy of America, entre otras) así como presidente de la Asociación Internacional de Estudios Bizantinos. También recibió muchos de los mayores galardones con los que la República francesa distingue a sus ciudadanos: Oficial de la Légion d'Honneur, Commandeur des Palmes académiques y Croix de la valeur militaire.

Maestro constante y siempre gentil con quienes se acercaban a trabajar en la Bibliothèque byzantine, a cursar su seminario o, siquiera, a pedirle su opinión sobre la investigación en curso, Gilbert Dagron será recordado como uno de aquellos académicos que supieron conjugar competencias técnicas de relevancia con un pensamiento profundo y centrado en estudiar los grandes temas, que eran siempre expuestos por medio de una prosa clara, precisa y, a la vez, elegante.

Pablo UBIERNA

**IGLESIA, TEXTOS Y SOCIEDAD  
EN EL MUNDO BIZANTINO  
Y CRISTIANO ORIENTAL**





## IGLESIA, TEXTOS Y SOCIEDAD EN EL MUNDO BIZANTINO Y CRISTIANO ORIENTAL

La revista *Temas Medievales* ha incluido, desde sus comienzos, artículos sobre el mundo bizantino y el cristianismo oriental, así como ha dado cuenta (en su sección de reseñas), de diversas novedades bibliográficas. En el año 2013 (vol. 21), los textos sobre el Mediterráneo oriental ocuparon un lugar preponderante en un volumen dedicado a la hagiografía. En el número, que ahora presentamos, *Temas Medievales* se concentra en los problemas particulares del mundo bizantino y cristiano oriental. Ello demuestra, por un lado, la vitalidad de estos estudios en el medio local pero, además, señala el particular interés que siempre ha demostrado esta revista por una visión de conjunto de las investigaciones sobre un espacio geográfico y una cronología –que, *brevitatis causa*, definimos como “medieval”–, coordinadas que sólo logran su comprensión más profunda cuando se las estudia de una manera holística. En ese sentido, los medievalistas (*i.e.*, quienes estudian el mundo mediterráneo y europeo de expresión latina y vernácula) no suelen estar al tanto de la deriva de las investigaciones de aquellos que trabajan sobre temas bizantinos. Por su parte, estos últimos –especularmente– no suelen seguir con detenimiento las novedades, sobre todo metodológicas, que se desarrollan en el seno de los estudios medievales. En este sentido, *Temas Medievales* logra un avance mayor en sus propósitos originales al convertirse en el lugar de encuentro de esas investigaciones, un espacio de intercambio disciplinar como hay pocos en el mundo académico, si acaso alguno. Es, entonces, el trabajo de conjunto –tanto de discusión teórica como de aprendizaje técnico– que se desarrolla en nuestro medio lo que, creemos, permite que este encuentro sea posible. El presente volumen muestra algunos de los frutos de esos espacios académicos compartidos.

Los textos que conforman este dossier se enmarcan en tres grandes ejes de la producción de textos religiosos en Bizancio: hagiografía, apologética y liturgia.

La historia de la Iglesia bizantina está íntimamente ligada –continuando un *topos* claramente establecido por aquel gran maestro que fue Paul Lemerle– a la historia del pensamiento político en Bizancio. Esto determina lo que Michel Kaplan ha llamado recientemente, en una definición que no quiere escapar a múltiples discusiones teóricas contemporáneas, la “primacía de la ideología” (M. Kaplan, *Pourquoi Byzance?*, París, 2016). Tal primacía sería una de las razones de la supervivencia y, por qué no, de una evidente coheren-

cia interna durante la larga duración de los siglos que llamamos bizantinos. Presentar un Dossier sobre estos temas es invitar al lector a adentrarse en uno de los aspectos nodales para la comprensión de toda sociedad en la que el cristianismo tuvo un papel preponderante. La monarquía constantiniana forjó un patrón de inteligibilidad de lo social, un formato eclesiológico y una relación particular con el poder político que se mantuvo por siglos (más allá de los cambios evidentes que conllevó el surgimiento de lo que llamamos ortodoxia en el siglo IX, tras el segundo período iconoclasta). Tal patrón capilarizó, si bien no plenamente, en tiempos de la Modernidad hacia los herederos de la tradición bizantina.

En este volumen, Tomás Fernández, sobre la base de los estudios teórico de M. Bajtín, estudia las características literarias de la hagiografía bizantina en pos de encontrar su lugar, a partir de la tensión entre los aspectos épicos y novelescos, dentro del siempre discutido espacio de lo literario. Junto a él, Pablo Cavallero analiza el topos literario de la profusión de lágrimas para lograr el perdón y el lugar que ocupan los santos al suplir ese llanto en quienes no pueden generarlo (análisis que realiza a partir del corpus textual hagiográfico atribuido a Leoncio de Neapolis). La misma obra de Leoncio es visitada, esta vez en sede apologética, por Analía Sapere y Rodrigo Laham Cohen, quienes estudian los adversarios a que se refiere la *Apología contra los Judíos* del obispo de Neapolis (en relación con las imágenes). Este artículo, incorpora, cabe advertir, la consideración de un aspecto largamente ignorado por los trabajos relativos a la literatura del tipo *Adversus Judaeos* –a partir de fuentes textuales y arqueológicas–, como es el lugar que tuvieron las imágenes en la práctica cultural del judaísmo de los siglos VI y VII, aportando novedosas interpretaciones que relativizan conclusiones previas al respecto. Héctor R. Francisco nos adentra en los martirologios cristianos de expresión siríaca, redactados bajo el poder sasánida, analizando el papel que tuvo la metáfora del vestido en las historias de mártires de la literatura sirio-oriental. El autor propone que dicha metáfora combinaba dos conjuntos de ideas, a saber, la analogía cristológica en relación con el destino personal y también un evidente valor “político” –ya que esta metáfora era igualmente empleada para contraponer el martirio a la investidura (práctica esta última que, en la corte sasánida, definía los lazos de sumisión política)–. Por su parte, Victoria Casamiquela Gerhold se adentra en un aspecto particular y a la vez relevante de la liturgia bizantina, como es el de las celebraciones dedicadas a la capital del imperio. Constantinopla tuvo, en el imaginario bizantino, el lugar escatológico que el cristianismo primitivo le otorgaba a Jerusalem. Las celebraciones litúrgicas –parcialmente elaboradas, como señala la autora, en las lecciones del Antiguo Testamento contenidas en su mayoría en el *Prophetologion*– fueron, entonces, uno de los mecanismos más importantes en ese traslado conceptual. Finalmente, el artículo de Diego Fittipaldi se centra en el estudio de los elementos constituyentes del Oficio Divino monástico en

Bizancio, en el cual se encuentran lecturas no bíblicas. Para ello, se focaliza en el *Typicon* del Monasterio de Mâr Saba, uno de los textos más interesantes en la historia litúrgica, redactado en griego (códice Q 740 de la biblioteca Duquesa Anna Amalia en Weimar). En concreto, el autor se concentra en el desarrollo de la tradición sabaítica hasta principios del s. XIV, señalando las innovaciones que aparecen en la evolución textual de este *Typicon*.

De tal manera, se ofrece un repertorio amplio y variado de perspectivas sobre una realidad múltiple (como fue la del Mediterráneo Oriental), avanzando sobre aspectos controvertidos de esa realidad.

Pablo UBIERNA



# THE OLD TESTAMENT IN THE BYZANTINE LITURGY: SOME REMARKS ON THE LITURGICAL CELEBRATIONS DEVOTED TO CONSTANTINOPLE

VICTORIA CASAMIQUELA GERHOLD  
(CONICET)

The Byzantine liturgical calendar comprises a number of celebrations devoted to the city of Constantinople. One of them commemorates the dedication of the city by Emperor Constantine I on May 11th, in the year 330, while the others commemorate the city's survival in the face of military attacks or natural disasters<sup>1</sup>. This liturgical celebration of Constantinople is sometimes elaborated through the use of Old Testament lections: the books of Baruch, Daniel, Jeremiah and, particularly, Isaiah, reappear numerous times in connection with the city and feature prominently in the literary-theological formulation of Constantinople's role in the Empire's history and destiny<sup>2</sup>. Throughout this article, we will analyze the way in which the Old Testament was integrated into these liturgical celebrations of Constantinople with the purpose of exploring the city's theological dimension and its underlying political connotations.

<sup>1</sup> Other celebrations, like the ones devoted to the relics guarded in Constantinople (the transfer of John Chrysostom's relics, the Mandilion of Edessa) also involved the city, but in a less direct way. We will not be considering any of those in this work.

<sup>2</sup> Among all the liturgical celebrations devoted to the military sieges and natural disasters affecting the city, we will only analyze those that comprise Old Testament lections (as attested by the *Prophetologion*). They are the following: the siege commemorated on June 5th (probably referring to an Avar siege in the year 617, cf. Dirk KRAUSMÜLLER, "Making the Most of Mary: The Cult of the Virgin in the Chalkoprateia from Late Antiquity to the Tenth Century", in Leslie BRUBAKER and Mary CUNNINGHAM (eds.), Farnham, Ashgate, 2011, *The Cult of the Mother of God in Byzantium*, pp. 219-245, specially note 140 in pp. 242-243); the siege commemorated in August (probably referring to the Arab siege of 718, cf. Dirk KRAUSMÜLLER, "Making the Most of Mary", p. 242); the earthquake commemorated on March 17th (dated between the years 780 and 797 by Sysse Gudrun ENGBERG, "The Greek Old Testament Lectionary as a Liturgical Book", *Cahiers de l'Institut du Moyen-Age Grec et Latin*, 54 (1987), 39-48, here p. 48, and in 790 by KRAUSMÜLLER, "Making the Most of Mary", note 140 in pp. 242-243); the earthquake commemorated on the Monday after Pentecost, of uncertain date; the earthquake commemorated on October 26th (dated in 740 or 989 by Sysse ENGBERG, "The Greek Old Testament Lectionary as a Liturgical Book", p. 48, and in 740 by KRAUSMÜLLER, "Making the Most of Mary", p. 242).

## 1. Introduction: theoretical elements<sup>3</sup>

In order to convey a meaning to a Byzantine Christian audience, the Old Testament underwent a process of *decontextualization* and *recontextualization*<sup>4</sup>. This process involved two main actors: in the first

<sup>3</sup> This article is based on a more comprehensive study of the Byzantine Old Testament lectionary from the perspective of canonical criticism that was developed as a master's dissertation on Biblical Studies. The analytical categories applied throughout this article, based on narratology and discourse analysis, have been adapted from that previous study. In order to provide a general reference to the methodological approach that will be used in this analysis, we can mention the following works: Wayne Booth, *The Rhetoric of Fiction*, Chicago, The University of Chicago Press, 1983; Seymour Chatman, *Story and Discourse. Narrative Structure in Fiction and Film*, Ithaca-London, Cornell University Press, 1980; Lyle Eslinger, "Narrational Situations in the Bible", in Vincent Tollers and John Maier (eds.), *Mappings of the Biblical Terrain: The Bible as Text*, Cranbury, Associated University Press, 1990, pp. 72-92; Grant Osborne, *The Hermeneutical Spiral*, Downers Grove, InterVarsity Press, 2010; Gerald Prince, *Narratology. The Form and Functioning of Narrative*, Berlin-New York-Amsterdam, Mouton, 1982; *Idem*, *A Grammar of Stories*, Berlin-Nueva York- Mouton, 1973; *Idem*, "Notes Toward a Categorization of Fictional 'Narratees'", *Genre*, Bloomington, 4 (1971), 100-105; Meir Sternberg, *The Poetics of Biblical Narrative: Ideological Literature and the Drama of Reading*, Indiana University Press, 1985.

<sup>4</sup> The text of the lections analyzed within this article has been taken from *the Byzantine Prophetologion* (Carsten HØEG, Günther ZUNTZ and Sysse Gudrun ENGBERG, (eds.), *Prophetologium*, Monumenta Musicae Byzantinae: Lectionaria, Copenhagen, Munksgaard, 1939-81). References to the Septuagint are based on Alfred RAHLFS' edition (*Septuagint*, Stuttgart, Württemberg Bible Society, 1971) and quotations from the *Septuagint* in English are taken from the *New English Translation of the Septuagint* (Oxford, Oxford University Press, 2009). Given the limited scope of this article, it will not be possible to approach either the characteristics of our main source (*i.e.*, the *Prophetologion*) or the main topics concerning its production and circulation. We refer, therefore, to some of the main works on the matter: C. HØEG, "Sur le Prophetologium" (Fifth International Congress of Byzantine Studies, Rome, 1936), 46-47; *Idem*, "L'Ancien Testament dans l'Eglise grecque: quelques aspects de la question" (Sixth International Congress of Byzantine Studies, Algiers, 1937): 107-9; C. HØEG and G. ZUNTZ, "Remarks on the Prophetologion", in R. P. CASEY et al. (eds.), *Quantulacumque: Studies Presented to Kirsopp Lake by Pupils, Colleagues and Friends*, London, 1937, pp. 189-226; G. ZUNTZ, "Der Antioche Papyrus der Proverbia und das Prophetologion", *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 68 (1956), 124-84; *Idem*, "Das Byzantinische Septuaginta-Lektionar (Prophetologion): Memoria Istanbulensis", *Classica et Mediaevalia*, 17 (1956), 183-98; S. G. ENGBERG, "Prophetologion Manuscripts in the 'New Finds' of St. Catherine's at Sinai", *Scriptorium*, 57 (2003), 94-109; *Idem*, "Les lectionnaires grecs", *Les manuscrits liturgiques, cycle thematique 2003-2004 de l'IRHT*, Paris, IRHT, 2005 (Adilis, Actes, 9), n.p. [accessed February 10th 2016] <http://irht.hypotheses.org/612>; *Idem*, "Romanos Lekapenos and the Mandilion of Edessa", in J. DURAND and B. FLUSIN (eds.), *Byzance et les reliques du Christ*, Paris, 2004, pp. 123-42; , *Idem*, "The Prophetologion and the Triple-Lecture Theory: The Genesis of a Liturgical Book", *Bollettino della Badia greca di Grottaferrata*, 3rd ser., 3 (2006), 67-91 (other works from this last author have been quoted above, cf. note 2); James MILLER, "The Prophetologion. The Old Testament of Byzantine Christianity?", in Paul MAGDALINO and Robert NELSON (eds.), *The Old Testament in Byzantium*, Dumbarton Oaks, 2010, pp. 55-76. Unfortunately, this article will be submitted for printing before I have a chance to see S. G. Engberg's forthcoming publication, *Profetie-Anagnosmata-Prophetologion: The History of a Greek Liturgical Book*. Many aspects of this article will probably have to be reconsidered in the light of the data and the analysis provided by Prof. Engberg's work.

place, a liturgical author, who encoded a certain message through a decontextualization of a text from its original biblical background and a recontextualization of that text into a new liturgical background<sup>5</sup>; in the second place, a liturgical receiver or listener (that we can identify with the Byzantine liturgical attender), who decoded the message by interpreting that recontextualization<sup>6</sup>. While developing this process, both the liturgical author and the liturgical attender had to deal with three major aspects of the text: a linguistic one, a temporal one and a theological one. In the following pages, we will analyze the way in which these aspects were approached by the liturgical author/attender when coding and decoding the message contained in the liturgical events devoted to the city of Constantinople. For

<sup>5</sup> Speaking of a “liturgical author” does not imply that there is only one author of the text. The category of liturgical author, as used in this analysis, must be understood in terms of the “implied author” (sometimes called “the official scribe” or “the author’s second self”), as formulated by narratology. As Booth and Walsh point out, the “implied author” emerges as a construction based on the elements provided by the text and does not necessarily coincide with any of the traits of the “real author” (cf. BOOTH, *op. cit.*, p. 71; WALSH, *op. cit.*, p. 8). In Walsh’s words: “... the implied author and implied reader... are essentially *constructs made by the (real) reader*. In other words, they are names for parts of the process by which the reader makes sense of the text. Let me unpack the sentence. When an author writes a text, he or she inevitably stamps that text with aspects of the author’s own personality (domains of knowledge and expertise; political, religious, or other ideological opinions; attention to detail; depth and bias of insight into human personalities; and so on); in other words, *implicit in the text* is a subset of the real author’s characteristics. These are the clues the reader uses to construct an idea of what the real author might have been like... This author, presupposed by the reader’s readiness to accept the narrative as coherent, and constructed by the reader out of clues selected as meaningful, is the ‘implied author’” (*op. cit.*, p. 8). This “implied author” is not necessarily an individual person. As Chatman has stated (referring to fiction literature), “There is always an implied author, though there might not be a single real author in the ordinary sense: the narrative may have been composed by committee (Hollywood films), by a disparate group of people over a long period of time (many folk ballads), by a random-number generation by a computer, or whatever” (CHATMAN, *op. cit.*, p. 149); the same criterion has can be applied to biblical literature, as pointed out by Walsh: “It is important to note that this (*i.e.*, the construction of the implied author through the elements provided by the text) is true *even when the text’s real author is composite*, as historical criticism has shown to be the case in almost all biblical writings. In order to read a narrative as a coherent unity, the reader must *posit* a singular authorial mind to explain that coherence. This author, presupposed by the reader’s readiness to accept the narrative as coherent, and constructed by the reader out of clues selected as meaningful, is the ‘implied author’” (WALSH, *op. cit.*, p. 8). Since we cannot identify a real author for our source, we can only refer to an implied author (whom we will call the liturgical author and will tacitly understand as a composite), whose characteristics are those that emerge from the reading of the text. The many aspects concerning the liturgical author, in any case, will not be explored any further in the context of this work.

<sup>6</sup> This receiver (whom we will call the liturgical attender) is, like the liturgical author, also a construct that may not coincide with any of the traits of the “real reader/receiver”. As Walsh puts it: “The ‘implied reader’ (some critics speak of the ‘ideal reader’) is the reader who understands perfectly and precisely what the implied author is saying, and brings nothing extraneous to that understanding. Or, to put it another way, the implied reader has all and only those capacities that the implied author expects” (WALSH, *op. cit.*, p. 8).

that purpose, we shall briefly describe the theoretical elements applied in each case.

## **1.1. Discourse and hermeneutics**

Discourse can be considered essential to the process of coding and decoding of a certain message, because liturgical events are, at least to a certain degree, linguistic constructions<sup>7</sup>. Given that language –in the form of a text unit that we define as a *lection*–<sup>8</sup> is one of the bases for the transmission of an intended liturgical message, it is necessary to consider the way in which an Old Testament passage becomes integrated into a Christian liturgical context, the relationship established between the recontextualized passage and the liturgical attender, and the hermeneutical strategies that the liturgical attender applies in order to make sense of the text. We shall briefly describe each of these elements under the categories of referent, literary construction and hermeneutical strategies.

### **1.1.1. Referents**

The first elements to consider when analyzing the process of liturgical recontextualization of the Old Testament are the referents of the text. The referents –understood as the person (*personal referent*), object (*substantive referent*), situation (*situational referent*) or context (*contextual referent*) to which a linguistic expression refers–<sup>9</sup> play in fact a major role in articulating the Old Testament within a certain liturgical context. According to their characteristic, the referents can be classified into three main categories<sup>10</sup>:

*I. Implicit referent:* we can label as *implicit* all those referents that are semantically provided by the Old Testament passage itself.

*II. Liturgical referent:* we can label as *liturgical* all those referents that are semantically provided by the liturgical calendar.

*III. Historical referent:* we can label as *historical* all those referents that are semantically defined by the liturgical attender.

<sup>7</sup> All liturgical events involve, certainly, a performative dimension, which will not be considered however in the context of this work.

<sup>8</sup> The Old (or New) Testament lections are not the only text units found in the liturgy (the hymns, psalms etc. can also be considered as text units), but they are the only ones we will analyze in this work.

<sup>9</sup> All these types of referent can be found within the three main categories listed below.

<sup>10</sup> We leave aside here another dimension of the referents (such as whether they are internal, external or combined) as this would involve a greater complexity and surpass the scope of this analysis.



In addition to this, it must be pointed out that all *personal* and sometimes even *substantive* referents (whether *implicit*, *liturgical* or *historical*) can become a *referent-interlocutor* (either a *referent-addresser* or a *referent-addressee*) in the context of direct speech (for direct speech, cf. 1.1.2.2. below)<sup>11</sup>. All *direct speech* involves two interlocutors –the addresser of the message (*i.e.*, the speaker) and the addressee (*i.e.*, the listener)– and each of those interlocutors can be identified with a certain referent, thereby creating a *referent-interlocutor*. As a result of this, the analysis of those Old Testament passages that represent direct speech must establish the role that the referent plays as an interlocutor (*i.e.*, whether the referent is the addresser or the addressee of the message).

### 1.1.2. Literary construction

Among the many aspects of the complex literary construction of the lections, two are essential to an analysis of the liturgical recontextualization of the Old Testament: the discursive structures, which provide a linguistic structure for the transmission of a certain message, and, specially, the *direct* or *indirect* character of that discourse, which lays the foundations for the hermeneutical decoding of that message.

#### 1.1.2.1. Discursive structure

As a literary construction, the Old Testament comprises a number of discursive structures –understood here as linguistic compositions defined by aspects such as the use of certain tenses or modes, the amount and the role of verbs, nouns and adjectives, the use of certain literary resources and even the prevalent subjects– which are used according to the needs of the different theological formulations. Although these structures will not be specifically analyzed in this work, we will point out the discursive types prevailing in each lection, *i.e.*, narrative, descriptive, prophetic, expository, exhortative, encomiastic, invocative, etc.

#### 1.1.2.2. Direct and indirect speech

The message codified in the discursive structure can be formulated in either a *direct* or an *indirect* way, depending on the liturgical and/or historical attender's involvement as an interlocutor of the speech<sup>12</sup>. The

<sup>11</sup> The substantive referent can become a *referent-interlocutor* when it is personified. In some of the lections, it is possible to find the city of Jerusalem (*i.e.*, a substantive referent) as a personification of its inhabitants and in turn transformed into a *referent-interlocutor*.

<sup>12</sup> The labels “direct” and “indirect” speech, as they are applied to the Old Testament lections, have no relationship with the traditional categories of direct/reported speech used

difference between both formulations rests on whether the speech was intended to involve exclusively the people of the Old Covenant (so the people of the New Covenant are only indirect listeners of the message) or if it was intended to involve also (or even to involve exclusively) the people of the New Covenant.

*I. Direct speech:* we will consider as *direct speech* all of those discursive constructions where the liturgical and/or historical referent is an interlocutor in the process of transmission of the message, thereby becoming a *referent-interlocutor* (cf. 1.1.1. above)<sup>13</sup>. When the text of a certain lection has been identified as direct speech, the analysis must focus on the specific role (addresser or addressee) played by each *referent-interlocutor*. If we classify the speech types according to the addresser, there are two categories:

*i. Omfological speech:* we can label as *omfological* the speech emitted by the divine voice (ὀμφή)<sup>14</sup>. In this type of speech God (*i.e.*, an implicit referent) is the message's addresser and the human being (maybe the people of Israel, *i.e.*, an implicit referent, but also, necessarily, the Byzantine Christians, *i.e.*, a liturgical and/or historical referent) is the addressee.

*ii. Audiological speech:* we can label as *audiological* the speech emitted by the human voice (ἀυδή)<sup>15</sup>. In this type of speech, the human being (a prophet or the people of Israel, *i.e.*, an implicit referent, and/or the Byzantine Christians, *i.e.* a liturgical and/or historical referent) is the addresser, while the addressee can be either God (*i.e.*, an implicit referent) or other human beings (the people of Israel, *i.e.*, an implicit referent, and/or the Byzantine Christians, *i.e.*, a liturgical and/or historical referent)<sup>16</sup>.

*II. Indirect speech:* we will consider as *indirect speech* all of those discursive constructions where the liturgical and/or historical referent *is*

---

in speech analysis.

<sup>13</sup> The implicit referent may also be present, but its presence is not enough to turn speech into *direct speech*. In order to become *direct*, the speech must also have a liturgical and/or historical referent, because it is only then that it can be understood as specifically intended for a Christian audience. When the implicit referent is the only personal/substantive referent of the text, we must understand that the speech was specifically intended for an Old Covenant audience (*i.e.*, the Christian audience may hear the speech, but it is not directly addressed by it).

<sup>14</sup> This label (in common with others that we use in this article) has been developed according to the needs of this kind of analysis. The Greek terms ὀμφή and ἀυδή (introduced below) have been chosen for convenience and have no specific relationship to Byzantine Greek uses or to liturgical uses (they merely point to the "divine voice" and the "human voice", as used in Homeric dialect, cf. Liddell-Scott-Jones English-Greek Lexicon).

<sup>15</sup> Cf. note 14.

<sup>16</sup> The fact that the liturgical attenders (as historical referents) might become interlocutors (specifically, addressers) does not imply that they joined in cantillating the Old Testament lections. They would always participate in this part of the liturgy in a contemplative way (for contemplative participation in liturgy, cf., for example, Hugh WYBREW, *The Orthodox Liturgy*, New York, St Vladimir's Seminary Press, 1996, p. 179).

not an interlocutor in the process of transmission of the message. The *direct speech* might involve an interlocutor, but that interlocutor will only refer to an implicit referent.

### 1.1.3. *Hermeneutical strategies*

The message, to conclude, only emerges when the Old Testament discursive construction is successfully articulated within the liturgical context. This process, which we can describe as a semantic reconfiguration, is initiated by the liturgical author, but requires an active involvement of the liturgical attender in order to be completed. A successful semantic reconfiguration, both on the liturgical author's side and on the liturgical attender's side, depends on the application of certain hermeneutical strategies, which vary according to the *direct* or *indirect* character of the speech.

#### 1.1.3.1. *Semantic reconfiguration: indirect speech*

In *indirect speech*, the process of semantic reconfiguration operates on the basis of a high number of strategies. Given the limited scope of this work, we will only make brief description of their main characteristics:

*I. Semantic reformulation:* this strategy operates over all the implicit referents of the text, by tacitly reformulating them according to the principles of Christian doctrine; *e.g.*, the implicit referent of the term "God" is tacitly reformulated according to a Trinitarian doctrine<sup>17</sup>.

*II. Semantic closing:* this strategy operates over the concepts that have a semantically ambiguous, implicit referent by closing their meaning around a liturgical referent; *e.g.*, the implicit referent of the term "Messiah" is ambiguous (since the Messiah's identity remains unknown in the Old Testament), so its meaning is closed around the liturgical referent provided by the Christian understanding of the concept (*i.e.*, around Jesus).

*III. Semantic transference:* this strategy operates over certain concepts by dissociating them from their implicit referent and by referring them to a new liturgical referent; *e.g.*, in certain liturgical contexts, the expression "God's first begotten" does not refer any more to its implicit referent (*i.e.*, Wisdom), but to a liturgical referent (*i.e.*, Jesus).

*IV. Semantic unfolding:* this strategy operates over certain concepts by adding to their implicit referent a new liturgical referent. This process,

<sup>17</sup> *Semantic reformulation* is so widespread in the process of recontextualization of the Old Testament lections into their new Christian liturgical context that we will not be able to analyze this aspect. It must be kept in mind, however, that all major theological concepts and figures of the Old Testament are tacitly reformulated.

crucial for the formulation of *types* and *antitypes*, can be developed in a *literal* or an *allegorical* way.

*i. Literal unfolding:* in this case, the concept preserves its literal meaning when referring to both an implicit and a liturgical referent; *e.g.*, in certain liturgical contexts, the implicit referent to the formulation “the suffering of the fair” refers both to Job (implicit referent, *type*) and to Jesus (liturgical referent, *antitype*).

*ii. Allegorical unfolding:* in this case, the concept preserves its literal meaning when referring to an implicit referent, but becomes allegorized when referring to a liturgical referent; *e.g.*, in certain liturgical contexts, the concept “Arc of the Covenant” refers both to the ancient Arc of the Hebrew people (implicit referent, *type*) and to the Theotokos (liturgical referent, *antitype*).

*V. Semantic application:* this strategy operates over formulations that have a general implicit referent by applying them to a specific liturgical referent; *e.g.*, the implicit referent in the prescription to circumcise all “newborns” is general (since it involved all Hebrew male babies), but it is applied to one specific referent (baby Jesus) in the liturgical context.

*VI. Semantic adaptation:* this strategy operates over certain concepts by adding to their implicit referent a new liturgical referent and by creating a literary motif based on the analogy existing between those (implicit and liturgical) referents; *e.g.*, the motif of the “miraculous birth” is referred to implicit referents such as Isaac and Samson, and, in the liturgical context, is also referred to a liturgical referent such as John the Baptist.

### 1.1.3.2. *Semantic reconfiguration:* direct speech

In *direct speech*, the process of semantic reconfiguration operates on the basis of a small number of strategies, namely *transference* (one referent is dissociated from a concept and replaced by another referent), *projection* (a new referent is associated to a concept without affecting previous referents already associated with it) or a combination of these two. Given, once again, the limited scope of this work, we will only make brief mention of their main characteristics:

*I. Transference of referent-interlocutor:* this strategy operates through *one* active *referent-interlocutor* that can be either liturgical or historical<sup>18</sup>; in this case, the implicit referent always becomes passive and its semantic connotations are *transferred* to a liturgical or historical referent; *e.g.*, (*omfological speech*): in the liturgical context of Tirofagus, God’s exhortation

<sup>18</sup> Referents are considered *active* when they play a role in the transmission of the message. The remaining referents are considered *passive*.

to repentance and contrition can be understood as addressed to the Byzantine liturgical attender (historical referent<sup>19</sup>).

*II. Transference and projection of referent-interlocutor:* this strategy operates through *two* active referent-interlocutors, a liturgical one and a historical one –in this case, the implicit referent becomes always passive and its semantic connotations are first *transferred* to a liturgical referent and then *projected* onto a historical referent; *e.g.*, (*audiological speech*): in the liturgical context of the Holy Week, an invocation to God made by his people can be understood as emitted by Jesus’s contemporaries (liturgical referent) and also by the Byzantine liturgical attender (historical referent)–.

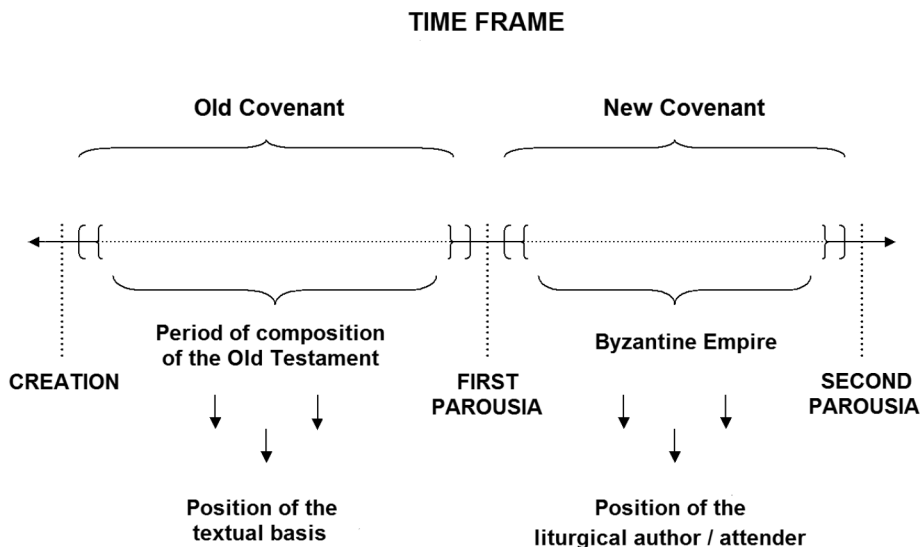
*III. Double projection of referent-interlocutor:* this strategy operates through *three* active referent-interlocutors, an implicit one, a liturgical one and a historical one –in this case, the semantic connotations of the implicit referent are first *projected* on the liturgical referent and then *projected* again on the historical referent; *e.g.*, (*omfological speech*): in the liturgical context of the Commemoration of the Siege of Constantinople, God’s exhortation to good behavior can be understood as addressed to the Hebrew people (implicit referent, *i.e.*, the ones who suffered the Siege of the Old Jerusalem), to the contemporaries of the Siege of Constantinople (liturgical referent, *i.e.*, the ones who suffered the Siege of the New Jerusalem) and also to the Byzantine liturgical attender (*i.e.*, historical referent, who might suffer similar sieges in the present or future)–.

## 1.2. Time frame

The definition of a time frame plays a major role in the process of liturgical recontextualization of the Old Testament. The liturgical attender, in fact, would always have interpreted the message presented by the text either in a *time context* –*i.e.*, regarding his/her past, present or future– or in a *timeless context* –*i.e.*, as eternity or undefined time– which was the result of the articulation of the time frame of the textual basis (Old Testament) with the time frame shared both by the liturgical author and the liturgical attender. In Byzantium, such articulation would have been based on the Christian concept of a linear and infinite timeline –that is, a *universal* time frame inherent to God and to divine realities– within which a linear, yet finite timeline –that is, a *historical* time frame, inherent to humanity and to worldly realities– could be defined. This historical time frame was organized according to three main theological events: Creation, which marked the beginning of worldly realities; the First Parousia, which closed the Old

<sup>19</sup> That is to say that the other referents –specifically, the implicit referent (usually the people of Israel), which was the original addressee of the message– remain passive, since their involvement in the message transmission is no longer relevant in the liturgical context.

Covenant and opened the New one; the Second Parousia, which was bound to mark the end of worldly realities. Within these boundaries, the textual basis (Old Testament) and the liturgical author/attender held relatively fixed positions: the textual basis would always be placed in the times previous to the First Parousia (*i.e.*, in the times of the Old Covenant), while the liturgical author/attender would always be placed in the times after the First Parousia (*i.e.*, in the times of the New Covenant)<sup>20</sup>. The following diagram represents this historical time frame.



Unlike the (relatively) fixed positions of the textual basis and the liturgical author/attender, the referents (implicit and liturgical) can be considered highly mobile, since they might be found both on the universal time line and at any point (and at more than one point) on the historical timeline. The analysis of a liturgical event needs, therefore, to determine the temporal relationship existing between the textual basis (Old Testament), its referents (implicit and liturgical) and the liturgical author/attender. Given, once again, the limited scope of this work, we will only make brief mention of some of the possible time frame combinations<sup>21</sup>:

<sup>20</sup> From the point of view of the liturgical author/attender, the end of the Byzantine Empire was also going to be the end of human history (that is to say, it would coincide with the Second Parousia).

<sup>21</sup> We leave aside here some temporal formulations (like the use of the prophetic perfect) which, although fairly represented in the liturgical context, are too complicated to be described in the context of this brief introduction.

*I. Time context:* the following formulations denote a specific time frame, whether they involve the past, present and/or future of both textual basis and liturgical author/attender.

*i. Precise past:* it refers to an event mentioned by the textual basis as having taken place in a specific moment of its own past, no matter whether it took a short or a long time to develop. These events' development is completed by the time of the composition of the textual basis (*i.e.*, they do never surpass the textual basis' time frame); *e.g.*, the creation of the world.

*ii. Durable past:* it refers to a prescription mentioned by the textual basis as having started to apply in its own past. These prescriptions are not expired by the time of the composition of the textual basis (*i.e.*, they surpass the textual basis' time frame), but they are always expired by the time they are read in the Byzantine liturgy; *e.g.*, the prescription of circumcision.

*iii. Continuous time:* it also refers to a prescription mentioned by the textual basis as having started to apply in its own past. These events are not expired by the time of the composition of the textual basis (*i.e.*, they surpass the textual basis' time frame), nor are they expired by the time they are read in the Byzantine liturgy; *e.g.*, the prescriptions for the decoration of God's temples<sup>22</sup>.

*iv. Closed time displacement:* it refers to a prophecy formulated by the textual basis that has already been fulfilled by the time it is read in the liturgy; *e.g.*, the coming of the Messiah.

*v. Open time displacement:* it refers to a prophecy formulated by the textual basis that has not been fulfilled by the time it is read in the liturgy; *e.g.*, the Apocalypse.

*vi. Prophecy in force:* it refers to a prophecy formulated by the textual basis that is still being fulfilled by the time it is read in the liturgy, *e.g.*: the New Covenant<sup>23</sup>.

*II: Timeless context:* the following formulations can be considered as devoid of a specific time, either because they involve an event whose repetition is possible but uncertain (*i* and *ii*), because their referent is eternal (*iii*) or because they apply during the whole length of human history (*iv*).

*i. Cycle of events:* it refers to a certain event attested by the textual basis that has repeated itself –and might still be repeated– in the time frame of the liturgical attender; *e.g.*, the siege of Jerusalem.

<sup>22</sup> Some aspects of the decoration of God's temples (like the Cherubim), as prescribed to ancient Israel, were symbolically adopted by the Byzantines (in order to justify the presence of certain kinds of image in Christian churches). The prescription was understood, therefore, as being still in force.

<sup>23</sup> Although the prophecy began to be fulfilled in the past (*i.e.*, with the establishment of the New Covenant), the liturgical attender lived himself/herself under that New Covenant and could consider, therefore, that the prophetic announcement still applied in his/her own time.



*ii. Prophetic cycle:* it refers to a prophecy formulated by the textual basis that has been fulfilled more than once –both in the textual basis’s time frame and in the liturgical attender’s time frame– and that might be fulfilled *again* in the liturgical attender’s time frame; *e.g.*, the punishment of the God’s people.

*iii. Theological statements:* these refer to information pertaining to the divinity; *e.g.*, God’s love for his chosen people.

*iv. Models of behavior:* these refer to universal rules of behavior for human beings; *e.g.*, God’s exhortation to honesty, faithfulness, truthfulness etc.

### **1.3. Theological message**

The process of liturgical recontextualization of the Old Testament integrates a certain discursive construction (cf. 1.1.) and a certain time display (cf. 1.2.) in order to formulate a theological message. According to their main subject matter, the theological messages formulated by the lectionary can be classified in two main categories:

*I. Transcendental theology:* we may label as transcendental theology all those statements concerning theological matters that go beyond the sphere of human action. Its two expressions are *mystagogy* –understood here as the revelations pertaining to the divine mysteries–<sup>24</sup> and *divine economy* –understood here as the divine dispositions leading to human salvation.

*II. Nontranscendental theology:* we may label as nontranscendental theology all those statements concerning theological matters that involve human action and interaction with divinity. Its three expressions are *liturgy* –understood here as the rules pertaining to the public and institutionalized dimension of religious life–, *works* –understood here as the rules pertaining to the private dimension of the religious life– and the *theological hermeneutics of history* –understood here as the information regarding the theological dimension of past, present (and, potentially, future) events–.

These elements will be taken as a theoretical basis for the analysis of the Old Testament lections found in the liturgical celebration of Constantinople. Not all the elements described above will be actually applied (in fact, few of them will), since the lections in question only present a limited number of linguistic, temporal and theological formulations. If we have chosen to present them *in extenso* it is because a comprehensive view of the many resources and strategies involved in the process of liturgical recontextualization of the Old Testament can help us understand, and appreciate, the specific choices that the liturgical author made when shaping Constantinople’s celebrations.

<sup>24</sup> We use the label *mystagogy* in a very wide sense, which does not necessarily coincide with a theological definition of the word.



## 2. Analysis: Constantinople in the Byzantine lectionary

In the celebrations devoted to the city of Constantinople, the Old Testament is integrated into the liturgical context through the same three basic referents. There is, in the first place, a *substantive* referent, which is the city itself –*i.e.*, both the city of Jerusalem, provided by the Old Testament as an *implicit* referent, and the city of Constantinople, provided by the liturgical and historical context as a *liturgical* and *historical* referent–. There is, in the second place, a *situational* referent, which is the particular situation involving the city –*i.e.*, either the foundation, the siege or other misfortunes, which are all provided both by the Old Testament as an *implicit* referent, and by the liturgical and historical context as a *liturgical* and *historical* referent–. There is, in the third place, a *contextual referent*, which is given by the circumstances surrounding each particular situation –*i.e.*, either the circumstances of the foundation, of the siege or of other misfortunes, which are all provided both by the Old Testament as an *implicit* referent, and by the liturgical and historical context as a *liturgical* and *historical* referent–.

Besides these basic referents, there are a number of *personal* and *substantive* referents (*implicit, liturgical* and/or *historical*) that play the role of *referent-interlocutors* by becoming either addressers or addressees of certain speech. These referents –usually God and the people of God (from both the Old and the New Covenants)–, which are the key to direct speech, will be pointed out each time they appear in different celebrations, since their presence influences the hermeneutical strategies adopted by the liturgical attender and remains, therefore, essential to decoding the lection’s message. Having identified the main referents, we may now proceed to an examination of each one of the liturgical celebrations devoted to the city of Constantinople.

### 2.1. Commemoration of the foundation of Constantinople

The liturgical event that commemorates the foundation of Constantinople is based on the prophetic Book of Isaiah, from which all three lections are drawn. The chapters and verses of each lection are indicated in the following chart:

Liturgical event <sup>1</sup>		
Date	Event	Lections
May 11th	Commemoration of the foundation of Constantinople	Isa. 54:9-15
		Isa. 61:10–62:5
		Isa. 65:18-24

### 2.1.1. Discursive construction and hermeneutics

The foundation of Constantinople is one of the few liturgical events devoted to the city where the lections, all drawn from a prophetic book, are actually prophetic in character. In all three cases, in fact, the message conveyed by the lections contains revelations about the future glory of the New Jerusalem, such as its extreme wealth (“I will make your battlements of jasper, and your gates of crystal stones, and your enclosure of precious stones” etc.), its special place before God (“you shall be a crown of beauty in the hand of the Lord, and a royal diadem in the hand of thy God” etc.) and its joyful circumstances (“I am making Jerusalem as gladness, and my people as a joy” etc.). In the second lection, however, part of the message can be described as eulogistic, since it is meant to praise the Lord’s fairness and generosity (“Let my soul be glad in the Lord” etc.).

In all three lections, the prophecy is presented as indirect speech, that is, as speech that does not turn the liturgical/historical referent into an interlocutor: there is, therefore, no need to identify an addresser and an addressee<sup>25</sup>. We must analyze, in any case, the strategy of semantic reconfiguration applied to this passage. This strategy, which we can identify as a *semantic closing*, operates by closing the meaning of a semantically ambiguous referent (the New Jerusalem) around a liturgical referent (Constantinople). As a result, the prophetic announcements regarding the New Jerusalem –i.e., the city’s foundation and its particular qualities of wealth and glory– are understood as having been (and still being) fulfilled

<sup>25</sup> The structure of the lections, which are formulated as speech addressed either by God (Isa. 54:9-15; 65:18-24) or by the prophet (Isa. 61:10–62:5) to a certain addressee (the city of Jerusalem [personified], the people of Israel), might suggest the existence of direct speech. It is important to insist, therefore, on the fact that (in the liturgical context) we shall only consider as direct those speeches where the addresser or the addressee can be identified with a liturgical or historical referent (besides, of course, its identification with an implicit referent). In this case, it might be tempting to assume the existence of a double projection of referent-interlocutor and to identify the addressee with the people of Israel (i.e., an implicit referent), but also with the Byzantine liturgical attender in general (i.e., a historical referent), understanding therefore the passages as direct speech. This, however, would be semantically incorrect: the Byzantine liturgical attenders in general (i.e., the historical referent) are not interlocutors of God or the prophet in any of the lections. They are witnesses of the fulfillment of the prophecy, but the prophecy was not addressed to them: they are indirect listeners of a prophecy that was addressed in the past to the people of the Old Covenant (i.e., the implicit referent, which is the only referent-interlocutor in the passages). Since the addressee cannot be identified with a liturgical/historical referent, the speech must be considered then as indirect.

through the foundation of Constantinople and its exaltation above all other cities. In the text<sup>26</sup>, the opening and closing formulas are underlined<sup>27</sup>:

### Isaiah 54:9-15

9 Τάδε λέγει κύριος τῇ πόλει τῇ ἁγίᾳ ἀπὸ τοῦ ὕδατος τοῦ ἐπὶ Νωε τοῦτό μοί ἐστιν καθότι ὡμοσα τῷ καιρῷ ἐκείνῳ τῇ γῆ μὴ θυμωθήσεσθαι ἐπ' αὐτῇ ἔτι μηδὲ ἐν ἀπειλῇ μου <sup>10</sup> τὰ ὄρη αὐτῆς μεταστήσῃ οὐδὲ οἱ βουνοὶ αὐτῆς μετακινηθήσονται οὕτως οὐδὲ τὸ παρ' ἐμοῦ σοι ἔλεος ἐκλείψει οὐδὲ ἡ διαθήκη τῆς εἰρήνης μου οὐ μὴ μεταστή <sup>11</sup> ἰδοὺ ἐγὼ ἐτοιμάζω σοὶ ἄνθρακα τὸν λίθον σου καὶ τὰ θεμέλιά σου σάπφειρον <sup>12</sup> καὶ θήσω τὰς ἐπάλλξεις σου ἴασπιν καὶ τὰς πύλας σου λίθους κρυστάλλου καὶ τὸν περίβολόν σου λίθους ἐκλεκτοὺς <sup>13</sup> καὶ πάντας τοὺς υἱοὺς σου διδασκτοὺς θεοῦ καὶ ἐν πολλῇ εἰρήνῃ τὰ τέκνα σου <sup>14</sup> καὶ ἐν δικαιοσύνῃ οἰκοδομηθήσῃ ἀπέχου ἀπὸ ἀδίκου καὶ οὐ φοβηθήσῃ καὶ τρόμος οὐκ ἐγγίει σοὶ <sup>15</sup> ἰδοὺ προσήλυτοι προσελεύσονται σοὶ δι' ἐμοῦ παροικήσουσί σου καὶ ἐπὶ σέ καταφεύξονται λέγει κύριος παντοκράτωρ

### Isaiah 61:10–62:5

**61** <sup>10</sup> Ἀγαλλιάσθω ἡ ψυχὴ μου ἐπὶ τῷ κυρίῳ ἐνέδυσεν γάρ με ἱμάτιον σωτηρίου καὶ χιτῶνα εὐφροσύνης περιέβαλεν με ὡς νυμφίῳ περιέθηκέν μοι μίτραν καὶ ὡς νύμφην κατεκόσμησέν με κόσμῳ <sup>11</sup> καὶ ὡς γῆν αὐξοῦσαν τὸ ἄνθος αὐτῆς καὶ ὡς κῆπος τὰ σπέρματα αὐτοῦ ἐκφύει οὕτως ἀνατελεῖ κύριος δικαιοσύνην καὶ ἀγαλλίαμα ἐναντίον πάντων τῶν ἐθνῶν **62** <sup>1</sup> διὰ Σιων οὐ σιωπήσομαι καὶ διὰ Ἱερουσαλὴμ οὐκ ἀνήσω ἕως ἄν ἐξέλθῃ ὡς φῶς ἡ δικαιοσύνη μου καὶ τὸ σωτήριόν μου ὡς λαμπὰς καυθήσεται <sup>2</sup> καὶ ὄψεται τὰ ἔθνη τὴν δικαιοσύνην σου καὶ πάντες οἱ βασιλεῖς τῆς γῆς τὴν δόξαν σου καὶ καλέσει σε τὸ ὄνομά σου τὸ καινὸν ὃ ὁ κύριος ὀνομάσει αὐτό <sup>3</sup> καὶ ἔσῃ στέφανος κάλλους ἐν χειρὶ κυρίου καὶ διάδημα βασιλείας ἐν χειρὶ θεοῦ σου <sup>4</sup> καὶ οὐκέτι κληθήσῃ καταλελειμμένη καὶ ἡ γῆ σου οὐκέτι κληθήσεται ἔρημος σοὶ γὰρ κληθήσεται

<sup>26</sup> Rough breathing, smooth breathing, accents and capital letters have been introduced in all texts according to the use of the *Septuagint*. Musical notation, which is not relevant to this analysis, is omitted in all texts.

<sup>27</sup> The formula *Τάδε λέγει κύριος* is, among others, attested from an early date as a way of introducing the Old Testament lections (S. G. Engberg has pointed out their existence as marginal notes in ancient biblical manuscripts that had been adapted for biblical use, cf. ENGBERG, “Les lectionnaires grecs”). This opening formula, as well as the closing formula *λέγει κύριος παντοκράτωρ*, are widely attested in the *Prophetologia*. In some cases, like the one of Isa. 54:9-15, both formulas are semantically integrated into the text, since they frame speech that is actually attributed to the divine voice (in this lection, in fact, the opening formula has been specially adapted to the text through the addition *τῇ πόλει τῇ ἁγίᾳ*, which specifically identifies the [personified] addressee of God's speech, cf. MILLER, “The Prophetologia”, p. 68, note 39). In cases where the speech is not emitted by the divine voice, however, the opening and closing formulas can create a certain semantic tension (as we will see below).

θέλημα ἐμόν καί τῇ γῆ σου οἰκουμένη <sup>5</sup> ὅτι εὐδοκήσει κύριος ἐν σοι καί ἡ γῆ σου συνοικισθήσεται καί ὡς συνοικῶν νεανίσκος παρθένω, οὕτως κατοικήσουσιν οἱ υἱοί σου καί ἔσται ὄν τρόπον εὐφρανθήσεται νυμφίος ἐπὶ νύμφῃ οὕτως εὐφρανθήσεται κύριος ἐπὶ σοί.

### Isaiah 65:18-24

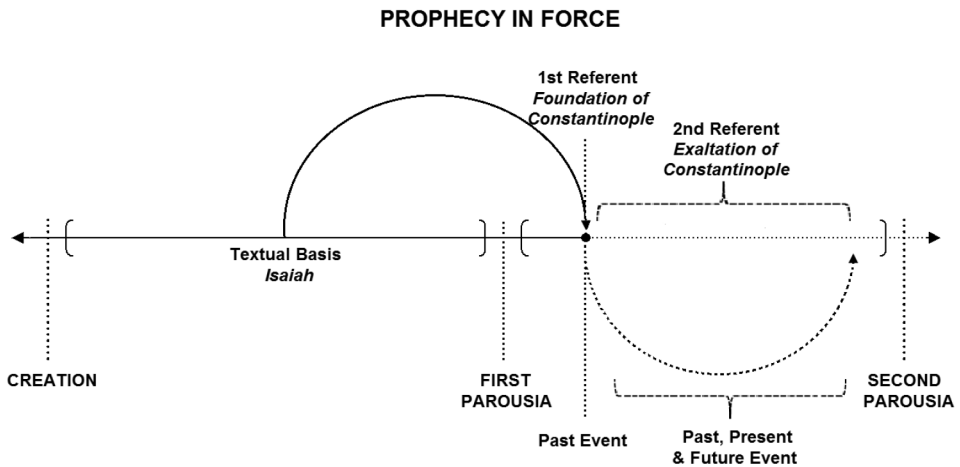
<sup>18</sup> Τάδε λέγει κύριος ἰδοὺ ἐγὼ ποιῶ τὴν Ἱερουσαλημ ἀγαλλίαμα καὶ τὸν λαὸν μου εὐφροσύνην <sup>19</sup> καὶ ἀγαλλιάσομαι ἐπὶ Ἱερουσαλημ καὶ εὐφρανθήσομαι ἐπὶ τῷ λαῷ μου καὶ οὐκέτι οὐ μὴ ἀκουσθῆ ἔν αὐτῇ φωνὴ κλαυθμοῦ καὶ φωνὴ κραυγῆς <sup>20</sup> καὶ οὐ μὴ γένηται ἔτι ἐκεῖ ἄωρος ἡμέραις καὶ πρεσβύτερος ὅς οὐκ ἐμπλήσει τὸν χρόνον αὐτοῦ ἔσται γὰρ ὁ νέος υἱὸς ἑκατὸν ἐτῶν <sup>21</sup> καὶ οἰκοδομήσουσιν οἰκίας καὶ αὐτοὶ ἐνοικήσουσιν καὶ καταφυτεύσουσιν ἀμπελῶνας καὶ αὐτοὶ φάγονται τὰ γενήματα αὐτῶν <sup>22</sup> οὐ μὴ οἰκοδομήσουσιν καὶ ἄλλοι ἐνοικήσουσιν καὶ οὐ μὴ φυτεύσουσι καὶ ἄλλοι φάγονται κατὰ γὰρ τὰς ἡμέρας τοῦ ξύλου τῆς ζωῆς ἔσονται αἱ ἡμέραι τοῦ λαοῦ μου τὰ ἔργα τῶν πόνων αὐτῶν παλαιώσουσιν <sup>23</sup> οἱ ἐκλεκτοὶ μου οὐ κοπιάσουσιν εἰς κενὸν οὐδὲ τεκνοποιήσουσιν εἰς κατάραν ὅτι σπέρμα ἠὺλογημένον ὑπὸ θεοῦ εἰσὶ καὶ τὰ ἔκγονα αὐτῶν μετ'αὐτῶν <sup>24</sup> καὶ ἔσται πρὶν ἢ κεκράξαι αὐτοὺς ἐγὼ ἐπακούσομαι αὐτῶν ἔτι λαλούντων αὐτῶν ἐρῶ τί ἔστι λέγει κύριος παντοκράτωρ

#### 2.1.2. Time frame

The prophetic character of the message presented in the context of this liturgical event involves a time display that articulates the past, the present and the future of the liturgical attender. This way of articulating past and present –*i.e.*, a way that accounts for a prophecy that was formulated and began to be fulfilled in the past of the liturgical attender, but continued to be fulfilled in his/her present and would still continue to be fulfilled in his/her future– can be labeled as a *prophecy in force*: This form of time display is defined by two main characteristics: 1) the prophecy begins to be fulfilled in a period of time that *transcends* its textual basis (*i.e.*, the Old Testament)<sup>28</sup>; 2) given that the prophecy's fulfilment is developed during an extended period of time, the liturgical attender bears witness only to part of its fulfilment (the one developed in his/her past and present), yet s/he is aware that the process of fulfilment (which has begun in the past) will continue to be fulfilled in the future.

<sup>28</sup> That is to say, the prophecy is formulated by the textual basis, but the fulfillment of the prophecy (as interpreted by the liturgical attender) happens after the textual basis had been written, and, as a consequence, is not reported in it. This is different from the *vaticinium ex eventu*, where both the prophecy and the fulfillment of the prophecy are reported by the textual basis.

If applied to the foundation of Constantinople, we can see how the liturgical attenders interpreted in Byzantium the time frame of Isaiah's revelation: the textual basis (Isaiah) predicts the foundation of a New Jerusalem, yet that prediction is not fulfilled within the time frame of the Old Testament; the Byzantines, however, considered that the foundation of Constantinople and its development as an exalted city privileged by God –an event of their past that transcended the time frame of the textual basis– was the historical referent of Isaiah's prophecy. As a result, the prophet's announcements regarding the New Jerusalem were understood as partially fulfilled (the city has already been founded) and partially in a process of fulfillment (the city's glory, wealth and military fortune, as promised by God, still remained in force and would remain so for a long time in the future). The following graphic depicts this time articulation in a synthetic way.



The reformulation of the textual basis' time frame according to the parameters of the liturgical attender's time frame is a common feature of the recontextualization process. Most of the prophetic passages quoted in the lectionary, in fact, are formulated as unfulfilled (*open*) prophecies, and are only understood as fulfilled (*closed*) or partially fulfilled (*prophecy in force, cyclical prophecy*) after the liturgical author has identified a referent for it. Nevertheless, the lectionary also shows that prophetic passages with a specific apocalyptic connotation usually preserve that same sense after their recontextualization, being considered therefore as unfulfilled (*open*) prophecies by the liturgical author/attender. The present example is an exception to that rule. The lections of the commemoration of the foundation of Constantinople are based on passages in Isaiah that, although being clearly apocalyptic in their original context, have been devoid of that connotation in order to be identified with a referent set in the liturgical author/attender's

past: the apocalyptic New Jerusalem, as a result, has been identified with the historical city of Constantinople<sup>29</sup>. This interpretation is ratified, in fact, by the Commemoration of Saint Constantine and Saint Helena, where one of the lections –Isa. 60:1-16–, equally devoted to the apocalyptic New Jerusalem, is applied once again to the city founded by Emperor Constantine I<sup>30</sup>. The rather unusual transformation of an apocalyptic prophecy into a partially fulfilled prophecy concerning the history of the Empire is quite significant, which must certainly be taken into account when interpreting the way in which Constantinople is theologically formulated by the Byzantine liturgy.

### 2.1.3. *Theological message*

In this case, the process of liturgical recontextualization of the Old Testament provides the elements for a *theological hermeneutics of history*, that is to say, for a theological understanding of past, present and even future events or features of reality. By means of the three lections of Isaiah, the Byzantine liturgical attender would have come to know the theological context of the foundation of Constantinople –*i.e.*, a New Covenant brings along a New Jerusalem– and other theological aspects concerning the status and circumstances of the city –*i.e.*, its privileged place before God, the reason of its glory, wealth, welfare, etc.–. The distinctive trait of this theological formulation is, in any case, the fact that the liturgical attender plays a *passive* role vis-à-vis the information provided by the lections: s/he is expected to apply them to an understanding of the past and the present and to anticipate aspects of the future, but not to take them as a basis for a specific course of action. The prophetic revelations contained in the passages express the way in which the absolute will of God shapes human history, and their fulfillment, in that sense, lays beyond the sphere of human action: it cannot be influenced or challenged by human beings.

## 2.2. *Commemoration of the siege of Constantinople*

As previously stated, the Old Testament lectionary comprises two liturgical events devoted to commemorate military episodes in Constantinople's history. The first one, set on June 5th, is based on the prophetic books of Isaiah, Baruch and Daniel, from which the three lections are respectively

<sup>29</sup> This does not mean that all the apocalyptic connotations of the passages are lost, since Constantinople was expected to play a major role in the events leading to the Second Parousia, but the biblical concepts are certainly reformulated.

<sup>30</sup> For the lections used in the commemoration of Saint Constantine and Helena, cf. Alfred RAHLFS, *Die alttestamentlichen Lektionen der griechischen Kirche, Mitteilungen des Septuaginta Unternehmens*, Göttingen, 1915, p. 152.

drawn. The chapters and verses of each lection are indicated in the following chart:

<b>Liturgical event<sup>2</sup></b>		
<b>Date</b>	<b>Event</b>	<b>Lections</b>
June 5th	Commemoration of the siege of Constantinople	Isa. 36:1; 37:9-10, 14-18, 20-21, 33-37
		Bar. 4:21-29
		Dan. 9:15-19

The second one is based on the prophetic Book of Isaiah, from which all three lections are drawn. The second lection of this commemoration is, in fact, identical to the first lection of the previous commemoration. The chapters and verses of each lection are indicated in the following chart:

<b>Liturgical event<sup>3</sup></b>	
<b>Event</b>	<b>Lections</b>
Commemoration of the August siege of Constantinople	Isa. 7:1-14
	Isa. 36:1; 37:9-10, 14-18, 20-21, 33-37
	Isa. 49:13-16e

### *2.2.1. Discursive construction and hermeneutics*

Given that the liturgical events devoted to each siege comprise different lections (except for one, which is repeated), we must analyze the discursive construction and the hermeneutical strategies separately. We will consider, in the first place, the June siege and, in the second place, the August siege.

#### **2.2.1.1. June siege**

Although all three lectures are drawn from prophetic books, none of them is specifically prophetic in character. The first one can be described as narrative, since it relates the events surrounding Senaquerib's failed attempt to conquer the city of Jerusalem ("And it happened in the fourteenth year of the reign of Hezekias, that Sennacherim, king of the Assyrians, came up against the strong cities of Judea, and took them" etc.). The second one can

be described as exhortative<sup>31</sup>, since it is intended to encourage the people of Israel to resist and overcome the misfortunes that have fallen on them (“Take courage, O children; call out to God, and he will deliver you from domination, from the hand of enemies” etc.). The third one can be described as an invocation, since it represents a plea of the people of Israel (represented by the prophet Daniel) to appease God’s wrath and recover his support (“O Lord, because of all your mercy, do let your anger and your wrath turn away from your city Jerusalem” etc.).

In the first lection, the historical account is presented as indirect speech, that is, as speech that does not turn the liturgical/historical referent into an interlocutor: there is, therefore, no need to identify an addresser and an addressee. We must analyze, in any case, the strategy of semantic reconfiguration applied to this passage. This strategy, which we have labeled as *semantic adaptation*, resorts to an analogy to create a new sense: the concept of the siege, which already had an implicit referent (the siege of Jerusalem) provided by the Old Testament, finds a new liturgical referent (the siege of Constantinople) once incorporated into the liturgical context. As a result of the semantic analogy established between the two (implicit and liturgical) referents, the concept is turned into a literary motif (“the siege of the city”), which tacitly involves the idea of repetition.

### **Isaiah 36:1; 37:9-10, 14-18, 20-21, 33-37**

**36** <sup>1</sup>Ἐγένετο τοῦ τεσσαρεσκαιδεκάτου ἔτους βασιλεύοντος Εζεκιου ἀνέβη Σεναχηρειμ βασιλεὺς Ἀσσυρίων ἐπὶ τὰς πόλεις τῆς Ἰουδαίας τὰς ὀχυράς καὶ ἔλαβεν αὐτάς **37** <sup>9</sup> καὶ ἀπέστειλεν ἀγγέλους πρὸς Εζεκιαν λέγων <sup>10</sup> οὕτως ἔρεϊτε Εζεκια βασιλεῖ τῆς Ἰουδαίας μὴ σε ἀπατάτω ὁ θεὸς σου ἐφ’ ᾧ σὺ πέποιθας ἐπ’ αὐτῷ λέγων οὐ μὴ παραδοθῆ Ἱερουσαλημ εἰς χεῖρας βασιλέως Ἀσσυρίων <sup>14</sup> καὶ ἔλαβεν Εζεκιας τὸ βιβλίον παρὰ τῶν ἀγγέλων καὶ ἀνέγνω αὐτὸ καὶ ἀνέβη εἰς τὸν οἶκον κυρίου καὶ ἤνοιξεν αὐτὸ ἐναντίον κυρίου <sup>15</sup> καὶ προσήξατο Εζεκιας πρὸς κύριον λέγων <sup>16</sup> κύριε σαβαωθ ὁ θεὸς Ἰσραηλ ὁ καθημένος ἐπὶ τῶν χερουβιμ σὺ εἶ θεὸς μόνος πάσης τῆς βασιλείας τῆς οἰκουμένης, σὺ ἐποίησας τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν <sup>17</sup> κλῖνον κύριε τὸ οὖς σου καὶ εἰσάκουσον, ἄνοιξον κύριε τοὺς ὀφθαλμούς σου εἰσβλεψὼν κύριε καὶ ἰδὲ καὶ ἄκουσον τοὺς λόγους Σεναχηρειμ οὗς ἀπέστειλεν ὄνειδιζειν θεὸν ζῶντα

<sup>31</sup> Certainly, this lection contains a prophetic element, since it announces the liberation of the people. The prophecy, in any case, seems subordinated (in the lection, but not necessarily in the original text of the *Septuagint*) to the aim of comforting the people: Israel must take courage *because* God will support it. It is also interesting to note that the prophecy’s fulfillment (*i.e.*, God’s intervention in favor of Israel) is conditioned by the people’s behavior: the prophet exhorts Israel to claim God and to abandon its bad ways in order to regain God’s favor and achieve its liberation. For both these reasons, we can consider that the lection is mainly exhortative in character.



<sup>18</sup> ἐπ' ἀληθείας γὰρ κύριε ἠρήμωσαν βασιλεῖς Ἀσσυρίων τὴν οἰκουμένην ὅλην <sup>20</sup> νῦν δὲ κύριε ὁ θεὸς ἡμῶν σῶσον ἡμᾶς ἐκ χειρὸς αὐτοῦ ἵνα γνῶ πάσα βασιλεία τῆς οἰκουμένην ὅτι σὺ εἶ θεὸς μόνος <sup>21</sup> καὶ ἀπεστάλη Ησασίας υἱὸς Ἀμωσ πρὸς Ἐζεκιαν καὶ εἶπεν αὐτῷ τάδε λέγει κύριος ὁ θεὸς Ἰσραὴλ ἤκουσα ἃ προσηύξω πρὸς με περὶ Σεναχηρείμ βασιλέως Ἀσσυρίων <sup>33</sup> διὰ τοῦτο τάδε λέγει κύριος τῶν δυνάμεων ἐπὶ τὸν βασιλεῖα τῶν Ἀσσυρίων οὐ μὴ εἰσέλθῃ εἰς τὴν πόλιν ταύτην οὐδὲ μὴ βάλλῃ ἐπ' αὐτὴν βέλος οὐδὲ μὴ βάλλῃ ἐπ' αὐτὴν θυρεὸν οὐδὲ μὴ κυκλώσῃ ἐπ' αὐτὴν χάρακα <sup>34</sup> ἀλλὰ τῇ ὁδῷ ἣ ἦλθεν ἐν αὐτῇ ἀποστραφήσεται <sup>35</sup> καὶ εἰς τὴν πόλιν ταύτην οὐ μὴ εἰσέλθῃ λέγει κύριος καὶ ὑπερασπιῶ ὑπὲρ τῆς πόλεως ταύτης τοῦ σῶσαι αὐτὴν δι' ἐμὲ καὶ διὰ Δαυιδ τὸν παῖδά μου <sup>36</sup> καὶ ἐξῆλθεν ἄγγελος κυρίου καὶ ἀνείλεν ἐκ τῆς παρεμβολῆς τῶν Ἀσσυρίων ἑκατὸν ὀγδοήκοντα πέντε χιλιάδας καὶ ἐξαναστάντες τὸ πρῶτον εὗρον πάντα τὰ σώματα νεκρά <sup>37</sup> καὶ ἀπῆλθεν ἀποστραφεῖς καὶ ἀπέστρεψε Σεναχηρείμ βασιλεὺς Ἀσσυρίων

In the second lection, the exhortations are presented as direct speech attributed to a human voice (*audiological speech*). The communication process places the human being –in this case, the prophet Jeremiah (through Baruch's testimony)– as an addresser, and the people of Israel –and, through a *double projection of referent-addressee*, the contemporaries of the siege and the whole of Byzantine Christianity as well– as addressees: the passage has, in this case, one addresser and three active addressees. In the text, the indicators (pronouns, verbs etc.) of the *referent-addresser's* identity are highlighted in boldface, the indicators of the *referent-addressee's* identity are highlighted in italics and the opening formula is underlined<sup>32</sup>:

### Baruch 4:21-29

<sup>21</sup> Τάδε λέγει κύριος *θαρσεῖτε τεκνία βοήσατε* πρὸς τὸν θεόν καὶ ἐξελεῖται ὑμᾶς ἐκ δυναστείας ἐκ χειρὸς ἐχθρῶν <sup>22</sup> **ἐγὼ** γὰρ *ἤλπισα* ἐπὶ τῷ αἰωνίῳ τὴν σωτηρίαν *ὑμῶν* καὶ ἠλθέ **μοι** χαρὰ παρὰ τοῦ ἁγίου ἐπὶ τῇ ἐλεημοσύνῃ ἣ ἤξει *ὑμῖν* ἐν τάχει παρὰ τοῦ αἰωνίου σωτήρος *ὑμῶν* <sup>23</sup> **ἐξέπεμψα** γὰρ **ὑμᾶς** μετὰ πένθους καὶ κλαυθμοῦ, ἀποδώσει δὲ **μοι** ὁ θεὸς *ὑμᾶς* μετὰ χαρμοσύνης καὶ εὐφροσύνης εἰς τὸν αἰῶνα <sup>24</sup> ὥσπερ γὰρ νῦν ἐωράκασιν οἱ πάροικοι Σιων τὴν ὑμετέραν αἰχμαλωσίαν οὕτως ὄφονται ἐν τάχει τὴν παρὰ τοῦ θεοῦ σωτηρίαν ὑμῶν ἣ ἐπελεύσεται *ὑμῖν* μετὰ δόξης μεγάλης καὶ λαμπρότητος τοῦ αἰωνίου <sup>25</sup> *τέκνα μακροθυμήσατε* τὴν παρὰ τοῦ θεοῦ ἐπελθοῦσαν *ὑμῖν*

<sup>32</sup> In this case, the opening formula *Τάδε λέγει κύριος* is semantically inconsistent with the text, since the speech is clearly not emitted by the divine voice. We must regard it, therefore, as a simple frame disconnected from the discursive formulation of the message. It remains unclear why the formulae are sometimes connected with the text (as we have seen in Isa. 54:9-15), sometimes disconnected from it (as in Bar. 4:21-29) and sometimes missing (as in Dan. 9:15-19), but this is a matter that we will not be able to approach in this analysis.

ὀργήν κατεδίωξέν σε ὁ ἐχθρός σου καὶ ὄψει αὐτοῦ τὴν ἀπώλειαν ἐν τάχει καὶ ἐπὶ τραχήλους αὐτῶν ἐπιβήση <sup>26</sup> οἱ τρυφεροὶ μου ἐπορεύθησαν εἰς ὁδοὺς τραχείας ἤρθησαν ὡς ποίμνιον ἠρπασμένον ὑπὸ ἐχθρῶν <sup>27</sup> θαρσῆσατε τέκνα καὶ βοᾶτε πρὸς τὸν θεόν ἔσται γὰρ ὑμῶν ὑπὸ τοῦ ἐπάγονος μεία <sup>28</sup> ὥσπερ γὰρ ἐγένετο ἡ διάνοια ὑμῶν εἰς τὸ πλανηθῆναι ἀπὸ τοῦ θεοῦ δεκαπλασιάσατε ἐπιστραφέντες ζητήσατε αὐτόν <sup>29</sup> ὁ γὰρ ἐπάγων ὑμῖν τὰ κακὰ ἐπάξει ὑμῖν αἰώνιον εὐφροσύνην μετὰ τῆς σωτηρίας ὑμῶν

In the third lection, the plea is presented as direct speech attributed to the people of Israel –strictly speaking, to the prophet Daniel, who acts as a representative of the community– (audiological speech). In this case, the communication process places human beings –i.e., the prophet, the people of Israel, and, through a double projection of referent-addresser, the Byzantine liturgical attenders as well– as an addresser, and God as an addressee: the passage has, therefore, three active addressers and one addressee. In the text, the indicators (pronouns, verbs etc.) of the referent-addresser’s identity are highlighted in boldface and the indicators of the referent-addressee’s identity are highlighted in italics:

### Daniel (TH) 9:15-19

<sup>15</sup> *Κύριε* ὁ θεὸς **ἡμῶν** ὃς ἐξήγαγες τὸν λαόν σου ἐκ γῆς Αἰγύπτου ἐν χειρὶ κραταιᾷ καὶ ἐποίησας σεαυτῷ ὄνομα ὡς ἡ ἡμέρα αὕτη **ἡμάρτομεν ἠνομήσαμεν** <sup>16</sup> *κύριε* ἐν πάσῃ ἐλεημοσύνη σου ἀποστραφήτω δὴ ὁ θυμὸς σου καὶ ἡ ὀργή σου ἀπὸ τῆς πόλεώς σου ὅτι **ἡμάρτομεν** καὶ ἐν ταῖς ἀδικίαις **ἡμῶν** καὶ τῶν πατέρων **ἡμῶν** Ἱερουσαλήμ καὶ ὁ λαός σου εἰς ὄνειδισμόν ἐγένετο ἐν πᾶσιν τοῖς περικύκλω **ἡμῶν** <sup>17</sup> καὶ νῦν *εἰσάκουσον* κύριε ὁ θεὸς **ἡμῶν** τῆς προσευχῆς τῶν δούλων σου καὶ τῶν δεήσεων αὐτῶν καὶ *ἐπίφανον* τὸ πρόσωπόν σου ἐπὶ τὸ ἅγιασμά σου ἕνεκέν σου *κύριε* <sup>18</sup> *κλῖνον* ὁ θεὸς **μου** τὸ οὖς σου καὶ *ἐπάκουσον* ἄνοιξον τοὺς ὀφθαλμούς σου καὶ *ιδέ* τὸν ἀφανισμόν **ἡμῶν** καὶ τῆς πόλεώς σου ἐφ’ ἧς ἐπικέκληται τὸ ὄνομα σου ἐπ’ αὐτῆς ὅτι οὐκ ἐπὶ ταῖς δικαιοσύναις **ἡμῶν** **ἡμεῖς** **ῥιπτοῦμεν** τὸν οἰκτιρμὸν **ἡμῶν** ἐνώπιόν σου ἀλλ’ ἐπὶ τοὺς οἰκτιρμούς σου τοὺς πολλούς <sup>19</sup> *κύριε* καὶ μὴ *χρονίσῃς* ἕνεκέν σου ὁ θεὸς **μου** ὅτι τὸ ὄνομα σου ἐπικέκληται ἐπὶ τὴν πόλιν σου καὶ ἐπὶ τὸν λαόν σου

#### 2.2.1.2. August siege

As in the commemoration of the June siege, none of the lections of the August siege is prophetic in character, although they are all drawn from the prophetic Book of Isaiah. We are not going to consider here the second lection, which, as we have seen, is identical to the first lection of the June siege and has been already analyzed above. Of the two remaining lections

–the first one and the third one–, one can be described as historical, since it narrates the events surrounding Aram’s and Ephraim’s failed attempt to conquer the city of Jerusalem (“King Raasson of Aram and King Phakee son of Romelias went up against Jerusalem to wage up against it but could not besiege it” etc.), while the other one can be described as exhortative and eulogistic, since it is intended to reassure the people of Israel and to thank God for his support in times of misfortune (“Rejoice, O heavens; and let the earth be glad; let the mountains break forth with joy, and the hills with righteousness, because God has had mercy on his people and he has comforted the humble of his people” etc.).

In the first lection, the historical account is presented as indirect speech, that is, as speech that does not turn the liturgical attender into an interlocutor: there is, therefore, no need to identify an addresser and an addressee. The strategy of semantic reconfiguration applied to this passage is, as in the case of Isa. 36:1; 37:9-10, 14-18, 20-21, 33-37, one of *semantic adaptation* (cf. 2.1.1.).

### Isaiah 7:1-14

<sup>1</sup> Ἐγένετο ἐν ταῖς ἡμέραις Αχαζ τοῦ Ἰωαθαν τοῦ Οζιου βασιλέως Ἰουδα ἀνέβη Ραασημ βασιλεὺς Ἀραμ καὶ Φακεε υἱὸς Ρομελιου βασιλεὺς Ἰσραηλ ἐπὶ Ἱερουσαλημ πολεμήσαι αὐτὴν καὶ οὐκ ἠδυνήθησαν πολιορκῆσαι αὐτὴν <sup>2</sup> καὶ ἀνηγγέλη εἰς τὸν οἶκον Δαυιδ λεγόντων συνεφώνησεν Ἀραμ πρὸς τὸν Εφραῖμ καὶ ἐξέστη ἡ ψυχὴ αὐτοῦ καὶ ἡ ψυχὴ τοῦ λαοῦ αὐτοῦ ὃν τρόπον ὅταν ἐν δρυμῷ ξύλον ὑπὸ πνεύματος σαλευθῆ <sup>3</sup> καὶ εἶπε κύριος πρὸς Ἠσαΐαν ἔξελθε εἰς συνάντησιν τῷ Αχαζ σὺ καὶ ὁ καταλειφθεὶς Ἰασουβ ὁ υἱὸς σου πρὸς τὴν κολυμβήθρα τῆς ἄνω ὁδοῦ τοῦ ἀγροῦ τοῦ γναφέως <sup>4</sup> καὶ ἔρεις αὐτῷ φύλαξαι τοῦ ἡσυχάσαι καὶ μὴ φοβοῦ μηδὲ ἡ ψυχὴ σου ἀσθενεῖτω μηδὲ φοβηθῆς ἀπὸ τῶν δύο ξύλων τῶν δαλῶν τῶν καπνιζομένων τούτων ὅταν γὰρ ὀργὴ θυμοῦ μου γένηται πάλιν ἰάσομαι <sup>5</sup> καὶ ὁ υἱὸς τοῦ Ρομελιου κατὰ σοῦ λέγοντες <sup>6</sup> ἀναβησόμεθα εἰς τὴν Ἰουδαίαν καὶ κακώσωμεν αὐτὴν καὶ συλλαλήσαντες αὐτοῖς ἀποστρέψωμεν αὐτοὺς πρὸς ἡμᾶς καὶ βασιλεύσωμεν αὐτῆς τὸν υἱὸν Ταβεηλ <sup>7</sup> τάδε λέγει κύριος σαβαωθ οὐ μὴ μείνη ἡ βουλή αὐτῆ οὐδὲ ἔσται <sup>8</sup> ἀλλ’ ἡ κεφαλὴ Ἀραμ Δαμασκός καὶ ἡ κεφαλὴ Δαμασκοῦ Ραασημ καὶ ἔτι ἐξήκοντα καὶ πέντε ἔτη καὶ ἐκλείψει ἡ βασιλεία Εφραῖμ ἀπὸ λαοῦ <sup>9</sup> καὶ ἡ κεφαλὴ Εφραῖμ Σομορων καὶ ἡ κεφαλὴ Σομορων ὁ υἱὸς τοῦ Ρομελιου καὶ ἐὰν μὴ πιστεύσητε οὐδὲ μὴ συνήτε <sup>10</sup> καὶ προσέθετο κύριος λαλῆσαι τῷ Αχαζ λέγων <sup>11</sup> αἴτησαι σεαυτῷ σημεῖον παρὰ κυρίου θεοῦ σου εἰς βάθος ἢ εἰς ὕψος <sup>12</sup> καὶ εἶπεν Αχαζ οὐ μὴ αἰτήσω οὐδὲ μὴ πειράσω κύριον <sup>13</sup> καὶ εἶπεν Ἠσαΐας ἀκούσατε δὴ οἶκος Δαυιδ μὴ μικρὸν ὑμῖν ἀγῶνα παρέchein ἀνθρώποις καὶ πῶς κυρίῳ παρέχετε ἀγῶνα <sup>14</sup> διὰ τοῦτο δώσει κύριος αὐτοῖς ὑμῖν σημεῖον.

In the third lection, the exhortation and eulogy are presented as direct speech attributed to God (*omfological speech*). The communication process places God as an addresser, and human beings –i.e., the people of Israel, and, through a *double projection of referent-addressee*, the contemporaries of the siege and the whole of Byzantine Christianity as well– as addressees; the passage has, in this case, one addresser and three active addressees<sup>33</sup>. In the text, the indicators (pronouns, verbs etc.) of the *referent-addresser's* identity are highlighted in boldface, the indicators of the *referent-addressee's* identity are highlighted in italics and the opening formula is underlined<sup>34</sup>:

### Isaiah 49:13-16

<sup>13</sup> Τάδε λέγει κύριος εὐφραίνεσθε οὐρανοὶ καὶ ἀγαλλιᾶσθω ἡ γῆ ῥηξάτω τὰ ὄρη εὐφροσύνην καὶ οἱ βουνοὶ δικαιοσύνην ὅτι ἠλέησεν κύριος τὸν λαὸν αὐτοῦ καὶ τοὺς ταπεινοὺς τοῦ λαοῦ παρεκάλεσεν <sup>14</sup> εἶπεν δὲ Σιων ἐγκατέλιπέν με κύριος καὶ ὁ θεὸς ἐπελάθετό μου <sup>15</sup> μὴ ἐπιλήσεται γυνὴ τοῦ παιδίου αὐτῆς ἢ τοῦ μὴ ἐλεῆσαι τὰ ἔκγονα τῆς κοιλίας αὐτῆς εἰ δὲ καὶ ταῦτα ἐπιλάθοιτο γυνὴ ἀλλ' ἐγὼ οὐκ ἐπιλήσομαί σου λέγει κύριος <sup>16</sup> ἰδοὺ ἐπὶ τῶν χειρῶν μου ἐξωγράφησά σου τὰ τεῖχη καὶ ἐνώπιόν μου εἶ διὰ παντός.

#### 2.2.2. Time frame

Different discursive constructions and hermeneutical strategies lead to different time frame formulations. The lections relevant to the commemorations of the June and August sieges of Constantinople provide the elements for two time display structures that we can label as a *cycle of events* and as *models of behavior*. We will consider each of them briefly.

##### 2.2.2.1. Cycle of events

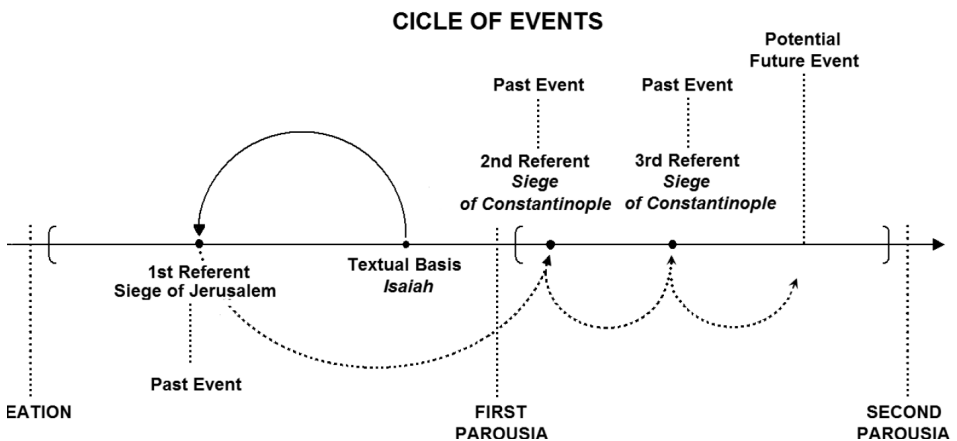
The narrative character of the message presented in the lections of Isa. 36:1; 37:9-10, 14-18, 20-21, 33-37 and Isa. 7:1-14 denotes an imprecise time display. In both cases, the process of semantic reconfiguration creates an

<sup>33</sup> It is dubious whether an expression such as εὐφραίνεσθε οὐρανοὶ could be considered as addressed to a (personified) substantive *referent-interlocutor*. The passage allows for different hermeneutical approaches, so we have not identified the referent οὐρανοὶ as an interlocutor.

<sup>34</sup> In this case, the opening formula Τάδε λέγει κύριος is semantically integrated into the text, since it introduces speech emitted by the divine voice. Unlike the lection of Isa. 54:9-15 (where the formula has been adapted to fit that specific discursive construction), however, it remains unclear whether that integration was deliberate. The existence of certain allusions to God in the third person (“because *God* has had mercy on *his* people, and he has comforted the humble of *his* people”, underlined in the text) must not be regarded as inconsistent with *omfological* speech, since that same detail is found in the original context of the *Septuagint*, where the speech is clearly attributed to the divine voice.

implicit parallel between events that happened in the past of the liturgical attender and can happen again in his/her present or future: in terms of time display, such a parallel can be defined as a *cycle of events*. This form of time display is defined by two main characteristics: 1) we can speak of a *cycle* because the events, always defined by similar characteristics, repeat themselves on numerous occasions; 2) the time frame of the cycle remains imprecise, to the point of being *timeless* in character: some of the events have certainly happened in the past (of the textual basis and/or of the liturgical attender), and *might* happen again in the present and/or the future (one or numerous times), but there is no certainty that such a repetition will actually occur.

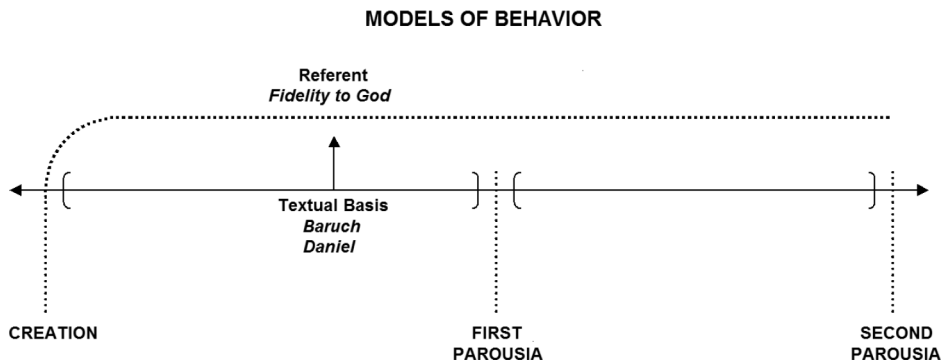
If applied to the commemoration of the siege of Constantinople, we can see how the liturgical attenders interpreted in Byzantium the accounts of the siege of Jerusalem: the textual basis (Isaiah) narrates the attacks on Jerusalem, laying down the foundation for the emergence of a literary motive –the siege of the city– that finds its first referents in different episodes of Hebrew history: the siege by Senaquerib, in one case, and the siege by Aram and Ephraim, in another case; the Byzantines, for their part, considered that the same motive had found new referents in their own recent history: the siege of Constantinople by the Avars, in one case, and by the Arabs, in another case. Although set in different times, all the referents match the same prototypical event: they are integrated, therefore, on a cycle that has been developing in a temporal *continuum* –the Old and New Jerusalem are different versions of the same city– and, most importantly, that conveys the possibility of further development. The following graphic depicts this time display in a synthetic way.



### 2.2.2.2. Models of behavior

The exhortative or invocative character of the message presented in the lections of Bar. 4:21-29 and Dan. 9:15-19 also denote an imprecise time display. In both cases, the text states universal rules and parameters to regulate and evaluate the actions of human beings: in terms of time display, such statements can be labeled as *models of behavior*. This form of time display is defined by its lack of any temporal connotation: the models of behavior established by the textual basis are the same for all human beings, from the time of Creation to the time of the Second Parousia.

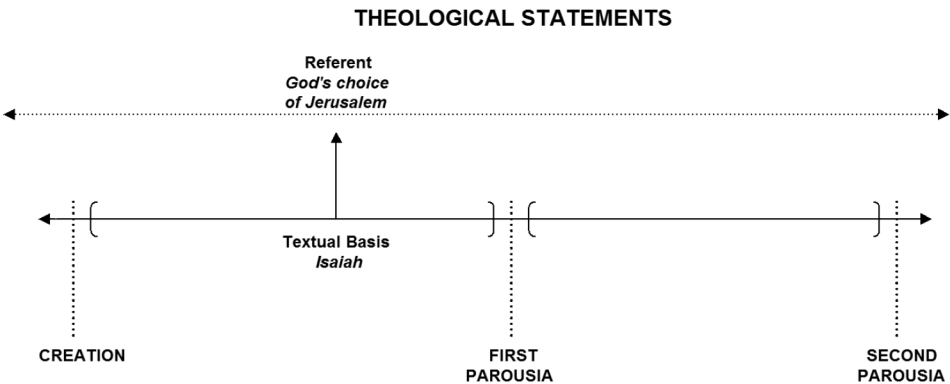
If applied to the commemoration of the siege of Constantinople, we can see how liturgical attenders interpreted in Byzantium the passages found in the lections of Baruch and Daniel: in the first case, the textual basis (Baruch) formulates an exhortation to repent, to look for God and to abandon the bad ways; in the second case, the textual basis (Daniel) formulates an invocation that expresses the regret of those who abandoned God and their wish to regain God's support; as a result, both lections agree in highlighting the importance of the *fidelity to God* as a basic rule of conduct for the faithful's life. Both Baruch and Daniel, in addition, make specific reference to the undesired consequences that come from an infraction of the norm they have just formulated: in the original context of both passages, people's infidelity is punished by God and results in exile and dispersion. Once the passages have been liturgically recontextualized, however, the new semantic context implies that the people's infidelity has actually resulted in the siege of the capital city: the attack on Jerusalem (both Old and New) was due to the people's failure to uphold certain norms of behavior. Due to its timeless character, in addition, the model of behavior formulated by both lections remained in force and was, therefore, to be observed by all Byzantines in order to avoid the same divine punishment in the future. The following graphic depicts this time display in a synthetic way.



### 2.2.2.3. Theological statements

The exhortative and eulogistic character of the message presented in the lection of Isa. 49:13-16 denotes, once again, an imprecise time display. In this case, the text reveals theological features inherent to the divinity that can be labeled as *theological statements*. This form of time display is defined by its lack of any temporal connotation: given the timeless character of the referent (*i.e.*, God, the Heavenly Kingdom), the theological statements can be considered eternal.

If applied to the commemoration of the siege of Constantinople, we can see how liturgical attenders interpreted in Byzantium the passages found in this lection: the textual basis (Isaiah) formulates certain aspects concerning the special relationship between God and the city of Jerusalem. For the Byzantine liturgical attender, who listened to this passage in the general context of the commemoration of the siege of Constantinople, the parallel emerges by itself: due to the timeless tie between God and his chosen city, the New Jerusalem now held the same exalted place that Old Jerusalem had once enjoyed. The following graphic depicts this time display in a synthetic way.



### 2.2.3. Theological message

Here, the process of liturgical recontextualization of the Old Testament provides, once again, the elements for a *theological hermeneutics of history*, although its construction is more complicated than the one we have seen in the commemoration of the foundation of Constantinople (cf. 1.3.). One of the lections of Isaiah (Isa. 49:13-16) makes, in the first place, certain statements about God –*i.e.*, his love for Jerusalem and his special relationship with his chosen city– that could be labeled as a *mystagogy*, since they guide the



liturgical attender towards the understanding of a divine mystery<sup>35</sup>. In the general context of the siege of Constantinople, however, it is pertinent to consider that those statements are less intended as a key to the knowledge of God (*i.e.*, as a *mystagogy* in a strict sense) than as a key to the understanding of the city's historical development (*i.e.*, as *hermeneutics of history*): consequently, the Byzantine liturgical attender would have come to know certain theological aspects concerning the status and circumstances of the city (once again, the reason of its glory, wealth, welfare etc.).

The remaining lections of Isaiah (Isa. 36:1; 37:9-10, 14-18, 20-21, 33-37 and Isa. 7:1-14), in the second place, do not have any other connotation than the *hermeneutics of history*. By providing the situational referents for the construction of a *semantic adaptation*, the process of liturgical recontextualization creates a parallel between the sieges endured by the Old and the New Jerusalem: consequently, the Byzantine liturgical attender would have understood the sieges as part of a cycle that had affected (and could still affect) the capital city. The lections of Baruch and Daniel (Bar. 4:21-29; Dan. 9:15-19), in the third place, present certain rules of behavior for the faithful's life –*i.e.*, the importance of fidelity to God– that could be labeled as *works*, since they indicate to the liturgical attender those actions that lead to individual salvation. In the general context of the siege of Constantinople, however, it is pertinent to consider that those statements are less intended as a key to the achievement of individual salvation (*i.e.*, as *works* in the strict sense) than as a key to the understanding of the city's historical development (*i.e.*, as a *hermeneutics of history*): consequently, the Byzantine liturgical attender would have come to know the theological dimension of certain episodes of the city's history (the sieges were a divine punishment for the people's infraction of a basic rule of behavior, such as fidelity to God).

The distinctive trait of this theological formulation is, in any case, the fact that the liturgical attender plays an *active* role vis-à-vis the elements provided by the lections: s/he is not only expected to apply them to an understanding of the past and the present and to anticipate aspects of the future (as we have seen with the foundation of Constantinople), but also to take them as the basis for a specific course of action. The association between Jerusalem's sieges (as described by Isaiah) and divine punishment for the people's infidelity (as described by Baruch and Daniel) creates a relationship of cause-effect, which not only serves to understand events of the past (the reason for the city's sieges), but also to *operate over the present in order to influence it*: by knowing that a certain cause (misbehavior towards God) brings along a certain effect (divine punishment), the liturgical attender would have had the possibility to adjust his/her behavior in order

<sup>35</sup> We must underline, once again, that the label *mystagogy* and the term "mystery" are used here in a wide sense, as referring in general to information pertaining to the divinity.



to avoid undesired consequences. Far from the case of the foundation of Constantinople, where God’s decisions could only attend fulfillment, this theological formulation gives the liturgical attendee the opportunity to influence the shaping of the city’s destiny.

### 2.3. Commemoration of the earthquake of Constantinople

As previously stated, the Old Testament lectionary comprises three liturgical events devoted to commemorate natural catastrophes affecting the city of Constantinople. The first one, on March 17th, is based on the prophetic Books of Isaiah, Baruch and Daniel, from which the three lections are respectively drawn. The second and third lections, in fact, are identical to the second and third lections established for the commemoration of the siege of Constantinople celebrated on June 5th. The chapters and verses of each lection are indicated in the following chart:

<b>Liturgical event<sup>4</sup></b>		
<b>Date</b>	<b>Event</b>	<b>Lections</b>
March 17th	Commemoration of the earthquake of Constantinople	Isa. 63:15–64:4, 7-8
		Gen. (lection of the day)      Bar. 4:21-29
		Dan. 9:15-19

The second one, set on the day after the mobile celebration of Pentecost, is based on the prophetic Book of Jeremiah. The chapters and verses are indicated in the following chart:

<b>Liturgical event<sup>5</sup></b>		
<b>Date</b>	<b>Event</b>	<b>Lectionary</b>
Monday after Pentecost	Commemoration of the earthquake of Constantinople	Jer. 1:1-8
		Jer. 1:11-17
		Jer. 2:2-12

The third one, on October 26th<sup>th</sup>, is based once again on the prophetic Books of Isaiah and Jeremiah. The first lection, in fact, is almost identical to the first lection established for the commemoration of the earthquake of March 17th (and, consequently, to the commemoration of the siege of Constantinople celebrated on June 5th) and the second lection is identical

to the post-Pentecost commemoration of the earthquake. The chapters and verses of each lection are indicated in the following chart:

Liturgical event <sup>6</sup>		
Date	Event	Lectionary
October 26th	Commemoration of the earthquake of Constantinople	Isa. 63:15–64:4
		Jer. 2:2-12
		Jer. 3:22-25; 4:8; 5:3, 5, 22; 14:7-9

### 2.3.1. Discursive construction and hermeneutics

The fact that the liturgical events devoted to the commemoration of each earthquake comprise different lections requires us to analyze the discursive construction and the hermeneutical strategies separately. We will consider, in the first place, the March commemoration and, in the second place, the post-Pentecost commemoration.

#### 2.3.1.1. March commemoration

Since the second and third lections established for the March commemoration are identical to the ones established for the commemoration of the siege of Constantinople celebrated on June 5th –and have thus been analyzed in the context of that liturgical event–, we are only going to consider here the first lection, drawn from the Book of Isaiah. Although it comes from a prophetic book, the message presented by the lection is not prophetic in character. It can actually be described as an invocation, since it is intended to regain God’s favor for his people (“Why, O Lord, did you make us stray from your way and harden our hearts so that we would not fear you? Turn back on account of your slaves, on account of the tribes of your inheritance” etc.). In this lection, the plea is presented as direct speech attributed to the people of Israel (*audiological speech*). The communication process places human beings –*i.e.*, the prophet, the people of Israel, and, through a *double projection of referent-addresser*, the contemporaries of the earthquake and the whole of Byzantine Christianity as well– as addressers, and God as an addressee: the passage has, therefore, three active addressers and one addressee. In the text, the indicators (pronouns, verbs etc.) of the *referent-addresser’s* identity are highlighted in boldface, the indicators of the *referent-addressee’s* identity are highlighted in italics and the closing formula is underlined<sup>36</sup>.

<sup>36</sup> In this case, the closing formula λέγει κύριος παντοκράτωρ is semantically inconsistent with the text, since the speech is clearly not emitted by the divine voice. We must regard it,

### Isaiah 63:15–64:4, 7-8

63 <sup>15</sup> *Ἐπίστρεψον* ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καὶ *ἰδὲ* ἐκ τοῦ οἴκου τοῦ ἁγίου σου καὶ δόξης ποῦ ἐστι τὸ πλῆθος τοῦ ἐλέους σου καὶ τῶν οἰκτιρῶν σου ὅτι ἀνέσχου ἡμῶν <sup>16</sup> *σύ* γὰρ ἡμῶν *εἶ* πατήρ ὅτι Αβρααμ οὐκ ἔγνω ἡμᾶς καὶ Ἰσραὴλ οὐκ ἐπέγνω ἡμᾶς ἀλλὰ *σύ κύριε* πατήρ ἡμῶν ῥύσαι ἡμᾶς, ἀπ' ἀρχῆς τὸ ὄνομά σου ἐφ' ἡμᾶς ἐστιν <sup>17</sup> τί *ἐπλάνησας ἡμᾶς κύριε* ἀπὸ τῆς ὁδοῦ σου *ἐσκήρυνας* τὰς καρδίας ἡμῶν τοῦ μὴ φοβεῖσθαι σε *ἐπίστρεψον* διὰ τοὺς δούλους σου διὰ τὰς φυλάς τῆς κληρονομίας σου <sup>18</sup> ἵνα μικρὸν *κληρονομήσωμεν* τοῦ ὄρους τοῦ ἁγίου σου οἱ ὑπεναντίοι ἡμῶν κατεπάτησαν τὸ ἁγίασμά σου <sup>19</sup> *ἐγενόμεθα* ὡς τὸ ἀπ' ἀρχῆς ὅτε οὐκ ἤρξας ἡμῶν οὐδὲ ἐπεκληθῆ τὸ ὄνομά σου ἐφ' ἡμᾶς ἔαν ἀνοιξῆς τὸν οὐρανὸν τρόμος λήφεται ἀπὸ σοῦ ὄρη καὶ τακῆσονται 64 <sup>1</sup> ὡς κηρὸς τήκεται ὑπὸ πυρὸς καὶ κατακαύσει πῦρ τοὺς ὑπεναντίους σου καὶ φανερὸν ἔσται τὸ ὄνομα σου τοῖς ὑπεναντίοις σου, ἀπὸ προσώπου σου ἔθνη ταραχθήσονται <sup>2</sup> ὅταν *ποιῆς* τὰ ἔνδοξα τρόμος λήφεται ἀπὸ σοῦ ὄρη <sup>3</sup> ἀπὸ τοῦ αἰῶνος οὐκ ἠκούσαμεν οὐδὲ οἱ ὀφθαλμοὶ ἡμῶν εἶδον θεὸν πλὴν σοῦ καὶ τὰ ἔργα σου ἀληθινὰ καὶ *ποιήσεις* τοῖς ὑπομένουσιν σε ἔλεος, <sup>4</sup> συναντήσεται γὰρ ἔλεος τοῖς ποιούσι τὸ δίκαιον καὶ τῶν ὁδῶν σου μνησθήσονται <sup>7</sup> καὶ νῦν *κύριε* πατήρ ἡμῶν *σύ εἶ* ἡμεῖς δὲ πηλὸς καὶ *σύ ὁ* πλάστης ἡμῶν ἔργα χειρῶν σου πάντες <sup>8</sup> ἡμεῖς *μὴ ὀργίζου ἡμῖν κύριε* ἕως σφόδρα καὶ μὴ ἐν καιρῷ *μνησθῆς* ἁμαρτιῶν ἡμῶν καὶ νῦν *ἐπίβλεπον κύριε* ὅτι λαὸς σου πάντες ἡμεῖς λέγει κύριος παντοκράτωρ

#### 2.3.1.2. Post-Pentecost commemoration

The first and second lections of Jeremiah can be considered a semantic unity, since they complete each other's sense: the first one, descriptive and narrative in character, is aimed at introducing Jeremiah's figure and setting a context for his prophetic revelations ("The dictum of God which came to Jeremias the son of Chelkias, of the priests, who was living in Anathoth in the land of Benjamin" etc.), while the second one presents the revelations themselves ("And the Lord said to me: From the north evil shall flare up against all the inhabitants of the land" etc.). The third lection can be considered as partially prophetic in character ("Therefore once more I will go to law with you, says the Lord, and I will go to law with your sons' sons" etc.), but also as accusatory, since it is bound to express God's wrath as a result of Israel's misbehavior ("This is what the Lord says: What error did your fathers find in me that they stood far from me and went after worthless things and became worthless themselves?" etc.), and, implicitly, as exhortative, since it attempts to inspire a change in Israel's attitudes towards God ("See if such things have happened; will nations change their gods?" etc.).

---

as in previous cases, as a simple frame disconnected from the discursive formulation of the message (cf. Bar. 4:21-29).

In the first and second lections, the message is presented as direct speech attributed to a human voice (*audiological speech*), which can be partially identified as the prophetic voice of Jeremiah (1:4-8) and partially as the voice of an omniscient narrator (1:1-3), which should perhaps be identified with Jeremiah (speaking about himself in the third person)<sup>7</sup>. The communication process, therefore, places a human being –the prophet Jeremiah– as the addresser, and other human beings –the people of Israel, and, through a *double projection of referent-addressee*, the contemporaries of the earthquake and the whole of Byzantine Christianity as well– as the addressees<sup>8</sup>: the passage has, in this case, one addresser and three active addressees. In the texts, the indicators (pronouns, verbs etc.) of the *referent-addresser's* identity are highlighted in boldface (the indicators of the *referent-addressee's* identity are not explicit in any case) and the passages reporting the dialogue between the prophet and God are indicated in angle brackets<sup>9</sup>:

### Jeremiah 1:1-8

<sup>1</sup> Τὸ ῥῆμα τοῦ θεοῦ ὃ ἐγένετο ἐπὶ Ἰερემιαν τὸν τοῦ Χελκίου ἐκ τῶν ἱερέων ὃς κατόκει ἐν Αναθωθ ἐν γῇ Βενιαμίν <sup>2</sup> ὡς ἐγένετο λόγος τοῦ θεοῦ πρὸς αὐτὸν ἐν ταῖς ἡμέραις Ἰωσίου υἱοῦ Ἀμώς βασιλέως Ἰουδα ἔτους τρισκαιδεκάτου ἐν τῇ βασιλείᾳ αὐτοῦ <sup>3</sup> καὶ ἐγένετο ἐν ταῖς ἡμέραις Ἰωακείμ υἱοῦ Ἰωσίου βασιλέως Ἰουδα ἕως συντελείας ἑνδεκάτου ἔτους Σεδεκίου υἱοῦ Ἰωσίου βασιλέως Ἰουδα ἕως τῆς αἰχμαλωσίας Ἰερουσαλὴμ ἐν τῷ μηνὶ τῷ πέμπτῳ <sup>4</sup> καὶ ἐγένετο λόγος κυρίου πρὸς **με** λέγων <sup>5</sup> <πρὸ τοῦ με πλάσαι σε ἐν κοιλίᾳ ἐπίσταμαί σε καὶ πρὸ τοῦ σε ἐξελθεῖν ἐκ μήτρας ἡγίακά σε προφήτην εἰς ἔθνη τέθηκά σε <sup>6</sup> καὶ εἶπα ὃ ὢν δέσποτα κύριε ἰδοὺ οὐκ ἐπίσταμαι λαλεῖν ὅτι νεώτερος ἐγώ εἰμι> <sup>7</sup> καὶ εἶπεν κύριος **πρὸς με** <μὴ λέγε ὅτι νεώτερος ἐγώ εἰμι ὅτι πρὸς πάντας οὓς ἂν ἐξαποστελῶ σε πορεύσῃ καὶ κατὰ πάντα ὅσα ἔαν ἐντείλωμαί σοι λαλήσεις <sup>8</sup> μὴ φοβηθῆς ἀπὸ προσώπου αὐτῶν ὅτι μετὰ σοῦ ἐγώ εἰμι τοῦ ἐξαιρεῖσθαί σε> λέγει κύριος

### Jeremiah 1:11-17

<sup>11</sup> Ἐγένετο λόγος κυρίου πρὸς **με** λέγων <τί σὺ ὄρᾳς Ἰερεμία> καὶ εἶπον <βακτηρίαν καραυῖνην ἐγὼ ὄρῳ> <sup>12</sup> καὶ εἶπεν κύριος πρὸς **με** <καλῶς ἑώρακας διότι ἐγρήγορα ἐγὼ ἐπὶ τοὺς λόγους μου, τοῦ ποιῆσαι αὐτούς> <sup>13</sup> καὶ ἐγένετο λόγος κυρίου πρὸς **με** ἐκ δευτέρου λέγων <τί σὺ ὄρᾳς> καὶ εἶπα <λέβητα ὑποκαίόμενον ἐγὼ ὄρῳ καὶ τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ἀπὸ προσώπου βορρᾶ> <sup>14</sup> καὶ εἶπεν κύριος πρὸς **με** ἀπὸ προσώπου <βορρᾶ ἐκκαυθήσεται τὰ κακὰ ἐπὶ πάντας τοὺς κατοικοῦντας τὴν γῆν <sup>15</sup> διότι ἰδοὺ ἐγὼ συγκαλῶ πάσας τὰς βασιλείας τῶν βασιλειῶν ἀπὸ βορρᾶ> λέγει κύριος <καὶ ἦξουσιν καὶ θήσουσιν ἕκαστος τὸν θρόνον αὐτοῦ ἐπὶ τὰ πρόθυρα τῶν πυλῶν Ἰερουσαλὴμ καὶ ἐπὶ πάντα τὰ τεῖχη τὰ κύκλω αὐτῆς καὶ ἐπὶ πάσας τὰς πόλεις Ἰουδα <sup>16</sup>

καὶ λαλήσω μετὰ κρίσεως πρὸς αὐτοὺς περὶ πάσης τῆς κακίας αὐτῶν ὡς ἐγκατέλιπόν με καὶ ἔθυσαν θεοῖς ἄλλοτρίοις καὶ προσεκύνησαν τοῖς ἔργοις τῶν χειρῶν αὐτῶν <sup>17</sup> καὶ σὺ περιζῶσαι τὴν ὀσφύν σου καὶ ἀνάστηθι καὶ εἰπὸν πρὸς αὐτοὺς πάντα ὅσα ἂν ἐντείλωμαί σοι μὴ φοβηθῆς ἀπὸ προσώπου αὐτῶν μήποτε πτοήσωσιν σε ἐναντίον αὐτῶν ὅτι μετὰ σοῦ ἐγὼ εἰμι τοῦ ἐξαίρεισθαί σε> λέγει κύριος

In the third lection, the message is presented as direct speech attributed to a divine voice (*omfological speech*). The communication process, therefore, places God as the addresser and human beings –*i.e.*, the people of Israel and, through a *double projection of referent-addressee*, the contemporaries of the earthquake and the whole of Byzantine Christianity as well– as the addressees: the passage has, in this case, one addresser and three active addressees. In the text, the indicators (pronouns, verbs etc.) of the *referent-addresser's* identity are highlighted in boldface, the indicators of the *referent-addressee's* identity are highlighted in italics, the passages reporting the dialogue between God and the people are indicated in angle brackets<sup>37</sup> and the opening formula is underlined<sup>38</sup>:

### Jeremiah 2:2-12

2 **Τάδε λέγει κύριος ἐμνήσθην** ἐλέους νεότητός σου καὶ ἀγάπης τελειώσεώς σου τοῦ ἐξακολουθήσαι σε τῷ ἀγίῳ Ἰσραὴλ λέγει κύριος <sup>3</sup> ὁ ἅγιος Ἰσραὴλ τῷ κυρίῳ ἀρχὴ γεννημάτων αὐτοῦ πάντες οἱ ἐσθιοντες αὐτὸν πλημμελήσουσιν κακὰ ἤξει ἐπ' αὐτοῦ λέγει κύριος <sup>4</sup> *ἀκούσατε* λόγον κυρίου *οἶκος Ἰακωβ* καὶ *πάσα πατριὰ οἴκου Ἰσραὴλ* <sup>5</sup> τάδε λέγει κύριος τί εὔροσαν οἱ πατέρες *ὑμῶν ἐν ἐμοί* πλημμέλημα ὅτι ἀπέστησαν μακρὰν *ἀπ' ἐμοῦ* καὶ ἐπορεύθησαν ὀπίσω τῶν ματαίων καὶ ἐματαιώθησαν <sup>6</sup> <καὶ οὐκ εἶπον ποῦ ἐστὶν κύριος ὁ ἀναγαγὼν ἡμᾶς ἐκ γῆς Αἰγύπτου ὁ καθοδηγήσας ἡμᾶς ἐν τῇ ἐρήμῳ ἐν γῆ

<sup>37</sup> We indicate, once again, the dialogue passages in order to avoid any confusion when identifying the addresser/addressees of the speech, since some pronouns or verbs found in these dialogues might be wrongly taken as indicators of the *referent-addresser's/addressee's* identity.

<sup>38</sup> Here, once again, the opening formula *Τάδε λέγει κύριος* is semantically integrated into the text. The expression *λέγει κύριος* at the end of the passage, attested in the *Septuagint*, was not intended in its original context to play the role of a closing formula, but certainly has that effect after the edition operated by the liturgical author. We may notice, in fact, that the expression *λέγει κύριος* is used many times during the text. Here, unlike the previous passages, this expression does not articulate a dialogue, but actually ratifies throughout the text the identity of the speaker (*i.e.*, the fact that the message must be understood as a divine oracle or revelation). This sort of repetition, found frequently within prophetic texts, is probably related to the process of composition of the original text (it might have been composed by piecing together individual oracles, each of which contained their own individual introductory formula). The literary effect created in the lection is, in any case, the one of ratifying the divine identity of the addresser (already pointed out by the general opening formula).

ἀπείρω καὶ ἀβάτῳ ἐν γῆ ἀνδρῶ καὶ ἀκάρπῳ καὶ σκιά θανάτου ἐν γῆ ἐν ἧ οὐ διώδευσεν ἐν αὐτῇ ἀνήρ οὐδὲ κατώκησεν υἱὸς ἀνθρώπου ἐκεῖ<sup>7</sup> καὶ εἰσήγαγον ὑμᾶς εἰς τὸν Κάρμηλον τοῦ φαγεῖν τοὺς καρπούς αὐτοῦ καὶ τὰ ἀγαθὰ αὐτοῦ καὶ εἰσήλθατε καὶ ἐμίανατε τὴν γῆν μου καὶ τὴν κληρονομίαν μου ἔθεσθε εἰς βδέλυγμα<sup>8</sup> οἱ ἱερεῖς οὐκ εἶπον <ποῦ ἐστὶν κύριος> καὶ οἱ ἀντεχόμενοι τοῦ νόμου μου οὐκ ἠπίσταντό με καὶ οἱ ποιμένες ἠσέβουσαν εἰς ἐμέ καὶ οἱ προφήται ἐπροφήτευσον τῇ Βααλ καὶ ὀπίσω ἀνωφελοῦς ἐπορεύθησαν<sup>9</sup> διὰ τοῦτο ἔτι κριθήσομαι πρὸς ὑμᾶς λέγει κύριος καὶ πρὸς τοὺς υἱοὺς τῶν υἰῶν ὑμῶν κριθήσομαι<sup>10</sup> ὅτι διέλθετε εἰς νήσους Χεττιμ καὶ ἴδετε καὶ εἰς Κηδαρ ἀποστείλατε καὶ νοήσατε σφόδρα καὶ ἴδετε εἰ γέγονεν τοιαῦτα<sup>11</sup> εἰ ἀλλάξονται ἔθνη θεοὺς αὐτῶν καὶ οὗτοι οὐκ εἰσὶν θεοὶ ὁ δὲ λαὸς μου ἠλλάξατο τὴν δόξαν αὐτοῦ ἐξ ἧς οὐκ ὠφελήθησονται<sup>12</sup> ἐξέστη ὁ οὐρανὸς ἐπὶ τούτῳ καὶ ἔφριξεν ἐπὶ πλείον σφόδρα λέγει κύριος

### 2.3.1.3. October commemoration

Since the first lection established for the October commemoration is almost identical to the one established for the commemoration of the earthquake of March 17th (and, consequently, to the commemoration of the siege of Constantinople celebrated on June 5th) and the second lection is identical to the one established for the post-Pentecost commemoration of the earthquake, we are only going to consider here the third lection, drawn from the Book of Jeremiah. Although it comes from a prophetic book, the message presented by the lection is not prophetic in character. It would be better described as a combination of various discursive types, since it comprises elements of an exhortation (“Return, O sons who are given to turning” etc.), a lamentation (“We lay down in our shame, and our dishonor covered us” etc.), an admonishment (“Will you not fear me?, says the Lord” etc.) and an invocation (“... your name has been called upon us; do not forget us!”).

In this lection, the various discursive types are mostly presented as direct speech attributed either to God (*omfological speech*) or to the people of Israel (*audiological speech*), and articulated as a dialogue (or, at least, a discursive interaction) between them. In the first part of 3:22 and in 5:22, the communication process places God as an addresser and the people of Israel –and, through a *double projection of referent-addressee*, the contemporaries of the earthquake and the whole of Byzantine Christianity as well– as addressees: these passages have, therefore, one addresser and three active addressees. In the second part of 3:22, in 3:23-25, 14:7-9, the communication process places the human being –i.e., the people of Israel and, through a *double projection of referent-addresser*, the contemporaries of the earthquake and the whole of Byzantine Christianity as well– as an addresser and God as an addressee: these passages have, therefore, three active addressers and one addressee. There, two remaining passages, however, must be considered separately. In one of them (4:8), which also uses direct speech, the identity of

the addresser remains unclear: it could be either God speaking to the people (*omfological*, provided that God is referring to himself in the third person) or the prophet speaking to the people (*audiological*). In any case, the addressee can be clearly identified with the people of Israel –and, through a *double projection of referent-addressee*, with the contemporaries of the earthquake and with the whole of Byzantine Christianity as well–, such that there are three active *referent-addressees*. In the other case (5:3, 5), it is not possible to consider speech as direct<sup>39</sup>.

In the text, the indicators (pronouns, verbs etc.) of the *referent-addresser's* identity are highlighted in boldface, the indicators of the *referent-addressee's* identity are highlighted in italics and the opening formula is underlined<sup>40</sup>. The different parts of the lection are separated by an asterisk in order to distinguish those fragments that articulate a discursive interaction between God and the people (3:22-25; 5:22, 14:7-9) from those fragments that remain dubious (4:8) or cannot be classified as direct speech (5:3, 5):

### **Jeremiah 3:22-25; 4:8; 5:3, 5, 22; 14:7-9**

**3** <sup>22</sup> – Τάδε λέγει κύριος ἐπιστρέψατε υἱοὶ ἐπιστρέφοντες καὶ **ἰάσομαι** τὰ συντρίμματα *ὑμῶν*

– ἰδοὺ, οἶδε **ἡμεῖς ἐσόμεθά σοι** ὅτι *σύ κύριε* ὁ θεὸς **ἡμῶν** εἴ <sup>23</sup> ὄντως εἰς ψεῦδος ἦσαν οἱ βουνοὶ καὶ δύναμις τῶν ὀρέων πλὴν διὰ κυρίου θεοῦ **ἡμῶν** ἢ σωτηρία τοῦ Ἰσραὴλ <sup>24</sup> ἢ δὲ αἰσχύνῃ κατανάλωσεν τοὺς μόχλους τῶν πατέρων **ἡμῶν** ἀπὸ νεότητος αὐτῶν <sup>25</sup> **ἐκοιμήθημεν** ἐν τῇ αἰσχύνῃ **ἡμῶν** καὶ ἐπεκάλυψεν **ἡμᾶς** ἡ ἀτιμία **ἡμῶν** διότι ἐναντίον τοῦ θεοῦ **ἡμῶν ἡμάρτομεν ἡμεῖς** καὶ οἱ πατέρες **ἡμῶν** ἀπὸ νεότητος **ἡμῶν** ἕως τῆς ἡμέρας ταύτης καὶ οὐχ **ὑπηκούσαμεν** τῆς φωνῆς κυρίου τοῦ θεοῦ **ἡμῶν**

**4** <sup>8</sup> – ἐπὶ τούτοις *περιζώσασθε* σάκκους καὶ *κόπτεσθε* καὶ *ἀλαλάξατε* διότι οὐκ ἀπεστράφη ὁ θυμὸς τῆς ὀργῆς κυρίου ἀφ' *ὑμῶν*

**5** <sup>3</sup> – *κύριε* οἱ ὀφθαλμοὶ *σου* εἰς πίστιν *ἐμαστίγωσας* αὐτούς καὶ οὐκ ἐπόνεσαν *συντέλεσας* αὐτούς καὶ οὐκ ἠθέλησαν, δέξασθαι παιδείαν ἐστερέωσαν τὰ πρόσωπα αὐτῶν ὑπὲρ πέτραν καὶ οὐκ ἠθέλησαν ἐπιστραφῆναι **5** <sup>5</sup> διότι οὐκ ἔγνωσαν ὁδοὺς κυρίου καὶ κρίσιν αὐτῶν

**5** <sup>22</sup> – ἢ **ἐμὲ** οὐ *φοβηθήσεσθε* λέγει κύριος ἢ ἀπὸ τοῦ προσώπου **μου** οὐκ

<sup>39</sup> In 5:3, 5, there are, certainly, two interlocutors (the prophet, apparently, as an addresser, and God as an addressee), but the liturgical/historical referents are not involved directly.

<sup>40</sup> In this case, the opening formula *Τάδε λέγει κύριος* is only partially integrated into the text from a semantic point of view. We can see that it becomes well-articulated with the first fragment of speech, emitted by the divine voice, but remains dissociated from most of the remaining fragments. It should be regarded, therefore, as a simple frame disconnected from the discursive formulation of the message.



εὐλαβηθήσεσθε τὸν τάξαντα ἄμμον ὄριον θαλάσσης πρόσταγμα αἰώνιον καὶ οὐχ ὑπερβήσεται αὐτό καὶ ταραχθήσεται καὶ ὀδυνηθήσεται καὶ ἠχησοῦσι τὰ κύματα αὐτῆς καὶ οὐχ ὑπερβήσεται αὐτά

14<sup>7</sup> – αἱ ἁμαρτίαι ἡμῶν ἀντέστησαν ἡμῖν, κύριε ποίησον ἔλεος τοῦ ὀνόματος σοῦ ὅτι πολλαὶ αἱ ἁμαρτίαι ἡμῶν ἐναντίον σοῦ σοὶ ἡμάρτομεν<sup>8</sup> ὑπομονὴ Ἰσραὴλ κύριε σφῶζεῖς ἐν καιρῷ κακῶν ἵνα τί ἐγενήθης ὡς πάροικος ἐπὶ τῆς γῆς καὶ ὡς αὐτόχων ἐκκλίνων εἰς κατάλυμα<sup>9</sup> μὴ ἔσῃ ὡς ἄνθρωπος ὑπνῶν καὶ ἀνὴρ μὴ δυνάμενος σφῶζειν καὶ σὺ ἐν ἡμῖν κύριε καὶ τὸ ὄνομά σου ἐπικέκληται ἐφ' ἡμᾶς μὴ ἐπιλάθῃ ἡμῶν

### 2.3.2. Time frame

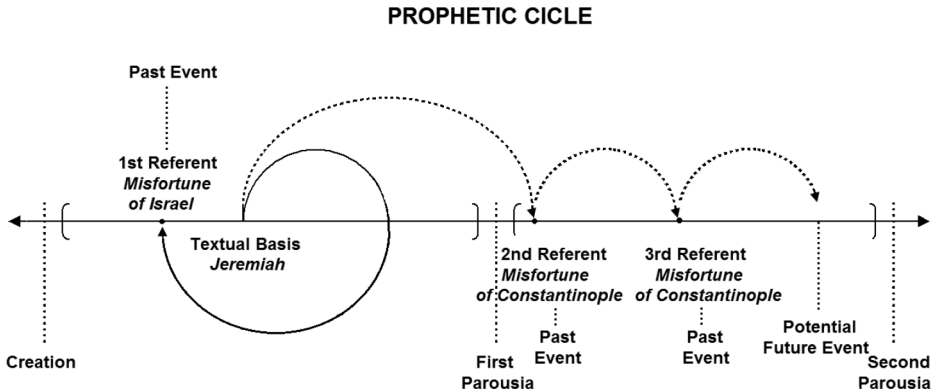
As we already know, different discursive constructions and hermeneutical strategies lead to different time frame formulations. The lections found in the commemorations of the earthquakes of Constantinople provide the elements for two time display structures that we can label as a *prophetic cycle* and as *models of behavior*. We will consider each of them briefly.

#### 2.3.2.1. Prophetic cycle

The prophetic character of the message presented in the lections of Jer. 1:1-8 and 1:11-17 denotes an imprecise time display. In this case, the text formulates a recurrently fulfilled prophecy that can be labeled as a *prophetic cycle*. In this case, the text presents a prophecy that was *formulated* and *fulfilled* in the past of the liturgical attender, but remains susceptible to being *fulfilled again* (one or more times) in the present or the future. This form of time display is defined by three main characteristics: 1) the prophecy formulated by the liturgical basis (*i.e.*, the Old Testament) consists of a *vaticinium ex eventu*: the prophetic language makes use of the future tense to announce an event that, in fact, has already taken place, thereby creating the literary effect of a prophecy that has been fulfilled within the time limits of the textual basis; 2) the fulfillment of the prophecy does not turn it into a closed prophecy, because the liturgical contextualization implies that the same prophecy has had a second fulfillment (in the time frame of the liturgical attender, *i.e.*, in a time frame that *transcends* the textual basis) and *might* have further fulfillments in the present and/or in the future, although there is no certainty that this will actually occur; 3) that fact that the prophecy has numerous fulfillments creates a *cycle*, which, as we have seen when considering the *cycle of events*, has no precise time frame and, therefore, remains *timeless*; the *prophetic cycle* is actually the same as the *cycle of events*, except for the fact that it begins with a prophetic announcement.



If applied to the commemoration of the earthquake of Constantinople, we can see how the liturgical attenders interpreted in Byzantium the announcement of the misfortunes of Israel: the textual basis (Jeremiah) predicts (*ex eventu*) the hardship that was to be endured by God’s people and such a prediction finds its first referent in an episode of Hebrew history: the attack on Juda and its capital, Jerusalem; the Byzantines, for their part, would have considered that the same prophecy had found new referents in their recent history: that is, the different natural disasters that affected Constantinople. Although set in different times, all the referents can be understood as fulfillments of the same prophecy: they are, therefore, integrated in a cycle that has been developing in a temporal *continuum* –as we have previously mentioned, the Old and New Jerusalem are different versions of the same city–, and, most importantly, that conveys the possibility of further development. The following graphic depicts this time articulation in a synthetic way.



### 2.3.2.2. Models of behavior

The exhortative or invocative character of the message presented in the lections of Bar. 4:21-29, Dan. 9:15-19 (both identical to the ones quoted for the Commemoration of the siege), Isa. 63:15–64:8, Jer. 2:2-12 and Jer. 3:22-25; 4:8; 5:3, 5, 22; 14:7-9 denotes, once again, an imprecise time display. The text states universal rules to regulate and evaluate the actions of human beings, which have been labeled above (cf. 2.2.2.) as *models of behavior* and essentially defined as timeless. As in the case of the commemoration of the siege of Constantinople, all these lections agree in highlighting *fidelity to God* as a basic rule of conduct for the faithful’s life, as well as the undesired consequences that come from an infraction of that norm. The

way in which such passages are recontextualized into the commemoration of the earthquake of Constantinople is the same as that described for the commemoration of the siege, so there is no need to consider it here in further detail (cf., once again, 2.2.2.).

### 2.3.3. *Theological message*

The process of liturgical recontextualization of the Old Testament provides here, once again, the elements for a *theological hermeneutics of history*, although its construction is slightly different from the ones we have seen in the foundation of Constantinople (cf. 1.3.) and the commemoration of the siege (cf. 2.3.). By means of two of the lections of Jeremiah (Jer. 1:1-8 and 1:11-17), the Byzantine liturgical attender would have understood the earthquake as part of the cyclical fulfillment of a prophecy, which remained in force in his/her present time. The remaining lection of Jeremiah (Jer. 2:2-12) and the lections of Baruch and Daniel (Bar. 4:21-29; Dan. 9:15-19), for their part, present certain rules of behavior for the faithful's life –i.e., the importance of fidelity to God– that could be labeled once again as *works*. As we have pointed out in the case of the siege of Constantinople, however, it is pertinent to consider here that those statements are less intended as a key to the achievement of individual salvation (i.e., as *works* in a strict sense) than as a key to the understanding of the city's historical development (i.e., as a *hermeneutics of history*): consequently, the Byzantine liturgical attender would have come to know the theological dimension of certain episodes of the city's history (the earthquakes and other catastrophes were a divine punishment for the people's infraction of a basic rule of behavior, such as fidelity to God).

The distinctive trait of this theological formulation is, as in the case of the commemoration of the siege, the fact that the liturgical attender plays an *active* role vis-à-vis the elements provided by the lections: s/he is not only expected to apply them to an understanding of the past and the present, and to anticipate aspects of the future, but also to take them as the basis for a specific course of action. The association between the announcement of a catastrophe (like the one made by Jeremiah) and divine anger over the people's infidelity (as transmitted by Jeremiah, Baruch and Daniel) creates a relationship of cause-effect, which not only helps to understand events of the past (the reason for the city's misfortunes), but also *to operate over the present in order to influence it*: by knowing that a certain cause (misbehavior towards God) leads to a certain effect (divine punishment), the liturgical attender would have had the possibility to adjust his/her behavior in order to avoid undesired consequences. This case is slightly different from the commemoration of the siege, because here the city's punishment had been specifically announced by God through his prophet Jeremiah. Yet, the

prophecy's fulfillment –or, strictly speaking, the *repetition* of the fulfillment– was not unavoidable: through this theological formulation, in fact, the liturgical attender was given the opportunity to avoid a new fulfillment and have a positive influence on the city's destiny.

### 3. Final remarks and conclusions

The liturgical representation of Constantinople through its Old Testament lections is significant in many ways. The choice and disposition of those lections participate in a theological formulation in which Constantinople, identified with the New Jerusalem, emerges as a key element in the unfolding of the Empire's destiny within the principles of Divine Economy. The relationship between the Old and New Jerusalem, as presented (directly or indirectly) by most of the lections, could be understood at first sight as one of *type/antitype*; yet, at a closer examination, this statement can be qualified<sup>41</sup>. It is interesting to notice, to begin with, that the liturgical author chose to present the foundation of Constantinople as the fulfillment of a prophecy: if the aim had been to create a *type/antitype* relationship between both cities, it would have been simpler –and even more adequate– to quote a description of David's conquest and occupation of Jerusalem<sup>42</sup>, but that was not the case. Constantinople, as the referent of Isaiah's announcement, was presented as a *continuation* of a previous reality –the Old Jerusalem– but also as an *overcoming* of that reality, none of which are characteristics of the *type/antitype* relationship. Just as the New Covenant was a continuation, yet also an overcoming, of the Old one, so the New Jerusalem, founded on the basis of God's renewed alliance with his people, was to be understood as an accomplished replacement of the Old one.

Although far more glorious, the New Jerusalem was no less susceptible to suffering God's punishment than the Old one. Yet, the numerous (military or natural) misfortunes suffered by both cities do not seem intended to

<sup>41</sup> As Miller has pointed out, "The lections, regardless of the part of the Old Testament from which they are excerpted, perform a prophetic function, viz., they are read as prophetic or typologically significant of Christ, of events or persons associated with his life, or of the Church" (MILLER, "The Prophetoligion", p. 60, note 8). In certain cases, however, the *type/antitype* relationship does not explain (or at least, does not fully explain) the theological message contained in the text. The lections related to Constantinople can provide, in fact, an example of a different semantic articulation between the Old Testament lections and their Christian liturgical context.

<sup>42</sup> Ex., 2 Kings 5:6-12. Curiously enough, this passage is not used either in the commemoration of Constantine and Helena, although David's actions, as described by the passage (conquest of the city, building of a wall and building of a palace), resemble those attributed to Constantine I in Constantinople. Two of the lections chosen for the commemoration of Constantine and Helena (61:10-62:5 and 60:1-16) are also aimed, in fact, at presenting Constantinople as the prophesized New Jerusalem.

formulate a *type/antitype* relationship between the Old and New versions of Jerusalem either. It must be highlighted, in fact, that the discourse found in the lections is intended not just to inform, but also to *involve* the liturgical attender. The introduction of *direct speech* remains the key to this theological formulation. If the liturgical author had meant to use the lections for the sole purpose of explaining (Old and New) Jerusalem's misfortunes in terms of God's punishment for the people's offences –according to a *type/antitype* logic–, he would have probably preferred passages formulated in *indirect speech*<sup>43</sup>: yet, he chose to introduce a speech type, which would raise the public's awareness about their own involvement in the events described by the lections. In that way, the misfortunes of Old Jerusalem are less a prophecy of what *would* happen to the New Jerusalem (*i.e.*, a *type*) than a warning of what *might* happen to it if the offences were repeated: the fate of Constantinople was to be understood as the responsibility of its own people. Certainly, we cannot deny that there is a prophetic element involved in this formulation –God, or the prophets, had announced certain future events–, but the conditional clause remains the key –those events would only take place *if* the people behaved in a certain way–. By speaking directly to the liturgical attender, the Old Testament lections were functional to a wide involvement of Constantinopolitans in their city's destiny.

But, were Constantinopolitans the only ones to be involved? The fact that the *Prophetologion*, where these lections are attested, was used in several regions of the Empire during various centuries suggests, at least, the possibility of a wider use of these liturgical readings. The fact that certain celebrations devoted to Constantinople happen to be in the *Prophetologion* is not, of course, proof that those celebrations were performed outside the capital –the *Prophetologion* was only intended to provide the Old Testament lections, but that information could be adapted to the needs of every local church or monastery–, yet the wide (direct or indirect) presence of the city within this lectionary remains suggestive. Would it be possible that the liturgical author of the *Prophetologion* –probably a Constantinopolitan author, as argued by C. Høeg and G. Zuntz<sup>44</sup>– deliberately sought to enhance the city's presence within the liturgical at a certain point during the book's development?<sup>45</sup> If that was the case, the Constantinople-related celebrations

<sup>43</sup> The Books of Kings and Paralipomena contain several passages, which illustrate the relationship between an “offence to God” and “divine punishment” in *indirect speech* structure. Cf., for example, 4 Kgs. 23:36–24:4; 24:8-16; 24:18–25:7; etc.

<sup>44</sup> HØEG and ZUNTZ, *op. cit.*, pp. 221-222.

<sup>45</sup> The date and circumstances of the creation of the *Prophetologion* remain uncertain. According to Høeg and Zuntz, “a comparatively fixed type of *Prophetologion*” would have been created at some point during the eighth century as part of a wider reform developed during the late phase of iconoclasm (*op. cit.*, pp. 221-223). This possibility is not supported by Engberg, who rejects both the iconodoule background of the *Prophetologion* and argues for an earlier date of production. She has pointed out that the Feast of the Restoration of Images has a minor

and the Old Testament lections that were part of them would have been instrumental to a symbolic centralization of the Empire around its capital city: not just the inhabitants of Constantinople, but all Byzantine Christians would have become engaged in shaping the capital's destiny. Given the uncertainty that remains around the *Prophetologion's* creation, circulation and use, it would be unwise to make any assertions. But, the possibility of a political goal underlying the theological formulation of Constantinople can be kept in mind as a possibility.

## Table Notes

<sup>1</sup> *Prophetologium* II, pp. 101-108; Juan MATEOS, *Le Typicon de la Grande Église, Tome I: Le cycle des douze mois*, Rome, Pontificum Institutum Orientalium Studiorum, 1962, 1.286.11-290.2.

<sup>2</sup> *Prophetologium* II, pp. 108-114; MATEOS, *op. cit.*, 1.306.3-6.

<sup>3</sup> *Prophetologium* II, pp. 155-157; MATEOS, *op. cit.*, 1.373.7-15.

<sup>4</sup> *Prophetologium* II, pp. 82-87; MATEOS, *op. cit.*, 1.248.25-250.3.

<sup>5</sup> *Prophetologium* I, pp. 559-565; Juan MATEOS, *Le typicon de la Grande Église, Tome II: Le cycle des fêtes mobiles*, Rome, Pontificum Institutum Orientalium Studiorum, 1963, 2.140.10-12.

<sup>6</sup> *Prophetologium* II, pp. 40-45; MATEOS, *op. cit.*, 1.78.16-20.

<sup>7</sup> The expression λέγει κύριος, attested in both cases by the *Septuagint*, should not be considered here as a closing formula, but rather as a way of specifying the identity of the speaker in the context of a dialogue. We can see, in fact, that the expression (formulated in slightly different ways) is actually used throughout the texts to articulate the discursive interaction between the prophet and God.

<sup>8</sup> The fact that the lections reproduce a conversation between God and Jeremiah does not mean that Jeremiah's addressee is God: the conversation is only being reported as a past event, which allows Jeremiah to explain to his real addressee –the people of Israel, or, through a *double projection of referent-addressee*, the Byzantines– the way in which he obtained his knowledge

---

place in the manuscript tradition of the *Prophetologion*, which makes it difficult to ascribe an iconodule origin to the source. In fact, she suggests that the Old Testament lections system might go back to the fourth century (ENGBERG, "Triple-Lecture", pp. 89-91). Miller does not seem to explicitly support any of these positions, although he mentions that the hypothesis advanced by Høeg and Zuntz is consistent with the emergence of the manuscript tradition (there does not seem to be any *Prophetologion* manuscripts datable before the ninth century, cf. "The Prophetologion", p. 63, note 20). Given the lack of agreement among the specialists, all suggestions about the political role played by the *Prophetologion* remain highly speculative. Hopefully, further studies on this source will provide more elements to analyze its relationship with a particular social and political context.

of the future events he was going to announce. The message's addressee (*i.e.*, Jeremiah's interlocutor) is not made explicit, but can be tacitly identified with a personal referent (as we have said, the people of Israel).

<sup>9</sup> We indicate the dialogue passages in this way in order to avoid any confusion when identifying the addresser of the speech, since some pronouns or verbs contained in those dialogues might be wrongly taken as indicators of the *referent-addresser's* identity.

# LÁGRIMAS SANTAS Y NO TAN SANTAS FUNCIONES DEL LLANTO EN LA HAGIOGRAFÍA BIZANTINA TEMPRANA

PABLO CAVALLERO

(CONICET - UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES - UNIVERSIDAD CATÓLICA  
ARGENTINA)

Sin pretensión de exhaustividad sino como un acercamiento a un aspecto que ofrece mucho material de estudio, presentamos aquí la indagación sobre la presencia de las lágrimas en algunos textos hagiográficos del Bizancio temprano.

Como bien señala Anne Sophie Andreu en su prólogo a *La fuente de las lágrimas*, de Jean Vanier, las lágrimas son

*agua ardiente del dolor, agua amarga del remordimiento, agua dulce de la compasión, agua tranquilizadora del arrepentimiento y del consuelo, agua burbujeante de la alegría...; las lágrimas brotan cuando algo en nosotros se siente profundamente conmovido. Cuando estamos estremecidos o destrozados por el sufrimiento, por supuesto, pero también cuando nos sentimos afectados por el dolor ajeno, emocionados por la debilidad del otro, sobrecogidos por su angustia, o cuando estamos emocionados por el reencuentro, por el amor recibido o por el perdón otorgado<sup>1</sup>.*

Es esperable, pues, que textos de base y finalidad espiritual, como son los hagiográficos, presenten ejemplos de este fenómeno fisiológico de origen emocional<sup>2</sup>. Ya los primeros Padres de la espiritualidad cristiana, en la ver-

<sup>1</sup> Jean VANIER, *La fuente de las lágrimas*, Santander, Sal Terrae, 2004, p. 9.

<sup>2</sup> “*Et s’il fallait illustrer cette doctrine par quelques exemples, nous aurions une nuée de témoins dans les Vies des saints...*”, Irénée HAUSHERR, *Penthos: la doctrine de la componction dans l’Orient chrétien*, Roma, Institutum orientalium studiorum, 1944, p. 24. Una investigación sobre cómo aparece, en textos bizantinos de diversa época y género, esta expresión de variadas emociones es la de Martin HINTERBERGER, “Tränen in der Byzantinischen Literatur”, *JÖB*, 56 (2006), 27-51. En cuanto a la base emocional del llanto, decía un autor barroco: “*les yeux sont les canaux par où les passions s’écoulent au dehors*” (M. Cureau de la Chambre, *Caractères des passions*, París, 1640, p. 10, citado por Jean Loup CHARVET, “Les larmes à l’époque baroque.



tiente llamada de los ‘Padres népticos’<sup>3</sup>, aprendían a discernir (διάκρισις) la presencia del demonio mediante la práctica de la ascesis, que incluye la oposición (ἀντίρροησις) a los malos pensamientos o tentaciones (λογισμοί), virtud llamada también φυλακή καρδίας ‘guarda del corazón’, la νήπις ‘sobriedad’, de la que deriva el nombre de esta espiritualidad, el πένθος ‘duelo espiritual’, la κατάνυξις ‘compunción’, la μετάνοια ‘conversión’, la ἀπάθεια ‘impasibilidad’ o ‘autodominio’, la ήσυχία ‘tranquilidad’ y la conciencia de la πληροφορία ‘plenitud del Espíritu Santo’<sup>4</sup>; tanto el πένθος como la κατάνυξις incluyen el llanto, que suele corresponder al “agua ardiente del dolor, agua amarga del remordimiento”; el arrepentimiento es una actitud constante del asceta, monje o laico, que tiene conciencia de sus fallas<sup>5</sup>, y las lágrimas expresan corporalmente el sentimiento espiritual<sup>6</sup>.

Si entramos concretamente en la aportación que ofrecen los textos hagiográficos, tenemos el corpus de Leoncio de Neápolis, autor que tiene la ventaja de ofrecer tres obras (fechadas c. 620-641) relativas a personajes diversos y de distinta época: un asceta sirio del s. v, un obispo chipriota del s. iv y un patriarca de Alejandría del s. vi. En esta variedad, sin embargo, está siempre presente este componente del llanto.

En el caso de la *Vida de Simeón el loco*, figura un asceta que, tras una breve estada en el monasterio y treinta años en el desierto, retorna a la ciudad (Émesa) para ayudar a la conversión de la gente, mediante actitudes

Un paradoxe éloquent”, *Mélanges de l’École française de Rome (série Italie et Méditerranée)*, 105/2 (1993), p. 539.

<sup>3</sup> Su pensamiento fue recogido en la llamada *Filocalia*, por obra de Nicodemo el Hagiorita, monje del Monte Athos (1749-1809), y del obispo Macario de Corinto (1731-1805). El ‘duelo espiritual’, de todos modos, aparece en numerosos textos; por ejemplo, Juan Clímaco da al séptimo grado de su *Escalera al paraíso* el título Περί χαροποιού πένθους, “Acerca del duelo que genera gozo”; considera que las lágrimas son un paso hacia la ήσυχία contemplativa (cf. *PG* 88, 801-2). Este oxímoron “duelo que genera gozo” no es una forma de masoquismo sino que se corresponde con la paradoja que tiñe todo el cristianismo (pensemos, por ejemplo, en las bienaventuranzas). El papel espiritual de las lágrimas recorre todo Bizancio; para la etapa tardía, véase Evelyne PATLAGEAN, “Pleurer à Byzance”, en *La souffrance au Moyen Âge*, Varsovia, Université de Varsovie, 1988, pp. 251-261.

<sup>4</sup> Cf. Marti ÁVILA i SERRA, *La ‘Filocalia’ de los padres népticos*, Palma de Mallorca, Olañeta, 2008.

<sup>5</sup> Dice John CHRYSOAVGHIS, “Una spiritualità dell’imperfezione. La via delle lacrime in Giovanni Climaco”, en Sabino CHIALÀ y Lisa CREMASCHI (eds.), *Giovanni Climaco e il Sinai (Spiritualità orientale)*, Bose-Magnano, Qiqajon, 2002, p. 175: “Il pentimento è un modo di vivere, non un incidente o uno stadio della vita. Non si tratta né di un atto isolato, né di un luogo di sosta, ma di un sentiero continuo, per lo meno in questa vita”. En el Antiguo Testamento aparecen también algunos ejemplos de lágrimas como expresión de arrepentimiento y de ruego: en *Joel* 1: 5 a 2: 17, el profeta exhorta a llorar, gemir, lamentarse, ayunar, pedir perdón por las desgracias que asuelan al país; Dios oír y ayudará. Se trata de un hecho emotivo-piadoso que excede la religión judeo-cristiana.

<sup>6</sup> CHRYSOAVGHIS, *op. cit.*, p. 177: “Le lacrime sono la via nella quale il nostro corpo partecipa al pentimento, proprio come partecipa all’intera ascensione della vita spirituale e come anche ha veramente partecipato alla discesa e alla caduta”.



grotescas o alocadas, fingidas para ocultar su santidad<sup>7</sup>. En el relato de la etapa de conversión de Simeón y de su amigo Juan, cuando van al monasterio del abad Nicón, dice el texto:

πάλιν δὲ καὶ ὁ Ἰωάννης τοῦτο κατὰ μόνας τῷ αὐτῷ ἐναρέτω ἀνδρὶ εἶπεν μετὰ πολλῆς ἰκεσίας καὶ δακρύων (καὶ γὰρ ἐκέκτητο αὐτὰ πρὸ τῶν ὀφθαλμῶν αὐτοῦ φυσικῶς πλείω τοῦ ἀδελφοῦ Συμεών). [...] κουρευομένων δὲ αὐτῶν ὁ μὲν Ἰωάννης ἐκλαίει πάννυ, ὁ δὲ Συμεών τοῦτον ἔνυσσεν παύσασθαι, μὴ νοῶν ὅλως τὸ διὰ τί κλαίει. ἐδόκει γὰρ ὅτι ἀπὸ λύπης τῶν γονέων αὐτοῦ καὶ τῆς ἀγάπης τῆς γυναικὸς αὐτοῦ κλαίει.

*A su vez, también Juan, a solas con el mismo varón virtuoso, le dijo esto con gran súplica y llorando (pues esto [el llanto] se apoderaba también de sus ojos, naturalmente, más que del hermano Simeón) [...] Al ser ellos tonsurados, Juan lloraba mucho, mas Simeón lo acicateaba para que cesara, sin entender en absoluto por qué lloraba. Pues le parecía que lloraba a causa de la pena por sus padres y del amor por su mujer. [131: 10 ss. y 25 ss.]<sup>8</sup>*

En este caso, si la opinión de Simeón era acertada, Juan lloraba por el dolor de dejar a seres amados y esto no se correspondería con la actitud de conversión; de ahí que Simeón teme, en el contexto, que su amigo se arrepienta de elegir la vida monacal. Ya Nicón les había dicho:

Τούτοις καὶ τοῖς τοιοῦτοις νουθετῶν αὐτοῦς ὁ ὅσιος παύσασθαι τῆς νουθεσίας οὐκ ἠβούλετο θεωρῶν ἐκ τῶν ὀφθαλμῶν αὐτῶν πηγὰς δακρύων ἐκχεομένας

*Amonestándolos con estas cosas y otras tales, el piadoso no quiso cesar su amonestación al contemplarlos verter manantiales de lágrimas de sus ojos [127: 24 s.]*

y especialmente le había dicho a Simeón:

μὴ θλίβου, μηδὲ δάκρυε τὴν πολιὰν τῆς κυρίας σου μητρόσ καὶ γὰρ πολλῷ πλέον τοῦ προσώπου σου δύναται παραμυθῆσασθαι αὐτὴν ὁ θεὸς

<sup>7</sup> Véase nuestra edición bilingüe, Pablo CAVALLERO (ed.), *Leoncio de Neápolis, Vida de Simeón el loco*, Buenos Aires, Sección Filología Medieval del Instituto de Filología Clásica de la UBA, 2009 y la de André Jean FESTUGIÈRE y Lennart RYDÉN (eds.), *Léontios de Néapolis: Vie de Syméon le fou' et 'Vie de Jean de Chypre'*, París, Paul Geuthner, 1974.

<sup>8</sup> La indicación de página y línea corresponde a la de la edición de FESTUGIÈRE y RYDÉN, que hemos incluido también en la nuestra. La traducción española es la publicada en nuestra edición.

*No te aflijas ni llores la canicie de tu señora madre, pues mucho más que tu persona puede consolarla Dios [127: 27],*

y, a Juan, que no se dejara engañar por el sofisma del diablo, que le pondrá esta duda:

*τίς τὰ ἐκείνων δάκρυα καταπαύσῃ;*

*¿Quién calmará las lágrimas de aquéllos? [los seres queridos]*

Pero en 134: 30, cuando el relato dice Ὡς ἔκλαυσαν οὖν ἀμφοτέροι ἐπὶ ἰκανὴν ὥραν “Después que lloraron ambos, en efecto, por suficiente tiempo”, este llanto se debe a la emoción de haber recibido el hábito, ya totalmente decididos a abandonar el mundo y sus afectos. Por ello, el demonio les presentaba el llanto de sus parientes como una tentación:

*πάλιν δὲ κατὰ τοὺς ὕπνουσ θεωρεῖν, ἔστιν δὲ ὅτε καὶ ἐν φαντασίᾳ, τοὺς ἑαυτῶν ἰδίους τοὺς μὲν κλαίοντας, τοὺς δὲ ἐξηχωθέντας παρεσκευάζεν ὁ πολύμορφος ὄφις*

*la multiforme serpiente los aprestaba a ver, en sueños y a veces en imaginación, a sus propios parientes ya llorar, ya enloquecer [138: 8 s.]*

También el abad Nicón los despidе “con muchas lágrimas” μετὰ πολλῶν δακρύων [136: 1]<sup>9</sup> cuando ellos abandonan el monasterio para ir al desierto; pero son lágrimas de emoción como las que derraman los amigos Simeón y Juan al partir el primero hacia Émesa:

*καὶ εὐξαμένων αὐτῶν ἐπὶ ἰκανὰς ὥρας καὶ φιλησάντων τὰ ἑαυτῶν στήθη καὶ βρεξάντων αὐτὰ ἀπὸ τῶν δακρύων ἑαυτῶν ἀπέλυσεν αὐτὸν*

*Y tras orar ellos bastantes horas y después de besarse mutuamente el pecho y mojarlo con sus lágrimas y tras hacer camino con él bastante distancia, lo soltó [144: 9 s.]*

También es emocionado afecto el llanto de Simeón cuando dice el relator, a propósito de la visión que el personaje tuvo sobre la muerte de su madre:

*περιχυθέντων αὐτοῦ τῶν ὀφθαλμῶν ὑπὸ τῶν δακρύων καὶ ἀρξαμένων κατέρχεσθαι ὡσπερ μαργαριτῶν ἐπὶ τὸ στήθος αὐτοῦ...*

*inundándoseles los ojos de lágrimas y comenzando éstas a caer como perlas sobre su pecho... [140: 10 s.]*

<sup>9</sup> Cf. 138: 13.

## Y Simeón ruega a Dios que se acuerde:

*τῶν δακρῶν αὐτῆς καὶ τῶν στεναγμῶν, ὧν ἐξέχεεν, ὅτε πρὸς σέ ἐξ αὐτῆς ἐφυγα [...] ἀντὶ δακρῶν εἰς ἀγαλλίασιν τὴν ἡτοιμασμένην τοῖς ἀγίοις σου*

*de sus lágrimas y angustias que derramó cuando hacia Ti escapé de ella [140: 20 s.] [...] a cambio de las lágrimas, [llévala] a la alegría preparada para tus santos [141: 18].*

En esa última frase, aparece el valor de las lágrimas como ‘méritos’ para la salvación eterna.

Más allá de los personajes, el mismo autor, en el prólogo al texto, advertía que todos los educadores –y él mismo– debían usar ejemplos ajenos

*μήπως ἐτέρους νοθετεῖν καὶ καταρτίζειν καὶ ὁδηγεῖν σπεύδοντες πρὶν ἑαυτοὺς διδάξουσιν καὶ ἐκκαθάρουσιν διὰ τῆς τῶν θείων ἐντολῶν ἐργασίας λάθωσιν τὸν οἰκεῖον νεκρὸν κλαῦσαι, περὶ τὸν τοῦ ἐτέρου ἀσχοληθέντες, καὶ πληρωθῆ ἔπ’ αὐτοῖς τὸ ἀψευδές καὶ ἀρμόζον αὐτοῖς λόγιον τὸ φάσκον ‘ὅστις μὴ ποιῆση καὶ διδάξη, οὗτος ἐλάχιστος κληθήσεται ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν’ καὶ πάλιν ὑποκριτὰ, ἔκβαλε πρῶτον τὴν δοκὸν ἐκ τοῦ ὀφθαλμοῦ σου καὶ τότε ἐμβλέψεις ἐξενέγκαι τὸ κάρφος τὸ ἐν τῷ ὀφθαλμῷ τοῦ ἀδελφοῦ σου’*

*no sea que, esmerándose por amonestar y corregir y encaminar a otros antes de enseñarse y purificarse a sí mismos mediante la práctica de los divinos mandamientos, se olviden de llorar su propio cadáver, ocupándose del de otro, y se cumpla en ellos el oráculo no mentiroso y adecuado a ellos, que dice “quien no obre pero enseñe, ése será llamado el más pequeño en el reino de los cielos”<sup>10</sup>; y asimismo “hipócrita, echa primero la viga de tu ojo y entonces verás de sacar la brizna en el ojo de tu hermano”<sup>11</sup> [121: 5 ss.]*

de modo que el mismo relator destaca el llanto a propósito de los propios pecados como una necesidad de la vida religiosa de todo cristiano.

Pues más allá de las lágrimas de emociones diversas (partida de seres queridos, sea para lejanía o para el cielo; inicio de una nueva etapa, etc.), las lágrimas aparecen en *Simeón* también como parte de la vida espiritual personal. Así dice el texto:

<sup>10</sup> Cf. *Mateo* 5: 19. La cita es una paráfrasis: “En efecto, el que infringiere uno de estos mandamientos muy pequeños y así los enseñare a los hombres, será llamado muy pequeño en el Reino de los Cielos; en cambio, el que los cumpliera y enseñare, ése será llamado grande en el Reino de los Cielos”.

<sup>11</sup> *Mateo* 7: 5.

πολλάκις οὖν τὴν νύκτα ἄϋπνος διατελών ἕως πρωτῆ ἐν προσευχῇ καὶ τὸ ἔδαφος βρέχων τοῖς δάκρυσιν ἐξήρχετο ἀπὸ πρωτῆ...

*Muchas veces, en efecto, pasando insomne la noche hasta el amanecer en rezos y mojando el suelo con lágrimas, salía desde el amanecer... [166: 8 s.]*

pasaje donde consta que la oración nocturna era acompañada por lágrimas de compunción, seguramente por sus propios pecados y por los ajenos<sup>12</sup>. Esto se acerca a los dos únicos casos en que Jesús llora en los Evangelios: en *Juan* 11: 35 llora ante la muerte de su amigo Lázaro, lo cual puede ser visto como un dolor plenamente humano por la desaparición física de un amigo, si bien hoy también se interpreta que Jesús llora por las causas que llevaron a la humanidad a padecer la muerte e incita a remover la “piedra del pecado”<sup>13</sup>. Y en *Lucas* 19: 41 Jesús también llora por Jerusalén, por lo que su gente va a sufrir a consecuencia de los odios y guerras humanos: *sub specie aeternitatis*, llora por toda la humanidad<sup>14</sup>; llora, pues, por el pecado ajeno.

Otro aspecto del llanto es el que sufre la gente que pide un milagro, situación que se hará mucho más frecuente en otros textos. En el caso de *Simeón*, las mujeres a quienes el “loco” hace bizcas,

καὶ ὡς ἤρξαντο ἀλλήλαις λέγειν τὸ συμβάν αὐταῖς κακόν, ἔγνωσαν, ὅτι αὐτὸς αὐτὰς ἐστράβωσεν, καὶ κατέτρεχον αὐτῷ κλαίουσαι ὀπίσω αὐτοῦ καὶ κρίζουσαι: „ἀνάλυσον, Σαλέ, ἀνάλυσον“.

*cuando comenzaron a decirse el mal que les había acaecido, se dieron cuenta de que él las había hecho bizcas, y corrieron a él llorando detrás de él y gritando: “- Suéltanos, loco, suéltanos”. [157: 20 s.]*

Si pasamos a la *Vida de Juan el limosnero*, nos encontramos en este caso con varios aspectos del llorar. El mismo personaje central, un viudo conver-

<sup>12</sup> Son las lágrimas que, para Diádoco (s. v), significan una λύπη θεοφιλῆς, ‘pena amante de Dios’; cf. *Capita centum de perfectione spirituale* 60, 4 (Rutherford). Nilo de Ancira lo llama λυσιπόνηρον καὶ καθαρτικὸν δῶρον, ‘don purificador y que libera del mal’ (cf. *Epistolae* III 257, PG 79, 513 B).

<sup>13</sup> Cf. la conferencia de Miguel Ángel DOMÍNGUEZ MENA, “El hospital de campo: la responsabilidad de la Iglesia para que Cristo sanador esté presente en la familia y en el mundo”, pronunciada en el VIII Encuentro mundial de familias, Filadelfia, septiembre de 2015.

<sup>14</sup> Cf. ORÍGENES, *Homiliae in Lucam* 18, PG 18,1897 BC. HAUSHERR, *op. cit.*, p. 50 define la compunción como “*le deuil du salut perdu par soi ou par les autres*”. La *Regla breve* 31 de san Basilio dice que hay que afligirse y llorar por los que están muriéndose en el pecado. Cf. Juan CRISÓSTOMO, *Homiliae in epistolam ad Philippenses* 8, 4, PG 62, 208; Ps. Dionisio AEROPAGITA, *Epistulae* 8: 3, “no sé cómo llorar el desastre de un amado mío” (cf. p. 184 Heil Ritter, PG 3, 1093 C).

tido en patriarca dedicado a la limosna espiritual y material, se lamenta porque –dice el relator–

*οὐδενὸς προσελθόντος ἀνεχώρει κατηφῆς καὶ σύνδακρυς*

*al no acercársele nadie, se retiró cabizbajo y lloroso [5: 3]<sup>15</sup>*

pero ese llanto se debía a que él no había soportado

*ὑπὲρ τῶν ἀμυθήτων αὐτοῦ ἀμαρτιῶν τίποτε κόπον*

*ninguna fatiga a cambio de sus indecibles pecados [5: 14 s.].*

Es decir, su emoción de dolor se debía a que no podía imitar el dolor de Cristo. La tradición considera que la intensidad de las lágrimas se corresponde con la gravedad de las faltas pero también es frecuente que el menos culpable se sienta un gran pecador, como hace aquí Juan<sup>16</sup>. Algo similar le ocurre a un personaje llamado Pedro, cuya historia está inserta en otro relato, quien da una prenda a un náufrago pero éste la vende. Dice el autor que, cuando el generoso Pedro

*θεωρεῖ αὐτὸ κρεμάμενον καὶ ἐλυπήθη σφόδρα. καὶ ἀνελθὼν εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ οὐδενὸς ἠνέσχετο γέυσασθαι, ἀλλὰ κλείσας τὴν θύραν τοῦ κουβουκλίου αὐτοῦ ἐκαθέζετο κλαίων καὶ λογιζόμενος ὅτι «οὐκ ἐγενόμην ἄξιος, φησίν, ἵνα σχῆ μου μνημόσυνον ὁ πτωχός.»*

*la ve colgada, se apenó vehementemente y, tras irse a su casa, no soportó probar nada, sino que, después de cerrar la puerta de su cuarto, se sentó llorando y pensando ‘no fui digno —afirma— que el mendigo tuviese un recuerdo de mí’. [21: 66 ss.]*

Es decir, cree que su obra había sido vana. Pero una visión onírica le revela que Cristo mismo lleva la prenda, de modo que su acción no fue inútil.

Se emociona, además, el patriarca Juan, ὅλος σύνδακρυς ἐγένετο “se puso todo lloroso” (22: 27), tras leer la vida de san Serapión, un modelo de hombre caritativo. Un pasaje importante es el del final del cap. 29, donde el relator comenta acerca de Juan:

*γὰρ μετὰ τῶν θαυμασιῶν αὐτοῦ κατορθωμάτων καὶ τοῦτο συνεκέκτητο, τὸ μηδέποτε αὐτὸν δύνασθαι ἰδεσθαί τινα ἐκ περιστάσεως δακρύνοντα, καὶ*

<sup>15</sup> Aunque el texto y la traducción son nuestros, indicamos el capítulo y línea de la edición de FESTUGIÈRE cit., que hemos mantenido en la nuestra: Pablo CAVALLERO (ed.), *LEONCIO DE NEAPOLIS, Vida de Juan el limosnero*, Buenos Aires, Sección Filología Medieval del Instituto de Filología Clásica de la UBA, 2011.

<sup>16</sup> Cf. HAUSHERR, *op. cit.*, p. 41.

*εὐθέως αὐτὸς ὡσπερ ἐν τῇ οἰκείᾳ ψυχῇ ὀρών τὴν τοῦ πλησίον περίστασιν κατεβρέχετο τοῖς οἰκείοις δάκρυσιν μηδὲ πρὸς ὤραν ὑπερθέσθαι δυνάμενος τὴν συμπάθειαν.*

*Pues también, junto con sus admirables rectas acciones, había logrado el no poder nunca ver a alguien llorar por una situación; y, enseguida, él, como viendo en la propia alma la situación del prójimo, se inundaba con sus propias lágrimas sin poder diferir para otra hora la compasión. [29: 16 ss.]*

donde se testimonia la compasión por el prójimo, que llega hasta la efusión de lágrimas por el dolor ajeno.

En 50: 42 s. el patriarca vuelve a llorar cuando le anuncia al patricio su propia muerte, ya cercana:

*καὶ λέγει αὐτῷ σὺν πολλοῖς δάκρυσιν. «Σὺ μὲν, ὦ δέσποτα, πρὸς τὸν βασιλέα τὸν ἐπί γειον ἐκάλεσας, ἀλλὰ προλαβὼν ὁ οὐράνιος προεκάλεσεν τὴν ἐμὴν εὐτέλειαν.»*

*Y le dice con muchas lágrimas: – Tú, oh patrón, me llamaste hacia el rey terreno, pero el celestial, anticipándose, llamó antes a mi Futilidad.*

En este caso, las lágrimas son de emoción ante el hecho trascendental que se avecina y el saber que no será placentero a su amigo.

Pero también hay lágrimas de los demás, causadas por diversos sentimientos. Así, al comienzo del cap. 8 aparece el caso de alguien desesperado, que pide ayuda financiera:

*Ναύκληρός τις ξένος ἐφύρασεν καὶ προσελθὼν αὐτῷ ἐδέετο μετὰ πολλῶν δακρῶν ἵνα συμπαθήσῃ καὶ αὐτῷ ὡς καὶ πᾶσιν.*

*Cierto extranjero armador de barcos quebró y, yendo a él, le pedía con muchas lágrimas que se compadeciera también de él como de todos. [8: 1 s.]*

En este caso, el llanto es una mezcla de desesperación con estrategia para el logro del favor. Un sobrino del patriarca, llamado Jorge,

*πονήσας πικρῶς, οὐ μόνον διὰ τὸ δημοσίως αὐτὸν ἀτιμασθῆναι, ἀλλ' ὅτι καὶ ὑπὸ οἰκτροτέρου αὐτοῦ, μάλιστα διὰ τὸ εἶναι αὐτὸν ἀνέμιον τοῦ πάπα, ἀνέρχεται πρὸς αὐτὸν ἐν τῷ κουβουκλίῳ αὐτοῦ ἰδιάζοντος κλαίων σφοδρῶς. ὡς δὲ τοῦτον οὕτως συνεχόμενον καὶ δακρύνοντα εἰθεάσατο ὁ πατριάρχης, ἐπηρώτα αὐτὸν τὴν αἰτίαν τῆς κατεχούσης αὐτὸν ἀθυμίας μαθεῖν βουλόμενος.*

*afligiéndose amargamente, no solo por haber sido deshonrado*

*públicamente, sino también porque lo fue por alguien muy miserable, especialmente por ser él sobrino del Papa, se dirige a él —estando éste a solas en su recámara— llorando vehementemente. Cuando el Patriarca lo vio tan oprimido y lloroso, lo interrogó queriendo saber la causa del desánimo que lo invadía. [14: 4 ss.]*

Pero era tal la amargura que el sobrino no podía hablar. El patriarca le enseña a soportar las afrentas, premiando al agresor en vez de vengarse de él. En otro pasaje, un eunuco cuenta:

*ὕπαντᾶ μοι αὐτῆ ἢ καλῶς βραχεῖσά μοι κόρη ἔξωθεν τῆς πόλεως ἑσπέρας οὔσης λοιπόν· καὶ προσδραμοῦσα τοῖς ποσίν μου παρεκάλει συνοδεῦσαί μοι. ἔλεγεν γὰρ ἑαυτὴν Ἑβραίαν εἶναι καὶ θέλειν γενέσθαι χριστιανὴν*

*me sale al encuentro esta muchacha que me lloriqueaba, fuera de la ciudad, siendo entonces el atardecer. Y, corriendo a mis pies, me solicitó hacer camino conmigo. Pues decía que ella era hebrea y quería hacerse cristiana [23: 77 ss.],*

pasaje en el que el llanto es una estrategia para el logro de un favor que, en este caso, conllevaba una motivación espiritual. En ocasión de la muerte de Vitalio, el relato dice

*πᾶσαι αἱ πόρνοι καὶ αἱ ἀποταξάμεναι ἐξ αὐτῶν καὶ αἱ λαβοῦσαι ἄνδρας μετὰ κηρῶν καὶ λαμπάδων προεκόμιζον αὐτὸν κλαίουσαι καὶ λέγουσαι· «Ἀπωλέσαμεν τὴν σωτηρίαν ἡμῶν καὶ τὴν διδασχίην.»*

*todas las rameras y las que se habían separado de ellas y las que tomaron marido lo llevaron, con cirios y antorchas, en procesión, llorando y diciendo: “Perdimos nuestra salvación y nuestra enseñanza” [cap. 38: 155 ss.]*

donde el llanto manifiesta el dolor por la muerte de un benefactor admirado a quien, además, se había calumniado.

Llanto de arrepentimiento es el del patricio Nicetas en el cap. 13 cuando, después de un entredicho con el patriarca, éste le envía emisarios para señalarle que el día se acababa:

*ὡς δὲ τοῦ τοιοῦτου ῥήματος ἤκουσεν, μὴ ἐνέγκας τὴν τῆς καρδίας αὐτοῦ πύρρωσιν, ἀλλ' ὡσπερ ὑπὸ θεοῦ πυρὸς ὑπὸ τοῦ λόγου καταनुγείς τοῦ ὀσίου σύνδακρυς ἐγένετο καὶ ἀναστὰς καταλαμβάνει τὸν μακάριον*

*Después de escuchar tal frase, sin soportar la quemazón de su corazón, sino compungido por la palabra del piadoso como por*

*fuego divino, vino a las lágrimas y levantándose se allega al bienaventurado [13: 27 s.]*

La sola sugerencia de que no podían terminar la jornada enemistados hizo que el patricio se arrepintiera de su actitud y de los negocios que hacía en perjuicio de la gente, de modo que va a reconciliarse. El llanto refleja la compunción y el arrepentimiento. Esta misma causa tiene el llanto cuya mención hace Juan cuando predica que no se debe juzgar:

*ἔστιν ὅτε τινὰ ἐθεασάμεθα κλέψαντα, τοὺς δὲ στεναγμοὺς καὶ τὰ δάκρυα ᾗ προσήγαγεν τῷ θεῷ οὐ γινώσκομεν*

*hay veces en que contemplamos a uno robar, mas no conocemos las angustias y las lágrimas que presentó a Dios [48= 50: 71 s.]*

es decir, vemos el hecho pero no el posterior arrepentimiento ni las motivaciones que Dios sí conoce. Más claro aún es en el caso de la mujer que, poco antes de la muerte de Juan, le pide que la absuelva de un pecado indecible:

*πρὸς τὸν πανόσιον δρομαίως καταλαμβάνει καὶ τῶν τούτου ποδῶν εἶχετο δεομένη σὺν πηγαίς δακρῶν*

*a la carrera se allega al totalmente piadoso y se toma de sus pies, rogando con manantiales de lágrimas [54=59: 8 ss.]*

donde se usa la misma metáfora hiperbólica que en *Simeón* 127: 25. Esta mujer de gran fe, al encontrarse con el patriarca, sabe de la muerte de éste sin que se conozca qué ocurrió con la nota donde confesó su pecado. Pese a ello, acude a la tumba del santo y afirma

*ὁμως οὐ μὴ ἀποκάμω, οὐδ' οὐ μὴ ἀπιστήσω, οὐδὲ τῆς σῆς σοροῦ ἀποστήσω τὰ ἐαυτῆς δάκρυα ἄχρις οὐ πληροφορίαν περὶ τῆς ἐμῆς αἰτήσεως δεξώμαι*

*Empero, no voy a perder coraje ni a perder fe ni alejaré de tu sepulcro mis lágrimas, hasta que reciba garantía de mi petición [54=59: 65 s.]*

*τῇ τρίτῃ νυκτὶ ἐν ὅσῳ πάλιν τοὺς αὐτοὺς σκληροὺς καὶ πιστοὺς λόγους τῷ μακαριωτάτῳ μετὰ δακρῶν ἔλεγεν, ἰδοὺ ἐξέρχεται ὁ τοῦ θεοῦ θεράπων [...] λέγει πρὸς αὐτήν «Μέχρι πότε, γύναι, τοὺς ἐνθάδε σιαίνεις; ἕα ἀναπαῖναι αὐτούς. Κατέβρεξεν γὰρ ἡμῶν τὰς στολὰς τὰ σὰ δάκρυα.» καὶ δίδωσιν αὐτῇ τὸ ἴδιον πιττάκιν βεβουλωμένον*

en la tercera noche, en cuanto dijo de nuevo con lágrimas al muy bienaventurado las mismas duras palabras y llenas de fe, he aquí que sale el sirviente de Dios [...] y le dice:— ¿Hasta cuándo, mujer, irritas a los de aquí? Déjalos



descansar; pues tus lágrimas mojaron nuestras ropas. Y le da la propia nota sellada. [54=59: 78 ss.]

En esta ocasión, el llanto aparece claramente como estrategia para el logro de un milagro: la mujer sabe que está hablando con un muerto pero confía en que, como él tiene vida eterna y es santo, puede responderle. Y no sólo lo logra con su insistencia, como recomienda el Evangelio (*Lucas* 18: 1-8)<sup>17</sup> sino que, además, el santo le entrega la nota concreta.

Pero es en la *Vida de Espiridón*, quizás, donde encontramos más variados indicios. Por una parte, está el llanto de los que se hallan desesperados por alguna situación adversa<sup>18</sup>. Así, tenemos al hombre que pide un préstamo y se lo niegan, salvo que dé garantía en oro:

*Ὁ δὲ πένθης ἀνέλλιπτον εἶχεν τὴν ὑπόσχεσιν, ἀκτῆμων γὰρ ὑπῆρχεν χρυσοῦ ἐν ἀνθρώποις. Ἐλθὼν δὲ ἀπαγγέλει ταῦτα τῷ ὀσίῳ ποιμένι μετὰ πολλοῦ στεναγμοῦ καὶ δακρύων. εἶπεν δὲ ὁ μέγας καὶ θαυμαστός ἐκεῖνος ἀνὴρ· «Μὴ στέναζε, τέκνον, ἔχων τὴν πίστιν εἰς Θεόν [180: 5-9]*

*El pobre consideraba que era una promesa sin esperanza, pues era entre los hombres un desposeído de oro. Va y le cuenta esto al piadoso pastor con mucho lamento y llorando. Dijo aquel hombre grande y admirable: – No te lamentes, hijo, teniendo fe en Dios.*

En otro caso (cap. 15), un navegante que durante su ausencia fue engañado por su mujer, actúa así:

*Ἐλθὼν δὲ ὁ ναύτης ἀπήγγειλεν ταῦτα τῷ ὀσίῳ ποιμένι, ἐπαγγελλόμενος ποιῆσαι ὅπερ ἂν αὐτὸς τοῖς χεῖλεσι προστάξει. Ὡς δὲ εἶπεν ταῦτα ὁ ἄνθρωπος δάκρυα θερμὰ καὶ πολλὰ καταφέρων, ἀπεκρίνατο ἀφρόνως ἡ γυνὴ [228: 8-11]*

*Yendo el navegante, anunció esto al piadoso pastor, prometiéndole que haría lo que él prescribiera con los labios. Cuando el hombre dijo esto, derramando cálidas y muchas lágrimas, respondió insensatamente la mujer...*

Las “cálidas y muchas lágrimas” no son fruto de un arrepentimiento ni estrategia de súplica, sino muestra de dolor y decepción.

<sup>17</sup> Allí la viuda reclama con tanta insistencia a un juez, que éste le hace justicia para que deje de molestarlo.

<sup>18</sup> En 222: 4 se menciona a la viuda que llora ante Eliseo en referencia a 2 *Reyes* 4: 1-7. Para las citas y remisiones del texto de *Espiridón*, seguimos la numeración de página y línea de nuestra edición, Pablo CAVALLERO (ed.), *LEONCIO DE NEÁPOLIS, Vida de Espiridón*, Buenos Aires, UBA, 2014. Allí se indica el lugar correspondiente del manuscrito y de la edición de Paul VAN DEN VEN (ed.), *La légende de S. Spyridon, évêque de Trimithonte*, Lovaina, Institut orientaliste, 1953.

También consta el simple llanto de un bebé pero su importancia radica en que ese llanto implica que el niño resucitó por la intercesión del santo:

*Ὡς δὲ εἶδεν τοῦ παιδὸς ἡ μήτηρ ἐκ νεκρῶν ἀναστάντα τὸ βρέφος καὶ κλαίοντα ἐπὶ γῆς ἐρριμμένον ὡσπερ ἐν ἀρχῇ τῆς κοιλίας ἐξελθῶν, χαρᾶ μεγίστη καὶ ἐκπλήξει ληφθεῖσα πεσοῦσα ἐπὶ τῆς γῆς παραχρῆμα ἀπέθανεν. [206: 11-14]*

*Cuando la madre del niño vio al recién nacido resucitado desde los muertos y que lloraba habiendo sido arrojado sobre la tierra como al salir del vientre en el principio, presa de gran gozo y perplejidad, cayendo en tierra, murió de inmediato.*

Asimismo, se da el caso del llanto por terror. En el capítulo 11, un diácono desobediente y hablador es castigado con una severa disfonía temporaria. El relato dice:

*Ὡς δὲ ἐπαύσατο τῆς εὐχῆς ὁ ὄσιος ποιμὴν, προσπίπτει τούτῳ κλαίων κινῶν μὲν τὰ χεῖλη καὶ ἀνοίγων τὸ στόμα, ἤχον ἔχων φωνῆς βαρβάρου καὶ φοβεραῶς ἀνόητον τοῖς παροῦσιν ἀνθρώποις. [212: 11-14]*

*Y sucedió de inmediato como dijo el justo, pues estaba sin voz el antes muy hablador. Cuando el piadoso pastor cesó la oración, ante éste cae llorando, moviendo los labios y abriendo la boca con un eco de voz, extraña y temerosa, ininteligible para los hombres presentes.*

Es probable que el llanto sea también una expresión de arrepentimiento y de ruego pero el texto no lo dice, si bien el santo intercede para que el diácono sea curado.

La mujer que, en el cap. 7, quiere lavar los pies del santo, consciente de su pecado, que Espiridón conoce por clarividencia, dice:

*Ἐμὰ γενέσθω τὰ δάκρυα, ἐμοῦ ἡ λύπη, ἐμοῦ ὁ στεναγμός, ἐμοῦ ἡ κατήφεια, ἐμοῦ ἡ νηστεία, ἐμοῦ ἡ ἐξομολόγησις, ἐμοῦ ἡ μετάνοια. Σὴ δὲ ἡ πρεσβεία, σὴ ἡ συγχώρησις. Προσήνεγκας τὸν καυστήρα, στήσόν μου τὴν σηπεδόνα. σὸν γίνεται τὸ κατόρθωμα, σοὶ ἡ ἐπιγραφή ἡ ἐμὴ ζωὴ [190: 19 – 192: 4]*

*Que sean mías las lágrimas, mía la pena, mío el lamento, mío el abatimiento, mío el ayuno, mía la confesión, mía la conversión, mas tuya sea la intercesión, tuya la concesión [del perdón]. Aportaste el cauterio; detén mi putrefacción. Tuya es la corrección, por ti, mi inscripción, mi vida.*

El autor indica aquí algunas de las expresiones penitenciales que, en la tradición bíblica y del magisterio<sup>19</sup>, eran comunes en el arrepentimiento: llanto, abatimiento, ayuno. Y culmina con la ‘confesión’ (ἔξομολόγησις) que, en la tradición judeocristiana, era la forma de reconocimiento público del pecado ante la comunidad, también en el marco de la liturgia (cf. *Deuteronomio* 9: 20, etc.), y con la ‘conversión’ (μετάνοια), término que comprendía la meta penitencial, o sea el cambio radical de vida (cf. *Sabiduría* 11: 23 etc.)<sup>20</sup>. Frente a esto, la labor del santo consistía en interceder, corregir, perdonar en nombre de Dios, para lograr que ella se salve, es decir, sea inscrita en el “libro de la vida”<sup>21</sup>.

Asimismo, cuando un pobre asiste al milagro de convertir el oro en serpiente, reacciona de este modo:

*Ὁ δὲ πένις ἔμεινεν ἄφωνος ἐνεὸς βλέπων τὸ ξένον καὶ παράδοξον πρᾶγμα ὅπερ οὐκ εἶδέν ποτε γεγεννημένον, καὶ δάκρυα χέων καὶ εἰς οὐρανούς βλέπων ἔπιπτεν ἐπὶ τὴν γῆν τὴν κεφαλὴν κόνιν πληρώσας. [184: 1-4]*

*El pobre permaneció sin voz, mudo, mirando el hecho extraño y paradójico que nunca había visto ocurrir y, vertiendo lágrimas y mirando hacia los cielos, cayó a tierra llenando de polvo su cabeza.*

Son éstas actitudes de tradición bíblica<sup>22</sup> que suelen acompañar a la súplica insistente, a la penitencia pero también a la veneración de lo divino por parte de quien se sabe pequeño e indigno.

<sup>19</sup> Cf. *Isaías* 32: 11-12; 58: 1 ss.; *Lucas* 7: 38, 44; 2 *Corintios* 7: 9-11; *Hebreos* 12: 17; HERMAS, *Pastor*, *Visiones* 1: 2,1-2; 3: 9,6; CLEMENTE ALEJANDRINO, *Paedagogus* 2: 61, 2-3; BASILIO DE SELEUCIA, *Oraciones* 12: 3; BASILIO MAGNO, *Homiliae de jejunio* I-II, *passim*.

<sup>20</sup> Bibliografía sobre el tema citada en la n. 1 de p. 193 de nuestra edición. Dice Myrrha LOT-BORODINE, “Le mystère du ‘don des larmes’ dans l’Orient chrétien”, en Olivier CLÉMENT, Boris BOBRINSKOY, Élisabeth BEHR-SIGEL, Myrrha LOT-BORODINE, *La douloureuse joie. Aperçus sur la prière personnelle de l’Orient chrétien*, Abbaye de Bellefontaine, 1993, p. 146: “*Quel rôle, se demande-t-on, peuvent jouer, dans ce processus ‘intellectuel’, les larmes considérées comme grâce sensible? Celui toujours de la componction salutaire, étant, avant tout, la plus délicate des pierres de touche pour éprouver et parfaire la pureté de l’oraison.*” Y en pp. 155-6: “*Il ne s’agit pas uniquement ici de pardon et d’absolution, il s’agit d’une véritable consécration par l’Esprit Saint de la créature absolue, régénérée à nouveau dans la ‘fontaine des larmes’.*”

<sup>21</sup> Imagen de tradición bíblica. En el “libro de la vida” se hallan inscriptos los nombres y las acciones de quienes han vivido de acuerdo con los mandamientos de Dios (cf. *Isaías* 4: 3; *Daniel* 12: 1; *Lucas* 10: 20; *Filipenses* 4: 3; *Hebreos* 12: 23; *Apocalipsis* 20: 12; 21: 27).

<sup>22</sup> Cf. *Josué* 7: 6; *Jueces* 13: 20; 1 *Samuel* 28: 23; 2 *Samuel* 12: 17, 20; 15: 32; 2 *Reyes* 20: 5; *Nehemías* 9: 1; *Judit* 10: 2; 1 *Macabeos* 11: 71; 2 *Macabeos* 10: 25; 11: 6; 14: 15; *Salmos* 6: 7; 38[39]: 13; *Isaías* 38: 5, 14; *Jeremías* 9: 17; *Lamentaciones* 2: 10, 18; 3: 29; *Ezequiel* 27: 30; *Malaquías* 2: 13; *Daniel* 13: 25; *Job* 2: 12-13; 3: 24; 16: 15; 42: 6; *Sirácida* 35: 25; *Mateo* 2: 11; 4: 9; 8: 2; 9: 18; 11: 21; 14: 19,33; 15: 25; 18: 26; 20: 20; *Marcos* 5: 6, 33; 6: 41; 7: 34; *Lucas* 7: 38,

Pero frente a estas formas, actitudes y motivaciones, muy importante es el llanto del mismo santo. Vimos, en los anteriores casos, que los santos lloran lamentando sus propios pecados o compadeciéndose de las miserias ajenas, como hizo Jesús esto último. Pero Espiridón suele llorar para acompañar su petición a Dios, destacando su papel de mero intercesor, débil e impotente, ante el poder divino.

Así, en el caso del niño resucitado, el relato dice:

*Ἐστέναξεν δὲ ἐν προσευχῇ πολλὰ καὶ βρέχει τὴν γῆν τοῖς τῶν ὀμμάτων δάκρυσι. Τούτοις γὰρ χαίρει Θεός· ὅπου γὰρ ἔστι καρδία καθαρὰ, τὸ καθάρισον ἐκεῖ τῶν δακρύων ὑπάρχει. [206: 8-11]*

*Comienza a lamentarse mucho en oración y moja la tierra con las lágrimas de sus ojos, pues con éstas se goza Dios, pues donde hay corazón puro, allí hay purificación por las lágrimas.*

*Τούτων δὲ εἰρημένων, πίστει γέμων ὁ ὄσιος τὴν ξηρὰν γῆν πάνυ θερμοῖς ὑγράνας πάλιν τοῖς δάκρυσιν ἠτέϊτο παρὰ τοῦ Θεοῦ τὸ σημεῖον γενέσθαι ὅπερ ἤθελεν ἢ νῦν νεκρὰ ἐπὶ τῷ νεκρῷ πρώην γενέσθαι παιδίῳ [208: 3-5]*

*Dicho esto, lleno de fe, el piadoso, mojando mucho la tierra seca con cálidas lágrimas, pedía de Dios que ocurriera el signo que la ahora muerta quiso antes que ocurriera con su niño muerto.*

El autor, además de emplear la hipérbole de mojar la tierra y el pleonasmo, bastante frecuente, de indicar “lágrimas de sus ojos”, señala que Dios se complace en ellas cuando el corazón es puro, porque éste logra, con sus lágrimas, que Dios purifique lo necesario. Es posible entender que el santo busque purificación de sí mismo o, quizás, de la madre del niño. Pero no resulta claro que ellos sean personas particularmente pecadoras; más bien, el milagro acciona sobre una desgracia que los aflige.

Él está πίστει γέμων “lleno de fe” (208: 3) y es Artemidoro, único testigo de las resucitaciones, quien lo alienta a actuar, describiendo el proceso tau-matúrgico:

*Ἄνοιγε οὖν χεῖλη σου ἄμεμπτα, κίνει δὲ τὴν καθαρὰν γλῶτταν καὶ ἔτοιμον ἔχεις τὸν παρέχοντα τὴν ζωὴν [206: 4-5]*

*Abre, en efecto, tus labios irreprochables, mueve tu lengua pura y tienes dispuesto a Quien procura la vida.*

---

44; 9: 16; 10: 13; 17: 16; 18: 13; Juan 11: 41; 17: 1; Hechos 10: 25; 20: 19; Hebreos 5: 7; Apocalipsis 18: 19.

El santo, pues, conmovido, llora por la desgracia ajena y, siendo puro e irreprochable, ruega con lágrimas para lograr el milagro de Dios, porque él es mero intercesor.

La idea preponderante es la función purificadora del acto de llorar, que aparece en la imagen de las lágrimas que “lavan” el pecado del alma. Esto aparece en muchos textos, por ejemplo en un fragmento pseudo-crisostómico incluido en el *Florilegio Coisliniano* (c. 900), donde el autor se pregunta retóricamente “por qué no lavamos siempre con las lágrimas la maloliente suciedad del alma” (διὰ τί [...] οὐ πάντοτε ἐκπλύνομεν τὸν δυσώδη τῆς ψυχῆς ῥύπον [...] τοῖς δάκρυσιν)<sup>23</sup>. De esto se trata lo que la tradición<sup>24</sup> llamó “bautismo de lágrimas” o “quinto bautismo”, quinto luego del judío o de Moisés (alegórico), del de Juan Bautista (de penitencia pero sin el Espíritu), del de Jesús y del martirio<sup>25</sup>. Las bienaventuranzas señalan que, tras el dolor, habrá recompensa de consuelo futuro (*Mateo* 5: 4 μακάριοι οἱ πενθοῦντες ὅτι αὐτοὶ παρακληθήσονται) aunque no necesariamente se debe entender que sea un πένθος provocado como ejercicio espiritual, sino el que pueda sobrevenir en la vida cotidiana y sea enfrentado con piadosa actitud de confianza esperanzada.

La indagación en otro texto hagiográfico temprano, ajeno al *corpus* de Leoncio, resulta enriquecedora. La *Vida y milagros de santa Tecla*<sup>26</sup>, texto fechado a mediados del s. v, ofrece varios ejemplos de la presencia del llanto. Tryphaina derrama lágrimas de gozo sobre Tecla (τὰ τῆς ἡδονῆς ἐπ’ αὐτῇ δάκρυα λοιπὸν ἀφήκεν 266: 8). Llantos de desesperación se producen en una boda en la que un ladrón roba un cinturón: κατήφεια μὲν εὐθὺς τὴν γαμικὴν χορείαν καὶ τέρψιν

<sup>23</sup> Cf. Tomás FERNÁNDEZ, “Byzantine tears. A pseudo-Chrysostomic fragment on weeping in the *Florilegium Coislinianum*”, en Peter VAN DEUN y Caroline MACÉ (eds.), *Encyclopaedic trends in Byzantium?*, Lovaina, Peeters, 2011, p. 139: 5-7.

<sup>24</sup> Al menos desde GREGORIO NACIANCENO, *Discursos* 39, 17, 17-26 (Moreschini; *PG* 36, 356); cf. JUAN CRISÓSTOMO, *Sobre la penitencia*, *PG* 49, 331, 38-41; JUAN CLÍMACO, *Escalera al paraíso*, *PG* 88, 804, 14-18 (sobre este autor cf. CHRYSAVGHIS, *op. cit.*). Pero Simeón en Nuevo Teólogo lo llama “segundo bautismo”: cf. Jean DARROUZÈS (ed.), *Syméon le Nouveau Théologien, Chapitres théologiques, gnostiques et pratiques*, París, 1980, p. 60. Él lo considera verdadero bautismo del Espíritu, un φωτισμός que lleva al alma humana la luz divina. Sobre esto ver HAUSHERR, *op. cit.*, p. 148. En realidad, la idea de φωτισμός, pero aplicada al bautismo sacramental, aparece antes, al menos en PS.-DIONISIO AREOPAGITA, *Jerarquía eclesiástica* 3 (p. 79 in fine Heil-Ritter, *PG* 3, 425 A), donde leemos: “De tal modo, entonces, puesto que participa de la primera Luz y es principio de todos los divinos esclarecimientos, alabamos con himnos también la sagrada ceremonia iniciática del Nacimiento-a-Dios como el verdadero sobrenombre de ‘iluminación’, a partir de lo que se opera perfeccionadoramente” (traducción Pablo CAVALLERO, *Dionisio Areopagita, La jerarquía celestial, La jerarquía eclesiástica, La teología mística, Epístolas diversas*, Buenos Aires, Losada, 2007, p. 247). Véase también *JE* 2 (pp. 70 ss. Heil-Ritter, *PG* 3, 393 A ss., “misterio de iluminación”).

<sup>25</sup> Cf. HAUSHERR, *op. cit.*, pp. 137-138, donde parece unirse en uno mismo el de Jesús y el del martirio; ver también T. O’LOUGHLIN y Conrad O’BRIAIN, “The ‘baptism of tears’ in early Anglo-Saxon sources”, *Anglo-Saxon England*, 22 (1993), pp. 65-83.

<sup>26</sup> Cf. Gilbert DAGRON (ed.), *Vie et miracles de sainte Thècle*, Bruselas, Société des Bollandistes, 1978.

διαδέχεται, δάκρυά τε τὸν γέλωτα (346: 19-20) “enseguida desconsuelo sucedió a la danza nupcial y al encanto, y lágrimas a la risa”, pero la santa revela el autor del robo y el lugar donde está lo robado. En otra ocasión, el narrador, sumido en incomunicación, πολλὰ μὲν ἀποδακρυσσάμενῳ πρὸς τὸν Θεόν, πολλὰ δὲ καὶ ἐπιβοησάμενῳ τὴν μάρτυρα (320: 92-3) “tras mucho llorar a Dios y tras mucho invocar a la mártir”, contempla una aparición de la santa que lo tranquiliza.

Más frecuentes son las lágrimas vinculadas con un pedido de curación: el autor mismo del relato, ante la intención de los médicos que quieren operarlo, llora de miedo (“con terror y lágrimas tuve un sueño” μετὰ δέους καὶ δακρύων ὠνειροπόλουν, 316: 17-18) y, en el sueño, ve a la santa que lo cura de sus males. Una pagana de nombre Aba, herida en una pierna, acude al templo de Tecla καὶ ἔδεήθη τῆς μάρτυρος μετὰ δακρύων, μετὰ οἰμωγῶν πολλῶν τε καὶ ἱκανῶν ἐκμειλίξασθαι τὴν παρθένον (338: 34 – 340: 35) “y rogó a la santa con lágrimas, con muchos y suficientes gemidos para endulzar a la virgen”: es decir, lamentos y llanto orientados al logro de una curación milagrosa. Asimismo, un tal Pausíkakos, a quien los médicos no pueden curar de su ceguera, va adonde habita la santa y ἄπαυστα μὲν θρηνῶν, ἄπαυστα δὲ ποτνιόμενος, ἤδη δὲ καὶ καταβοῶν –πολλῶν γὰρ δὴ καὶ καταβοῶντων πολλάκις ἢ μάρτυς ἠνέσχετο, καὶ ἡ συγγνώμη παρὰ τοῦ πάθους (348: 12-14) “lamentándose incesantemente e implorando incesantemente, incluso ya gritando –pues muchas veces la santa, efectivamente, soportó a muchos gritar y hubo perdón a causa del sufrimiento...–”, logra recuperar la visión. Lo mismo hace la nodriza de un niño que está a punto de perder un ojo: va al templo, donde pasa el tiempo μετ’ ὄδυρμῶν καὶ λιπῶν καὶ δακρύων, προκομίζουσα τὸ παιδίον τῇ μάρτυρι (...) καὶ δεομένη (350: 6-8) “con lamentos e imploraciones y lágrimas, presentando el niño a la mártir (...) y rogando”, por todo lo cual la santa hace que la criatura se cure. Debido a una epidemia de oftalmia, es una multitud la que acude a ella μετ’ οἰμωγῆς καὶ δακρύων (354: 24) “con gemido y lágrimas”, para pedir su intercesión. Otro caso es el de Calista, mujer a quien la amante de su marido, una actriz, le afea el rostro y por ello acude a la santa: ὄχετοὺς δακρύων ἐπηφίει τοῖς λόγοις τὸ γύναιον, οὐδὲν δὲ οὕτως εὐχῆς καρύκευμα κάλλιστόν ἐστιν ὡς δάκρυον δαφιλές (400: 16-18) “la mujer lanzaba torrentes de lágrimas y nada es así más bello aderezo del ruego que la lágrima copiosa”.

En alusión a que el llanto puede ser de arrepentimiento y lograr el perdón, el relato menciona a los ciudadanos de Nínive, ciudad ἐξ ὀλίγων δακρύων μετανοίας σωθεῖσάν τε καὶ ὑψωθείσαν (364: 62-63) “salvada y exaltada por unas pocas lágrimas de conversión”<sup>27</sup>.

Pero quizás el pasaje más interesante sea el del cap. 22 de la *Vida*, donde el anónimo, culto y retórico autor hace este comentario luego de señalar cómo algunos proceden mediante magia:

<sup>27</sup> Según Juan Crisóstomo, es posible obtener el perdón δι’ ὀλίγων δακρύων a condición de no persistir en el pecado; cf. *De paenitentia* 7: 5, PG 49, 334.

Ἄνῆρ δὲ ἅγιος καὶ θεοπρεπεὶ βίῳ κοσμούμενος, ἐξ εὐχῆς μόνον καὶ ῥηματιῶν ὀλίγων καὶ δακρύων οὐ πολλῶν, ὁ βούλεται οἱ γενέσθαι παρὰ Θεοῦ, τοῦτο ῥᾶστί τε καὶ εὐπετῶς διανύειν πέφυκεν [258: 27-30]<sup>28</sup>

*En cambio un hombre santo y adornado con una vida adecuada a Dios logra eso que quiere que le ocurra de parte de Dios muy rápida y fácilmente sólo a partir de la oración y de unas pocas palabras y de no muchas lágrimas.*

Para él, pues, el santo no precisa de muchas palabras ni de muchas lágrimas para mover a Dios. Si bien continúa presente el llanto, la santidad parece limitar la necesidad de su abundancia, cuando para el logro de un beneficio o del perdón se suele recurrir a metáforas hiperbólicas como πηγὴ δακρύων ‘manantial de lágrimas’, ὄχετος δακρύων ‘torrente de lágrimas’ o a calificar el llanto como abundante (πολύ) o copioso (δαφιές)<sup>29</sup>.

Podemos considerar, pues, el llanto como un *tópos* de la hagiografía, si bien no exclusivo de ella, con algunas variantes<sup>30</sup>. Las lágrimas pueden ser:

a) lágrimas ‘neutras’, no vinculadas con el pecado, aquellas que son de gozo, de emoción ante un encuentro o situación feliz o de dolor ante una adversidad. Pueden ser “cálidas” cuando se destaca la pasión o aficción que conllevan, son escasas en la hagiografía;

b) lágrimas no muy santas, de desesperación, de arrepentimiento, de venerante e insistente petición, sobre todo cuando provienen de cristianos o paganos que buscan algún beneficio (el más frecuente, una curación); cuando se trata de lágrimas de arrepentimiento, la tradición dice que su abundancia está en relación directa con él

c) pero también hay lágrimas más santas, las de los santos que lamentan, como Cristo, la situación humana y su pecar y que recurren al llanto para acompañar su súplica de intercesión, no porque ellos sean pecadores (lo son, empero, como todo ser humano pero en mínimo grado) sino porque la emoción que evidencian las lágrimas reflejan el amor, la entrega, la confianza, la esperanza, la *παρησία* dirán los hagiógrafos, entre el santo y Dios; de ahí que suelen ser también “cálidas”, es decir, llenas de apasionado afecto.

Por lo tanto, las lágrimas ‘lavan’ el pecado y de ahí que, cuanto más abundantes, más eficaces. Pero es relevante que, como indica la *Vida de*

<sup>28</sup> La numeración corresponde a la página y líneas de la edición DAGRON, cit.

<sup>29</sup> La hipérbole se emplea también en contextos más laicos y eróticos, como el de la novela del s. XIV, *Calímaco y Crisóroa* 1149 s., 1694, etc. Sobre estos usos cf. PATLAGEAN, *op. cit.*, pp. 256-7. En esta línea hiperbólica, Juan Clímaco dice que el monje no lloraría suficientemente sus pecados ni siquiera si brotara un Jordán de sus ojos (cf. *Escala* 11: 86, PG 88, 825 B).

<sup>30</sup> No lo hemos hallado en el valiosísimo repertorio de Thomas PRATSCH, *Der hagiographische Topos: Griechische Heiligenviten in mittelbyzantinischer Zeit*, Berlín, Walter de Gruyter, 2005.

*santa Tecla*, el santo no necesita de tantas lágrimas para que ellas sean efectivas: la misericordia de Dios ya se congratuló con la vida virtuosa del santo, cuyos méritos sirven como intercesión *a priori*, algo más eficaz que las lágrimas “no tan santas”.



# HAGIOGRAFÍA BIZANTINA, ÉPICA Y NOVELA

TOMÁS FERNÁNDEZ

(CONICET - UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES)

Esta contribución utilizará la contraposición clásica de Bajtín entre épica y novela para argumentar que los relatos de mártires posteriores a las persecuciones contienen elementos propiamente épicos, mientras la hagiografía no martirial es asimilable a la novela. Los martirios denominados con justeza *passions épiques* exhiben, efectivamente, puntos de contacto con el tiempo-espacio de la épica (separado del presente por una distancia infranqueable) y por la estatura de los héroes (que no se corresponde con la de los hombres actuales). La hagiografía, por su parte, transcurre en un presente no separado del mundo del lector por ningún hiato insuperable. Sus héroes, sin duda, superan a los hombres cotidianos pero no son sobrehumanos. Nada de esto implica una relación de influencia o una imitación de modelos: épica y novela, aunque encarnados históricamente, se toman aquí, como en Bajtín, como dos polos relativamente ideales de tipos narrativos diferenciales.

Pese a subrayar sus elementos épicos y novelescos, el presente estudio no supone el carácter ficticio de los relatos de mártires o la hagiografía. La cuestión de las creencias y las verdades bizantinas no puede enmarcarse productivamente, considero, en un esquema que oponga la ficción a la no-ficción y que estime que las vidas de santo no son ficticias simplemente porque su auditorio creía en ellas<sup>1</sup>. En el mundo bizantino, como en el antiguo, la antítesis creíble/increíble era mucho más matizada. Ciñéndonos a la hagiografía, la tradición muchas veces era recibida y retransmitida sin signos explícitos de escepticismo, sin que eso implicara una toma de postura activa acerca de su credibilidad; muchos de sus elementos aparecían también en cuentos populares fantásticos o en fábulas de corte esópico; el público no era lo suficientemente homogéneo como para igualar las diferentes producciones en el paraguas genérico de la no ficción, como si el conjunto del público considerara simplemente “verdad” el conjunto de la obra; había distintos niveles de

<sup>1</sup> Me opongo, por ende, a la visión que ha defendido vigorosamente A. KALDELLIS, “The Emergence of Literary Fiction in Byzantium and the Paradox of Plausibility”, en P. ROILLOS (ed.) *Medieval Greek Storytelling: Fictionality and Narrative in Byzantium*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2014, pp. 115-130.

creencias y verdades, incluso dentro de la hagiografía: un dato geográfico no era percibido como equivalente a una cabra parlante, por más que ninguno fuera necesariamente falso; la realidad material no era lo más verdadero, e incluso elementos que parecen ficticios, como esa misma cabra parlante, pueden considerarse máximamente realistas si se tiene en cuenta que no deben decodificarse como literales.

En mi lectura, lo fundamental es que, aunque globalmente fueran creídas, esto no excluye que continuaran con la función de la ficción en prosa. Pensar que la novela se caracteriza por no ser juzgada según criterios de precisión histórica o la hagiografía por ser tomada al pie de la letra<sup>2</sup> parece una simplificación, como espero demostrar en otra ocasión. Lo épico o novelesco de los martirios o la hagiografía, en consecuencia, no implican ningún juicio sobre su historicidad o su nivel de verdad.

## Relatos de mártires y épica

Los relatos de mártires cristianos estuvieron constituidos en sus orígenes por actas genuinas de los juicios a los mártires quienes, como sabemos, sufrieron su suplicio desde mediados del s. I hasta 313 y luego esporádicamente, verbigracia durante la reintroducción de las persecuciones por parte de Juliano<sup>3</sup>. El primero, tradicionalmente, es san Esteban, mientras el primer relato martirial considerado genuino es el de Policarpo, de la segunda mitad del s. II. Curiosamente, estas producciones tienen antecedentes paganos muy directos en las actas de los mártires clásicos, cuya anterioridad notaba ya Jaeger al subrayar la continuidad de la cultura griega entre los primeros cristianos<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 115, considera que la “*fictive stance*”, ausente de Bizancio entre los siglos VII y XII, se caracteriza por un texto que no debe ser evaluado “*by criteria of historical accuracy*”. La hagiografía, según Kaldellis, no participa de la “*fictive stance*” simplemente por haber sido tomada “*at face value by contemporary readers*” (p. 116).

<sup>3</sup> También durante las invasiones árabes, el iconoclasmo y posteriormente. Sobre los neomártires de los s. VII a XV, así como sobre el contexto más general de los martirios y las *passiones*, cf. M. DETORAKI, “Greek Passions of the Martyrs in Byzantium”, en S. EFTHYMIADIS (ed.), *The Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography*, Farnham, Ashgate, 2014, vol. II, pp. 61-101, especialmente p. 81. La diferencia entre, por ejemplo, la muerte a manos de los árabes musulmanes y la muerte frente a un emperador iconoclasta pero legítimo, que subraya Kaplan (en estos casos, “[*la mort ne suffit plus*”) no es central a los fines de este artículo. Cf. M. KAPLAN, “Hagiographie et histoire de la société”, en P. ODORICO y P. AGAPITOS, *Les Vies des Saints à Byzance. Genre littéraire ou biographie historique?*, París, Centre d'études byzantines, néo-helléniques et du sud-est européennes, 2004, pp. 25-47, aquí p. 26, n. 5.

<sup>4</sup> W. JAEGER, *Cristianismo primitivo y Paideia griega*, México, FCE, 2012 [primera ed. 1961], p. 17.

Originariamente, las actas eran documentos oficiales sin finalidad religiosa edificante. De todos modos, en los diversos niveles de reescritura que sufrieron, los mártires comenzaron a asemejarse a héroes paganos<sup>5</sup>. Simultáneamente, se introdujeron factores fantásticos y se consolidó la tendencia a recurrir de modo sistemático a elementos épicos. Las actas de mártires se convirtieron en leyendas<sup>6</sup>, pasándose apenas después de la época de las persecuciones, en términos de Delehaye, de las *passions historiques* a las *passions artificielles*<sup>7</sup>.

Para encontrar la especificidad de los elementos épicos en los relatos de mártires, sin embargo, es necesario precisar en qué consisten dichos elementos. Bajtín reconoce tres características centrales de la épica. De ellos, nos interesan sólo dos: 1) busca su objeto en el pasado épico nacional, el “pasado absoluto”; 2) está desgajada por una distancia épica absoluta del presente del lector<sup>8</sup>. Ambos pueden resumirse en uno solo, referido al tiempo-espacio: la épica transcurre en un pasado absoluto, separado por una barrera infranqueable, más que propiamente histórica, del presente.

La temporalidad es el primer punto que nos permitirá encontrar elementos épicos en los relatos de mártires. El segundo es el carácter de los héroes, superiores, y no sólo por un aspecto de grado sino de naturaleza, a los autores y receptores de la obra. (Los dos puntos, por supuesto, están estrechamente ligados: el mundo de la épica no es el mundo cotidiano del lector y, por ende, también difiere la temporalidad, la estatura de los hombres, etc, etc.). Estos dos puntos, a su vez, permitirán una comparación entre la épica y los relatos de mártires, por un lado, y la novela y la hagiografía, por el otro. Otras categorías de comparación serían posibles pero, a los fines de esta contribución, creo que alcanza con estas dos.

<sup>5</sup> K. KRUMBACHER, *Geschichte der byzantinischen Litteratur*, Munich, Beck, 1897, t. 1, p. 177.

<sup>6</sup> H.-G. BECK, *Kirche und theologische literatur im byzantinischen Reich*, Munich, Beck, 1959, p. 269.

<sup>7</sup> El pasaje fue veloz: “*Lorsque la grande époque des fondateurs de l’hagiographie, ceux qui ont raconté avec sincérité ce que leurs yeux ont vu* [la época de las *passions historiques*], fut définitivement close, et avant même que l’âge d’or de l’éloquence chrétienne nous ait envoyé ses derniers échos [la época de los *panégyriques*, intermediarios entre las pasiones históricas y las épicas, sin importancia a los fines de esta contribución], au sein d’une civilisation qui décline et parmi les signes les plus certains de la décadence intellectuelle, commence à s’élaborer une littérature anonyme...”. Se trata, precisamente, de las pasiones épicas o artificiales. Ver H. DELEHAYE, *Les légendes hagiographiques*, Bruselas, Sociéte des Bollandistes, 1921, p. 236.

<sup>8</sup> Según el primer punto, предметом эпопеи служит национальное эпическое прошлое, «абсолютное прошлое»; de acuerdo al último, эпический мир отделен от современности, т. е. от времени певца (автора) и его слушателей, абсолютной эпической дистанцией, M. БАЖТИН, *Собрание сочинений* (t. 3). *Теория романа, Языки славянских культур*, Moscú 2012 (primera ed. 1975), p. 617. He consultado la trad. francesa, M. ВАХТИНЕ, *Esthétique et théorie du roman*, París, Gallimard, 1978, p. 449 (Agradezco a P. Danielievna Di Santo por su invaluable y paciente asistencia en la lectura de los textos bajtinianos).

## Temporalidad

La novela, con las salvedades que enseguida veremos, es permeable al presente. Por el contrario, y aunque sea cuasi-contemporánea, la épica transcurre en una dimensión desgajada del presente de la audiencia por un hiato infranqueable. Los héroes épicos se hallan en otra dimensión, aunque ésta no necesariamente sea distante en el tiempo: los martirios son, en ocasiones, casi contemporáneos a las *passions épiques* que los narran sin que por ello se anule la distancia entre el héroe y el auditorio.

En este punto, el extraordinario libro de P. Veyne sobre los mitos griegos provee de un punto de partida sólido. En efecto, si bien no cita a Bajtín, Veyne atribuye a la temporalidad de los mártires las características del pasado épico compatibles con las que encontraba el autor ruso: “Al pueblo le encantaban estos relatos”, en los que aparecen princesas robadas y demás. “Estos mundos de leyenda eran considerados verdaderos en el sentido de que no se dudaba pero tampoco se creía en ellos como creemos en las realidades que nos rodean. Para el pueblo de fieles, las vidas de los mártires llenas de maravillas se situaban en un pasado sin edad, del cual sólo se sabía que era anterior, exterior y heterogéneo con respecto al tiempo actual; era “el tiempo de los paganos”<sup>9</sup>”.

Esto, por supuesto, es sólo aproximadamente cierto. En particular, iguala las actas de los mártires y las pasiones épicas. Los primeros mártires tienen poco de épico: pese a su grandeza, eran presentados y percibidos como hombres históricos. A diferencia de los héroes épicos, eran realmente contemporáneos a la primera audiencia de sus vidas. En esto se acercan a los santos de la hagiografía: no tanto en la contemporaneidad, ya que las *vitae* pueden ser muy posteriores, sino en la continuidad entre el tiempo que vivió el santo y el tiempo del lector. En el principio, los martirios (las *passions historiques*) no transcurrían en un pasado “anterior, exterior y heterogéneo” aunque posteriormente esto sí haya sucedido.

Los relatos de mártires sí serán leídos como épica luego de las persecuciones. En ese momento, la distancia entre el presente del lector y la del héroe puede efectivamente haberse vuelto infranqueable. Recién aquí su temporalidad coincide con la que Bajtín le atribuye a la épica.

## Carácter de los héroes

Los personajes de la novela, se sabe, no tienen la lejanía ni la grandeza de los héroes épicos. Sobre estos últimos, puede recordarse el estudio *Sobre los héroes*, del s. III d.C., donde Filóstrato de Lemno declaraba que un hé-

<sup>9</sup> P. VEYNE, *¿Creyeron los griegos en sus dioses?*, Barcelona, Granica, 1987, p. 42.

roe alcanzaba en promedio los cuatro metros de altura<sup>10</sup>. Algo semejante se aprecia ya en Homero cuando, por ejemplo, señala que Diomedes y Eneas arrojaban piedras que dos hombres actuales intentarían en vano mover<sup>11</sup>. El protagonista de la novela, en cambio, es más cercano al mundo cotidiano del lector. Para continuar con la imagen del tamaño, difícilmente superaría el metro noventa de estatura y de ningún modo podría suponerse que alcanza los tres metros o más... mientras algunas fuentes hacen medir a Aquiles nada menos que diez metros.

En efecto, los protagonistas de los relatos de mártires tardíos parecen gigantes, si bien no al modo material de un Héctor o un Ayante. En su entereza y su coraje moral, son épicos de una manera infrecuente aun en la literatura biográfica, afecta al encomio y la hipérbole. Cuando el destino se les presenta, lo aceptan con la entereza del héroe trágico. El héroe de las *passions artificielles*, según Delehayé, a quien podemos seguir fácilmente en este punto, “[c]’est un être surhumain qui dispose à son gré de la force et de la faveur divine. Ce mortel qui, avant même d’avoir consommé son sacrifice, est entré dans la gloire, c’est, dans les proportions grandies, le héros d’épopée”<sup>12</sup>. A Delehayé le interesa ante todo la falta de historicidad de estos retratos y deplora que, de la historia, se haya pasado a la literatura. Considerado desde el punto de vista de la circulación de textos, de los niveles de verdad aceptables para los bizantinos y de la evolución de los géneros literarios, este pasaje es, en cambio, muy iluminador. En su clásico estudio, M. Bowra considera que la poesía que él llama heroica “cannot exist unless men believe that human beings are in themselves sufficient objects of interest and that their chief claim is the pursuit of honor through risk”<sup>13</sup>. La distancia entre este héroe y el de las pasiones épicas es abismal, salvo si se reescriben los términos en cuestión: los seres humanos no son en sí mismos objetos suficientes de interés, salvo derivadamente (en tanto imitadores de Cristo y modelos de conducta de los cristianos cotidianos; en esto no se distinguen de los protagonistas de las *vitae*); lo esencial no es su búsqueda de gloria, salvo que se sobreentienda “la mayor gloria de Dios” (en esto tampoco se diferencian de los protagonistas de *vitae*); pero lo que no varía, y que sí es diferencial, es el factor del riesgo y el tipo de coraje violento que favorece la reescritura de las actas en un sentido de mayor epicidad. Esta persistencia, sin embargo, puede no deberse a ninguna continuidad de conciencia genérica implícita sino a la pervivencia popular, que se verifica en muchas culturas sin ninguna relación de interdependencia, del carácter del héroe en un contexto de riesgo físico extremo.

<sup>10</sup> Para la crítica que Filóstrato aplicaba a la mitología tradicional, cf., *Ibidem*, pp. 81 y 123.

<sup>11</sup> *Iliada* 5: 302-304: ὁ δὲ χειμάδιον λάβει χειρὶ / Τυδείδης, μέγα ἔργον, ὃ οὐ δύο γ’ ἄνδρες φέρουσιν, / οἷον νῦν βροτοὶ εἰσ· ὁ δὲ μιν ῥέα πάλλει καὶ οἶος. Cf. 12: 381-383 (Ayante Telamonio); 12: 447-449 (Héctor); 20: 285-287 (Eneas); etc.

<sup>12</sup> DELEHAYE, *op. cit.*, pp. 238-239.

<sup>13</sup> C. M. BOWRA, *Heroic Poetry*, Londres, Macmillan & co., 1952, pp. 4-5.

Sea como fuere, aparece tanto en la épica clásica de carácter mítico como en las pasiones y está ausente de las *vitae*.

En este sentido, entonces, la diferencia con la hagiografía habitual es considerable. Podrá argumentarse que los protagonistas de las vidas de santos, como los de las pasiones épicas, también tienen una estatura moral muy superior a la de sus contemporáneos (algo que, por otra parte, los hagiógrafos señalan muy frecuentemente). Esto sin duda es cierto. Pero, al mismo tiempo, estos santos trabajan, viven en soledad o sociedad y pueden ser observados en su desarrollo y cotidianidad. No brillan a la luz de un suceso final único y estremecedor, por más que su muerte sea de gran importancia en el entramado de la *vita*. Su superioridad es de grado, si se permite la expresión; no están por encima del género humano como si estuvieran dotados enteramente de otra naturaleza, una que ya no se verifica en los tiempos (mucho más sencillos que los de las persecuciones) ni en los lugares en los que se mueve el auditorio de las *vitae*. Las diferencias entre los héroes de las novelas griegas y los hagiográficos, que resume, por ejemplo, A. Kazhdan (los héroes hagiográficos eran “*true sufferers*”, mientras los otros estaban sujetos simplemente a un dolor temporal y por ende ilusorio, etc.)<sup>14</sup>, no son centrales en este punto y no cambian la relación diferencial entre los protagonistas de las *vitae* y los de los martirios. Bajtín mismo señala que los héroes novelescos cuentan con “virtudes y defectos”<sup>15</sup> y, en esta misma medida, no se ajustan a los protagonistas de la hagiografía. Sin duda: en este sentido son héroes épicos, como lo ha señalado últimamente P. Cavallero<sup>16</sup>. En cambio, por su pertenencia a un mundo que el lector reconoce como propio y por la ausencia de un riesgo inminente que acaban en muerte violenta, los santos de la hagiografía son novelescos antes que épicos. No creo estar forzando la caracterización bajtiniana: las categorías de los héroes épicos y novelescos no son perfectamente estancas. El héroe de las *vitae* se acerca, en un *continuum* gradual cuyos polos son claros, al héroe novelesco; el de las *passiones*, al épico.

En esta distancia entre la hagiografía y la *passio*, que es la misma que media entre el pasado entre comillas “histórico” y un pasado axiológico que no es de este mundo, por mucho que haya sucedido en él, se ubica también la distancia entre épica y novela.

<sup>14</sup> A. KAZHDAN, *A History of Byzantine Literature (650-850)*, Atenas, 1999, p. 154.

<sup>15</sup> BAJTIN, *op. cit.*, 614 (p. 447 de la trad. francesa).

<sup>16</sup> P. CAVALLERO, “La heroicidad épica de un santo bizantino, *Juan el limosnero*”, en A. BASARTE y S. BARREIRO (eds.), *Actas de las XI Jornadas Internacionales de Estudios Medievales y XXI Curso de Actualización de Historia Medieval*, Buenos Aires 2012, pp. 70-79.

## Excursus sobre la forma métrica

“Épico” se puede decir de muchas maneras, pero sobre todo de dos. Una tiene que ver con las características de la trama, la temporalidad, sus personajes, etc.; es la que resulta central para el argumento de este estudio. Otra se relaciona con la forma métrica. En el Medioevo occidental y bizantino, estas dos cualidades no se superponen: las obras “épicas” en un sentido suelen no serlo en el otro. La “épica” cristiana en verso carece, como veremos, de los elementos épicos que pueden encontrarse en los relatos de mártires y, desde la perspectiva de esta contribución, es más afín a la novela que a la épica.

La llamada épica hagiográfica, en efecto, suele tener de épica sólo la disposición en verso. El Occidente latino ofrece los ejemplos más transparentes de este tipo de poemas cristianos, ya que allí se desarrolló con más fuerza la puesta en molde épico, rigurosamente métrico, de las vidas de santo, de los que fueron antecedentes los epigramas de Dámaso y el verso, de corte popular, de Ambrosio, aunque su primer representante claro sea Prudencio<sup>17</sup>. La épica es una continuación de la hagiografía por otros medios y casi nunca es más que una paráfrasis. El esquema espacial, la sucesión, la figura del héroe es la de la hagiografía tradicional, no la de la épica clásica. Así, la *Vita Sancti Martini* de Sulpicio Severo, el primer clásico en hagiografía latina<sup>18</sup>, fue el modelo de dos obras épicas, debidas a Paulino de Périgueux y Venancio Fortunato. En ninguna de ellas cambia el carácter del santo; no hay distancia absoluta entre el presente de la obra y el presente de la audiencia. Por supuesto, entre las visiones de Paulino y la de Venancio hay diferencias: Paulino intenta hacer que las acciones del santo sean creíbles y estén motivadas psicológicamente, mientras Venancio subraya el componente espiritual de sus acciones<sup>19</sup>.

Delehaye observa: “*Les poètes du moyen âge sont souvent aussi habiles à mouler en hexamètres le texte qui leur sert de base qu’il sont dépourvus d’inspiration et d’invention poétique*”<sup>20</sup>. Su objetivo es subrayar que los poemas hagiográficos, pese a que su forma podría llevar a pensar que el autor

<sup>17</sup> “If we except Pope Damasus, whose epigrams were known to our poet [Prudencio], and Ambrose, who wrote hymns in honour of several martyrs, Prudentius was the first to praise them [i.e., los santos] in verse”, F.J.E. RABY, *Christian Latin Poets*, Oxford 1953, p. 50. En esta época se comenzó a mitificar el período preconstantiniano y a identificar todas las persecuciones con la de Diocleciano. “It was the persecution of Diocletian which created out of the sufferings of the martyrs the Christian legend. The new conception of the martyr, which was to dominate the whole middle ages, was the creation of the post-Constantinian Church” (*Ibidem*, p. 51). En este contexto asegura Agustín: *Repleta est terra martyribus*.

<sup>18</sup> D.E. TROUT, “Latin Christian Epics of Late Antiquity”, en J.M. FOLEY (ed.), *A Companion to Ancient Epic*, Oxford, Blackwell, 2005, pp. 550-561, (p. 560).

<sup>19</sup> Cf. S. LABARRE, *Le manteau partagé. Deux métamorphoses poétiques de la ‘Vie de saint Martin’ chez Paulin de Périgueux (Ve s.) et Venance Fortunat (VIe s.)*, Paris, Institut d’études augustiniennes, 1998.

<sup>20</sup> DELEHAYE, *op. cit.*, pp. 121-122.



se toma las libertades propias de un poeta (algo que él deploraría, ya que estas obras le interesan por su contenido histórico), en realidad se ciñe servilmente a su modelo. Tiene razón en este punto: el carácter de estos poemas, salvo en lo que concierne a su forma métrica, depende del de su fuente; la temporalidad y el héroe no varían, de modo que serán semejantes a los de la hagiografía-novela.

### Observación final

Para concluir, querría señalar que la hagiografía tiene también numerosos puntos en común con la historiografía pero no sólo del modo en que los bolandistas lo comprendían sino también con esa historiografía que, según declaró R. Syme con espléndida percepción, “*went a long way towards compensating the lack of prose fiction among the Romans*”<sup>21</sup> y, en el ámbito bizantino, ofreció “*Unterhaltung für ein ‘breites’ Publikum*”, como refiere H. Hunger refiriéndose a las “*Chroniken als Trivialliteratur*”<sup>22</sup>. El relato de las vidas de santos continuó, por otros medios, la función de la ficción en prosa. Queda por explicar esa continuidad de función, quizá más central que la distinción convencional entre “ficción” y “no ficción” bizantina.

<sup>21</sup> R. SYME, *The Roman Revolution*, Oxford, Oxford University Press, 1960 [1939], p. 190, n. 6, refiriéndose a Apiano.

<sup>22</sup> H. HUNGER, *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, Munich, Beck, 1978, t. 1, p. 257.



# THE TYPICON OF MÂR SABA IN THE XIII CENTURY OR WHAT AND WHEN TO READ IN THE MONASTIC BYZANTINE LITURGY

DIEGO R. FITTIPALDI  
(UNIVERSITÄT ZU KÖLN, ALEMANIA)

The historical development of the liturgical text called Typicon of Mâr Saba is undoubtedly one of the most interesting chapters in the history of the Greek Christian liturgies<sup>1</sup>. From its origins in the monasteries of the dessert near Bethlehem to the books still used nowadays by the Orthodox Churches, the power it has as liturgical authority is remarkable. For my PhD research, I am working on the scientific edition of the afore-mentioned text as it is preserved in Codex HAAB Q 740 (XIII-XIV c.) of the Duchess Anna Amalia Library, in Weimar<sup>2</sup>. This paper is focusing on a specific aspect of the tradition transmitted through the text of the sabaical Typicon, namely the non-biblical readings in the Byzantine monastic liturgical tradition, as it is presented in this redaction of the text. This subject was not until now systematically studied. André Lossky in 1990 presented, in a conference during the renowned *Semaine d' études liturgiques* at the Saint Serge

<sup>1</sup> For a summary description of the different Oriental liturgies, cf. Irénée-Henri DALMAIS, *Las liturgias orientales*, Bilbao, 1991 (original title: *Liturgies d'Orient*, Paris, 1969), specifically for the Greek ones, cf. pp. 53-57. For the historical evolution of the Byzantine liturgy, cf. Stefano PARENTI, "Da Gerusalemme a Constantinopoli passando per Stoudios e Mar Saba: una liturgia modello per l'Ortodossia", in L. VACCARO (ed.), *Da Constantinopoli al Caucaso. Imperi e popoli tra Cristianesimo e Islam*, Vatican, 2014 and "Bizantina, Liturgia", in D. SARTORE, A. M. TRIACCA and C. CIBRIEN (eds.), *Liturgia*, Milan, 2001, pp. 283-296, as well as Robert TAFT, *The Byzantine Rite. A short History*, Collegeville, 1992; *Idem*, "Mount Athos: A Late Chapter in the History of the Byzantine Rite", *Dumbarton Oaks Papers [DOP]*, 42 (1988), 179-194; *Idem*, "The Liturgy of the Great Church: An Initial Synthesis of Structure and Interpretation on the Eve of Iconoclasm", *DOP*, 34/35 (1980/1981), 45-75.

<sup>2</sup> My PhD project consists of the edition of this text having the Cod. HAAB (*Herzogin Anna Amalia Bibliothek*) Q 740 as the main source, but researching as well the recension to which it belongs. As it will be said again below, from the four redactions that Alexej Dmitrievskij have identified, the text in this Cod. belongs to the Constantinopolitan tradition. The edition of this Cod. should function as a first step in a further research of this recension. I conduct my research under the direction of Claudia Sode, at the University of Cologne, Germany. I truly appreciate her support on publishing this article; as well, I thank warmly the invitation of Pablo Ubierna, which made it possible. In addition, I want to thank the guide and orientation provided always generously by Heinzgerd Brakmann and the friendly assistance of my colleagues Tinatin Chronz and Katerina Ragkou.

Institute in Paris in 1990, a comparative research on this topic but for the older sabaitical tradition (the so-called Palestinian redaction of the Typicon) and the studite tradition<sup>3</sup>. For the studite tradition, Lossky used the Typicon of the monastery of Saint Saviour in Messina (Cod. *Messinensis gr.* 115, dated at A.D. 1131), the oldest (known) Greek document of this tradition preserved, edited by Miguel Arranz<sup>4</sup> in 1969, while for the sabaitical Typicon he used the witnesses of the Palestinian recension, namely *Sinaiticus gr.* 1094 and *Sin. gr.* 1096, both also dated at the XII c. The first one has been edited by him as his PhD thesis in Strasbourg in 1987<sup>5</sup>, for the other one he promised an edition in his fore mentioned article<sup>6</sup>, but he has still not published it. However, I had the opportunity to consult photographs of this document. In his research he focused on the comparison of the terminology used by the Typica, the different systems of readings that are described in these texts, how these readings were carried out and which kind of readings are described, topics that are fundamental to understand the function and value of the non-biblical readings in the context of the monastic Greek liturgy. His study was the very first attempt of a systematic study of this topic, hence his research is seminal for the field, but he focused on presenting more the effects that these readings could have on their audience (the motto of the *Semaine* that year was: *La prédication liturgique et les commentaires de la liturgie*), than on the system of readings itself. This is why his conclusions are to some point irrelevant for the present paper. Furthermore, I have no intentions to make a comparative study of the different monastic liturgical traditions. However, I will borrow from his method and from the structure of his presentation what is useful for the goal of my research, *i.e.* to present the state of the historical development of the sabaitical tradition until the end of the XIII c. and beginning of the XIV through one of the multiple aspects of this very rich liturgical tradition.

## Introduction

Reading patristical texts (and not only) in a liturgical assembly is an essential part of the Greek (Byzantine and non<sup>7</sup>) Divine Office. The origins

<sup>3</sup> A. LOSSKY, “Le système des lectures patristiques prescrites au cours de l’année liturgique par le Typika byzantins: une forme de prédication intégrée dans l’office divin”, in A. M. TRIACCA and A. PISTOIA (eds.), *La prédication et les commentaires de la Liturgie. Conférence Saint-Serge XXXVIII 1990*, Rome, 1992.

<sup>4</sup> Cf. Miguel ARRANZ, *Le Typicon du monastere du Saint-Sauveur a Messine (Cod. Messinensis gr. 115. A.D. 1131)*, Rome, 1969 (*Orientalia Christiana Analecta*, 185).

<sup>5</sup> A. LOSSKY, *Le Typicon byzantin: édition d’une version grecque (partiellement inédite); analyse de la partie liturgique* [PhD thesis], Strasbourg 1987, 2 vols. [*Sin. gr.* 1094].

<sup>6</sup> LOSSKY, “Le Système des lectures...”.

<sup>7</sup> For the diversity of Greek liturgical traditions, cf. above, n. 1. For this practice in the early Latin Western tradition, cf. Marc VAN UYTFANGHE, “Heiligenverehrung II”, *Rea-*

of this practice follows the same pattern that the early Christian writings did, *i.e.* from a homily held during the liturgical assemblies developed to sacred scripture<sup>8</sup>. The tradition of commenting the Scriptures after they were read within the liturgical celebration has synagogical roots, and gave quite early place to the reading of written texts by acknowledged theological and doctrinal authorities (like John Chrysostom and other Church Fathers)<sup>9</sup>. This phenomenon influenced also the monastic tradition at a very early stage. The transformation process of this practice, from homilies held by the abbot or another important member of the community to texts ready to be read during the Divine Office, is attested already in Jerome and in the *Regula Benedicti*<sup>10</sup>. Because of its place and its contents, this practice during the Divine Office has a specific importance beside the biblical readings. As mentioned above, Lossky has already presented an analysis of its specific place and its contents in the oldest Greek manuscripts of the Typicon (from the XI c.)<sup>11</sup>. In the case of my present paper, I will show, comparing the results of Lossky's study with mines, an observable development between the older tradition and the younger witnesses of the sabaitical tradition.

Some specifications are needed that probably would help the reader to locate this topic in the coordinates of the research of Greek (Byzantine and non) liturgical traditions<sup>12</sup>. The Greek Divine Office, in the form it is presented in the Mss of the Typicon from the XI to the XIV c., could be defined as an ensemble of rites destined to mark the different moments of the day and the night with liturgical celebrations, each of which is specific for a particular (relative) hour<sup>13</sup>. These celebrations are organized according to

---

*lexikon für Antike und Christentum [RAC]*, 14/1 (1988), 50-183, here p. 153 ("...schon die frühe Kirche kennt, besonders in Africa und Gallia, die hagiographische Lesung im Gottesdienst"). A comparison of this practice between Western and Eastern tradition could be interesting, but exceed the limits of the present paper.

<sup>8</sup>"Nach dem Bruch zwischen Juden und Christen und der Verselbständigung der christlichen Liturgie können die Werke der christlichen Meister (das Material, auch wohl das Organisationsprinzip, wird großenteils homiletischer Tätigkeit verdankt) sogar als Lesung in den Gottesdienst übernommen werden", Maurice SACHOT, "Homilie" (transl. H. BRAKMANN), *RAC*, 16 (1994), 148-175, here p. 156.

<sup>9</sup>Cf. *idem*, pp. 164-65.

<sup>10</sup>Cf. *idem*, pp. 165-66. For the Greek tradition, SACHOT cites the work of Albert EHRHARD (1937-1952), *Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche*, Leipzig, 1937-1952, 4 vols. (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 50-52/2).

<sup>11</sup>Cf. above, n. 3.

<sup>12</sup>Cf. above, n. 1.

<sup>13</sup> During the Middle Ages, the hours of the day and night were counted according to the season or the month. This is specified in the text of the Typicon at the beginning of each month, how many hours the day will have and how many the night. Dositheos KANELLOS, in his recent edition of the Typicon for monastic use, explains how time is arranged according to the (Byzantine) monastic tradition: sunset marks the 12th hour after noon. The instability of this system presents a problem, as it is reminded also in the text of the Typicon. Each week,

two different cycles, one of the week and another of the year. These cycles are imbricated one into the other, with alternation of elements of an invariable structure (e.g., some Psalms and orations that are always repeated in each Office) and of others variable structures (e.g., the hymnographical pieces, which are specific for each feast or solemnity), following the rules described in the *Typica*<sup>14</sup>.

Beyond these practical rules, the constituent elements of these celebrations could also be characterized according to their type: there are in the Divine Office biblical readings (mostly from the New Testament, fewer from the Old Testament); the Psalms, either as selected verses or as continuous psalmody; the prayers and admonitions; the hymns or poetical stanzas, and finally the readings, patristical and others<sup>15</sup>, which are the main subject of this article.

According to Lossky, these readings, taken mostly from the writings of the Church Fathers, have as principal function the spiritual edification of the community members and the participants in these celebrations. This is the reason why the common appellation of “patristical readings” is not the most adequate, but they should be called *edifying* or *catechetical readings*, appellation that define in a more clear way its function in the liturgy and its relationship with the participant audience<sup>16</sup>.

This presentation consists of five parts and the concluding remarks: first, there is a brief description of the source, *i.e.* the text as it is present in the Cod. *HAAB* Q 740, and an explanation about its place in the historical evolution of the Byzantine liturgical *Typica* (1); after this, the terminology used by the *Typica* for these readings will be presented (2); immediately after, the distribution systems of the readings along the liturgical year will be explained (3); thereafter, the practical development (and its relationship within the readings carried out during the monastic common meals) will be the topic (4); and, concluding, the last part of this paper will consist of the presentation of the different kind of readings, with a classification, a description of the contents and an analysis of some samples (5).

This methodology will help to identify the gradual evolution of the tradition inaugurated when in the VI c. Saint Sabas founded the monastery that after his death was named in his honour (before his death was known

---

normally on Saturday, must be specified how the hours of the days of the week will be counted (a practice still in use in some Greek Orthodox monasteries, as the author explains). Cf. KANELLOS, *op. cit.*, pp. 49-50.

<sup>14</sup> For the Divine Office and its history, cf. Nikolaus EGENDER, *La prière des Heures*, Chevetogne, 1975 (cited by LOSSKY, “Le système des lectures patristiques...”, p. 131, n. 1).

<sup>15</sup> Cf. LOSSKY, “Le système des lectures patristiques...”, pp. 31-132.

<sup>16</sup> *Idem*, p. 132.

just as *Great Lavra*<sup>17</sup>. The structure of the Divine Office that was carried out there and at some point before the XI c. was transmitted as a text<sup>18</sup>, had its origins, among other places, in the old liturgical tradition of Jerusalem. It became so renowned that, abbreviating a long history of crossed influences, was adopted as the basic norm for the liturgical life of monastic as well as of parish communities along the Orthodox world<sup>19</sup>. The text that I am studying is a version of this *Urtext* that belongs to the Constantinopolitan recension and was adapted to the use of a monastic community somewhere in the late Greek-speaking Byzantine world, between the end of the XIII c. and beginning of the XIV c. Based on the previous and fundamental studies of Dmitrievskij<sup>20</sup>, at the beginning of the XX c., and the afore-mentioned study of Lossky, I will attempt to detect and show continuities and discontinuities, innovations and variations in the evolution of this text.

<sup>17</sup> The Great Lavra of Saint Saba the Sanctified (*Μεγάλη Λαύρα τοῦ Ὁσίου Πατρὸς ἡμῶν Σάββα τοῦ Ἠγιασμένου*), is also known as Mâr Saba, from the name of the monastery in Arabic, and is a still functioning Greek Orthodox monastery in the Kidron Valley, near Bethlehem. For the history of the monastery, cf. Albert EHRHARD, "Das griechische Kloster Mâr-Saba in Palästina: seine Geschichte und seine literarischen Denkmäler", *Römische Quartalschrift*, 7 (1893), 32–79; Joseph PATRICH, *The Sabaitic Heritage in the Orthodox Church from the Fifth Century to the Present*, Louvain 2001; *Idem*, *Sabas, leader of Palestinian monasticism: a comparative study in Eastern monasticism, IVth to VIIIth centuries*, Washington D.C., 1995; *Idem*, "Palestinian Desert Monasticism: The Monastic Systems of Chariton, Gerasimus and Sabas", *Cristianesimo nella storia*, 16 (1995), 1-10.

<sup>18</sup> The specific way of this practical development of the Offices was not an exclusive item of the monastery of St. Sabas, but more of a group of monastic communities in the Judean Desert (cf. PATRICH, *The Sabaitic Heritage... and "Palestinian Desert..."*). This well known monastic centre gave its name to the synthesis of Constantinopolitan material with Palestinian usages, which most probably took place in the monastery of St. Theodosius (Mâr Dosi), also near Bethlehem. Cf. Alexej PENTKOVSKIJ, "Иерусалимский типикон в Константинополе в Палеологовский период" [The Jerusalem Typicon in Constantinople during the Paleologian period], *Журнал Московской Патриархии* [Journal of the Muscovite Patriarchate], 2003/5, 77-87 (cited by Tinatin CHRONZ, "ტიპიკონი შიომღვიმის მონასტრისა. XIII სუკუნის ხელნაწერის ტექსტი [Typikon des Šio-Mgvime Klosters. Nach dem Codex des 13. Jh. (georgisch)]. Hrsg. von Ekvtime KOCHLAMAZASHVILI und Elguja GIUNASHVILI. (K. Kekelidze-Handschriften-Institut der Georgischen Akademie der Wissenschaften), Tbilisi, 2005 [Review]", *Oriens christianus*, 95 (2011), p. 297.

<sup>19</sup> Cf. CHRONZ, "ტიპიკონი შიომღვიმის...", as well as PENTKOVSKIJ, *op. cit.*; N. EGEN-DER, "La formation et l'influence du Typikon liturgique de Saint-Sabas", in PATRICH, *The Sabaitic Heritage... and Dionysios Anatolikiôtēs*, Ἄρθρα καὶ μελετήματα γιὰ τὸ Ἑλλητικὸ τοῦ ἁγίου Σάββα [Articles and Essays for the Typicon of the Holy Lavra of Saint Sabas], Athens, 2013.

<sup>20</sup> Alexej DMITRIEVSKIJ, *Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках православного востока* [Description of the Liturgical Manuscripts in the Libraries of the Orthodox Orient], Kiev, 1895 and Saint Petersburg, 1917, 3 vol. (specifically vol. I and III, both subtitled *Типикá* (*Typika*), correspondingly).

## 1. The text of the Typicon of Mâr Saba in Cod. Q 740 and its place in the historical evolution of the Byzantine liturgical Typica

The Cod. HAAB Q 740<sup>21</sup> is paleographically dated between the end of the XIII c. and the beginning of the XIV and is now in the Duchess Anna-Amalia Library in Weimar<sup>22</sup>. Its origin is uncertain, although for its content it could be placed somewhere under the immediately influence of the Byzantine capital (Asia Minor and Epirus were proposed). Moreover, it is known also from its marginal notes that it was later in use somewhere in the Balkans<sup>23</sup>.

It lacks the title, because some folia are missing. There is a colophon written with red ink at the end of the manuscript, but still it has been impossible to decipher, given its poor condition of preservation. The text is without a doubt an adapted version of the Typicon<sup>24</sup> of Mâr Saba, well known from older manuscripts<sup>25</sup>, originated in the X c. The original Greek redaction

<sup>21</sup> For a detailed description of the Cod., cf. T. CHRONZ, "Beobachtungen am griechischen Typikon Q 740 in Weimar", *Ostkirchliche Studien*, 63 (2014), 125-147.

<sup>22</sup> This Cod., which is known as HAAB Q 740 after the shelf mark of the Library: *Herzogin Anna-Amalia Bibliothek* [HAAB], belonged to the possessions of the later Wilhelm FRÖHNER († 1925), cf. Marie-Christine HELLMANN, *Wilhelm Froehner, un collectionneur pas comme les autres, 1834–1925*, in A.-F. LAURENS (ed.), *L'Anticomane: la collection d'antiquités aux 18e et 19e siècles*, Paris, 1992, and "Froehner, Wilhelm", in Ph. SÉNÉCHAL and Cl. BARBILLON (eds.), the online edition *Dictionnaire critique des historiens de l'art actifs en France de la Révolution à la Première Guerre mondiale* (website: [www.inha.fr/fr/ressources/publications/publications-numeriques/dictionnaire-critique-des-historiens-de-l-art](http://www.inha.fr/fr/ressources/publications/publications-numeriques/dictionnaire-critique-des-historiens-de-l-art)). Although it is rather few what is known about its origins, important information about the collection of manuscripts of FRÖHNER was presented by Dominic MERTZANIS and Claudia SODE in a recent article (D. MERTZANIS and Cl. SODE, "Vom Balkan bis Zypern: Die unbekanntenen griechischen Handschriften der Herzogin Anna Amalia Bibliothek Weimar", in Cl. FABIAN (ed.), *Das handschriftliche Erbe der griechischen Welt. Ein europäisches Netzwerk*, Wiesbaden, 2014, pp. 17-132 + Tables, here 117-126 (Bibliothek und Wissenschaft 47); as well as Kurz TREU, "Griechische Handschriften in Weimar", *Philologus*, 117 (1973), 113-123.

<sup>23</sup> T. CHRONZ studied in detail the possible associations of the marginal notes, which are very interesting from a liturgical-historical point of view. Cf. CHRONZ, "Beobachtungen am griechischen...", pp. 132-147.

<sup>24</sup> A distinction must be made between this Typicon and other kind of texts, the so-called *κητορικά τυπικά* (*ktētorika typika*, founder's Typicon), which transmit the disciplinary rules for a specific monastery, something similar to what in the West is known as a *regula* (for example, the *Regula Sancti Benedicti*). In the case of the Typicon of Mâr Saba, it transmits exclusively the practical indications for the development of the various liturgical celebrations in one or more monasteries along the liturgical year. Cf. the recent article of A. LOSSKY, "Die griechischen sabaïtischen liturgischen Typika—ihre kulturgeschichtliche Bedeutung und Stellung zwischen Palästina und Konstantinopel", in A. GERHARDS and T. CHRONZ (eds.), *Orientierung über das Ganze: liturgische Vielstimmigkeit der Ökumene und das Zweite Vatikanische Konzil*, Berlin–Münster, 2015, pp. 55-72, here pp. 56-57. For the foundation documents, cf. John P. THOMAS and Angela CONSTANTINIDIS-HERO, *Byzantine Monastic Foundation Documents*, Washington D.C., 2011.

<sup>25</sup> For the Typicon of Mâr Saba and its early history, cf. PENTKOVSKIJ, *op. cit.*, cited by CHRONZ, "Ἱερατικὸν Μορφωτικόν...", p. 297, where she presents a detailed summary of the transmission of the text. Cf. also ANATOLIKIŌTĒS, *op. cit.*



has not survived, but there is a Syrian-Melkite translation (yet to be edited), transmitted in the Cod. *Sin. syr.* 136 (from the XIII c.)<sup>26</sup>, which is the closest redaction to the original text. The text in Cod. *HAAB Q 740* belong to another stage of its evolution however, as I will explain further immediately.

A first look at the structure of the text in *HAAB Q 740*<sup>27</sup> confirms the presence in the text of elements from the sabaitical tradition, such as the so-called *ἀγρυπνία* (*agrypniai*), *i.e.* all-night vigils. The missing first folia are responsible not only for the absence of the title, but also for the dearth of the first section that normally opens the text (of this recension), namely the description of how an *ἀγρυπνία* must be held<sup>28</sup>. Furthermore, the presence in this description of *λιταί* (*litai*), *i.e.* processions, is another clear signal that this is a text belonging to the sabaitical tradition<sup>29</sup>. The first section is followed by a list of when an *agrypnia* should be celebrated<sup>30</sup> and a short description of how the Psalter must be sung<sup>31</sup>. Subsequently, is placed the biggest section of the text, the *συναξάριον* (*synaxarion*) for the completely liturgical year<sup>32</sup>, *i.e.* the indications for each day of the year of what must be celebrated and how (as well as for the hours of the day, when it is appropriate). It concludes with the indications for Lent and the Holy Week<sup>33</sup> and some additional texts that usually vary from one manuscript to the other<sup>34</sup>. The order of the elements in the structure of the text shows already the difference with the oldest version, which usually begins with the part called *synaxarion*<sup>35</sup>.

The original redaction of the *Urtext* of the Typicon of Mâr Saba, which occurred in the Holy Land during the X c., was afterwards adopted, adapted and translated: it was adopted by an uncountable amount of monasteries under the influence of Byzantine Orthodoxy from the XI c. on; adapted by and for this monastic communities to the proper uses of the region and of each particular monastery; and translated by the non-Greek speakers

<sup>26</sup> Cf. also CHRONZ, “ἑορταστικὸν ἱερομνηστικόν...”, p. 297. Recently, the Syrian recension in Arabic was the object of a PhD thesis by Martin LÜSTRAETEN *Die handschriftlichen arabischen Übersetzungen des byzantinischen Typikons. Zeugen der Arabisierung und Byzantisierung der melkitischen Liturgie*, Münster, 2014.

<sup>27</sup> The structure of the text is presented in Appendix 2.

<sup>28</sup> App. 2, I.1.

<sup>29</sup> Cf. CHRONZ, “Beobachtungen am griechischen...”, pp. 126-127. Cf. also A. LOSSKY, “La litie, un type de procession liturgique byzantine–extension du lieu de culte”, in A. PISTOIA and C. BRAGA (ed.), *Les enjeux spirituels et théologiques de l'espace liturgique. Conférences Saint-Serge, 51e semaine d'études liturgiques Paris 2004*, Rome, 2005, pp. 165–177 (Bibliotheca Ephemerides Liturgicae, Subsidia 135).

<sup>30</sup> App. 2, I.2.

<sup>31</sup> *Idem*, I.3.

<sup>32</sup> *Idem*, I.4.

<sup>33</sup> *Idem*, I.5.

<sup>34</sup> *Idem*, I.6-8.

<sup>35</sup> Cf. Chronz, “ἑορταστικὸν ἱερομνηστικόν...”, p. 297.

Orthodox communities, for example the Syrian (both the Arabic and Syrian-speakers), the Georgian and the Slavs<sup>36</sup>.

The written transmission of this text in Greek begins sometime between the end of the XI and beginning of the XII c. and had considerably and continuously spread until the XIV c. This transmission can be divided according to the different adaptations that took place in the different regions of the Greek Orthodox milieu, following the research of Dmitrievskij, who analysed about 180 manuscripts<sup>37</sup>. He distinguished four recensions: one of Jerusalem (i.e., a Palestinian recension); another of the Sinai; another from Trebizond, and finally one of Constantinople, which is testified by more than 100 known codices, probably by more not yet identified<sup>38</sup>. This classification is outdated and now Lossky pleads for a new and more precise one, based in the analysis of the fore-mentioned *Sinaitici gr.* 1094 and 1096<sup>39</sup>. My own research will contribute with a further understanding of the historical development of the Constantinopolitan recension of the Typicon, which, as Lossky argues, until now has not been thoroughly analysed<sup>40</sup>.

<sup>36</sup> *Idem*, p. 296. For a comparison between the text of HAAB Q 740 and the Georgian translation, I thank the author, T. CHRONZ, for her advice and cooperation. The results of this comparison will be at the fifth part (cf. below, 5) of this article presented.

<sup>37</sup> Cf. *supra*, n. 20.

<sup>38</sup> As it is the case of some Mss that I had the opportunity to research in October 2015 in Sofia (Bulgaria), during a research stay at the Centre for Slavo-Byzantine Studies “Prof. Ivan Dujčev” (in the inestimable company and under the scientific guidance of my afore mentioned colleague T. Chronz), within an exchange program between the University of Cologne and the National University “St. Clement Ohridski”, with the purpose of studying the Greek liturgical manuscripts kept at the libraries of the Bulgarian capital (at the library of that Centre, at the St. Cyril and Methodius National Library and at the Patriarchal Library). A description and analysis of the Mss of the Typicon founded there is forthcoming. I thank warmly all the Bulgarian colleagues working at these institutions for their generous collaboration. The catalogue of the liturgical manuscripts of the fore mentioned Centre as well as the catalogue of the Greek manuscripts of the Patriarchal Library by Dorotei GETOV (cf. *A Catalogue of Greek Liturgical Manuscripts in the “Ivan Dujčev” Centre for Slavo-Byzantine Studies*, Rome 2007 (Orientalia Christiana Analecta, 279) and *A catalogue of the Greek manuscripts at the Ecclesiastical Historical and Archival Institute of the Patriarchate of Bulgaria, Vol. 1: Bačkov Monastery*, Turnhout, 2014), are precious guides to the Greek manuscript sources kept in Sofia. I thank warmly the author for allowing me to consult his not yet published work.

<sup>39</sup> Cf. *supra*, n. 5, and LOSSKY, “Die griechischen sabaitischen...”, pp. 58-59. In another article [“Le Typicon Sabaïte Sinaiticus Graecus 1095 dans la classification de Dmitrievsky entre Palestine et Constantinople”, in D. ATANASSOVA and T. CHRONZ (eds.), *Σύναξις καθολική. Beiträge zu Gottesdienst und Geschichte der fünf altkirchlichen Patriarchate für Heinzgerd Brakmann zum 70. Geburtstag*, Berlin-Vienna, 2014, 2 vols., pp. 409–418 (Orientalia Patristica, Œcumenica 6,1)], Lossky describes another Ms of the Typicon, the *Sin. gr.* 1095, which he situates between Palæstina and Constantinople.

<sup>40</sup> Cf. LOSSKY, “Die griechischen sabaitischen...”, pp. 58-59.



## 2. Terminology used by the Typica for these readings

In the Cod. Q 740<sup>41</sup>, the non-biblical readings are mostly called by the generic term of *ἀνάγνωσις* (*anagnōsis*), opposed to *ἀνάγνωσμα* (*anagnōsma*), reserved just for the biblical readings<sup>42</sup>. There are, of course, exceptions of this terminological distinction in the manuscript tradition. However, these exceptions are very few and usually unidirectional, *i.e.* it is possible to find the term *ἀνάγνωσις* applied to a biblical reading, but (almost) never *ἀνάγνωσμα* for a non-biblical one<sup>43</sup>.

The practical development of these catechetical readings differs qualitatively from the biblical readings concerning, among other matters, the attitude of the participants, its place in the structure of the Offices, etc<sup>44</sup>. Frequently, the term *ἀνάγνωσις* is followed in the text by another, used to characterize the kind of reading chosen in each case<sup>45</sup>:

- *λόγος* (*logos*), specify that it is a patristical homily<sup>46</sup>
- *ἔρμηνεία* (*hermēneia*), is employed for the exegetical patristic texts<sup>47</sup>
- *ὑπόμνημα* (*hypomnēma*), is used for the traditions related to the apostles and evangelists<sup>48</sup>
- *ἐγκώμιον* (*egkōmion*), frequently in plural, used for the proper readings for some solemnity<sup>49</sup>

<sup>41</sup> As it is in most of the liturgical Typica of each one of the two most important (and best known) traditions, *i.e.* the sabaitical and the studite. Cf. LOSSKY, “Le système des lectures patristiques...”, p. 134.

<sup>42</sup> As for example, the Epistles and Gospels read during the Eucharistic Liturgy or that of the O.T. during Vespers, when they take place. Cf. LOSSKY, “Le système des lectures patristiques...”, p. 134.

<sup>43</sup> E.g., ...καὶ εὐθέως ἀνάγνωσις εἰς τὸν πραξαπόστολον (*HAAB Q 740 3r*, transl.: ...and immediately a reading from the Acts of the Apostel), where the term *anagnōsis* is used for a biblical reading. So far, I have not yet found any use in the opposite direction, *i.e.*, *anagnōsma* applied to a non-biblical reading.

<sup>44</sup> Cf. LOSSKY, “Le système des lectures patristiques...”, pp. 134-135.

<sup>45</sup> More frequently in the younger tradition (*HAAB Q 740*) than in the oldest.

<sup>46</sup> For the use of *logos* with the meaning of a homily, cf. in Lampe (Geoffrey W. H. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford, 1961) *λόγος* 1.A.8, as well as Sachot, “Homilie”, pp. 160-161.

<sup>47</sup> For the use of *hermēneia* with the meaning of a commentary of the Scripture, cf. LAMPE, *ἔρμηνεία* 1.

<sup>48</sup> For the use of *hypomnēma* as a homily dedicated to an apostle or evangelist, cf. e.g. in the *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca*, edited by Jean Paul MIGNÉ in Paris (PG) 57 (*Joannis Chrysostomi, arch. Const., Opera Omnia quae exstant, tom. VII pars prior*, 1862), cols. 13-24, the first homily by John CHRYSOSTOM of the series dedicated to the Gospel of Matthew, dedicated to this Evangelist and entitled *ὑπόμνημα εἰς τὸν ἄγιον Ματθαῖον τὸν εὐαγγελιστὴν* (*hypomnēma* for saint Matthew the Evangelist). Cf. below n. 81.

<sup>49</sup> For the use of *egkōmion* for the praise of saints, cf. Lampe, *ἐγκώμιον* 2, as well as SACHOT, “Homilie”, p. 161 (cf. also the specific article in this encyclopaedia, Theresia PAYR, “Enkomion”, RAC, 5 (1962), 332-343).

- *μετάφρασις* (*metaphrasis*), for hagiographical narrations<sup>50</sup>

There are a few more terms used in the *Typica* to refer to texts related to hagiographical traditions, like *ἐπιτάφιος* (*epitaphios*, i.e. *logos*, funeral homily<sup>51</sup>), *πανηγυρικόν* (*panēgyrikon*, i.e. *logos*, homily for a feast<sup>52</sup>), *βίος τοῦ ἁγίου* (*bios tou hagiou*, i.e. the *vita* of a saint) or *μαρτύριον* (*martyrion*, i.e. the acts of a martyr)<sup>53</sup>.

### 3. The distribution systems of readings along the liturgical year

In general, the *Typica*<sup>54</sup> allude to two important systems of catechetical readings, distributed along the liturgical year. None of these systems is exhaustively described, but the existent allusions allowed Lossky to pose a reconstruction<sup>55</sup>.

The first distribution system is the one that reciprocates with the pericopes of the New Testament (i.e., Gospels and Epistles) prescribed

<sup>50</sup> For the hagiographical texts called *metaphrasis* and its history, cf. Christian HØGEL, *Symeon Metaphrastes. Rewriting and Canonization*, Copenhagen, 2002, and “Hagiography under the Macedonians. The Two Recensions of the Metaphrastic Menologion”, in P. MAGDALINO (ed.), *Byzantium in the Year 1000*, Leiden, 2003, pp. 215-232; as well as Bernard Flusin, “Vers la Métaphore”, in S. MARJANOVIĆ and B. FLUSIN (eds.), *Remanier, métaphraser. Fonctions et techniques de la réécriture dans le monde byzantin*, Belgrade, 2011, pp. 85-99.

<sup>51</sup> The *Epitaphios logos* was the funeral speech or homily during the Requiem Mass. Cf. SACHOT, “Homilie”, p. 161.

<sup>52</sup> With the term *panēgyrikon logos* were called homilies for the worship of saints, of holy places and for the consecration of churches. Cf. SACHOT, “Homilie”, p. 161.

<sup>53</sup> Cf. LOSSKY, “Le système des lectures patristiques...”, p. 135. For Byzantine Homiletics, cf. Theodora ANTONOPOULOU, “Byzantine Homiletics: An Introduction to the Field and its Study”, in Kl. SPRONK, G. A. M. ROUWHORST and St. M. ROYÉ (eds.), *A Catalogue of Byzantine Manuscripts in their Liturgical Context: Challenges and Perspectives*, Turnhout, 2013, pp. 183-198; *Idem*, “A Survey of Tenth-Century Homiletic Literature”, *Parekbolai*, 1 (2011), 7-36; *Idem*, “Η Ομιλητική και η θέση της σε μία νέα ιστορία της βυζαντινής λογοτεχνίας” [Homiletics and its Place in a New History of Byzantine Literature], in P. ODORICO and P. A. AGAPITOS (eds.), *Pour une “nouvelle” histoire de la littérature byzantine. Actes du colloque international philologique (Nicosie, 25-28 mai 2000)*, Paris, 2002, pp. 117-137; *Idem*, “Homiletic Activity in Constantinople around 900”, in M. CUNNINGHAM and P. ALLEN (eds.), *Preacher and Audience: Studies in Early Christian and Byzantine Homiletics*, Leiden-Boston-Cologne, 1998, pp. 317-348. About this topic there is another observation to make: usually beside the kind of reading and its content and author it is also mentioned the word *δόσις* (*dosis*), most probably a reference to the amount of text to be read in each occasion or to the duration of the readings. I have not found so far any reference to this use of the word in any dictionary neither in *TLG* (*THESAURUS LINGVAE GRAECAE* © A Digital Library of Greek Literature, Maria PANTELIA, Project Director, website: stephanus.tlg.uci.edu.) nor in other editions of the *Typicon*. This is another topic to be further researched.

<sup>54</sup> As LOSSKY explains, it is similar in both traditions, sabaitical and studite. Cf. LOSSKY, “Le système des lectures patristiques...”, p. 136.

<sup>55</sup> *Ibidem*.

for the Eucharistic Liturgy. The chosen readings that match with these pericopes are essentially patristical texts. The most cited name is that of John Chrysostom, although it is known that maybe texts from other authors might circulate under his prestigious name.<sup>56</sup> The Gospel's readings are distributed in a continuous way along the liturgical year and the homilies of CHRYSOSTOM that comment the Gospel's pericopes are also placed within the Offices to accompany the firsts, with the exception of the Great Lent before Easter, where ascetical readings replace them<sup>57</sup>. For this first system, I will use from now on the term *annual system*.

The second system of the distribution of readings is related to the calendar of solemnities and saints' commemorations, occasions for which specific scriptural readings are chosen. Once more the reading of homilies or other kind of texts (as seen in the previous section, 2) are prescribed to be read in such occasions. The oldest sabaitical tradition provides a great amount of information regarding the continuous reading of the New Testament and about the patristical commentaries that accompany it, allowing to suppose a less frequently use of hagiographical texts in benefit of the patristical commentaries to the Scripture<sup>58</sup>. A first comparison with the later witnesses, like the Cod. HAAB Q 740, indicates that this second system gradually gained importance, as the liturgical calendar was filled up with new solemnities and saints' commemorations. For this other system, I will use the term *calendar system*.

All the studied documents attests that both systems tend to overlap along the liturgical year. The hagiographical reading, or that of a particular solemnity, usually takes place, and the exegetical or patristical reading intervenes mostly in absence of a particular liturgical solemnity<sup>59</sup>.

Moreover, in the oldest versions of the text, a certain freedom is left to the superior of the community, the *ἡγούμενος* (*hēgoumenos*, the abbot in the Western tradition), or to the member of the community in charge of the preparation of the celebrations, the *ἐκκλησιάρχης* (*ekklēsiarchēs*), to set the amount of readings and, therefore, the duration of these celebrations. This depended on diverse factors, for example, the end of the vigil at dawn, e. a.<sup>60</sup> As it will be noticed again later, this freedom of choice by the superior

<sup>56</sup> Cf. e.g. the editions of *Pseudo-Chrysostomicae* by Karl-Heinz UTHEMANN, *Die Pseudo-Chrysostomische Predigt In baptismum et tentationem* (BHG 1936m; CPG 4735), Heidelberg, 1994, as well as K.-H. UTHEMANN, Remco F. REGTUIT and Johannes M. TEVEL, *Homiliae Pseudo-Chrysostomicae I*, Turnhout, 1994.

<sup>57</sup> Cf. LOSSKY, "Le système des lectures patristiques...", p. 136.

<sup>58</sup> *Ibidem*.

<sup>59</sup> *Idem*, p. 137.

<sup>60</sup> Cf. Alexis KNIAZEFF, "Ad libitum du supérieur", in J.-J. von ALLMEN (ed.), *Liturgie de l'Eglise particulière et liturgie de l'Eglise universelle. Conférences Saint-Serge. XXIIe semaine*

was gradually delimited by the regulations of the Typicon in the younger tradition.

#### 4. The practical development and its relationship with the readings carried out in the refectory

The older and the younger traditions of the Typicon of Mâr Saba<sup>61</sup> attest a reading in the Office of ὄρθρος (*orthros*, the equivalent to the Western *Laudes*, *Lauds*) in its first part, after the reading of one of the twenty parts of the Psalter<sup>62</sup> and the so-called καθίσματα (*kathismata*), *i.e.* poetical pieces singed immediately after this part of the Psalter<sup>63</sup>. For some feasts, there is a reference to another reading in the same Office, which succeeds the poetical stanzas that follow (this time without psalmody) the third Ode of the κανών (*kanōn*)<sup>64</sup>. Moreover, there are also patristical (or catechetical) readings in the nocturne vigil of the great solemnities, in the interval between the ἑσπερινός (*hesperinos*, equivalent to the Western *Vespera*, *Vespers*) and the *orthros*.

---

*d'Etudes liturgiques. Paris, 30 juin-3 juillet 1975*, Rome, 1976, pp. 169–181, cited by LOSSKY, “Le système des lectures patristiques...”, p. 137, n. 34.

<sup>61</sup> A fact also attested in the other tradition, the *studite*. Cf. LOSSKY, “Le système des lectures patristiques...”, p. 137.

<sup>62</sup> The continuous *Psalmody* or *συχολογία* (*stichologia*) consists of the Psalter divided in twenty (more or less) equal sections, and distributed along the celebrations. Cf. EGENDER, *op. cit.*, pp. 505 and 517; also Juan MATEOS, “La psalmodie variable dans l’office byzantine”, *Societas Academica Dacorromana. Acta philosophica et theologica*, II (1964), 327-339, cited by LOSSKY, “Le système des lectures patristiques...”, p. 137, n. 35. Cf. also Konstantin NIKOLAKOPOULOS, *Orthodoxe Hymnographie. Lexikon der orthodoxen hymnologisch-musikalischen Terminologie*, Schliern bei Köniz, 1999, p. 65.

<sup>63</sup> This term is used to talk about the hymnographical pieces sung after the *stichologia*, but also, by extension, is used for each one of the twenty sections (cf. note 61 here above; for the term *kathisma* and its two meanings, cf. NIKOLAKOPOULOS, *op. cit.*, p. 45). LOSSKY proposed a terminological distinction, using *kathisma* for the scriptural part, and *troparion-kathisma* (from τροπάριον, one of the hymnographical elements that belongs to the Greek Divine Office). Cf. LOSSKY, “Le système des lectures patristiques...”, p. 137, n. 36. He also explained that the *kathismata* followed immediately after the reading (formerly the chant) of one of the twenty sections of the Psalter. The etymology of the term *kathisma*, from the verb καθίζειν (*kathizein*, to sit) recalls the sitting position, observed during the chant and the lecture that immediately follows, a fact that, according to LOSSKY, emphasizes the catechetical function of these readings. Cf. *ibidem*, pp. 137-138, also n. 37 and 38.

<sup>64</sup> About the *kanōn*, cf. NIKOLAKOPOULOS, *op. cit.*, pp. 46-47. According again to LOSSKY, the presence at this moment of the Office of *troparia-kathismata* not preceded by *stichologia*, suggests that its principal function is to introduce the reading that follows, inviting the participants to be seated, and not to conclude the *stichologia*, as it is usually believed. Cf. LOSSKY, “Le système des lectures patristiques...”, p. 138, also n. 39.

Catechetical readings also take place in the diurnal or minor Hours during Lent, but never in the *έσπερινός*, neither in the *άπόδειπνον* (*apodeipnon*, or Compline), nor in the *μεσονυκτικόν* (*mesonyktikon*, or Midnight Office)<sup>65</sup>.

Readings that take place in the monastic refectories need a special mention, because they have the same function as these that occur during the liturgical celebrations, even if its development is never described in detail in the Typica. Readings in the refectory are also called *ανάγνωσις*. The analogy between these readings and those that take place during the celebrations is observed as well in its content. Indeed, for the common monastic meals normally are chosen *vitæ* of the saint or saints celebrated that day. In case of a solemnity, ascetical writings or patristical homilies also could be chosen. The same analogy is highlighted by the fact that, when the readings are too long or too many to be completed during the Offices, the remaining parts are read in the refectorium. The *έκκλησιάρχης* again has certain freedom to decide how long these readings are going to last<sup>66</sup>.

Thus, in the refectory as well as in the celebrations, the function of these readings is always the spiritual edification of the audience. Otherwise, the hence evoked analogy shows the liturgical dimension of the monastic meals, seen as a prolongation of the Eucharist. The existence of frescoes reinforce this liturgical character<sup>67</sup>.

<sup>65</sup> Cf. LOSSKY, “Le système des lectures patristiques...”, p. 138. The order of the Offices at the time the text in HAAB Q 740 was written, is in the following cite briefly described: “Ακολουθίαν ἣν ἔχουσιν οἱ χριστιανοί, ἔχε καί σύ· ἡ μεσονυκτικόν, ὄρθρος, ὥρας, ἔσπερινόν, καί ἀπόδειπνον” [The Offices practiced by the (lay) Christians, them should you too practice: Midnight Office, Lauds, Hours, Vespers and Compline], from a brief written by the patriarch Luke CHRYSOBERGES († 1170) to an eremite (in the work of Georgi R. PAPPULOV, *Toward a History of Byzantine Psalters ca. 850-1350 AD*, Plovdiv, 2014, Appendix E4, lines 17-19; St. PARENTIS, *op. cit.*, p. 118, n. 76 cited this reference, but from an older edition of the text of Pappulov).

<sup>66</sup> Cf. LOSSKY, “Le système des lectures patristiques...”, p. 138.

<sup>67</sup> *Idem*, pp. 138-139. To conclude this explanation about the practical development of the readings, I will cite a *précision anecdotique* that LOSSKY brings, which I find very interesting and highlighting, because it gives a hint of how long the Offices could last, mostly during the Great Lent before Easter. In the sabaitical tradition, a monk was designated for one year to fulfil the task of wake up the brothers who had fallen asleep. He was called the *έξυπνιστής* (*exypnistēs*, or “wake-up-attendant”). For the description of this service, Lossky presents a translation of the section of the text of the Typicon according to his own edition (cf. LOSSKY, “Le système des lectures patristiques...”, p. 139). I present here the text according to Cod. HAAB Q 740, with a corresponding English translation: “Τῇ δὲ Μεγάλῃ Τεσσαρακοστῇ, σφραγίζει ὁ προεστώς, ἔξυπνιστήν ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ· ὃς ἐν ἐκάστη ἥ ἀναγνώσει μετὰ τὸ ἀναγνῶναι μικρὸν, ἀνίσταται τοῦ ἰδίου τόπου· καὶ ποιεῖ μετανοίας Γ, εἰς τὸ μέσον· ἔπειτα διέρχεται τοὺς ἀδελφούς, ἡσυχῇ· καὶ ὃν ἂν εὖρη καθευδόντα, νύσσει αὐτὸν ἡρέμα· ὃ δὲ ἀναστὰς, ἔρχεται εἰς τὸ μέσον καὶ ποιεῖ γονυκλισίας Γ: καὶ τοὺς χορούς, πρὸς μίαν· καὶ ἀπελθὼν, κάθεται ἐν τῷ τόπῳ αὐτοῦ· ὃ δὲ τοιοῦτος ἔξυπνιστής, καὶ τὸν ὅλον χρόνον ἐπισυνάγει τοὺς ἀδελφούς ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ·” (HAAB Q 740 12r-v). [At the Great Lent, the superior appoints a wake-up-attendant in/for the church. He, at each reading, short after it has begun, rises from his place and makes three prostrations in the middle (of the church). After that, he goes through the brothers quietly, and, if he finds one who has fallen asleep, wakes him gently. The one who wakes up, goes to the middle (of the church) and make three genuflexions, and one more in front of

## 5. Different kind of readings, classification, description of the contents and analysis of some samples

As it has been already mentioned, according to the information provided by the Typica, one of the systems of readings seems to use mostly patristical and exegetical writings (the *annual system*) and the other one, mostly hagiographical texts (the *calendar system*). There is no opposition between these two systems. Quite the opposite, there is an imbrication of them that leads (as occurs otherwise with the rest of the constituent elements of the celebrations, e.g. the readings of the Scripture, the hymnography etc.), to a fruitful alternation of the diverse types of readings (*i.e.* exegetical, hagiographical etc.). Each type enshrine a plurality of approaches to and interpretations of God's Word that is offered for the meditation of the participants along the liturgical year<sup>68</sup>.

Therefore, the different kinds of readings can be classified in two main categories, according to the system of distribution that make use of them. To the first category, the one following the so-called *annual system*, belong the texts that follows the annual distribution of readings of the New Testament. The Typica prescribe one of these texts to be read according to the Gospel's fragment read during the Eucharistic liturgy. These patristical commentaries of the Scripture are designated as *ἑρμηνείαι* (*hermēneiai*, literally *interpretations*)<sup>69</sup>, homilies following the order of the scriptural text. The sabaitical tradition, as Table 1 testifies, explains in detail the readings for the Divine Office that match with the New Testament pericopes that are read during the Eucharistic liturgy:

- For the Gospel of John (to be read from Easter Sunday until Pentecost), are prescribed at the *orthros* the readings of the *hermēneiai* by John Chrysostom<sup>70</sup>;

- For the Gospel of Matthew (to be read from All Saints Sunday until September), are prescribed again the *hermēneiai* of this Gospel by John Chrysostom<sup>71</sup>;

---

each choir; coming back to his place, takes place in his seat. This same wake-up- attendant congregates the brothers in the church the whole year].

<sup>68</sup> Cf. LOSSKY, "Le système des lectures patristiques...", pp. 139-140.

<sup>69</sup> Cf. above, n. 46.

<sup>70</sup> LOSSKY explains that, in its editions in *PG*, this homilies are placed between the numbers 87 and 88 (*PG* 59, *Joannis Chrysostomi, arch. Const, Opera Omnia quæ exstant, tom. VIII*, 1862, cols. 23-482), commenting this Gospel pericope by pericope (cf. LOSSKY, "Le système des lectures patristiques...", p. 140). It still lacks a further comparison with the manuscript transmission of these homilies, something that obviously exceed the aim of this present publication.

<sup>71</sup> As in the note above, LOSSKY cites where in the *PG* these homilies are to be found (57, *Joannis Chrysostomi, arch. Const, Opera Omnia quæ exstant, idem, tom. VII pars prior*, 1862 and 58, *tom. VII pars post.*, Paris, 1862), adding that, in *Cod. Sin. gr.* 1096, it is mentioned



- For the Gospel of Luke (to be read from the Sunday after the Elevation of the Cross –September 14<sup>th</sup>– until the last Sunday before the Great Lent –*Κυριακή τῆς Τυροφάγου*, Cheesefare Sunday–), are prescribed the *metaphraseis* (in *HAAB Q 740* the name of the author, –Symeon– Logothetēs, is specified); furthermore, in the oldest tradition, some books by Chrysostom are mentioned, while in the younger, the commentaries to the Epistles of Paul by the same author are prescribed;

- during the Great Lent, the Gospel of Mark is to be read: in the oldest tradition is accompanied by readings during the *orthros* from John Climax and Ephraim<sup>72</sup>, as well as by readings from the *Πατερικά* (*Paterika*, “from the Fathers”)<sup>73</sup> for the minor Hours of the Office (being also determined that, on Sundays and Saturdays, readings from the first series of the *Hexaemeron* by John Chrysostom, *i.e.* the 67 homilies about the Genesis<sup>74</sup> are to be made); in the younger tradition, it is prescribed that readings from the *Hexaemeron* are to be read on Sundays and Saturdays at the *orthros* during the Great Lent, and, during the rest of the days, four readings are to be made, two from Ephraim and two from the *Historia Lausiaca* by Palladius, while for the minor Hours, readings from John Climax are prescribed; it is remarkable, after this comparison, that, in the younger tradition, also the readings for the refectory are prescribed, in this case from the *Paterika*.

---

that, for the Gospel of Matthew should be read “from the first homily of the first book” (most improbable to be identical with the numeration in the edition of MIGNE). The rest of the homilies are to be read in another moment of the year, without further specification about when. In addition, it is mentioned that, if it is preferred, one could choose from the commentaries to the Epistles of Paul. According to LOSSKY, this responds to the texts that were available to one specific community. The younger tradition, represented by *HAAB Q 740*, shows a development of these prescriptions, leaving less and less space for free choices, as it will be mentioned later. Cf. LOSSKY, “Le système des lectures patristiques...”, pp. 140-141, also n. 50-53.

<sup>72</sup> Lossky in his edition identified the reading of John Climax (cf. the Table 1, *PG 88, Joannis Scholastici, vulgo Climaci, abb. Montis Sina, Opera Omnia*, 1864, 632), but not that of Ephraim. There are no further specifications about the later neither in the oldest Mss nor in *Cod. HAAB Q 740*. Nevertheless, a further research could bring light to this point.

<sup>73</sup> There is no further specification in the Mss about the text/s called *Paterika*. Lossky cites the texts that François Halkin classified under this name (cf. *BHG3, i.e., Bibliotheca Hagiographica Græca*<sup>3</sup>, 3 vol., Brussels 1957, III, 191ss.), a whole Appendix (VI) in his work. In *HAAB Q 740* there is a mention to the so-called *Historia Lausiaca*, by Palladius (cf. the edition of Gerhardus J. M. BARTELINK, *Palladio. La storia Lausiaca*, Verona, 1974), a fact that clarifies somehow the lack of information about the matter. However, it is necessary a further research to identify properly the text called in the Mss *Paterika*.

<sup>74</sup> Lossky mentions that there are two series of homilies by John CHRYSOSTOM about the Genesis, one in *PG 53* (*Joannis Chrysostomi, arch. Const, Opera Omnia quæ exstant, tom. IV pars prior*, 1862) 21 until *PG 54* (*idem, tom. IV pars post., 1862*) 551, the other one being in *PG 54*, 581-630. It is not clear, which one of both series was exactly the so-called *πρωτή* (*protē*, *i.e.* “the first”). Cf. LOSSKY, “Le système des lectures patristiques...”, p. 141, n. 56. Also according to Lossky, these readings are to be related with the readings of the book of Genesis carried out during that time of the liturgical year at the hesperinos. Cf. LOSSKY, “Le système des lectures patristiques...”, p. 141, also n. 57.

**Table 1**

<i>Sin. gr. 1094 (9v)</i>	<i>HAAB Q 740 (14<sup>v</sup>-15<sup>r</sup>)</i>
<p>Χρή γινώσκειν πῶς ἀναγινώσκονται τὰ Εὐαγγέλια καὶ αἱ τούτων ἐρμηνεῖαι·</p> <p>τῇ μεγάλῃ Κυριακῇ τοῦ Πάσχα ἄρχεται τοῦ κατὰ Ἰωάννην μέχρι τῆς ν' καὶ ἀναγινώσκομεν εἰς τὸν Ὅρθρον τὴν ἐρμηνεῖαν τοῦ τοιοῦτου Εὐαγγελίου, τὴν περὶ τοῦ ἐν ἀγίοις πατρὸς ἡμῶν Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου ἐρμηνευθεῖσαν (<i>PG 59,23</i>)·</p> <p>ἀπὸ δὲ τῆς Κυριακῆς τῶν Ἁγίων Πάντων μέχρι Σεπτεμβρίου τὸ κατὰ Ματθαῖον Εὐαγγέλιον· εἰς δὲ τὸν Ὅρθρον, τὴν ἐρμηνεῖαν τοῦ τοιοῦτου Εὐαγγελίου (<i>PG 57,17</i>)·</p> <p>ἀπὸ δὲ τοῦ νέου ἔτους, ἦγουν Κυριακῆς μετὰ τὴν Ὑψωσιν, μέχρι τῆς Τυροφάγου, τὸ κατὰ Λουκᾶν Εὐαγγέλιον· εἰς δὲ τὸν Ὅρθρον ἀναγινώσκομεν τὰς μεταφράσεις· καὶ βιβλία τοῦ Χρυσοστόμου·</p> <p>ἀπὸ δὲ τῆς α' ἐβδομάδος τῆς ζ' [!] ἀναγινώσκομεν εἰς τὰς σαββατοκυριακὰς τὸ κατὰ Μάρκον· εἰς δὲ τὸν Ὅρθρον ἀναγινώσκομεν τὸν &lt;Ἰωάννην&gt; τῆς Κλίμακος (<i>PG 88,632</i>) καὶ τὸν ἅγιον Ἐφραίμ·</p> <p>εἰς δὲ τὰς Ὁρας, τὰ Πατερικὰ (<i>cf. BHG<sup>3</sup> III 191ss.</i>),</p> <p>εἰς τὰς σαββατοκυριακὰς τὴν πρώτην ἐξαήμερον τοῦ τιμίου Χρυσοστόμου (<i>PG 53,21-54,551</i>)</p>	<p>Χρή γινώσκειν πῶς ἀναγινώσκονται τὰ εὐαγγέλια· καὶ αἱ τούτων ἐρμηνεῖαι·</p> <p>τῇ ἀγία καὶ Μεγάλῃ Κυριακῇ τοῦ Πάσχα, ἄρχεται τὸ, κατὰ Ἰωάννην μέχρι τῆς Πεντηκοστῆς· καὶ ἀναγινώσκειται ἡ τούτου ἐρμηνεῖα ἦγουν τοῦ Χρυσοστόμου·</p> <p>ἀπὸ δὲ τῆς Κυριακῆς τῶν Ἁγίων Πάντων μέχρι Σεπτεμβρίου μηνός, τὸ κατὰ Ματθαῖον ἅγιον εὐαγγέλιον, εἰς δὲ τοὺς ὄρθρους, ἡ τούτου ἐρμηνεῖα·</p> <p>ἀπὸ δὲ τοῦ νέου ἔτους ἦγουν Κυριακῆς τῆς μετὰ τὴν Ὑψωσιν· καὶ μέχρι τῆς Τυροφάγου, τὸ κατὰ Λουκᾶν ἅγιον εὐαγγέλιον· εἰς δὲ τοὺς ὄρθρους, ἀναγινώσκονται αἱ μεταφράσεις τοῦ Λογοθέτου· καὶ αἱ ἐρμηνεῖαι τῶν ἐπιστολῶν τοῦ ἁγίου Παύλου· αἱ ἐρμηνευθεῖσαι, ὑπὸ τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου·</p> <p>ἀπὸ δὲ τῆς Α' ἐβδομάδος τῆς Μεγάλῃς Τεσσαρακοστῆς· ἄχρι τῆς ζ', ἀναγινώσκειται ἐν τοῖς Σάββασιν καὶ ἐν ταῖς Κυριακαῖς, τὸ κατὰ Μάρκον ἅγιον εὐαγγέλιον· εἰς δὲ τοὺς ὄρθρους, ἡ ἐξαήμερος τοῦ Χρυσοστόμου· τὰς δὲ λοιπὰς ἡμέρας τῆς ἁγίας Τεσσαρακοστῆς, καθ' ἕκαστον ὄρθρον ἢ ἀναγνώσεις Δ'· δύο εἰς τὸν ἅγιον Ἐφραίμ· καὶ εἰς τὸ Λαυσαϊκόν, δύο·</p> <p>καὶ τὸν Κλίμακα, εἰς τὰς ὥρας·</p> <p>εἰς δὲ τὴν τράπεζαν, ὅλον τὸν χρόνον τὰ πατερικὰ·-</p>



Aside this first main category, the Typica refer to another one, where the readings chosen to be read on precise dates are classified, the one following the so-called *calendar system*: for great solemnities, for saints' commemorations and others circumstances indicated in the liturgical calendar. None of these aspects has been systematically examined yet<sup>75</sup> and such a task exceeds obviously the pretensions of the present paper, remaining among the *desiderata* in the study of the liturgical Typica.

In the second part of this section, few significant examples will be analysed that clearly testify a development in the uses prescribed by the sabaitical Typica. One of the examples belongs to the first category (*i.e.* to the *annual system*), the chosen example being the solemnity of Christmas (December 25<sup>th</sup> –2a and b, with Tables 4 and 5–). The other two examples (the Nativity of the Theotokos, September 8<sup>th</sup> –1, with Tables 2 and 3–, and Basil the Great, January 1<sup>st</sup> –3, with Table 6–) belong to the second category (*i.e.* to the *calendar system*). They are presented according to the liturgical calendar, *i.e.* from September onwards:

**1. Nativity of the Theotokos** (September 8<sup>th</sup>): Certain celebrations, like this one, commemorate events not even mentioned in the canonical books, but are rather well known through the apocryphal traditions. That is also the case for the liturgical commemorations of the Apostles, for which some biographical aspects come from the apocryphal texts. In these instances, the concerning texts are sometimes used just as they are (e.g. the Protoevangelium of James, as it will be mention here after) or rather reinterpreted and read in the form of homilies<sup>76</sup>. Lossky brings as example the passage of the text of *Sin. gr.* 1094 that prescribes two different kind of readings, the *egkomia* of the Theotokos<sup>77</sup> and the *historia* by Jacob the

<sup>75</sup> As already mentioned, cf. LOSSKY, "Le système des lectures patristiques...", p. 142.

<sup>76</sup> Cf. *ibidem*, p. 143.

<sup>77</sup> There are many texts that could be called *egkomia* of the Theotokos, also for this specific feast: with the Latin title *De nativitate* (*i.e.*, *Marix*), are counted in *BHG*<sup>3</sup> III, 31 homilies. Because of the dating of the Mss, I will present here a list of the texts dated only before the XIV c.: one by John Chrysostom (44v., 1093v and 100p., 1149p); one by Proclus of Constantinople (80, 1129); four by Andrew of Crete (two that are possible also by John of Damascus, 31. 1080 and 78. 11127; 33. 1082, and 43. 1092/1092b, this one perhaps by John of Damascus or Patr. Germanus I); two by John of Damascus (38. 1087; 110t. 1159t; another one attributed to him is called *De annuntiatione (vel nativitate)*, 67d. 1116d); one by John of Eubœa (*De conceptione vel nativitate*, 68. 1117, perhaps by John of Damascus); one by Theodore the Studite (63. 1112, or by John of Damascus); one by George of Nicomedia (*De conceptione et nativitate*, 76z. [olim 1124] 1125z); one by Patr. Photius (82. 1131); one by Nicetas the Paphlagonian (28. 1077); one by Emperor Leo VI (35. 1084); two by Neophytus of Cyprus (or Inklus, 34. 1083 and 54n. 1103n); one by Patr. Germanus II (93n. 1142n); one by Nicephorus Gregoras (30. *De nativitate et præsentatione*, 1079); one by Nilus of Rhodes (32n. 1081n); one by Nicholas Kabasilas (58n. 1107n); one by Gregory Palamas (63u. 1112u and 81. 1130); and one by Patr. Macarius (80a. 1129a). Other three texts are from unknown authors and therefore difficult to date (37d. 1086d; 87m. 1136m; 114. 1161d, *De dormitione vel nativitate*).

Apostle<sup>78</sup>. The research of Cod. *HAAB* Q 740 shows some differences: first, already for the day before this solemnity, *i.e.* September 7<sup>th</sup>, there are three readings defined at the *orthros* (while not in *Sin. gr.* 1094 neither in *Sin. gr.* 1096 there is any reference of readings for Sep. 7<sup>th</sup>). For this occasion a homily by John Chrysostom (it is not specified which, but most probably a homily related to this celebration was meant) is selected, but also the continuation of the reading of the *martyrion* of saint Eudocius and companion<sup>79</sup> (whose feast was on September 6<sup>th</sup>). Furthermore, after the third Ode of the *kanōn*, as usual, another reading is prescribed, this time the *martyrion* of saint Sozon<sup>80</sup>, whose feast is on September the 7<sup>th</sup>.

**Table 2**

<i>HAAB</i> Q 740 (20 <sup>v</sup> )
... Εἰς τὸν ὄρθρον, ἡ συνήθης στιχολογία· ἀνάγνωσις ἐκ τοῦ Χρυσοστόμου μία· καὶ δύο, τὸ καταλειφθὲν, τοῦ ἁγίου Εὐδοξίου· καὶ ἀπὸ Γ' ᾠδῆς, τὸ μαρτύριον τοῦ ἁγίου Σώζοντος·...

Consequently, there are three readings in both traditions for the celebration of the solemnity at September 8<sup>th</sup>: one, with no further specifications, following the distribution of the blessed bread (the so-called *κατακλαστόν*, *kataklaston*), and two other readings at the *orthros*: on the one hand the *egkomia* “of the feast” (literally so called in *HAAB* Q 740, *cfr.* Table 3 here below), on the other hand the *metaphrasis*<sup>81</sup>:

<sup>78</sup> Cf. *BHG*<sup>3</sup> III 1046f.

<sup>79</sup> Cf. *PG* 115 (*Symeonis Logothetæ, cognomento Metaphrastæ, Opera Omnia, tom. II*, 1899), 617-634 (cf. also *BHG*<sup>3</sup> II 1604, under the name of *Romulus*).

<sup>80</sup> Cf. *PG* 115, 633-640 (cf. also *BHG*<sup>3</sup> II 1643-44). 1644 is the reference number for the *metaphrasis* of Symeon (cf. HØGEL, *op. cit.*, p. 174). Which one of these *vitæ* was intended here is uncertain, but most probably the one by Symeon.

<sup>81</sup> There is no work with this title in the register of *BHG*<sup>3</sup>. It is perhaps another way to refer to the *historia* mentioned in *Sin. gr.* 1094, cf. Table 3. As my colleague T. Chronz informed, in a Georgian translation of the *Typicon* (most probably from an original used in Antioch), in the Cod. *Tifilensis* H-1349, done for the Shio Mgvime Monastery in the XIII c., there is a reading from Andrew of Damascus (or Crete), for this solemnity at the *orthros*, after the third Ode of the *kanōn*. Cf. the edition by Ekvtime KOCHLAMAZASHVILI and Elguja GIUNASHVILI, ტიპიკონი შიომღვიმის მონასტრისა. XIII საუკუნის ხელნაწერის ტექსტი [Typicon of the Shio Mgvime Monastery. According to the Cod. of the XIII c.], Tbilisi, 2005, for this topic specifically, 30-31.

**Table 3**

<i>Sin. gr. 1094 (15<sup>v</sup>-16<sup>r</sup>)</i>	<i>HAAB Q 740 (21<sup>v-r</sup>)</i>
... καὶ δίδοται τὸ κατακλαστὸν καὶ γίνεται ἀνάγνωσις... Εἰς τὸν ὄρθρον... ἀνάγνωσις· τὰ ἐγκώμια τῆς Θεοτόκου, καὶ τὴν ἱστορίαν Ἰακώβου τοῦ ἀποστόλου·...	... εἶτα δίδοται ὡς σύνηθες τὸ κατακλαστὸν, καὶ γίνεται ἀνάγνωσις·... Εἰς τὸν ὄρθρον... ἀναγινώσκομεν δὲ τὰ ἐγκώμια τῆς ἑορτῆς· καὶ εἰς τὴν μετὰφρασιν:...

## 2. Christmas (December 25<sup>th</sup>)

a. *Sunday before Christmas, or Sunday of the Saint Fathers (Κυριακὴ τῶν Ἁγίων Πατέρων, Sunday of the Holy Fathers)*: In the older tradition (in this case represented by *Sin. gr. 1096*, because the correspondent *folia* from *Sin. gr. 1094* are unfortunately missing), it is just mentioned that, from this day, the commentaries from the Gospel of Matthew (most presumably by John Chrysostom<sup>82</sup>) are to be read, without any further explanation (cfr. Table 4 here below). The specifications in Cod. *HAAB Q 740* are more precise: It is established for this Sunday (at *orthros*, after the third Ode of the *kanōn*) to be read a homily of Gregory of Nazianzus, the so-called Theologian, clearly pointing out with the *incipit*, which homily is<sup>83</sup> and the amount of the text to be read (two *doseis*<sup>84</sup>). Immediately after is emphasized that readings from the commentaries to the Gospel of Matthew are to be read in the following period, presumably within the context of the preparation for the Christmas solemnity.<sup>85</sup>

<sup>82</sup> Cf. *PG 57*, 23-32, 'Ομιλία Β', which comments Mt. 1,1 (the 1st homily is about the Evangelist Matthew).

<sup>83</sup> The 19th, according to *PG 35 (Gregorii Theologici, vulgo Nazianzeni, arch. Const, Opera quæ exstant Omnia, tom. I, 1857, 1044-1064)*, Λόγος ΙΘ' Εἰς τοὺς λόγους, καὶ εἰς τὸν ἐξισωτὴν Ἰουλιανόν [Ad Julianum tributorum exaequatorem], incipit: Τίς ἡ τυραννίς, ἣν ἐξ ἀγάπης ἀεὶ τυραννοῦμεθα;. Why exactly this *logos* is chosen for this occasion, should be the subject of another research.

<sup>84</sup> Cf. above, n. 52.

<sup>85</sup> Also thanks to T. Chronz, I was informed that in the Georgian translation, coinciding with what was prescribed in *HAAB Q 740*, there are two readings for the the *orthros*, after the third Ode of the *kanōn*, prescribed: one from GREGORY OF NAZIANZUS and another one of the commentary to the Gospel of Matthew. Cf. KOCHLAMAZASHVILI - GIUNASHVILI, *op. cit.*, pp. 56-57.

**Table 4**

<i>Sin. gr.</i> 1096 (61 <sup>r-v</sup> )	<i>HAAB Q</i> 740 (59 <sup>r</sup> )
... Εἰς τὸν ὄρθρον... Ἰ... ἀναγινώσκομεν δὲ εἰς τὸ κατὰ Ματθαῖον ἀπὸ τῆς ἀρχῆς...	... Εἰς τὸν ὄρθρον... ἀπὸ τρίτης [ᾠδῆς]... καὶ ἀνάγνωσις εἰς τὸν Θεολόγον· <i>Τίς ἢ τυραννίς</i> · εἰς δόσεις Β· εἰς δὲ τὰς λοιπὰς ἀναγνώσεις, ἀρχόμεθα ἀναγινώσκειν τὸ κατὰ Ματθαῖον τὸ Α·:...

*b. Solemnity of Christmas:* In his research about the topic, Lossky highlights that *Sin. gr.* 1096 prescribes two other homilies to be read<sup>86</sup>, one of them being the homily of Basil the Great about the Birth of Christ<sup>87</sup>, to be read after the blessing of the bread (cfr. Table below, A {1}); the other is prescribed for the *orthros* and deserves a further explanation: it was originally written “from the [commentaries to the] Gospel of Matthew”, but this was deleted and aside written “from the Theologian about the Birth”<sup>88</sup> (cfr. Table 5 here below, A {2}). In Cod. *HAAB Q* 740 there are four readings prescribed, (most probably) coinciding with the fore mentioned in *Sin. gr.* 1096 (A {1} = B {4}; A {2} = B {1} or {2}; A {3} = B {3}). The specifications are much more detailed: first, after the blessing of the breads, a large reading of the commentaries to the Gospel of Matthew is mentioned (*ἀνάγνωσις μεγάλη*, a large reading *μεγάλη* referred here most probably to the extension of the reading), defining which homily by Chrysostom is<sup>89</sup> (cfr. in Table 5 here below, B {1}). Another reading after the *kathismata* is also mentioned, again from the commentaries to the Gospel of Matthew by Chrysostom, indicating that the passages related to Christmas’ solemnity<sup>90</sup> should be read (cfr. Table 5, B {2}). After the third Ode of the *kanōn* and the *ὕπακοή* (*hypakoē*)<sup>91</sup>, there is another reading prescribed, this time from GREGORY

<sup>86</sup> Cf. LOSSKY, “Le système des lectures patristiques...”, p. 143, also n. 62.

<sup>87</sup> Cf. PG 31 (*Basilii Cæsareæ Cappadociæ arch., Opera Omnia quæ exstant, tom. III, 1857, 1457-1476*): Ὁμιλία εἰς τὴν ἁγίαν τοῦ Χριστοῦ γεννησιν [*In sanctam Christi generationem*], incipit: Χριστοῦ γέννησις ἡ μὲν οἰκεία καὶ πρώτη καὶ ἴδια αὐτοῦ τῆς θεότητος σιωπῇ τιμάσθω:...

<sup>88</sup> The 38<sup>th</sup> logos, according to PG 36 (*Gregorii Theologici, vulgo Nazianzeni, arch. Const, Opera quæ exstant Omnia, tom. II, Paris 1858, 312-333*): Λόγος ΑΗ' Εἰς τὰ Θεοφάνια, εἶπον Γενέθλια τοῦ Σωτήρος [*In Theophania, sive de Natalem Domini*], incipit: Χριστὸς γεννᾶται, δοξάσατε:...

<sup>89</sup> Cf. PG 57, 39-54, Ὁμιλία Δ', that comments Mt. 1,17, incipit: Εἰς τρεῖς διεῖλε μερίδας τὰς γενεάς ἀπάσας,....

<sup>90</sup> According to the edition in PG, all the homilies between the fifth and the eighth are related to the story of the birth of Christ. Which one specifically is here intended, it is almost impossible to determinate with certainty. Cf. PG 57, 55-90.

<sup>91</sup> One of the *troparia* of the *kathismata*, sung on Sundays or other important solemnities. Cf. NIKOLAKOPOULOS, *op. cit.*, p. 72.

OF NAZIANZUS<sup>92</sup> (cfr. Table 5, B {3}). One last reading is prescribed after the sixth Ode and the *κοντάκιον* (*kontakion*)<sup>93</sup>, this time from Basil the Great<sup>94</sup> (cfr. Table 5, B {4}).

**Table 5**

<i>Sin. gr.</i> 1096 (64 <sup>v</sup> )	<i>HAAB Q</i> 740 (64 <sup>v</sup> -65 <sup>r</sup> )
<p><b>A:</b> ... ἡ εὐλόγησις τοῦ ἄρτου κατὰ τὸν τύπον· καὶ ἡ διάδοσις· καὶ τίθεται ἀνάγνωσις τοῦ ἁγίου Βασιλείου εἰς τὴν Χριστοῦ Γέννησιν {1}· εἶτα ὁ ὄρθρος... καὶ ἀνάγνωσις ἀπὸ τοῦ κατὰ Ματθαίου {2}· [εἰς τὸν Θεολόγον τὸ εἰς τὴν Γέννησιν] {3} ...</p>	<p><b>B:</b> ... τροπάριον ἤχος Δ'... λέγεται δὲ τοῦτο τρις· καὶ εὐλογεῖ ὁ ἱερεὺς, τοὺς ἄρτους συνήθως· καὶ γίνεται ἀνάγνωσις μεγάλη, εἰς τὸ κατὰ Ματθαίου· λόγος Δ' {1}: καὶ μετὰ τὴν ἀνάγνωσιν, τὸ ἐξάψαλλον· εἰς τὸ Θεὸς Κύριος, τροπάρια· Ἡ γέννησίς σου Χριστὲ· στιχολογοῦμεν δὲ τὰ καθίσματα τῆς ἡμέρας, καὶ τὸν πολυέλεον· ἀναγινώσκομεν καὶ εἰς τὸ κατὰ Ματθαίου, τὴν ἐρμηνείαν τοῦ Χρυσοστόμου· τοὺς περὶ τῆς ἑορτῆς λόγους {2}· ... ἀπὸ Γ' [ῥῶδης], ἡ ὑπακοὴ καὶ ἀνάγνωσις εἰς τὸν Θεολόγον· τὸ, <i>Χριστὸς γεννᾶται</i> {3}: ἀφ' ἑκτῆς τὸ κοντάκιον ἤχος Γ'· <i>Ἡ παρθένος σήμερον</i>·...    καὶ ἀνάγνωσις εἰς τὸν <i>Μέγαν Βασίλειον· Χριστοῦ γέννησις</i> {4}:...</p>

**3. Commemoration of Basil the Great** (January 1<sup>st</sup>, with the solemnity of the Circumcision of the Lord): Lossky argues that the oldest Typica leave a great freedom to choose the readings, in accordance with the availability of the texts in each community<sup>95</sup>. In Cod. *HAAB Q* 740, on the contrary, there are very explicit indications of what to read in this celebration: the funeral homily of Basil, written by Gregory of Nazianzus<sup>96</sup>, clearly expressed by its *incipit*:

<sup>92</sup> Cf. n. 87.

<sup>93</sup> Hymnographical pieces that usually are specific for the feast or solemnity. Cf. NIKOLAKOPOULOS, *op. cit.*, pp. 49-51.

<sup>94</sup> Cf. here above, n. 86.

<sup>95</sup> Cf. LOSSKY, "Le système des lectures patristiques...", p. 144.

<sup>96</sup> Oratio 43, *Εἰς τὸν μέγαν Βασίλειον ἐπίσκοπον Καισαρείας Καππαδοκίας ἐπίταφος* [*Funebris oratio in laudem Basilii Magni Caesareae in Cappadocia episcopi*], *incipit*: "Ἐμελλεν ἄρα πολλάς ἡμῖν ὑποθέσεις τῶν λόγων αἰεὶ προθεῖς ὁ μέγας Βασίλειος... Cf. the edition of Fernand BOULENGER, *Grégoire*

**Table 6**

<i>Sin. gr.</i> 1094 (31 <sup>r</sup> )	<i>HAAB Q</i> 740 (69 <sup>v</sup> )
... εἰς τὸν ὄρθρον... ἀναγνώσεις δ'...	... ἀναγινώσκομεν καὶ τὸν ἐπιτάφιον λόγον τοῦ Θεολόγου· τὸν εἰς τὸν Μέγαν Βασίλειον Ἐμελλεν ἄρα, εἰς δόσεις Δ'.

### Some conclusions

To conclude I would like to make some remarks. It is possibly that, by the time of the redaction of the text of the Cod. *HAAB Q* 740 (*i.e.* between the end of the XIII c. and the beginning of the XIV c.), it was already foreseen that a monastery should possess some books containing the necessary texts to perform the prescriptions of the Typicon: at least a collection (or collections) of the patristical and exegetical texts that served to comment the Gospels' pericopes of the *annual system*, as well as a collection of the *metaphraseis* and other hagiographical texts to be read in the feasts of the saints, according to the *calendar system*. Regarding the latter point, it is remarkable that the specific reference by name of the (at least supposed) author of these particular readings (Symeon Metaphrastēs), is more frequent in *HAAB Q* 740 than in the older tradition. Hence, it could be a sign of the spreading level that the *metaphraseis* had reached at the time of the redaction of this text of the Typicon was done, as well as an indication for the geographical-cultural localization of the place where it occurred.

Also noticeably is that the imagined and hoped audience of these texts becomes, through the reading of these texts during the liturgical celebrations, an approved prescribed interpretation of the Scriptures, *i.e.* the ecclesiastical authority, in this case through written rules, determines the correct way of interpretation, leaving always less place to free choice and variation. As seen in these very few examples, the comparison between the older Mss and *HAAB Q* 740 testified that, with its centennial development, in the Byzantine monastic liturgy the freedom of choice of homilies that were used to interpret the Scriptures was tendentially and gradually limited.

The aforementioned preliminary results can be further extended in the future in order to draw more integrated conclusions and enlighten in a distinct way the complex process of evolution of this aspect of the Byzantine culture. I hope that in the near future I will be able to share other concrete outcomes of my research.

---

*de Nazianze. Discours funèbres en l'honneur de son frère Césaire et de Basile de Césarée*, Paris, 1908. In addition, also here the Georgian translation coincides with *HAAB Q* 740, because the epitaphios logos for Basil the Great is prescribed to be read in four parts. Cf. KOCHLAMA-ZASHVILI and GIUNASHVILI, *op. cit.*, p. 61.

## Appendix 1: Mentioned and Consulted Mss (and its Editions)

### *Sabaite Typica*

- Codex HAAB Q 740, XIII-XIV c. (forthcoming edition by the author; cfr. Chronz “Beobachtungen...” for a description),
- Cod. *Sinaiticus syriacus* 136, XIII c.
- Cod. *Sin. græcus* 1094, XII c. (cf. Lossky, *Le Typicon byzantin...*).
- Cod. *Sin. gr.* 1095, XII-XIII c. (cf. Lossky, “Die griechischen...”).
- Cod. *Sin. gr.* 1096, XII c. (forthcoming edition by Lossky).
- Cod. *Tifilensis* H-1349 (Georgian, translated for the Shio Mgvime Monastery, cf. Kochlamazashvili – Giunashvili, *op. cit.*; cf. Chronz, “[Typicon des Šio-Mgvime klosters]” for a description), XIII c.

### *Studite Typica*

- Cod. *Messinensis gr.* 115, AD 1131 (Typicon of the Saint Saviour Monastery in Messina, cf. Arranz, *op. cit.*).

### *Printed Editions of the Typicon*

- *Editio princeps*: *Τυπικὸν καὶ τὰ ἀπόρρητα*, Andreas Kounados (ed.), Venice, 1545<sup>97</sup>.

### *Modern Editions (for ecclesiastical and monastic use)*<sup>98</sup>:

- *Τυπικὸν τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἀκολουθίας τῆς ἐν Ἱεροσολύμοις ἀγίας Λαύρας τοῦ Ὁσίου καὶ Θεοφόρου πατρὸς ἡμῶν Σάββα*, Dositheos Kanellos (ed.), Euritania, 2010.
- *Τυπικὸν Ἁγίου Σάββα*, Ílikod̄mos Skrettas (ed.), Jerusalem, 2012.

<sup>97</sup> For the earliest printed editions, cf. D. ANATOLIKIŌTĒS, *op. cit.*, I.3 and 8.

<sup>98</sup> For a critic review of these modern editions, cf. *idem*, I.5 and 7.

**APPENDIX 2: STRUCTURE OF THE TEXT OF THE TYPICON OF MÂR SABA IN COD. HAAB Q 740**

<b>I. Structure of the text</b>	<b>Beginning or Title</b>	<b>Folia</b>
<b>0. Title of the book</b>	{Τυπικὸν τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἀκολουθίας τῆς ἐν Ἱεροσολύμοις ἀγίας λαύρας τοῦ ὁσίου καὶ θεοφόρου πατρὸς ἡμῶν Σάββα}	{hypothetical <sup>1</sup> }
<b>1. Rules for the <i>hesperinos</i> and the <i>agrypnia</i></b>	{Τάξις, σὺν Θεῷ Ἁγίῳ, τῆς ὄλονυκτίου ἀγρυπνίας.  Εἶδησις τοῦ μεγάλου ἑσπερινοῦ καὶ τῆς ἀγρυπνίας διατάξις ...καὶ ἐξεληθόντες ἐν τῷ ναῶ εἰσοδεύουσι μετὰ τοῦ} <i>θυμιατοῦ· οἱ δὲ ἀδελφοὶ πάντες, ἀποσκεπάζονται</i> ...	{ <i>idem</i> }
<b>2. List of the <i>agrypniai</i> along the liturgical year</b>	<i>Εἶδησις τῶν ἀγρυπνιῶν τοῦ ὄλου ἑνιαυτοῦ</i>	1 <sup>r</sup> – 4 <sup>v</sup>  4 <sup>v</sup> – 5 <sup>r</sup>
<b>3. Short description of the Hierosolymitan rules for how must be sung the Psalter along the liturgical year</b>	<i>Ἐκφρασις ἐν ἐπιτομῇ τῆς ἐκκλησιαστικῆς διατάξεως τῶν Ἱεροσολύμων, ὅπως ὀφείλει στιχολογεῖσθαι τὸ ψαλτήριον ἐν ὄλῳ τῷ ἑνιαυτῷ</i>	5 <sup>r</sup> – 15 <sup>v</sup>
<b>4. <i>Synaxarion</i></b>	<i>Ἀκολουθία τῆς ἐκκλησιαστικῆς ψαλμωδίας τὲ καὶ συνάξεως τοῦ ὄλου ἑνιαυτοῦ ἀρχόμενη ἀπὸ μηνὸς Σεπτεμβρίου μέχρι μηνὸς Αὐγούστου</i>	15 <sup>v</sup> – 132 <sup>r</sup>
<b>September</b>	<i>Σεπτέμβριος</i>	15 <sup>v</sup> – 33 <sup>r</sup>
<b>October</b>	<i>Ὀκτώβριος</i>	33 <sup>r</sup> – 41 <sup>v</sup>
<b>November</b>	<i>Νοέμβριος</i>	41 <sup>v</sup> – 53 <sup>v</sup>
<b>December</b>	<i>Δεκέμβριος</i>	53 <sup>v</sup> – 69 <sup>r</sup>



<b>January</b>	<i>Γανουάριος</i>	69 <sup>r</sup> – 87 <sup>r</sup>
<b>February</b>	<i>Φεβρουάριος</i>	87 <sup>r</sup> – 93 <sup>v</sup>
<b>March</b>	<i>Μάρτιος</i>	93 <sup>v</sup> – 104 <sup>v</sup>
<b>April</b>	<i>Ἀπρίλιος</i>	104 <sup>v</sup> – 107 <sup>r</sup>
<b>May</b>	<i>Μάιος</i>	107 <sup>r</sup> – 111 <sup>v</sup>
<b>June</b>	<i>Ἰούνιος</i>	111 <sup>v</sup> – 117 <sup>r</sup>
<b>July</b>	<i>Ἰούλιος</i>	117 <sup>r</sup> – 123 <sup>r</sup>
<b>August</b>	<i>Αὔγουστος</i>	123 <sup>r</sup> – 132 <sup>r</sup>
<b>5. Liturgies for the Great Lent (and Easter)</b>	<i>Ἀκολουθία τῆς ἀγίας καὶ μεγάλης Τεσσαρακοστῆς</i>	132 <sup>r</sup> – 186 <sup>v</sup>
<b>6. Use of the incense</b>	<i>Εἴδησις τοῦ πᾶς δεῖ θυμιᾶν</i>	186 <sup>v</sup> – 188 <sup>r</sup>
<b>7. Prokeimena of the tones</b>	<i>Προκείμενα τῶν ἤχων τὰ ἄμνημα</i>	188 <sup>r</sup> – 189 <sup>r</sup>
<b>8. Homily by (Ps.)-Chrysostom about the Resurrection</b>	<i>Τοῦ ἐν ἀγίοις πατρὸς ἡμῶν Ἰωάννου ἀρχιεπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως τοῦ Χρυσοστόμου· λόγος εἰς τὴν λαμπρὰν Κυριακὴν τῆς ἀγίας καὶ ἐνδόξου Χριστοῦ τοῦ Θεοῦ ἡμῶν Ἀναστάσεως</i>	189 <sup>r</sup> – 190 <sup>v</sup>

## Table notes

<sup>1</sup> As said above, the first folia of the Ms are unfortunately missing. What is here in brackets, {...}, is hypothetically reconstructed, with help of other Mss and the early printed editions like the *edition princeps* of ΚΟΥΝΑΔΟΣ (*op. cit.* in App. 1).



# CRISTOLOGÍA, ANTROPOLOGÍA Y TEOLOGÍA POLÍTICA: LA METÁFORA DEL VESTIDO EN LAS ACTAS DE LOS MÁRTIRES PERSAS

HÉCTOR R. FRANCISCO  
(CONICET - UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES)

## Introducción

La imagen del vestido fue una de las metáforas más características de la primitiva teología en lengua siríaca. Ella expresaba el misterio de la encarnación y, por extensión, su modelo soteriológico. Esta metáfora tuvo su origen en la exégesis bíblica y no fue desconocida para los teólogos griegos y latinos. Sin embargo, sólo fue sistemáticamente utilizada en el contexto de la literatura siríaca de los siglos IV y V<sup>1</sup>. A partir de mediados del siglo V, los teólogos calcedonianos y miafisitas la abandonaron debido a sus resonancias nestorianas. Por el contrario, esta imagen gozó de una mayor aceptación en la *Iglesia de Oriente*<sup>2</sup>, donde se proyectó –como derivación del modelo cristológico antioqueño– a la escatología individual. La metáfora cristológica de “vestir el cuerpo” derivó en una antropología en la cual la imagen del “manto de la gloria” simbolizaba el cuerpo purificado y “restaurado” del cristiano en el mundo venidero.

En este trabajo nos proponemos analizar las múltiples significaciones de la metáfora del vestido en los martirologios sirio-orientales. Al respecto, sostendremos que esta imagen formó parte de un conjunto más amplio de imágenes que contribuyó a construir el marco conceptual que daba sentido al martirio cristiano en el contexto de su interacción con la monarquía persa. Esta relación, aunque era presentada en términos de oposición radical entre los santos cristianos y su entorno pagano, enmascaraba instancias

<sup>1</sup> Sobre los usos de esta imagen en la teología siríaca ver Robert MURRAY, *Symbols of Church and Kingdom*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975, pp. 69-73; Sebastian P. BROCK, “Clothing metaphors as a means of theological expression in Syriac tradition”, en C. F. GEYER (ed.), *Typus, Symbol, Allegorie bei den östlichen Vätern und ihren Parallelen im Mittelalter*, Regensburg, Pustet, 1982, pp. 11-38; *Idem*, “The Robe of Glory: A Biblical Image in the Syriac Tradition,” *The Way*, 39 (1999), 247-259.

<sup>2</sup> *I.e.*, la Iglesia del imperio persa sasánida, mal llamada nestoriana.

de integración y negociación, incluso de abierta cooperación. En tal sentido, la metáfora del vestido asumía un significado ambivalente que operaba en diversos niveles. En efecto, además de los planos cristológico y soteriológico, la metáfora del vestido permitía una analogía respecto de la relación entre los hombres y Dios una forma distintiva de vinculación entre el monarca y sus súbditos, esto es, la circulación de bienes de prestigio (insignias y vestimentas). En otras palabras, cuando esta metáfora era trasladada a la teología martirial, asumía un significado político adicional que derivaba de su asimilación (y fundamentalmente su contraposición) con las ceremonias de investidura de los miembros de la aristocracia persa.

### **La metáfora del vestido en la teología sirio-oriental: cristología, antropología y metáfora política**

Aunque la metáfora del vestido tuvo sus orígenes en la exégesis judía del Segundo templo<sup>3</sup> y podemos hallar algunos ejemplos tanto en la patrística griega como latina, fue en la tradición literaria siríaca donde alcanzó su mayor desarrollo. En un estudio publicado en 1982, Sebastian Brock<sup>4</sup> señalaba que la “teología del vestido” era un recurso simbólico que no sólo permitía expresar el misterio de la encarnación sino que, además, vinculaba varios momentos de la economía de salvación. Ellos comprendían desde la creación del hombre (Gen, 3: 21) pasando por la encarnación<sup>5</sup> y el bautismo de Cristo<sup>6</sup> hasta la resurrección de los fieles al final de los tiempos.

Una de las primeras manifestaciones conocidas, en la literatura siríaca, de esta metáfora se encuentra en los *Hechos de Judas Tomás*<sup>7</sup>, un apócrifo compuesto a principios del siglo III que narra la misión del apóstol Tomás a la India. Dentro de este apócrifo se encuentra el *Himno de la Perla*<sup>8</sup>, un poema que describe de manera simbólica el proceso de salvación. El protagonista del poema, un príncipe real que simboliza el alma humana, realiza un viaje desde “Oriente” (que representa el mundo espiritual) a Egipto (el mundo material) para encontrar una perla que le permitirá recuperar los vestidos (su estado de pureza original) y así heredar el reino de su padre. No es necesario detenernos en las múltiples complejidades del entramado simbólico

<sup>3</sup> Sebastian BROCK, *The Luminous Eye. The spiritual world vision of Saint Ephrem*. Kalamazoo, Cistercian publications, 1985, pp. 86-87; Hannah HUNT, *Clothed in the Body: Asceticism, the Body and the Spiritual in the Late Antique Era*, Farnham, Ashgate, 2012.

<sup>4</sup> BROCK, “Clothing metaphors...”, p. 21.

<sup>5</sup> En especial, si se toma en cuenta las particularidades de la traducción del texto griego de Hebr. 5: 7 y 10: 5 en la versión de la *Pešīṭā*. Cf. BROCK, “Clothing metaphors...”, p. 15.

<sup>6</sup> Cf. Rom. 13: 14 y Gal. 3: 27.

<sup>7</sup> William WRIGHT (ed.), *Apocryphal Acts of the Apostles*, Londres, Williams and Norgate, 1871, vol. 1, pp. 271-333.

<sup>8</sup> *Hechos de Judas Tomás*, 274-279.

desarrollado a lo largo del poema. Nos interesa destacar las estrofas 9-14 que sintetizan el proceso de pérdida y restauración de la condición primigenia del hombre apelando a la metáfora del vestido:

Y me despojaron del *vestido espléndido* [zahiūthā]<sup>9</sup> que me habían hecho con afecto, y de mi toga escarlata [tōgī<sup>10</sup> daz'horīthā] que me fue medida y hecha a mi estatura. E hicieron un acuerdo conmigo, y lo escribieron en mi corazón para que no sea olvidado: “Si bajas a Egipto, y traes la perla única [l'margānīthā ḥadā] que está en medio del mar alrededor de la serpiente que respira fuerte, vestirás [l'labēšyāh] tu *vestido espléndido* [z'ḥīthā] y tu toga que reposa sobre él”<sup>11</sup>.

En este fragmento encontramos los elementos básicos de una concepción de la historia de salvación que encuentra sus raíces en múltiples tradiciones, desde el judaísmo del Segundo templo hasta la gnosis<sup>12</sup>. Para el autor de los *Hechos de Tomás*, la metáfora del vestido vehiculiza dos formas antagónicas de la condición humana. Por un lado, el cuerpo puro dado por Dios a los hombres en el momento de la creación, perdido en la caída y potencialmente restaurado con la encarnación. Por otra parte, el cuerpo impuro asumido por la humanidad luego de la caída, que el poema describe como las vestimentas de los egipcios de las que debe despojarse el protagonista<sup>13</sup>. Pero la restauración del cuerpo puro sólo puede producirse a través de la imitación de Cristo quien, por medio de la encarnación, es el verdadero paradigma de la *theōsis* humana.

Podemos encontrar reproducida esta misma imagen en los primeros teólogos en lengua siríaca, Efrén de Nísibis y Afraates el sabio persa. Ambos autores apelaron a la metáfora del vestido para expresar tanto el misterio de la encarnación como el de la escatología individual. Para ellos, la imagen de Dios vistiendo la humanidad constituía un paradigma de la salvación humana al mismo tiempo que reforzaba la centralidad del cuerpo de Cristo en la economía de salvación<sup>14</sup>. En especial, esta idea es recurrente en Efrén de

<sup>9</sup> El término *zahiūthā* significa literalmente “esplendor”. No obstante, Wright (p. 274, n.b) propone leer *zehīthā*, “vestido espléndido” –eliminando la *waw*–, tal como sucede en la línea 14. Esta elección se sostiene en la comparación con el texto griego que dice: *Διὰ λίθον χρυσόπαστον*, “prenda dorada”. Cf. Richard Adelbert LIPSIUS & Alfred Maximilien BONNET (eds.), *Acta Apostolorum Apocrypha*, Leipzig, Mendelsohn, 1898, vol. 2, p. 220.

<sup>10</sup> El texto griego dice *στολήν*.

<sup>11</sup> Hechos de Judas Tomás, 274-275.

<sup>12</sup> Albertus Frederik Johannes KLIJN, “The So-called Hymn of the Pearl (*Acts of Thomas* Ch. 108-113)”, *Vigiliae Christianae*, 14.3 (1960), 154-164; *Idem*, *The acts of Thomas: Introduction, Text and Commentary*, Leiden Brill, 1962, pp. 191-195; Christopher BUCK, *Paradise and Paradigm: Key Symbols in Persian Christianity and the Baha'i Faith*, Nueva York, State University of New York Press, 1999, pp. 101-104.

<sup>13</sup> Hechos de Judas Tomás, 29.

<sup>14</sup> MURRAY, *op. cit.*, p. 70.

Nísibis<sup>15</sup> quien, en su sexto *madrašā*<sup>16</sup>, *Sobre el paraíso*, equipara la resurrección de los santos con la recuperación del manto que perdió Adán:

*Entre ellos [los santos] no hay quien esté desnudo  
porque visten la gloria [d<sup>4</sup>labešwhā latešbūhthā]  
Ni que se vista con hojas de higuera  
o estén en vergüenza  
Porque han encontrado por medio del Señor  
La estola de la casa de Adán [laestlā d<sup>4</sup>bēth Ādam]<sup>17</sup>.*

Para Efrén, la metáfora del vestido expresaba una concepción de la economía divina en la que el *logos* encarnado era el arquetipo de la salvación humana. Este tema se desarrollaba en cuatro momentos sucesivos de la historia sagrada. Primero (retomando la interpretación judía de Gen. 3: 21<sup>18</sup>), la metáfora del vestido simbolizaba tanto la creación del hombre como su posterior caída. Así, el primer hombre –Adán– recibió de Dios la “túnica de Gloria” o “los vestidos de luz”, es decir, un cuerpo puro del que sería despojado, en el segundo momento, como consecuencia de su desobediencia<sup>19</sup>. Pero la providencia divina tenía como objetivo restaurar ese cuerpo original y puro. En consecuencia, la divinidad “vistió el cuerpo” mortal de Adán en la encarnación para revestirlo de los vestidos de gloria primigenios. Este tercer momento –centrado en la encarnación– se extendía también al bautismo de Jesús en el Jordán. Así, dicho bautismo era el arquetipo del cuarto y último momento: el bautismo de todo cristiano que restauraba “potencialmente” el vestido de gloria perdido y reintroducía al hombre en el paraíso, anticipando la resurrección general al final de los tiempos<sup>20</sup>.

Otra de las metáforas que vincula a Efrén con *Los Hechos de Tomás* y que resulta relevante para nuestro análisis es la imagen de la perla. En efecto, la perla es utilizada por Efrén como una metáfora eucarística relacionada con dos juegos de palabras que asimilan al vestido con el mensaje cristiano:

*Hombres desvestidos [nāšā š<sup>4</sup>liḥē] se sumergieron [‘emadū] y te llevaron a la superficie, ¡Oh perla! No fueron reyes los que te presentaron primero a la humanidad, sino hombres desvestidos [š<sup>4</sup>liḥē], símbolos [rāzē] de los apóstoles [š<sup>4</sup>liḥē], pobres pescadores galileos. No pudieron acercarse a ti vestidos con sus cuerpos*

<sup>15</sup> BROCK, *The Luminous Eye...*, pp. 85-98.

<sup>16</sup> Tipo de himno litúrgico característico de la tradición literaria siríaca.

<sup>17</sup> EFRÉN de NÍSIBIS, *Himnos sobre el paraíso*, VI, 9 –ed. de Edmund BECK, *Des Heiligen Ephraem des Syrsers Hymnen von Paradiso und Contra Julianum*, CSCO 174, *Scriptores Syri* 78, Lovaina, Peeters, 1959, p. 21–.

<sup>18</sup> Cf. Ps. 8: 6.

<sup>19</sup> BROCK, “The Robe of Glory...”, p. 248.

<sup>20</sup> BROCK, “Clothing metaphors...”, pp. 12-13.

[gūšmē l<sup>o</sup>bišē], entonces vinieron desvestidos, como niños, enterraron sus cuerpos [q<sup>o</sup>barū pagrīhōn] y descendieron hasta tī<sup>21</sup>.

Como es costumbre en buena parte de sus obras, Efrén apela a diversos juegos de palabras para crear analogías que despliegan nuevos significados. En primer lugar, juega con el doble sentido de la raíz *ʿmd*, “sumergirse” o “bautizar”. Así como el pescador de perlas (y aquí hace una caprichosa interpretación de los “pescadores galileos”) se sumerge desnudo, los apóstoles se “sumergieron” en el bautismo para presentar al mundo el evangelio. En segundo lugar, Efrén alude al significado ambiguo de la raíz *šlh*, que significa “despojarse”, “desvestirse” pero también “enviar”. De esta manera, el participio pasivo *š<sup>o</sup>liḥā* quiere decir al mismo tiempo “despojado”, “desvestido”, “desnudo” y también “enviado”, *i.e.* “apóstol”. Por último es de notar la contraposición de los apóstoles y los reyes. Efrén construye tal contraposición a partir de la metáfora del vestido, distinguiendo a los apóstoles de los reyes por su condición de “despojados” o “desvestidos”.

Las consecuencias políticas del juego de palabras desplegado por Efrén no van más allá de la analogía por oposición. Pero la literatura posterior desarrollará con mayor precisión este motivo. En los autores del siglo V, el vocabulario se diversifica y la metáfora del vestido se expresa primariamente a través de términos cuyos campos semánticos refuerzan el significado político. Además del término neutro *l<sup>o</sup>būšā* (que deriva del verbo *l<sup>o</sup>baš*: vestir) se generalizan otros cuatro vocablos:

- Estola: *eštlā*, que proviene del griego *στολή*. Tiene una obvia resonancia litúrgica en tanto hace referencia a los atuendos de los sacerdotes<sup>22</sup>.
- Hábito: *eskhimā*, del griego *σχῆμα*.
- Manto: *naḥthā*, que deriva del verbo *n<sup>o</sup>ḥet*, bajar.
- Púrpura: *argāwnā*, (equivalente al griego *πορφύρα*).

Como ya señalamos, hasta la segunda mitad del siglo V no encontramos mayores impugnaciones a esta terminología. Pero, a partir de la segunda mitad del siglo V y debido al recrudecimiento de los conflictos cristológicos, su vaguedad y naturaleza extremadamente simbólica supuso una amenaza contra la “correcta” expresión de los misterios de la encarnación. No obstante, uno de los casos más interesantes del uso de esta metáfora es el del teólogo miafisita Jacobo de Serūg (451-521), quien la empleó para expresar la esca-

<sup>21</sup> EFRÉN de NÍSIBIS, *De Fide*, 85. 6-7.

<sup>22</sup> El término *eštlā* aparece dos veces en la versión *Pešittā* de los evangelios (Mc. 16: 5 y Lc 15: 22) aunque en ningún caso como referencia directa a la encarnación. Por un lado, Mc. 16: 5 hace mención a las vestiduras del ángel que recibe a los apóstoles en el sepulcro vacío. Más significativa es la referencia en Lc. 15: 22, que hace referencia a la parábola del hijo pródigo. En este caso, el vestido puede tomarse como una metáfora de la redención del ser humano por parte de Dios (el padre de la parábola), quien viste al hijo pródigo (el hombre) en el momento de la redención

tología individual en su *mēmṛā*: *Sobre el bautismo*. Para Jacobo, el bautismo devolvía a Adán “la estola de la gloria [ēṣtal šūbhā] que la serpiente le robó entre los árboles”<sup>23</sup>. Aunque era un simpatizante del miasisismo ciriliano, Jacobo había sido formado en la escuela de Edesa y su vocabulario teológico no refleja el disgusto que generaba esta metáfora cristológica en algunos de los teólogos miasistas contemporáneos, como Filoxeno de Mabbug. En otra de sus *mēmṛē*, Jacobo señala esta misma dimensión escatológica de su metáfora del vestido, poniendo en boca del propio Jesús la promesa de la resurrección al ladrón arrepentido (Lc. 23:42-43):

*Rechazaré [ʿaslīth] al coro de Caifás, sacerdotes impuros,  
Te vestiré con la estola de luz [ēṣtal nūhrā] en la alta cámara  
nupcial [bagʿnūn rāwmā]<sup>24</sup>.*

Jacobo relaciona la metáfora del vestido con otra metáfora de acento escatológico: la “cámara nupcial” [νυμφῶν/*gʿnūnā*]. La imagen de la cámara nupcial como imagen del mundo venidero se encuentra en varios pasajes de los evangelios sinópticos (Mt. 9: 15 y 22: 2-14, Mc. 2: 19 y Lc. 5: 34) y su simbolismo era evidentemente político<sup>25</sup>. Al respecto debemos tener en cuenta que la dimensión política del vocabulario desplegado por Jacobo deriva del mismo texto evangélico (Mt. 22: 2-14). No obstante, el significado dominante de la metáfora es primariamente sacerdotal. Jacobo contrapone el sacerdocio judío (y, por extensión, los judíos como “pueblo de Dios”) con el ladrón arrepentido, quien simboliza las naciones. En suma, la metáfora opera superponiendo diversos planos y equiparando la cristología con la antropología y la historia de salvación. En otras palabras, ella representaba al mismo tiempo el misterio de la encarnación, la *Theosis* individual y la institución de la Iglesia como pueblo de Dios.

El célebre maestro de la escuela de Edesa, Narsai, perteneciente a una generación anterior a Jacobo, describía la encarnación en términos muy similares en su *Memṛā* sobre el domingo de resurrección:

*El rey de lo alto [malkā dʿrawmā] vistió [lʿbaš] el hábito terrenal  
[ēskhimā arʿānāyā], para avanzar y traer la cautividad de los  
hombres [šʿbīthā dʿnāšē] del poderoso<sup>26</sup> [ḥašinā]. Su voluntad  
[šabīnēh] bajó en el hábito de los hombres [baēskhim našē] para  
dar la vida a los hombres. El malvado lo vio pero no reconoció  
su (naturaleza) oculta. El creador tomó la forma de la criatura*

<sup>23</sup> JACOBO de SERŪG, *Homilía sobre el santo bautismo* –ed. de Paul BEDJAN, *Homiliae Selectae Mar Jacobi Sarugensis*, París-Leipzig, Harrassowitz, 1905, t. I, p. 197–.

<sup>24</sup> *Idem*, *Homilía sobre el trabajador y el ladrón*, t. V, p. 669.

<sup>25</sup> Francis William BUCKLER, “Two Instances of Khilʿat in the Bible,” *The Journal of Theological Studies*, 23 (1922), 197-199.

<sup>26</sup> *I.e.*, el diablo.



[damūthā d<sup>e</sup>abdā] *para liberar todo y escondió su Gloria* [šūbhēh]  
*en el manto de la mortalidad* [naḥtā d<sup>e</sup>māywtūthā]<sup>27</sup>.

El testimonio de Narsai resulta particularmente importante debido a su gran influencia en la teología sirio-oriental. Tanto Jacobo como Narsai recurren a un vocabulario teológico que se remonta a Āphrahaṭ, el sabio persa (m. *circa* 345). Precisamente es Āphrahaṭ quien, en su *Exposición XIV*, destaca los aspectos escatológicos de la metáfora del vestido, que son aplicados por primera vez para definir el martirio cristiano. De la misma manera que Narsai, Āphrahaṭ no utiliza el concepto de *estlā*/στολή sino que emplea el término más general de manto [naḥthā]. Al enumerar los títulos de Cristo, Āphrahaṭ señala que Jesús: “es el *vestido* [l<sup>e</sup>būšā] y el *manto de gloria* [naḥthā dat<sup>e</sup>šbūhthā] con los que se cubren [aṭīphīn] todos los que han vencido [našihē]”<sup>28</sup>. Es interesante notar que la expresión *našihē*, “vencedores”, es una expresión utilizada a menudo para referirse a los mártires y es en este sentido que la utiliza Āphrahaṭ. Ser victorioso o haber triunfado asumía, en la literatura martirial, la connotación de la competencia [āγών] de los atletas pero también puede aplicarse a los vencedores en la guerra. Este uso metafórico del manto como premio conferido a los vencedores tiene cierta semejanza al empleo mucho más común de la imagen de la “corona de la victoria” en los martirologios occidentales. Por otro lado, esta equiparación entre los mártires y los guerreros vencedores tiene algunos ejemplos en la literatura sirio-oriental. Por ejemplo, en su *Tratado sobre los mártires*, Isaías asimila el valor mimético de la conmemoración [dūkhrānā] de la victoria [našihūthā] en el combate [āgōnā/āγών] de los mártires con el relato sobre el triunfo [teš<sup>e</sup>īthā d<sup>e</sup>zakūthā] de los guerreros<sup>29</sup>. Unos párrafos más adelante, el mismo Isaías recurre a idéntico paralelo para distinguir entre el honor [īqrā] debido a los mártires y la adoración [segdathā] debida a Dios<sup>30</sup>. En suma, en las *Exposiciones* de Āphrahaṭ encontramos por primera vez la proyección de la metáfora del vestido al vocabulario martirial. Dicha proyección se hace posible a través de los paralelos lexicales establecidos entre el martirio como competencia o lucha y los vestidos e insignias conferidos a los vencedores en ella.

Un último conjunto de referencias refuerza la naturaleza primariamente política de esta metáfora. En efecto, ya hemos notado que, en los *Hechos*

<sup>27</sup> Frederik G. McLEOD, *Narsai's Metrical Homilies on the Nativity, Epiphany, Passion Resurrection and Ascension*, Turnhout, Brepols, 1979, pp. 136-137 (*Patrologia Orientalis* 40.1).

<sup>28</sup> ĀPHRAHAT, *Exposición XIV*, 39 –ed. de Jean PARISOT, *Aphraatis Sapientis Persae Demonstrationes*, París, Firmin & Didot, 1894, col. 681 (*Patrologia Syriaca* 1.1)–; Marie-Joseph PIERRE, *Aphraate le Sage persan. Les Exposés II: Exposés XI-XXIII*, París, Cerf, 1989, p. 670 (SC 359).

<sup>29</sup> ISAÍAS, *Tratado sobre los mártires* –ed. de Addai SCHER (ed.), *Traitées d'Isaï le docteur et de Hnana d'Adiabéne sur les Martyrs, le Vendredi d'or et les Rogations*, París, Firmin & Didot, 1911, pp. 25-26 (*Patrologia Orientalis* 7.1)–.

<sup>30</sup> *Ibidem*, pp. 42-43.

de Tomás, la alusión a los vestidos estaba vinculada a un tipo específico de atuendos: las vestimentas reales. En efecto, en el plano cristológico, la metáfora del vestido es invariablemente asociada a la púrpura imperial<sup>31</sup>. En una de sus homilías, Filoxeno de Mabbüg (m. 523) atribuye a un “hereje” nestoriano la siguiente doctrina sobre la distinción entre las dos hipóstasis [ὑπόστασις/*q̄nōmā*] del Cristo encarnado:

*Así como un emperador [malkā] que viste las púrpuras [ārgāwnē], (las púrpuras) permanecen en su propia hipóstasis [baqenōm] a diferencia de la hipóstasis del emperador [lebar men q̄nōmeh d̄malkā], Dios viste la otra hipóstasis del ser humano [lebaš laq̄nōmā ḥarinā] que le sirve como púrpura [ārgāwnā]<sup>32</sup>.*

El elemento destacado de este fragmento es la equiparación entre la dualidad de las hipóstasis unidas –pero permaneciendo distinguibles– en Cristo encarnado y la relación entre el emperador y la púrpura. En efecto, Filoxeno –o, mejor dicho, su ficticio interlocutor– destaca que, de la misma manera que la divinidad no sufre alteración por su unión con la naturaleza humana, el emperador no pierde su hipóstasis a pesar de asumir las insignias de la monarquía. No nos detendremos en analizar los asombrados de las objeciones a esta forma de expresar la encarnación. Lo que resulta pertinente a nuestro estudio es la manera en que el interlocutor de Filoxeno concibe la equiparación entre la encarnación y la función monárquica. Para éste, existe una analogía entre la púrpura real y el cuerpo humano en la medida en que es necesario hacer una distinción entre la persona misma (que permanece invariable, tal como la naturaleza divina) y sus insignias (que son asumidas, mutables e incluso transferibles). Otro testimonio que puede clarificar el sentido de este paralelo entre la metáfora del vestido en la cristología y la teología política es un fragmento del catecismo diofisita atribuido a Nestorio, que fue publicado por Luise Abramowsky y Alan Goodman<sup>33</sup>. El texto se organiza a manera de preguntas y respuestas y comienza por las necesarias precisiones lexicales. En la sección dedicada a la distinción entre *hipóstasis* [ὑπόστασις/*q̄nōmā*] y *persona* [πρόσωπον/*paršōpā*] el florilegio dedica un párrafo a establecer la diferencia entre el Cristo encarnado y el resto de los seres humanos. En efecto, cuando hablamos de *hipóstasis* y *persona* en los seres humanos, nos referimos a la misma cosa. Sin embargo, en el Cristo encar-

<sup>31</sup> Sobre las vestimentas imperiales en la Antigüedad tardía y Bizancio, ver Jennifer BALL, *Byzantine Dress. Representations of Secular Dress*, Nueva York, Palgrave Mc Millan, 2005, pp. 11-36.

<sup>32</sup> Mauritius BRIÈRE (ed.), *Sancti Pholoxeni Episcopi Mabbugensis Dissertationes decem de uno e sancta Trinitate incorpoato et passo*, I.35, PO 15, p. 465.

<sup>33</sup> PSEUDO-NESTORIO, *Capítulos y cuestiones 3* –ed. de Luise ABRAMOWSKY & Alan GOODMAN, *A Nestorian Collection of Christological Texts*, Cambridge, Cambridge University Press, 1972, vol. 1, pp. 182-184–.

nado, la *persona* implica ambas naturalezas: humana y divina pero no una sola hipóstasis compuesta [*ḥad q̄nōmā markābā*]. Pues, “aunque la naturaleza humana [*kīanā ānašīā*] tenga su propia hipóstasis”, en Cristo la naturaleza humana entra en contacto con la divinidad, por lo tanto:

*...todo aquello que es elevado hasta aquél que lo recibe, como la estola [estlā/στολή] con aquél que la viste, o como la púrpura [argāwnā] con el emperador y como una imagen [γῦq̄nā/εικόν] con su arquetipo [riš tūpsā/ἀρχέτυπος]. Cada uno de ellos no pertenece a lo que es en sí, sino a aquél con el que es elevado<sup>34</sup>.*

La *Doctrina de Addaī* hace consideraciones similares en el largo pasaje doctrinal en el que el apóstol de Oriente definía la encarnación:

*Pues su cuerpo es la púrpura pura [argāwnā dakhya] de su divinidad gloriosa [alāhūteh m̄šbehthā] por la cual somos capaces de ver su señorío secreto [marūtheh kasithā]<sup>35</sup>.*

Tanto para el redactor del catecismo nestoriano como para la *Doctrina de Addaī*, la púrpura manifiesta a la monarquía así como la naturaleza humana hizo visible la divinidad en la encarnación. En otras palabras, la humanidad es elevada por el contacto con la divinidad de la misma manera que los vestidos son elevados por el contacto con el emperador. En un oscuro pasaje del *Liber Heraclidis*<sup>36</sup>, el traductor siríaco de Nestorio describe la estricta separación entre la naturaleza divina y humana del Cristo encarnado apelando a una variante de la metáfora del vestido:

*Como un rey en el uniforme [ēskhemā/σχημα] de un soldado [phālḥā] se ciñe [ḥazeq] como soldado pero no como rey, a la manera del soldado en contra de todo aquello que necesite corrección. Y se dice que de todo lo que (el rey) se ciñe que es el uniforme de un soldado que viste [mālbēš] a todos los soldados. Así, por un ser humano [barnāšā], a todos los seres humanos que*

<sup>34</sup> *Ibidem*, 3, p.182.

<sup>35</sup> George PHILLIPS, *The Doctrine of Addai the Apostle*, Londres, Trübner, 1876, p. 4 (texto), 19 (trad.).

<sup>36</sup> NESTORIO, *Liber Heraclidis* –ed. de Paul BEDJAN, *Le livre d’Heraclide de Damas*, París-Leipzig, Harrassowitz, 1910 y su traducción francesa François NAU (trad.), *Le livre d’Heraclide de Damas traduit en Français*, París, Letouzey & Ané, 1910–.

*es encarnado [ēthbarnaš] de su naturaleza [kh<sup>c</sup>yānā], pues es de su misma naturaleza...<sup>37</sup>.*

Más adelante hace una exposición de la relación entre las naturalezas humana y divina apelando a una variante de la metáfora de la púrpura imperial que pone el acento en la permanencia de la esencia real a pesar del cambio:

*Así como las púrpuras [argwānē] son el vestido [l<sup>c</sup>būšā] de la realeza [malkūthā] y no de la condición de soldado [phālḥūthā], y como el vestido de los soldados pertenece a los soldados y no a los reyes, entonces cuando un rey desea usar el vestido de los soldados, es decir la faja<sup>38</sup>, y abandonar la púrpura de la realeza, y tiene el uniforme de soldado sin descender de la dignidad real [l<sup>c</sup>ūšnā d<sup>c</sup>malkūthā] y permanece en la grandeza [rabūthā] y en la autoridad [šūlṭānā] sobre todo, también sobre ese uniforme. Pero cuando desea descender y ser uno de los soldados, usando el vestido de uno de esos soldados, como soldado y no como realeza, y ocultándose en él y hablando con ellos en igualdad [šawiūthā] y persuadirlos y sin obligarlos, también realiza los deberes de la realeza, en el uniforme de soldado<sup>39</sup>.*

En suma, desde la *Doctrina de Addaī* hasta Nestorio y la teología diofisita de la *Iglesia de Oriente*, la metáfora del vestido forma parte de una tradición que era tanto cristológica como antropológica y política. Resultaría tentador identificar los contenidos de esta tradición con el tipo de dualidad monárquica que Ernst Kantorowicz y otros después de él llamaron la “realeza cristocéntrica” de época carolingia<sup>40</sup>. Sin embargo, una comparación de los conceptos involucrados en cada caso revela que las coincidencias son apenas superficiales. Para los teólogos carolingios y el *Anónimo normando*, el rey deviene una *gemina persona* en virtud de su unción. Por un lado, el rey es *individuus homo* por naturaleza pero, por otro, se transforma en un *Deus-homo* por la gracia de Dios<sup>41</sup>. De hecho, la metáfora del monarca como un “imitador

<sup>37</sup> *Ibidem*, pp. 30-31.

<sup>38</sup> Aquí, el único manuscrito disponible del *Liber Heraclidis*, dice *māzōnā* “porción”. Bedjan propone una lectura alternativa: *zōnā* “cinturón, faja”. Los traductores aceptan esta lectura, que parece más coherente con el resto del párrafo.

<sup>39</sup> NESTORIO, *Liber Heraclidis*, pp. 31- 32.

<sup>40</sup> Ernst KANTOROWICZ, *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, Madrid, Alianza, 1985 (1957), pp. 53-92; Philippe LE MAÎTRE, “Image du Christ, image de l’empereur. L’exemple du culte du Saint Sauveur sous Louis le pieux”, *Revue d’histoire de l’Église en France*, 68 (1982), 201-212.

<sup>41</sup> KANTOROWICZ, *op. cit.*, p. 57.

de Cristo<sup>42</sup> implicaba una dualidad virtual, un lenguaje que distinguía al emperador individuo del emperador *Oficio* en tanto vicario de Dios.

Pero la dualidad de hipóstasis en Cristo propuesta por los testimonios del florilegio nestoriano, el *Liber Heraclidis* y la *Doctrina de Addai* supone efectos inversos. Ninguno de ellos afirma que la investidura confiere al emperador (como la unción) al emperador su carácter de *deus-homo*. Por el contrario, son los vestidos los que, al entrar en contacto con la persona del emperador, participan de la autoridad del rey. Dicho de otra manera, el hábito no hace al monje sino al contrario y la metáfora no está diseñada para hacer una distinción entre oficio e individuo sino para definir la encarnación como el arquetipo de la salvación. De la misma manera que la encarnación transfiere la posibilidad de divinizar la humanidad (*i.e.*, la salvación) la realeza se traslada desde la persona hasta sus vestidos (el cuerpo encarnado) y, por ellos, hacia otras personas. Tal como sucede con la naturaleza humana al entrar en contacto con la naturaleza divina en el Cristo encarnado, los hombres son capaces de alcanzar la *Theósis* a través del cuerpo. Así, las insignias reales se impregnan de la realeza al entrar en contacto con la *persona* del rey. Por lo tanto, no hay dualidad en la que podamos identificar un modelo monárquico en el que el rey es considerado una *gemina persona* en virtud de la distinción entre oficio e individuo. Aunque, en la imagen del vestido, subyace una reflexión en torno a los alcances y límites de la autoridad real como metáfora cristológica, lo que se ubica en primer plano es un modelo de participación de lo inferior en lo superior a través de la idea de “investidura”.

Para concluir, si en la metáfora del vestido existe un componente político, éste no está relacionado con una reflexión acerca de la naturaleza de la autoridad real sino con la idea de la posibilidad de su transmisión. La perdurabilidad de este motivo en la tradición sirio-oriental obedecía sobre todo a la transferencia de una noción de la encarnación firmemente arraigada en el cristianismo sirio. Por otra parte, hacia el siglo V esta imagen se transmitió al discurso martirial de dicha tradición sirio-oriental. Las historias de mártires producidas en el imperio persa sasánida apelan a la metáfora del vestido como forma de definir el martirio. La dimensión política de esta imagen se encontraba en las obvias referencias a las vestimentas e insignias (tanto del rey como de sus cortesanos) como antagonismo de la salvación, que apuntaba a enfatizar la contraposición de los héroes cristianos y su entorno pagano.

Como intentaremos demostrar de aquí en más, la pertinencia de esta imagen derivaba de las características específicas de las relaciones de poder en la corte sasánida, en las cuales las relaciones personales entre el monarca y sus súbditos eran fundamentales para reforzar las redes de solidaridad y obediencia que sostenían el entramado de ese poder imperial. En el próximo

<sup>42</sup> Gilbert DAGRON, *Empereur et prêtre, Étude sur le “césaropapisme” byzantin*, París, Gallimard, 1996, p. 145.

apartado haremos un breve paréntesis para analizar el contexto con el que fue confrontada la metáfora cristológica del vestido y el papel que representaron las formas de investidura en el Cercano Oriente tardoantiguo.

## Insignias, vestimentas y autoridad política en el imperio sasánida

Como en muchas otras sociedades pre-modernas, en el cercano Oriente tardoantiguo la distribución ritual de prendas y atuendos entre sus fieles, por parte de los monarcas (*hil'at* o “Toga de Honor” de la India mogol y sus antecedentes abasidas), adquirió una significación tanto social como política. Por un lado, ellas materializaban relaciones de solidaridad y dependencia, visibilizando las jerarquías internas dentro del grupo gobernante. En ese aspecto, la circulación de bienes de prestigio en la corte adquiriría un sentido agonístico, fijando las jerarquías que aseguraban a los monarcas la sumisión del grupo cortesano y la integración de sectores ajenos a él. Por otro lado, desde un plano político, los bienes circulantes simbolizaban diversas nociones en torno al origen y naturaleza del poder monárquico.

Mientras que la circulación de prendas e insignias en el cercano Oriente islámico ha sido profusamente estudiada, este mismo tema en el período sasánida ha generado una atención relativamente menor<sup>43</sup>. La mayoría de los estudios se han concentrado en el análisis de la naturaleza y significación de las insignias reales a partir de la iconografía que aparece en las inscripciones monumentales, la sigilografía y la numismática, complementada con los escasos testimonios literarios<sup>44</sup>. Estos estudios han generado una imagen relativamente coherente y dinámica de los conceptos centrales que definían la autoridad del *Šāhān Šāh*. La “teología política” –si el término resulta pertinente– que revela esta iconografía era una combinación de diversas tradiciones entre las que se destacaban el Avesta y las concepciones helenísticas de la realeza<sup>45</sup>. En el centro de la concepción del poder monárquico se encontraba

<sup>43</sup> Sobre la corte sasánida, ver Albert DE JONG, “*Sub specie maiestatis*: Reflections on Sasanian Court Rituals”, en Michael STAUSBERG (ed.), *Zoroastrian Rituals in Context*, Leiden Brill, 2004, pp. 345-365; Josef WIESEHÖFER, “King, court and royal representation in the Sasanian empire,” en A. J. S. SPAWFORTH (ed.), *The Court and Court Society in Ancient Monarchies*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, pp. 58-81.

<sup>44</sup> Elsie PECK, “Clothing. IV. In the Sasanian Period”, en *Encyclopaedia Iranica*, V, 1992, pp. 739-52. Versión online <http://www.iranicaonline.org/articles/clothing-iv> ; Manijeh ABKA'I-KHAVARI, *Das Bild des Königs in der Sasanidenzeit. Schriftliche Überlieferungen in Vergleich mit Antiquaria*, Hildesheim, Olms, 2000; Jenny ROSE “Sasanian Splendor: The Appurtenances of Royalty”, en Stewart GORDON (ed.), *Robes and honor: the medieval world of investiture*, Nueva York, Palgrave, 2001, pp. 35-57.

<sup>45</sup> Adam BECKER, “Political Theology and Religious Diversity in the Sasanian Empire”, en Geoffrey HERMAN (ed.), *Jews, Christians and Zoroastrians. Religious Dynamics in a Sasanian Context*, Piscataway, Gorgias Press, 2014, pp. 7-25.

un elemento derivado de la tradición avéstica: *Xwarrāh*<sup>46</sup>, un atributo divino que se extendía a todos aquellos que colaboraban en el mantenimiento del orden cósmico. En las inscripciones de época sasánida, este término adquirió una dimensión esencialmente política, circunscribiéndolo al monarca y asimilándolo a la  $\tau\acute{\upsilon}\chi\eta$  helenística. Simplificando, *Xwarrāh* era un principio determinante de la legitimidad monárquica ya que ella confería la victoria en la guerra al rey y aseguraba la prosperidad material del imperio<sup>47</sup>.

Las vestimentas e insignias reales desplegadas en los momentos de manifestación pública de la figura real estaban en estrecha relación con los conceptos fundamentales que sustentaban la legitimidad monárquica<sup>48</sup>. Abolalá Soudavar ha analizado —a partir de un pormenorizado análisis de la iconografía presente en monedas, *bullae* e inscripciones monumentales— la manera en que dichos conceptos se manifestaban en las vestimentas e insignias que vestía el *Šāhān Šāh* en las ceremonias públicas<sup>49</sup>. Los principales atributos reales eran el casquete [*kulaf*], adornado con la diadema y el *dastar*, y la túnica [*kabāh*], ceñida por una faja [*kamar*]. Todos ellos conformaban un conjunto simbólico que revelaba el origen divino de la realeza. El *Šāhān Šāh*, que se proclamaba “a la imagen de los dioses” [*ke Čihr az yazdān*], era un imitador de los dioses y sus insignias materializaban esa relación mimética<sup>50</sup>.

Pero poco se ha avanzado hasta el momento en estudios sobre el significado y modos de circulación de insignias y vestimentas como manifestación de la subordinación política de la aristocracia. En efecto, aunque este punto ha sido advertido a menudo, carecemos de un estudio sistemático. Al respecto, debemos señalar dos campos de estudio. Por un lado, el análisis de los *regalia* contenidos en las *bullae* de los funcionarios sasánidas<sup>51</sup>. Por el otro, las referencias literarias relativas al uso que hacían los reyes sasánidas de vestidos e insignias como forma de recompensar los servicios de sus súbditos. Al respecto, Jenny Rose ha recopilado algunos testimonios acerca de este recurso como un antecedente de las prácticas islámicas<sup>52</sup>. Sin embargo, su investigación no avanza más allá de verificar su existencia dejando aún muchos aspectos por dilucidar.

<sup>46</sup> Derivado del avéstico *x<sup>v</sup>arənah*, significa “buena fortuna” o “gloria”.

<sup>47</sup> Geo WIDENGREN, “The Sacral Kingship of Iran”, en *The Sacral Kingship. Studies in the History Of Religions 4*, Leiden, Brill, 1959, pp. 242-57; Antonio PANAINO “Astral Characters of Kingship in the Sasanian and Byzantine Worlds”, en *Politica Religiosa e regalità sacra nell'Iran preislamico*, Milán, Mimesis, 2007, pp. 143-82.

<sup>48</sup> Manijeh ABKA'I-KHAVARI, *Das Bild des Königs in der Sasanidenzeit. Schriftliche Überlieferungen in Vergleich mit Antiquaria*, Hildesheim, Olms, 2000.

<sup>49</sup> Abolalá SOUDAVAR, *The aura of kings: legitimacy and divine sanction in Iranian kingship*, Costa Mesa, Mazda Publishers, 2003.

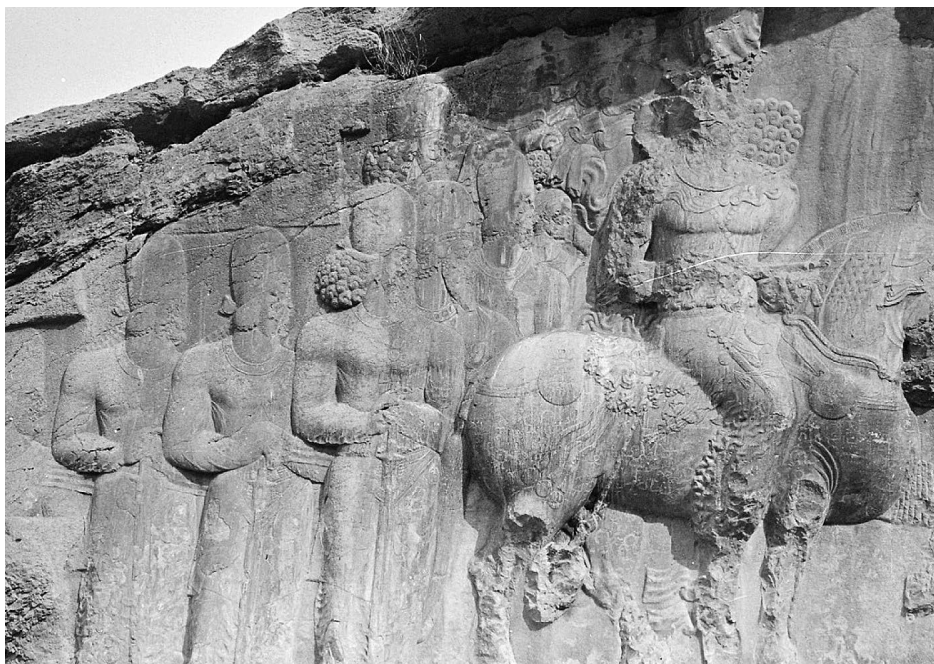
<sup>50</sup> SOUDAVAR, *op. cit.*, pp. 13-19.

<sup>51</sup> Rika GYSELEN, “Primary Sources and Historiography on the Sasanian Empire”, *Studia Iranica*, 38 (2009), 163-90.

<sup>52</sup> ROSE, *op. cit.*, pp. 46-47.



Un análisis de algunas pocas representaciones en los monumentos de época sasánida nos pueden dar una ida somera en torno a la función de las insignias en el protocolo cortesano. En ellas prima la idea de separación entre el rey y sus súbditos, así como una jerarquía interna en el grupo aristocrático. Tomemos como ejemplo el relieve de *Šāhpūhr I* en *Naqš-i Rājab*.



Relieve del rey Šāhpūhr I en *Naqš-i Rājab*

Fuente: SIRIS (Smithsonian Institution Research Information System)

La escena representa una procesión en la que el rey es seguido por nueve figuras ordenadas jerárquicamente. La comparación entre las vestimentas reales y las de sus súbditos habilita un juego de semejanzas y diferencias que equipara, al mismo tiempo que distingue y jerarquiza. El rey se destaca no sólo por su tamaño y ubicación (encabezando la procesión montado en un caballo) sino también por el *dastar* que se insinúa sobre su *Kulāf* (está dañado y es difícil de reconocer). Los cortesanos llevan un conjunto de insignias similar al del rey pero con dos particularidades. Primero, la ausencia del *dastar* y, segundo, la representación de insignias distintivas en los atuendos de cada uno de los cortesanos. Desconocemos el significado preciso de tales insignias pero podemos asumir que ellas eran la base de un estricto protocolo que definía el lugar de los individuos en la sociedad cortesana. Así, la simetría de la



composición crea dos tipos de jerarquía: la que separa al rey de sus súbditos y la que jerarquiza a los súbditos entre sí.

Si es poco lo que podemos inferir acerca de las representaciones de las insignias y vestimentas de la aristocracia, la lógica subyacente a su circulación es aún menos conocida. Parece seguro que el rey ejercía un monopolio estricto sobre la circulación de ciertos bienes de prestigio, en particular piedras preciosas y telas de lujo, y sabemos que los confería arbitrariamente como regalos para compensar los servicios de la nobleza<sup>53</sup>. La literatura pahlavi de la época islámica atribuyó al mismo *Ardašīr* I la instauración de un rígido protocolo cortesano que incluía un código de vestimenta bajo su estricto control<sup>54</sup>. Aunque tal atribución puede ser un anacronismo, es indudable que la corte sasánida se manejaba por un pretendidamente estricto (aunque variable en la práctica) protocolo que establecía diferentes jerarquías en los lugares asignados a cada individuo, su orden en el uso de la palabra y el acceso al favor del monarca.

Ese protocolo cortesano se reflejaba en las vestimentas que cada miembro de la aristocracia usaba durante las ceremonias de la corte<sup>55</sup>. Una manifestación posterior de este uso es la *hil'at* del período islámico<sup>56</sup>. Esta institución política se difundió por los sistemas monárquicos medievales y modernos desde África hasta Asia central, en especial en la India mogol. Básicamente, se trataba de un conjunto de vestimentas consistente en una túnica y otros objetos de lujo, conferidos ceremonialmente por el monarca a individuos particulares por servicios prestados. Como señala Stewart Gordon<sup>57</sup>, las togas de honor eran donaciones unilaterales que materializan una suerte de contrato político que suponía la investidura del donatario y el establecimiento de un lazo de dependencia “personal”<sup>58</sup>.

En tanto, las “togas de honor” simbolizaban la incorporación de los individuos en un grupo caracterizado por la obediencia al monarca. Su distribución –siempre monopolizada por la monarquía– dependía del lugar y la naturaleza de los distintos componentes en el orden cortesano. En otras

<sup>53</sup> Josef WIESEHÖFER, “Gift giving in Pre-islamic Persia”, en *Encyclopaedia Iranica*, 10.6, 2001, pp. 606-609.

<sup>54</sup> Mary BOYCE, *The Letter of Tansar*, Roma, Instituto Italiano per il Medio ed estremo Oriente, 1968, p. 44. *Arda Viraf Namak* 12.5-6 –ed. de Philippe GIGNOUX, *Le livre d'Arda Virāz*, París, Recherche sur les civilisations, 1984–.

<sup>55</sup> WIESEHÖFER, *op. cit.*, pp. 66-70.

<sup>56</sup> Aziz AL-AZMEH, *Muslim Kingship. Power and the Sacred in Muslim, Christian, and Pagan Politics*, Londres, Tauris, 1997; Anthony EASTMOND & Lynn JONES, “Robing, Power, and Legitimacy in Armenia and Georgia”, en Stewart GORDON (ed.), *Robes and honor: the medieval world of investiture*, Nueva York, Palgrave, 2001, pp. 147-92.

<sup>57</sup> Stewart GORDON, “Robes of honour: A «transactional» kingly ceremony”, *The Indian Economic and Social History review*, 33 (1996), 225-42; *Idem*, *Robes of Honour: Khilat in Pre-Colonial and Colonial India*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2003.

<sup>58</sup> GORDON, *op. cit.*

palabras, las “togas de honor” permitían reconocer a cada uno de ellos el grado de “proximidad” al monarca, estableciendo jerarquías internas pero, sobre todo, expresando el abismo que separaba al rey de sus súbditos. Por otro lado, posibilitaban al rey integrar nuevos grupos que se ubicaban geográfica o socialmente por fuera del sector gobernante (incluso más allá de sus propios dominios). Por último, cabe destacar que la “toga de honor” no sólo establecía un vínculo de dependencia entre el rey y la aristocracia. Sino que, además, materializaba la delegación de la autoridad política. En efecto, la transmisión de una prenda –en especial si ésta había estado en contacto físico con el monarca– confería al receptor una porción de la autoridad del donante, transformándolo no sólo en delegado de su autoridad sino también en su *alter ego*<sup>59</sup>.

¿Podemos afirmar que la *hil'at* de la época islámica se originó en el período sasánida? La respuesta es indudablemente afirmativa<sup>60</sup>. La literatura en persa medio, siríaco y armenio proveen muchos testimonios relativos a la entrega de prendas e insignias como manifestación tanto del simple favor real como de la delegación de la autoridad monárquica. No obstante, las numerosas variantes y la ambigüedad del vocabulario implicado sugieren que la circulación de prendas de prestigio pudo no haber tenido la estabilidad que adquirió durante el califato abasida. Aun así, podemos considerar que, en la época sasánida, la lógica de circulación de vestimentas guardaba muchas similitudes con la “túnicas de honor” islámicas.

En suma, en un universo político donde el acceso a los recursos producidos por la tributación resultaba tanto o más importante que otras formas de ejercicio de la dominación social, las insignias conferidas por el monarca no eran meros privilegios simbólicos. Por el contrario, eran manifestaciones públicas de la pertenencia al grupo gobernante. En consecuencia, eran una forma de “investidura” que implicaba la integración de la elite y la reafirmación de la monarquía como foco del poder legítimo.

Así parece haberlo entendido uno de los personajes más interesantes de la historia sasánida: el mago *Kirdir*. Este personaje –que vivió en las décadas centrales del siglo III d. C.<sup>61</sup>– nos es conocido exclusivamente a través de las cuatro inscripciones monumentales que realizó a modo de auto-celebración<sup>62</sup>. En la inscripción que se encuentra en el edificio conocido como la Ka'aba de Zoroastro (*KKZ*), *Kirdir* hizo un pormenorizado relato de sus logros al servicio de los primeros reyes sasánidas. El texto está organizado como una

<sup>59</sup> BUCKLER, *op. cit.*, pp. 197-199.

<sup>60</sup> ROSE, *op. cit.*, pp. 47-49.

<sup>61</sup> Su extensa carrera transcurrió en los reinados de Sapor I (240-270), Hormizd I (270-271), Bahram I (271-274) y Bahram II (274-293).

<sup>62</sup> Philippe GIGNOUX, *Les quatre inscriptions du mage Kirdir*, Lovaina, Peeters, 1991, pp. 68-69. Paradójicamente, nada dice de él la tradición literaria pahlavi.

progresión de expresiones formularias mediante las cuales el protagonista reseñaba los títulos y honores que le fueron conferidos por parte de *Šāhbūhr* I y sus sucesores. Este progreso en la jerarquía cortesana –desde un lugar relativamente modesto hasta la misma cúspide del entramado estatal– se expresa en la enumeración de insignias que recibió a lo largo de su carrera. Durante el reinado de *Šāhbūhr*, *Kirdir* había sido recompensado por su fidelidad con el título de *Hērbed*<sup>63</sup>. Al respecto, señala que “me ha hecho poderoso [*kāmāgar*] y soberano [*pādixšā*] en los servicios divinos”<sup>64</sup>. El sucesor de *Šāhbūhr*, *Hōrmīzd* I, aumentó los honores conferidos:

*El rey de reyes Hōrmīzd me dio el casquete [kūlāf] y la faja [kamar] y elevó mi lugar [gāh] y mi rango [pṭḥšly]*<sup>65</sup>. *Y en la corte [dar] y en cada territorio [šahr] me ha hecho más poderoso [kāmāgardar] y más soberano [pādixšādar] sobre los servicios divinos [kardagān i yazdān]*<sup>66</sup>.

Luego de la muerte de *Hōrmīzd*, su sucesor *Bahram* I mantuvo “mi dignidad y mi grado y, en la corte y en cada territorio, me ha hecho de la misma manera autónomo [*kāmāgar*] y soberano [*pādixšār*”<sup>67</sup>. Y se le confirió el título de “*Mobad* de Ahura Mazda” [Ohrmazd magūpat]<sup>68</sup>. Por último, *Bahram* II le dio “el lugar [gāh] y el rango [pṭḥly] de los grandes” [wuzūrgān]<sup>69</sup>. La progresión en espiral del texto refleja la manera en que percibía *Kirdir* su paulatino ascenso. Por un lado, la constante repetición de fórmulas y términos técnicos como *kāmāgar* –“poderoso, autónomo”– y *pādixšā* –“soberano, que posee autoridad”– revela la naturaleza política de los honores otorgados por los sucesivos monarcas. Por otro, el mago destaca que los títulos y honores que le habían sido concedidos fueron la contraparte de su servicio como sacerdote. Pero, además, eran la manifestación de la delegación del poder del *Šāhān Šāh* en su persona. En suma, para *Kirdir* existía una íntima relación entre su investidura y su *status* al servicio de la monarquía. Los elementos que encarnaban ese *status* (el casquete y la faja) no sólo representaban recompensas sino también su participación en una porción de la autoridad real.

El testimonio de *Kirdir* nos revela la íntima relación que había entre la cesión de insignias y la transferencia de la autoridad legítima. El polígrafo

<sup>63</sup> KKZ 3. *Hērbed* es un rango menor del sacerdocio zoroastriano, primariamente encargado de la realización de los rituales.

<sup>64</sup> KKZ 1.

<sup>65</sup> La traducción precisa es incierta, puede significar tanto “rango” como “autoridad”, “grado” etc. GIGNOUX, *Les quatre inscriptions du mage Kirdir*, p. 68, n. 130 la traduce como “rang”. En nuestro caso, respetamos la traducción de Gignoux.

<sup>66</sup> KKZ 4.

<sup>67</sup> KKZ 6.

<sup>68</sup> KKZ 7.

<sup>69</sup> KKZ 8, es decir el estamento superior de la aristocracia.

árabe Al Jāhīz (776-869 d. C.), en su *Kitāb at-tāg*<sup>70</sup>, aporta un testimonio clave respecto al vínculo entre la entrega de vestimentas y delegación del poder. Este<sup>71</sup> refiere que la aristocracia y los reyes sasánidas intercambiaban presentes durante las grandes festividades de *Nowrūz*<sup>72</sup> y *Mihragān*<sup>73</sup>. La descripción que hace Al Jāhīz se inscribe en lo que podemos reconocer como un intercambio agonístico de regalos en el que las jerarquías cortesanas eran periódicamente redefinidas de acuerdo con el valor de los obsequios involucrados. A continuación, Al Jāhīz agrega que algunos reyes sasánidas distribuían entre sus cortesanos sus “vestidos de verano” [*kaswat alšayf*] durante *Mihragān* y los “vestidos de invierno” [*kaswat alšita*] durante *Nowrūz*<sup>74</sup>. Esta costumbre no sólo era un despliegue de generosidad real que reafirmaba los lazos de dependencia personal que unían al rey con sus súbditos. Con este gesto, el rey entregaba además una parte de su propio ser a sus dependientes, transformándolos en sus *alter ego*. En otros casos, la transferencia de insignias servía para legitimar la usurpación del trono. Por ejemplo, el texto pahlavi conocido como *Kar-namag ī Ardašīr ī pābagān* (*La Historia de Ardašīr hijo de Papak*) refiere que el primer rey sasánida inició su rebelión contra el último rey parto, Artábano IV, huyendo del palacio después de haber tomado del tesoro real “un cinto [adornado] con una cabeza de oveja” [*kamar ī meš-šār*] y “una diadema dorada” [*abesar ī zarrēn*]<sup>75</sup>.

Por último, no resultaría exagerado hacer una analogía con modelos antropológicos aplicados a otros contextos históricos, como el feudalismo occidental<sup>76</sup>. Nos referimos a formas “precapitalistas” de circulación de bienes en las que el objeto donado materializa un vínculo de dependencia entre donante y donatario. En tal sentido, la transferencia de dicho bien nunca es absoluta sino que, por el contrario, queda supeditada al mantenimiento del vínculo entre ambos. Pero las semejanzas con el Occidente medieval no van más allá de las analogías. El imperio sasánida era una entidad política mucho más compleja que las inestables redes feudales de esa parte del Mediterráneo. Aunque ambas sociedades conocieron la circulación de bienes de prestigio

<sup>70</sup> Ahmed Zeki PACHA (ed.), *Le Livre de la Couronne (Kitab el Tadj)*, El Cairo, Imprimerie Nationale, 1914; Charles PELLAT (trad.), *Le livre de la couronne. Kitāb at-tāg (fī aḥlāq al-mulūk)*, París, Les Belles Lettres, 1954. Al respecto, ver Arthur CHRISTENSEN, *L'Iran sous les Sassanides*, Copenhague, P. Geuthner, 1944 (1939), pp. 407-408; ROSE, *op. cit.*, p. 46.

<sup>71</sup> AL JĀHĪZ, *Kitāb at-tāg*, pp. 146-150.

<sup>72</sup> Fiesta del año nuevo zoroastriano, celebrada en el equinoccio de primavera.

<sup>73</sup> Fiesta en honor al dios Mihr (Mitra), que se festeja durante el otoño, a principios de octubre.

<sup>74</sup> AL JĀHĪZ, *Kitāb at-tāg*, p. 148.

<sup>75</sup> Darab P SANJANA, *The Kārnamag ī Ardashīr ī Babagān*. Bombay, Education Society, 1896, p. 12; para el texto en pahlavi ver <http://titus.fkidgl1.uni-frankfurt.de/texte/etcs/iran/miran/mpers/kap/kap.htm>

<sup>76</sup> Joseph MORSEL, *La aristocracia medieval*, Valencia, Universitat de Valencia, 2008, pp. 206-207.

como formas de construir la autoridad real, las base sobre las que se fundaban fueron muy diferentes. No obstante las diferencias, en ambos casos la circulación de un objeto podía exceder ampliamente la mera dimensión económica, asumiendo significados que podríamos considerar “políticos”. Como ha señalado Francis William Buckler al analizar y comparar los episodios de 2 Reyes, 5 y Mat. 22: 2-14, aceptar y usar los vestidos conferidos por el rey implicaba un reconocimiento de su “soberanía”<sup>77</sup>, mientras que su rechazo implicaba el desconocimiento de toda sumisión. El caso de Kirdir es buen ejemplo de la distancia que separaba al imperio sasánida de las formas de investidura occidentales. Kirdir era plenamente consciente de la centralidad del *Šāhān Šāh* como fuente de la autoridad legítima de la que él participaba de manera precaria.

### La “toga de honor” en la literatura martirológica sirio-oriental

Luego de haber analizado la teología detrás de la “metáfora del vestido” en la primitiva teología siríaca y la circulación de prendas y vestimentas en la sociedad sasánida, intentaremos vincular ambos fenómenos. En este apartado vamos a tratar de responder dos interrogantes: ¿es posible encontrar algún vínculo entre las referencias a la metáfora del vestido en la hagiografía sirio-oriental y las prácticas cortesanas persas? Y, si esta respuesta resultara afirmativa, ¿cuáles son los términos en los que se produce esta vinculación? En este punto no resulta arriesgado sostener que la primera respuesta es positiva. Como ya hemos notado, desde la *Doctrina de Addaī* hasta la teología de la *Iglesia de Oriente*, la analogía de las insignias reales fue invocada constantemente para explicar la metáfora cristológica y sus proyecciones antropológicas. Por lo tanto, resulta poco probable que los cristianos del imperio persa desconocieran el evidente paralelo entre la manera en que Dios (vestido con los ropajes del hombre) transfería al cuerpo humano una parte de su divinidad para transformarlo en vehículo de salvación y las formas de concesión de prendas como bienes de prestigio por parte del *Šāhān Šāh* a sus súbditos.

En cuanto al segundo interrogante, la respuesta no parece tan sencilla. Si bien los hagiógrafos cristianos del imperio persa fueron conscientes de tal analogía, las reacciones no parecen haber sido unívocas. En los martirologios sirio-orientales, la imagen del vestido toma la forma de una breve referencia, a menudo relacionada con la metáfora de la cámara nupcial y como una manera de simbolizar la recompensa que espera a los mártires<sup>78</sup>.

<sup>77</sup> BUCKLER, “Two Instances of Khil’at in the Bible...”, p. 199.

<sup>78</sup> Cf. la historia de los mártires de Gilan (*BHO* 180), *AMS* IV, p. 170; los 120 mártires (*BHO* 718), *AMS* II, pp. 292-294; el martirio de Jacobo y Azad (*BHO* 423), *AMS* IV, p. 138.

Pero son pocos los casos en donde la metáfora es desarrollada con mayor precisión. Podemos reconocer al menos dos conjuntos diferentes aunque no necesariamente antagónicos. Un primer grupo de textos apela a la metáfora del vestido en un contexto de negociación y asimilación entre la condición de cristiano y la obediencia al rey. Esta primera opción está presente en la figura legendaria del mártir Mār Qardag. La *Historia de Mār Qardag*<sup>79</sup> es un texto hagiográfico siríaco, escrito por un autor cristiano anónimo que vivió en el norte de la Mesopotamia persa en el siglo VI. Esta relativamente extensa narrativa describe la historia de un noble persa ficticio (llamado *Qardag*) que, luego de convertirse al cristianismo, fue ejecutado por orden de *Sāhpühr* II alrededor del año 355 en la ciudad de Arbela. Qardag había sido educado de acuerdo a los estándares de la aristocracia persa y, gracias a sus habilidades, había escalado en los rangos de la corte hasta que el rey le delegó el gobierno de la frontera con los romanos. Los párrafos dedicados a esa delegación dejan en claro la estrecha relación existente entre la concesión de bienes de prestigio y la transferencia de autoridad. De acuerdo con el autor, Qardag había recibido del rey “espléndidos regalos [*maūhab'thā rūrb'thā*]” y, al mismo tiempo, había sido nombrado “autoridad [*paṭahšā*] de Asiria, siendo designado gobernador [*Marz'bāna*] desde el río Tōrmarā<sup>80</sup> hasta la ciudad de Nísibis”<sup>81</sup>. En efecto, los presentes fueron la recompensa por el placer que generaban sus habilidades cortesanas<sup>82</sup> pero, sobre todo, precedieron (y de alguna manera materializaban) la delegación de la autoridad real. Una vez instalado como gobernador de su distrito, Qardag conoció al monje Abdīšō', quien lo convirtió al cristianismo y a la vida contemplativa. Qardag pasó dos años en una cueva viviendo como un monje hasta que retornó a su gobernación para repeler la invasión de árabes y romanos. Finalmente, los magos de su distrito lo acusaron de apostasía ante el rey<sup>83</sup>. Una vez convocado a la corte real, Qardag se confesó cristiano y fue devuelto a su territorio para ser juzgado por los magistrados locales. Luego de muchas torturas, logró

<sup>79</sup> *BHO* 555-556, *BHS* 287-288. Jean Maurice FIEY, *Saints Syriaques*, Princeton, The Darwin Press, 2004, p. 356. La *Vita* fue publicada en varias ocasiones por Jean Baptiste ABELOOS, “Acta Mar Kardhagi”, *AB*, 9 (1890), 5-106; Hermann FEIGE, *Die Geschichte des Mār 'abdiso und seines Jüngers Mār Qardagh*, Kiel, Haeseler, 1890, *AMS* II, 442-506, y una traducción comentada en Joel Thomas WALKER, *The Legend of Mar Qardagh. Narrative and Christian Heroism in Late Antique Iraq*, Berkeley, University of California Press, 2006; Richard PAYNE, *A State of Mixture: Christians, Zoroastrians, and Iranian Political Culture in Late Antiquity*, Oakland, University of California Press, 2015, pp. 127-163.

<sup>80</sup> El actual río Diyala, en Iraq.

<sup>81</sup> Historia de Mār Qardāg, 22. El territorio que le atribuía el autor de esta Historia coincide con los distritos administrativos de Nōd-Ardaširagān y Arbāyestān. Cf. Michael MORONY, “Continuity and Change in the administrative Geography of Late Sasanian and Early Islamic Al-'Iraq”, *Iran*, 20 (1982), 14-15.

<sup>82</sup> Cf. una historia similar en la literatura en persa medio: Jamshedji Maneckji UNVALA, *The Pahlavi Text: “The King Husrav and his Boy”*, París, P. Geuthner, 1921, pp. 41-42.

<sup>83</sup> *Historia de Mār Qardāg*, 48.



escapar y refugiarse en su fortaleza, donde resistió el asedio de los paganos. Finalmente, fue ejecutado y su cuerpo enterrado en dicha fortaleza de su propiedad, que se convirtió en santuario dedicado en su honor.

Una de las razones por las que esta leyenda ha captado el interés de los especialistas es que ella revela el grado de aculturación de los cristianos del imperio sasánida<sup>84</sup>. En efecto, la narración muestra una notable adaptación a los valores de la elite gobernante. Entre las múltiples virtudes que adornaban al mártir *Qardag* se encuentra el heroísmo, propio de una aristocracia que se definía primariamente por una serie de valores entre los que se destacan las virtudes guerreras y deportivas, el conocimiento filosófico, el manejo de las maneras cortesanas y, sobre todo, su obediencia al monarca. En suma, antes de convertirse al cristianismo, *Qardag* manejaba todas las habilidades que correspondían a un verdadero aristócrata, las que no abandonó aun después de su conversión.

La conciliación entre las maneras aristocráticas y la fe cristiana es uno de los motivos principales de la *Historia de Mār Qardag*. Un episodio particularmente revelador ubica en primer plano la metáfora del vestido en relación con las implicaciones políticas de la conversión del santo. El episodio en cuestión transcurre inmediatamente después de que *Qardag* abandonara su familia y oficio para iniciarse en la vida contemplativa bajo la dirección espiritual del monje *Abdišōʿ*. Durante su ausencia, romanos y árabes aprovecharon la situación para saquear el territorio bajo su autoridad y llevar cautiva a su familia<sup>85</sup>. Algunos de los hombres de su hueste pudieron escapar y se dirigieron hacia la cueva que habitaba el santo. Allí lo reprendieron por haber abandonado sus obligaciones como gobernante de la frontera con las siguientes palabras: “cuando las autoridades [*paṭahšē*] y los gobernadores [*marzʿbānē*] viven en cuevas de ladrones e impostores es justo que nos suceda esto”<sup>86</sup>. Enfurecido, *Qardag* retornó a su fortaleza cerca de *Arbelas* y envió mensajes a los invasores exigiendo la devolución de los cautivos. Entre las invectivas proferidas por el santo se encuentra esta curiosa aclaración:

*Ustedes creen que yo, Qardag, me he despojado [šelheth] de mi antiguo poder [ʿūšanā] de fuerza guerrera, y por esto han osado venir y saquear las tierras bajo mi autoridad [šūltani]. Pero sepan esto: que no me he desvestido [mašleh šʿlahath] sino que visto un manto de poder invencible [malbeš lʿbāšath ʿūšanā dʿlā mezdakā]*<sup>87</sup>.

El mensaje del héroe es inequívoco: lejos de haberlo despojado de su autoridad y fuerza, su conversión lo ha provisto de un nuevo poder que lo hace

<sup>84</sup> PAYNE, *op. cit.*, p. 136.

<sup>85</sup> *Historia de Mār Qardāg*, 41.

<sup>86</sup> *Ibidem*, 42.

<sup>87</sup> *Ibidem*, 49.

invencible. No es necesario destacar que este discurso precede a una rutilante victoria militar sobre los romanos y el restablecimiento de la supremacía de Qardag sobre su territorio. Pero no nos interesan tanto los sucesos como los contenidos del discurso mismo. El episodio presenta dos particularidades lexicales que demuestran la familiaridad de su autor con los conceptos fundamentales del vocabulario político de época sasánida. En primer lugar, la presencia de términos técnicos del léxico administrativo en las palabras de los hombres de Qardag. En efecto, tanto *marz<sup>e</sup>bānā* como *paṭaḥšā* son formas siríacas de dos términos del persa medio, relacionados con la administración provincial. *Marz<sup>e</sup>bānā* equivale al persa medio *marzbān*, que suele traducirse como “custodio de las fronteras”, “marqués” o –con cierta libertad de traducción– “gobernador”. Éste es el término técnico empleado para los gobernadores de las provincias exteriores del imperio, con competencias principalmente militares. El segundo, *paṭaḥšā*, proviene del persa medio *pādxšā*, que ya hemos analizado en la inscripción de Kirdir. Aunque este vocablo tiene una connotación más ambigua, puede traducirse como “aquel que ejerce la autoridad” o “gobernador” y –como vimos– suele utilizarse para designar a todos aquellos que ejercen alguna forma de autoridad delegada por el *Šāhān Šāh*.

La segunda particularidad se encuentra en la respuesta misma de Qardag. En efecto, tanto en su función de custodio de las fronteras del imperio como en su carácter de cristiano, el santo definía su autoridad a partir de la metáfora del vestido. Si el poder que le había conferido el rey como guardián de la frontera occidental es un manto del que no se ha despojado, su nueva fe también es un manto “invencible” y, en consecuencia, superior al manto que (materialmente) simbolizaba su potestad mundana. La analogía está regida por el uso del verbo *š<sup>e</sup>lah* (desvestirse, despojarse de) que el santo emplea tanto para referirse a su autoridad como a su nueva fe. Las ambigüedades de esta raíz ya las hemos señalado en la poesía de Efrén de Nísibis; nos basta recordar que este juego entre ambos significados (la autoridad y su fe) no sólo revela que su redactor conocía bien la lógica política subyacente a las declaraciones del santo sino que, además, intervino sobre ella. En efecto, la invectiva del santo dejaba en claro que su condición de cristiano no debilitaba su autoridad. Por el contrario, ella se había incrementado gracias a su fe en Dios.

La *Historia de Mār Qardag* tiene numerosos puntos de contacto con la proclama de Kirdir. Ambos pertenecían a los estratos medios o inferiores de la aristocracia sasánida, muy por debajo de los grandes clanes nobiliarios [*wuzurgān*] y dependientes del patronazgo real. Pero, si la primera refleja la perspectiva de una nobleza asentada en los márgenes (geográficos y religiosos) del imperio, las inscripciones del segundo expresan las aspiraciones de una aristocracia arraigada en la corte, primariamente dedicada al servicio en la burocracia imperial. Pero, a pesar de estas obvias diferencias geográficas y religiosas, ambos eran exponentes de una misma actitud frente a la monarquía. Como ya mencionamos, la concesión de regalos e insignias que



acompañaban la designación en un oficio suponía un vínculo de fidelidad que unía al monarca con las aristocracias. Los regalos que recibió Qardag, así como el casquete y la faja de Kirdir eran manifestaciones de ese “contrato” que los unía al soberano y los hacía delegados y partícipes de su autoridad. En ambos casos, las insignias acompañaban la delegación del mando político: el segundo sobre los asuntos religiosos, el primero como guardia de frontera. Mientras que Kirdir hace del servicio al rey de reyes un elemento clave de su filiación religiosa, en el caso de Qardag el interés del hagiógrafo es resaltar la compatibilidad entre la pertenencia al grupo gobernante y la nueva religión, siempre y cuando las exigencias del primero no contradijeran la obediencia a la segunda.

Pero no todos los textos martiriales sirio-orientales compartían el entusiasmo del autor de la *Historia de Mār Qardag* por conciliar las vestimentas conferidas por el rey y el cristianismo. Por el contrario, la mayoría de los martirios sirio-orientales destacaban la oposición radical entre la obediencia a Dios y la debida al rey. Este antagonismo se revela en las numerosas instancias en que las autoridades zoroastrianas o incluso el mismo rey ofrecían regalos [*maūhab'thā*] y dignidades [*dargē*] a los mártires como compensación por sacrificar a los dioses<sup>88</sup>. Aunque no todos ellos se refieren explícitamente a prendas e insignias, es indudable que la función de este motivo hagiográfico estaba específicamente diseñada para destacar la superioridad de la fe cristiana por sobre los dones materiales distribuidos por el rey.

Un primer esbozo de esta oposición se encuentra en uno de los textos fundamentales de la hagiografía sirio-oriental, la *Historia de Simeón Bar Šabba'e*<sup>89</sup>. Si bien la contraposición nunca es formulada explícitamente, ella aparece sugerida en los reproches dirigidos por el rey contra Simeón<sup>90</sup> y el eunuco Gūštāzād<sup>91</sup> dada su negativa a sacrificar a los dioses. Por otra parte, dos pasajes resultan particularmente reveladores en tanto en ellos se encuentra formulada la relación entre cristología y teología martirial a partir de la metáfora del vestido. En el primer fragmento, Simeón desarrolla ante el rey esta imagen para expresar las consecuencias que tuvo la encarnación para los hombres, en el marco de la economía divina:

...Dios quiso alejar a los hombres del error y curar sus debilidades, y como los hombres eran incapaces de ver a Dios y vivir<sup>92</sup> [...] por esto, (Dios) se vistió con el cuerpo humano [l<sup>c</sup>beš pagrā dab<sup>n</sup>naynāšā]

<sup>88</sup> Cf. AMS II, 219; 222, 224, 235, 285, 299-300.

<sup>89</sup> BHO 1119, BHS 43, AMS II, 131-207. FIEY, *op. cit.*, p. 421; Michael K MOSKO, S. *Simeonis Bar Sabba'e*, París, Firmin-Didot, 1907 (*Patrologia Syriaca* 1.2); Kyle SMITH, *The Martyrdom and History of Blessed Simeon Bar Šabba'e*, Piscataway, Gorgias Press, 2014.

<sup>90</sup> *Historia de Simeón Bar Šabba'e*, 35.

<sup>91</sup> *Ibidem*, 26.

<sup>92</sup> Ex. 33: 20.

[...] y Dios permitió morir a ese cuerpo para traerlo de nuevo a la vida y así dar prueba de la resurrección [daq<sup>e</sup>yām<sup>e</sup>thā] a todos los hombres<sup>93</sup>.

En el segundo fragmento, en la oración dirigida a Dios que antecede a su ejecución, Simeón retoma los mismos argumentos:

...pero tú nos alejaste del error por medio de la estola racional [estlā m<sup>e</sup>lil<sup>e</sup>thā] con la que te has vestido [dal<sup>e</sup>bešt] de nuestra humanidad, que también ungiste con el Espíritu santo y con el poder por el cual nos salvaste de la muerte y nos arrebataste del infierno [šīōl], y preparaste por su resurrección la (resurrección) de todo el género humano [l<sup>e</sup>kuleh gēnsā dab<sup>e</sup>naynāšā]<sup>94</sup>

En suma, a pesar de que la *Historia de Simeón Bar Šabba'e* no hace mención explícita al ofrecimiento de vestimentas, en ella se encuentran todos los ingredientes de la contraposición: la resurrección como un vestido prometido por Dios a los mártires en compensación por sus sufrimientos, la superioridad de la recompensa de Dios por sobre cualquier regalo que pueda ofrecer el rey y, por último, la subordinación de la obediencia al rey con respecto a la obediencia a Dios.

Otros martirologios sirio-orientales señalan esta relación de manera mucho más explícita y mencionan con frecuencia cómo los reyes y magistrados persas ofrecían infructuosamente a los mártires cristianos “regalos y dignidades” a cambio de sacrificios. En el martirio de los ciento once varones y nueve mujeres<sup>95</sup>, una rica dama cristiana llamada *Yazdandūkht*<sup>96</sup> proveyó a los mártires de espléndidos regalos:

[Yazdandūkht] les cambió sus vestimentas de presos [mā<sup>e</sup>nayhōn de<sup>e</sup>asūrē] y los vistió a todos con alegres vestimentas blancas [mā<sup>e</sup>nē ḥadtē w<sup>e</sup>ḥewārē] y los adornó como novios<sup>97</sup>.

Con estos ropajes, los mártires se presentaron ante los jueces para rechazar explícitamente los honores ofrecidos por reino terrenal:

¿No ven, oh ciegos e insensatos, que los que son llevados a la muerte visten vestidos de luto [lebūšē de<sup>e</sup>ēblā] y sus rostros [paršūpā] se transforman por el miedo, pero nosotros llevamos ropajes de alegría [mā<sup>e</sup>nē deḥadhūthā] y nuestro rostro es como una rosa en

<sup>93</sup> *Historia de Simeón Bar Šabba'e*, 44.

<sup>94</sup> *Ibidem*, 93.

<sup>95</sup> *BHO* 718, *AMS* II, 291-295.

<sup>96</sup> *FIEY*, *op. cit.*, p. 459.

<sup>97</sup> *AMS* II, 292.

*la mañana? Hacednos lo que queráis, malvados impíos. Porque jay de nosotros si abandonamos a nuestro Dios y adoramos a las criaturas! Porque a este reino vuestro despreciamos y sus comandos desobedecemos, de modo que el reino invisible –al que nos envían de prisa a través de su maldad– sea glorificado por nuestra sangre y alabado en nuestra muerte*<sup>98</sup>.

Esta escena es coincidente con el pasaje escatológico del *Martirio de Mārthā*<sup>99</sup>, que describe la recompensa que espera a los mártires en el mundo venidero:

*Verdaderamente vendrá en gloria [b<sup>c</sup>tešbōḥthā] en un carruaje de nubes, acompañado de los ángeles y poderes del cielo y con él (vendrán) todas las cosas apropiadas para el banquete nupcial. Y sacudirá el polvo de los cuerpos de los que le fueron prometidos, los lavará con el rocío del cielo, los ungirá con el óleo de la felicidad y los hará vestir un ropaje de justicia [p<sup>c</sup>risā d<sup>c</sup>zadiqūthā], que es la luz jubilosa [nūhrā ga'yā]. Pondrá en sus dedos anillos como prueba de su bondad, mientras que en sus cabezas pondrá la corona del esplendor [kh<sup>c</sup>lilā d<sup>c</sup>hedhrā] que es la gloria que no parece [šūbhā d<sup>c</sup>lā pāṭar]. Les permitirá sentarse en su carruaje –la nube gloriosa– y los elevará por el aire, llevándolos a la cámara nupcial que no fue dispuesta por manos humanas sino que fue construida en Jerusalén la ciudad libre de lo alto [m<sup>c</sup>dīthā ḥē'rthā d<sup>c</sup>bam<sup>c</sup>rāwmē]<sup>100</sup>.*

Probablemente, el ejemplo más significativo de esta actitud de oposición sea la *sōghīthā*<sup>101</sup> titulada *El rey Sapor y los mártires*, atribuida a Narsai pero que quizás pertenezca a un escritor sirio-oriental del siglo VI o VII<sup>102</sup>. Este poema, escrito en forma de diálogo entre el rey y sus víctimas, desarrolla varios de los *topoi* de la literatura martirial: la oposición entre el Dios ver-

<sup>98</sup> AMS II, 294.

<sup>99</sup> BHO 698, BHS 45, AMS II 233-241, FIEY, *op. cit.*, p. 301. Traducción inglesa en Sebastian BROCK & Susan ASHBROOK HARVEY (eds.), *Holy Women of the Syrian Orient*, Berkeley, University of California Press, 1987, pp. 67-73.

<sup>100</sup> *Martirio de Mārthā*, 237.

<sup>101</sup> El término *sōghīthā* define un género de poemas estructurados en forma de diálogos. En su forma cristiana, estos poemas dialogados están organizados en torno a la disputa entre dos personajes (generalmente, personajes bíblicos o nociones teológicas) y su uso era principalmente litúrgico. Al respecto, ver Sebastian BROCK, “Syriac Dispute Poems: The various Types”, en Gerrit J. REININK & Herman L. J. VANSTIPHOUT (eds.), *Dispute Poems and Dialogues in the ancient and Mediaeval Near East: forms and types of Literary debates in semitic and related literatures*, Lovaina, Peeters, 1991, pp. 109-119 (OLA 42).

<sup>102</sup> NARSAI, *El rey Sapor y los Mártires* –ed. de Alphonse MINGANA, *Narsai doctoris Syri Homiliae et carmina*, Mosul, Typis Fratrum Praedicatorum, 1905, vol. 2, pp. 401-405; *Homilies of Mar Narsai*, San Francisco, Patriarchal Press, 1970, vol. 1, pp. 520-526–. Sobre las obras de Narsai, ver Sebastian BROCK, “A guide to Narsai’s Homilies”, *Hugoye*, 12.1 (2009), 21-40.

dadero y sus criaturas, el antagonismo entre mundanidad y espiritualidad y la *hybris* del monarca frente a la humildad de los mártires. Todo el poema está organizado de acuerdo a una antigua tradición literaria proveniente de Mesopotamia. Cada estrofa tiene una estructura simétrica que ofrece un argumento y su correspondiente contraargumento. Las estrofas 8-10 abren un curioso pasaje en el cual el autor contrasta la monarquía y la divinidad, tomando como punto de comparación la metáfora del vestido. La estrofa 8 dice:

*El rey: Vean cuán imperfecta es vuestra enseñanza [yūlpānkhūn].  
¿Quién en vuestro temor [dehlathkhōn]<sup>103</sup> obtuvo tantos rangos  
dentro del mundo [dargē b'gāw 'ālmā], como aquellos que con los  
que han sido honrados [methīqrīn] los paganos [ḥanphē]?*

Un análisis del léxico desplegado en la estrofa permite deducir su dimensión primariamente política. Al respecto, debemos notar dos particularidades. Primero, aunque el uso de “paganos” [ḥanphē] para referirse a los magos no es común, resulta indudable que la estrofa se refiere a ellos. Así, el autor pone en boca del monarca una primera objeción al cristianismo: la superioridad de la religión zoroastriana se expresa en la posición de autoridad de la que gozan los magos. Segundo, la dimensión “política” del empleo de la expresión “rangos dentro del mundo” [dargē b'gāw 'ālmā] puede no ser evidente a primera vista. No obstante, si tomamos en cuenta los paralelos con la inscripción de *Kirdir*, podemos notar que las intenciones del autor apuntaban a confrontar monarquía y divinidad a partir del esquema mundanidad-espiritualidad. En otras palabras, lo que el autor pone en boca del rey no era sólo la prosperidad material de los magos sino la declaración de su superioridad política. Esta dimensión queda aclarada en la respuesta de los mártires que contraponen la eternidad de los honores del mundo venidero con la fugacidad de los bienes ofrecidos por el rey:

*Los mártires: Ve que tu honor [īqārākh] y tú serás destruidos, y  
tu diadema [tāgākh] caerá y se corromperá. Pero nuestros propios  
rangos [dargē dīlan] no tendrán fin, como también quien nos los  
da (es) imperecedero<sup>104</sup>.*

Si la verdad del zoroastrismo era confirmada –desde la perspectiva del rey– por los honores acumulados por sus seguidores, la respuesta de los cristianos se articuló en torno del motivo tradicional de la transitoriedad de los bienes mundanos. Más allá de la convencionalidad de la respuesta, la

<sup>103</sup> *I.e.*, “vuestra religión” sobre el concepto de “temor” en la literatura siríaca ver Adam BECKER, “Martyrdom, Religious Difference and ‘Fear’ as a Category of Piety in the Sassanian Empire. The Case of the Martyrdom of Gregory and the Martyrdom of Yazdpaneš”, *Journal of Late Antiquity*, 2 (2009), 300-336.

<sup>104</sup> NARSAÏ, *El rey Sapor y los Mártires*, p. 403.

mención a la diadema del rey inscribe dicho motivo en un contexto claramente político. Así, la oposición entre los rangos ofrecidos por el rey y el mundo venidero se expresa simbólicamente en la contraposición entre esa transitoriedad de la diadema real y los “rangos eternos” conferidos por Dios. Como respuesta, el rey hace alusión a su vestimenta que simboliza su autoridad:

*El rey: “Esta estola [ēṣtālā] que llevo puesta, que está variadamente ceñida [men kul z<sup>o</sup>nyn], es mejor [ṭābā] que la gloria [šūbhā] de vuestro Dios, (con la que) que creen que los viste [malbeš].”*

*Los mártires: “Tu estola [ēṣtālā] que, como dices, es mejor, la vistió tu padre mientras la poseyó, en lugar de las perlas tiene gusanos que se pasean en su féretro”<sup>105</sup>.*

La estrofa comienza con el rey comparando la estola real con la “gloria” con la que Dios viste a los mártires. No es difícil reconocer en ella el vocabulario que ya hemos visto en Efrén y Jacobo de Sarūg. En especial, este último utiliza la imagen de la “estola de gloria” como una metáfora de la resurrección humana. El autor del diálogo retoma el mismo léxico y lo ubica en un contexto explícitamente político al compararlo con la estola real. La respuesta de los mártires se concentra en su transitoriedad. En efecto, las vestimentas reales, igual que el cuerpo del difunto padre del rey, eran víctimas de los gusanos que los consumen en el féretro. En suma, el poeta adapta la metáfora cristológico-antropológica al discurso martirial para destacar la superioridad del cristianismo sobre la religión del rey. Para ello, combina tal metáfora con el conocido motivo de la superioridad de las recompensas reservadas en el mundo venidero por sobre los bienes de este mundo. Al hacerlo, el poeta reflexiona acerca de la relación entre la Iglesia y su entorno pagano y, en especial, sobre los alcances y límites de la obediencia al monarca. El diálogo concluye afirmando la existencia de un orden que, aunque no es necesariamente incompatible con la obediencia al soberano, se revela como superior a todo orden político mundano. En tal sentido, la obediencia al monarca se encontraba supeditada a la ley de Dios, fuente última de toda autoridad política. Pero los mártires, al elegir su fe en Dios a pesar de las seducciones del monarca, no eran presentados como modelos a seguir sino como personajes que marcaban los límites que los cristianos no debían traspasar. En efecto, para el autor del poema –como para el autor de la *Historia de Mār Qardag*– no existía incompatibilidad *per se* entre la obediencia al rey y la obediencia a Dios.

<sup>105</sup> *Ibidem*, p. 403.

## Conclusiones

La literatura sirio-oriental desarrolló la primitiva metáfora del vestido para definir tanto la relación entre las naturalezas del verbo encarnado como para establecer un modelo antropológico. Por otra parte, recurrió a esa misma imagen para dar inteligibilidad a la victoria de los mártires sobre la muerte. Al hacerlo, adaptaron su vocabulario al contexto cultural sobre el que operaban. En la Antigüedad Tardía, la circulación de bienes de lujo ocupaba un lugar central tanto en la consolidación de redes sociales como en la construcción de la autoridad política. En consecuencia, tal circulación se transformó en una metáfora pertinente para representar la superioridad de la relación entre Dios y su Iglesia.

Pero, como toda metáfora, la que se relacionaba con el vestido estaba abierta a una variedad de interpretaciones. Con la excepción de algunos momentos particulares, la Iglesia persa llevó una coexistencia relativamente pacífica con su entorno pagano. Como ya se ha señalado en repetidas oportunidades, las persecuciones nunca fueron sistemáticas y, en muchos casos, respondían a necesidades más complejas que la mera unidad religiosa del imperio<sup>106</sup>. En este marco, el mayor desafío no era enfrentar la opresión de la monarquía pagana sino fijar los límites de la integración de los cristianos a la red de solidaridad y obediencia encabezada por el *Šāhān Šāh* y definida en términos religiosos. Al señalar la primacía de los vestidos espirituales con los que Dios vestía a sus mártires por sobre los ropajes mundanos que confería el rey, los hagiógrafos no pretendían rechazar la legitimidad de la monarquía pagana sino que establecían un modelo de integración que fijaba los límites de la participación de la elite cristiana en ella.

<sup>106</sup> Lucas Van ROMPAY, "Impetuous Martyrs? The Situation of the Persian Christians in the Last Years of Yazdgard I (419-421)", en Peter van DEUN (ed.), *Martyrium in Multidisciplinary Perspective. Memorial Louis Reekmans*, Lovaina, Peeters, 1995, pp. 363-75; Philippe GIGNOUX, "Sur quelques relations entre chrétiens et mazdéens d'après des sources syriaques", *Studia Iranica*, 28 (1999), 83-94; Scott MCDONOUGH, "A Question of Faith? Persecution and Political centralization in the Sasanian Empire of Tazdgard II (438-457 CE.)", in Harold DRAKE, *Violence, Victims, and Vindication in Late Antiquity*, Aldershot, Ashgate, 2006, pp. 69-82; *Idem*, "A Second Constantine?: The Sasanian King Yazdgard in Christian History and Historiography", *Journal of Late Antiquity*, 1.1 (2008), 127-40; PAYNE, *A State of Mixture...*, pp. 23-58.

# ¿JUDÍOS O CRISTIANOS? LOS ADVERSARIOS RELIGIOSOS EN LA *APOLOGÍA* CONTRA LOS *JUDÍOS* DE LEONCIO DE NEÁPOLIS

RODRIGO LAHAM COHEN

(CONICET - UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES - UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN MARTÍN)

ANALÍA SAPERE

(CONICET - UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES - UNIVERSIDAD DEL SALVADOR)

## Introducción

En algún punto del siglo VII, Leoncio de Neápolis escribió un texto del cual sólo han llegado a nosotros fragmentos aislados, transmitidos con el nombre de *Apología* o *Apología contra los judíos*. Es difícil desentrañar el objetivo general de la apología dado que, quienes recuperaron el texto en la propia Antigüedad Tardía, seleccionaron sólo partes de él. Las incertidumbres que genera el material escrito se relacionan, también, con la falta de precisión en torno a la vida y la producción de Leoncio. Intentaremos, en este breve trabajo, analizar la *Apología* y recuperar su contexto de producción para comprender las principales razones que pudieron haber motivado su escritura.

Como advertimos, de Leoncio poseemos poca información. Sabemos que fue obispo de Neápolis, en Chipre, hacia mediados del siglo VII<sup>1</sup>. Escribió, además de la *Apología*, la *Vida de Juan el Limosnero*, patriarca de Constantinopla entre los años 606 y 616. Compuso también la *Vida de Simeón el loco*, eremita de fines del siglo VI, y la *Vida de Espiridón* (ca. 270–348), obispo de

<sup>1</sup> Véase, entre otros autores que analizan la biografía de Leoncio: Vincent DÉROCHE, “La polémique anti-judaïque au VIe et au VIIe siècle. Un memento inédit, les *Képhalaia*”, en Gilbert DAGRON y Vincent DÉROCHE (eds.), *Juifs et chrétiens en Orient Byzantin*, Paris, Association des amis du Centre d'histoire et civilisation de Byzance, Paris, 2010 (el artículo fue originalmente publicado en 1991), p. 278; Derek KRUEGER, *Symeon the Holy Fool: Leontius' Life and the Late Antique City*, Berkeley, University of California Press, 1996, pp. 1-35; Alexander KAZHDAN y Nancy PATTERSON SEVCENCO, “John Eleemon”, en Alexander KAZHDAN (ed.), *The Oxford Dictionary of Byzantium*, Nueva York, Oxford University Press, 1991, pp. 1058-1059. La ciudad se encuentra emplazada en la actual Λεμεσός.



Trimitunte (Chipre), santo y taumaturgo<sup>2</sup>. Es autor de dos homilias (*Sobre el anciano Simeón en Lucas 2: 22* y *Sobre la fiesta de mesopentecostés*). Se supone que es el mismo Leoncio mencionado en el concilio laterano de 649. La fecha de su muerte no ha permanecido en la memoria, así como tampoco el lugar. Se suele estimar, no obstante, que falleció en el exilio, luego de la conquista árabe, hacia el 670 d. C.<sup>3</sup>.

En cuanto a la datación de su obra, apenas conocemos con precisión que escribió, entre el 641 y el 642, la *Vida de Juan*, dado que allí menciona explícitamente la muerte del emperador Heraclio. Este texto había sido encargado por el obispo de Constanza, Arcadio, quien también murió en la misma fecha<sup>4</sup>. La *Vida de Simeón el loco* es posterior, ya que el mismo autor hace referencia, en dicha obra, a la *Vida de Juan*. De la *Apología*, sin embargo, no tenemos indicios claros –ni internos ni externos– de su fecha de redacción. En base a su contenido, Krueger sugiere que pudo haber sido escrita hacia el 634, en medio de las políticas antijudías implementadas por Heraclio. En oposición, Paul Speck no sólo negó la autoría de Leoncio sino que dató el texto tardíamente, refiriéndose a éste como un falso iconódulo surgido en medio de la disputa iconoclasta<sup>5</sup>. Si bien Déroche rechazó la posición de Speck (sosteniendo que todos los argumentos de Leoncio podían explicarse a partir de la disputa contra judíos), entendemos que, aunque sin necesidad de afirmar que se trata de un texto posterior, Speck logró captar que existía cierta anomalía en los razonamientos leoncianos.

La *Apología* ha sido estudiada, en general, desde dos perspectivas. Por una parte, como muestra de la polémica entre judíos y cristianos, sin un análisis pormenorizado en torno a la propia postura judía –desde lo arqueológico y lo discursivo– en relación al arte figurativo. Por otro lado, como evidencia del rechazo judío a las imágenes –incluso iconoclasmo–, sin analizar, a su vez, el contexto y la propia lógica del discurso del hombre de Neápolis.

En este trabajo sostendremos que los verdaderos adversarios de Leoncio no fueron los judíos sino otros grupos cristianos que se oponían al uso reli-

<sup>2</sup> Acerca de la discusión sobre la autoría de Leoncio, cf. Paul VAN DEN, *La légende de S. Spyridon, évêque de Trimithonte*, Lovaina, Institut orientaliste, 1953, p. 49, n. 2; Gérard GARITTE, “L’édition des Vies de saint Spyridon par M. van den Ven”, *Revue d’histoire ecclésiastique*, 50 (1955), 125–140 y Pablo CAVALLERO, “La autoría”, en Pablo CAVALLERO et al. (eds.), *Leoncio de Neápolis, Vida de Espiridón. Edición crítica con traducción, introducción, notas y apéndices*, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, 2014, pp. 15-18.

<sup>3</sup> Sin apoyatura, Krueger la data antes de la muerte de Constante II (668 d. C.) Véase KRUEGER, *op. cit.*, p. 14.

<sup>4</sup> DÉROCHE, *op. cit.*, p. 278. Ya considerado por Cyril MANGO, “A Byzantine Hagiographer at Work: Leontios of Neapolis”, en Irmgard HUTTER (ed.), *Byzanz und der Westen: Studien zur Kunst des europäischen Mittelalters*, Viena, Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1984, p. 33.

<sup>5</sup> Paul SPECK, “Zu dem Dialog mit einem Juden des Léontios von Neápolis”, *Ποικίλα Βυζαντινά*, 4/1 (1984), 242-249.



gioso de imágenes. Ello no implica que sea inverosímil una polémica entre judíos y cristianos hacia el siglo VII en torno al uso de imágenes, pero sí que no fue el principal motor de la *Apología*. Para ello analizaremos, por una parte, la propia estructura del relato, su contenido y estrategias discursivas. En segundo lugar, revisaremos el potencial contexto de producción del material, rastreando la situación de judíos y cristianos. Por último, relacionaremos el texto y el contexto con las múltiples posiciones verificables en los judíos del período en relación al empleo de imágenes, con el fin de demostrar que no existía unicidad en el judaísmo—como aparenta expresar Leoncio— en torno a las representaciones figurativas.

## La apología

De acuerdo con la edición de Déroche de 1994 (reeditada en 2010), que tomaremos como base de nuestro estudio, el texto de la *Apología* estaría compuesto de tres partes, sin que se pueda decidir con certeza la relación entre ellas<sup>6</sup>. Primero, un fragmento conservado en la obra de Eutimio Zigabeno (s. XI), en el que Leoncio enfatiza, sin apartarse un ápice de la tópica *adversus Iudaeos*, que las profecías contenidas en el Antiguo Testamento —específicamente aquéllas formuladas por los profetas— se habían cumplido con Cristo<sup>7</sup>. En segundo lugar, Déroche edita un fragmento conservado en el ms. *Marcianus app. Gr.* VII 41, del s. XVI (Ω), que trata sobre la Encarnación. Este pasaje refiere y problematiza *Gn.* 1:26, considerando que la divinidad de Dios no se corrompió al crear un ser a imagen y semejanza. En tercer término está el pasaje que aparentemente pertenece al libro quinto del texto de Leoncio<sup>8</sup>, conocido generalmente como “Tratado sobre las imágenes”, por la temática que se desarrolla en él. Esta última parte fue transmitida por las actas del segundo concilio de Nicea (787), florilegios iconódulos y extractos de Juan Damasceno (s. VIII) correspondientes a su obra *Discursos sobre las imágenes* I y II. En ella Leoncio presenta, en forma de diálogo, la discusión entre un judío y un cristiano en torno al uso de las imágenes. En esta parte sí advertimos una ruptura con la tradición antijudía previa, en consonancia, como veremos, con otros textos *adversus Iudaeos* del período. Las argumentaciones que Leoncio pone en boca del hebreo son, por cierto, pobres y se encuentran estratégicamente colocadas para que el contendiente se luzca y deje en evidencia el valor de los íconos y el absurdo del pensamiento iconoclasta. A este respecto, debemos tener en cuenta, antes de proseguir, dos cuestiones

<sup>6</sup> La coherencia textual es, por ende, dudosa y no contamos hasta hoy con evidencia que permita arrojar mayores seguridades.

<sup>7</sup> Eutimio Zigabeno escribió la *Panoplia Dogmatica* hacia el siglo XI. El texto fue incorporado por MIGNE en *PG* 130, 292-293.

<sup>8</sup> Dicha información aparece en uno de los títulos conservados: Λεοντίου ἐπισκόπου Νεαπόλεως τῆς Κύπρου ἐκ τοῦ πέμπτου λόγου.

importantes. La primera es que el segundo concilio de Nicea fue convocado, precisamente, en el marco del conflicto iconoclasta, hecho que justifica que sólo se haya extractado de la *Apología* el texto relativo a las imágenes<sup>9</sup>. Por otra parte, tal texto es el más original del acervo, por tratarse del más extenso y el único que aparece en forma de diálogo.

## Análisis discursivo

Para contribuir con el estudio de la problemática del destinatario de la *Apología*, nos proponemos ahora realizar un análisis discursivo orientado a describir de qué manera son presentados los judíos en el texto. Mediante dicho análisis intentaremos demostrar que la imagen construida del personaje del judío (el interlocutor del cristiano en el diálogo) responde a convenciones literarias estandarizadas que, lejos de hacer creíble la caracterización, convierten su figura en una especie de *marioneta discursiva*, en tanto que es manipulada por el autor para su propósito persuasivo en el marco de la polémica por el uso de imágenes. Dicha ficcionalización ostensible nos sugiere un contexto de producción en el que poco existe de un conflicto real entre judíos y cristianos pues, de ser así, la caracterización resultaría, probablemente, mucho más vívida y enérgica.

De las tres partes conservadas del texto de Leoncio, es el de las actas del segundo concilio de Nicea el más interesante a la hora de realizar un análisis que nos permita extraer conclusiones respecto de la caracterización de los judíos, pues éste tiene la particularidad, como dijimos, de estar escrito en forma de diálogo entre un cristiano y un judío<sup>10</sup>. Por ende, la representación se hará no sólo a partir de lo que el autor pueda decir del pueblo judío sino, además, de la forma en que lo hace expresarse en discurso directo, lo que aporta evidencia textual mucho más rica que una simple descripción referencial. Adentrémonos, pues, en el análisis.

La teoría de la enunciación<sup>11</sup> nos provee de un marco teórico muy provechoso para abordar textos en los que se presenta un estilo polémico, pues

<sup>9</sup> En torno al segundo concilio de Nicea y al conflicto iconoclasta en general, véase a Leslie BRUBAKER y John HALDON, *Byzantium in the Iconoclast Era (c. 680-850): A History*, Cambridge-Nueva York, Cambridge University Press, 2011.

<sup>10</sup> Se supone que toda la obra de Leoncio tiene forma de diálogo pero, en los otros dos págs., por ser más breves, resulta imposible rastrear el tipo textual.

<sup>11</sup> Quien sienta las bases de la teoría de la enunciación es Émile Benveniste y sus aportes todavía siguen vigentes. La *enunciación* es, para Benveniste, el uso del lenguaje en contexto. En ese uso (lo que Benveniste denomina “apropiación” del lenguaje), el locutor se posiciona frente a un otro al que se dirige y también se posiciona ante el mundo; no hace falta que lo haga de manera explícita pues, en el enunciado, siempre quedarán huellas de la presencia del locutor y de cómo éste se relaciona con su alocutario y con aquello que lo rodea. Estos elementos, presentes en todo discurso, son los que constituyen el *appareil formel de l'énonciation* y su análisis, que consiste fundamentalmente en el estudio de los deicticos (las personas gramaticales, los demos-

nos insta a indagar la forma en la que se construyen, se relacionan y se diferencian las personas que intervienen en el discurso –las llamadas “personas de la enunciación”–, marcadas principalmente por el uso de los pronombres y deícticos. En este texto se da la particularidad de la forma dialógica. A este respecto, ya señalamos que no existe completa certeza respecto de la constitución del relato de Leoncio, en tanto que sólo nos ha llegado a través de testimonios indirectos y fragmentarios. Asimismo, es probable, como señalan algunos investigadores<sup>12</sup>, que el texto conservado en las actas del segundo concilio de Nicea haya sufrido modificaciones para la presentación en el mismo; en este sentido, una de las principales modificaciones ha sido, seguramente, el trabajo con las voces de la enunciación, en tanto que, muy probablemente, se hayan visto desdibujados los vocativos y algunos elementos marcadamente dialógicos en pos de lograr un relato lo más parecido a un discurso en prosa. De todas formas, aun si suponemos que algo de esto ocurrió, son significativos los elementos dialógicos presentes, motivo por el cual es posible estudiarlos –teniendo en cuenta, desde luego, lo antedicho–. Consideraremos que, de haberse conservado una hipotética forma dialógica “más pura”, ésta corroboraría aún más aquello que intentaremos probar aquí, en la medida en que contaríamos con mayor evidencia textual. Si nos atenemos entonces a la perspectiva del análisis de la teoría de la enunciación, hemos de esbozar las siguientes consideraciones.

**a. Juego de voces enunciativas.** Es conveniente hacer primero algunas aclaraciones conceptuales que resultarán útiles para desarrollar nuestro análisis. Para la teoría de la enunciación, el responsable de lo dicho en el texto es lo que se conoce, a partir de Ducrot, como *locutor*<sup>13</sup> o sujeto de la enunciación, que es diferente del emisor o sujeto empírico. Este último es quien efectivamente produce el discurso (la categoría de *autor*, si se quiere, como analizan

---

trativos, las referencias de lugar y tiempo, etc.), es la base para interpretar la relación de ese enunciado y su contexto de aparición. Cf. Émile BENVENISTE, *Problèmes de linguistique générale*, París, Gallimard, 1966 y “L'appareil formel de l'énonciation”, *Langages*, 17 (1979), 12-18. Cf. también Dominique MAINGUENEAU, *Nouvelles tendances en analyse du discours*, París, Hachette, 1987; Concha FERNÁNDEZ MARTORELL, *Estructuralismo: lenguaje, discurso, escritura*, Barcelona, Montesinos, 1994, y Juan HERRERO, *Teorías de pragmática, de lingüística textual y de análisis del discurso*, Cuenca, Universidad de Castilla La Mancha, 2005.

<sup>12</sup> Cf. DÉROCHE, “L'Apologie contre les Juifs de Léontios de Néapolis”, *TM*, 11 (1994), 47-227, reeditado en Gilbert DAGRON y Vincent DÉROCHE (eds.), *Juifs et chrétiens en Orient byzantin*, París, Association des amis du Centre d'Histoire et Civilisation de Byzance, 2010.

<sup>13</sup> Cf. DUCROT, *El decir y lo dicho*, Buenos Aires, Hachette, 1984, p. 13 y ss. y *Problemas de lingüística y enunciación. Cursos y conferencias 5*, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, 1985. Para Ducrot, como recuerda Berta Zamudio de Molina, el locutor es quien se hace ver como responsable de la enunciación: “¿En qué medida un enunciado contiene la indicación de que hay un responsable de su enunciación, un locutor? En la medida en que ese enunciado contiene marcas de primera persona, como por ejemplo el pronombre yo de la primera persona” (Berta ZAMUDIO DE MOLINA, *Narración. Temas de enunciación, polifonía y narratología*, Buenos Aires, Oficina de Publicaciones del CBC, 1998, pp. 10-11).

Barthes y Foucault). Ese locutor, a su vez, puede habilitar nuevos puntos de vista, lo que Ducrot llama *enunciadores*, y arma así una puesta en escena, al organizar dichos puntos de vista, distanciándose o identificándose con alguno/s de ellos<sup>14</sup>. En nuestro caso particular, el locutor cede su voz por completo al personaje del cristiano, que es quien mayoritariamente se manifiesta como el *yo* del discurso. En efecto, el locutor y el enunciador cristiano coinciden, dado que éste es quien se expresa como protagonista de la obra, pues a él se atribuyen los parlamentos más extensos: de las 194 líneas que ocupa el texto editado por Déroche, apenas seis corresponden a las intervenciones del personaje del judío. Así pues, la distribución en el uso de pronombres es prácticamente fija: el *yo/nosotros* hace referencia al cristiano, que se dirige a un *tú/vosotros*, que es el judío. No hay dinamismo en el juego de voces, lo que hubiera sido esperable en un texto dialógico que pretenda verosimilitud. Esta forma de asignar un espacio preferencial a la voz del cristiano comporta, como efecto de lectura, la identificación con dicho personaje: es ese *yo* “cristiano” el que tiene más presencia en el transcurso del texto transmitido, de modo que es lógico que éste se convierta en el protagonista y portador de una subjetividad que será la dominante y en la que el lector se reconocerá<sup>15</sup>.

**b. La segunda persona.** El uso del pronombre de segunda persona – que alude, como dijimos, al personaje del judío– tiene la función de poner en evidencia al destinatario explícito del texto, lo que de ningún modo quiere decir que sea éste su destinatario real. Los lingüistas de la enunciación ya han demostrado que es posible que el texto mencione manifiestamente a un destinatario en particular pero que el enunciadore esté pensando también en otro auditorio concreto, distinto, más amplio o, incluso, indefinido<sup>16</sup>. La figura del destinatario es simplemente una construcción discursiva que, como todas, debe ser interpretada en su contexto y a partir de otras marcas textuales.

<sup>14</sup> Cf. DUCROT, *op. cit.*, p. 137 y 205 y HERRERO, *op. cit.*, p. 41.

<sup>15</sup> “El hecho de asumir el lenguaje para dirigirse a otro conlleva la instauración de un lugar desde el cual se habla, de un centro de referencia alrededor del cual se organiza el discurso. Tal lugar está ocupado por el sujeto del discurso, por el *yo* al cual remite todo enunciado” (María Isabel FILINICH, *Enunciación*, Buenos Aires, Eudeba, 1998, p. 15). Cf. también Juan Antonio VICENTE MATEU, *La deixis: egocentrismo y subjetividad en el lenguaje*, Murcia, Universidad de Murcia, 1994.

<sup>16</sup> Kerbrat-Orecchioni sostiene que el texto puede contar con destinatarios explícitos (mencionados en el texto a través de la segunda persona), destinatarios indirectos, “que sin estar integrados en la relación de alocución propiamente dicha funcionan como ‘testigos’ del intercambio verbal” y destinatarios adicionales o aleatorios, aquellos que el emisor no puede prever (Catherine KERBRAT-ORECCHIONI, *L'énonciation: de la subjectivité dans le langage*, Paris, Armand Colin. Trad. Cast.: *La enunciación de la subjetividad en el lenguaje*, Buenos Aires, Edicial, 1980, pp. 32-33). Recordemos, con M. Isabel Filinich, que “enunciador y enunciatario son [...] dos papeles configurados por el enunciado, dado que no tienen existencia fuera de él. El enunciado no solamente conlleva una información sino que pone en escena, representa, una situación comunicativa por la cual algo se dice desde cierta perspectiva y para cierta inteligibilidad” (FILINICH, *op. cit.*, p. 40). Cf. también Ruth AMOSSY, *La présentation de soi*, Paris, PUF, 2010, pp. 117-130.

Será interesante, en este sentido, realizar un análisis de las notas que se le adscriben a la segunda persona, con la intención de acercarnos a una descripción. A continuación reproducimos los enunciados con los que se refieren sus acciones, agrupados de acuerdo con un criterio temático.

1. Enunciados en los que se atribuye al judío una actitud hostil hacia el cristiano. La hostilidad reside, básicamente, en la acusación de idolatría:

- Tiene la intención de acusar al cristiano (Εἰ τοῖνυν ἐμοῦ καταγινώσκεις θέλεις περὶ εἰκόνων: 12-13)<sup>17</sup>.
- Acusa al cristiano de reverenciar como a Dios la madera de la cruz (Εἰ δὲ ἐγκαλεῖς μοι ὅτι ὡς θεὸν προσκυνῶ τὸ ξύλον τοῦ σταυροῦ: 61).
- Acusa al cristiano sobre las imágenes (ἐμοὶ περὶ εἰκόνων ἐγκαλεῖς: 156-157; περὶ τῶν εἰκόνων καὶ τοῦ σταυροῦ ἐγκαλαῶν: 185-186).
- Se alza contra el cristiano (κατ' ἐμοῦ κινούμενος καὶ κατεπαίρομενος, ἐμοῦ κατεπαίρη: 189).

2. Enunciados en los que se le atribuye al judío una conducta impiadosa. Se trata, en general, de situaciones hipotéticas cuyo esquema básico consiste en censurar los actos de idolatría del pueblo judío y con dicho *argumentum ad hominem* desautorizar sus críticas.

- El judío se ha olvidado de Dios (σὺ ἐπελάθου Κυρίου τοῦ θεοῦ σου: 42).
- El judío no ama a Dios totalmente (οὐκ ἠγάπησας τὸν Θεὸν ἐξ ὅλης τῆς καρδίας σου: 171).
- Hubiera sido preferible que el judío reverenciara a Dios a través de imágenes, que dirigir sus reverencias al ternero (*Éxodo* 32: 4-8.), las moscas (*4 Reyes* 1: 2-16), las terneras de Samaria (*Amos* 4: 1.), Astarté (*Samuel* 7: 3) o Baal. (Εἶθε καὶ σὺ πρώην τούτοις ἐσχόλαζες προσκυνῶν καὶ ἐπικαλούμενος τὸν ἐπὶ πάντων Θεόν, καὶ αὐτοῦ ἐμνημόνευες διὰ τῶν μικρῶν τούτων εἰκόνων καὶ τύπων, καὶ μὴ τὸν μόσχον καὶ τὰς μνίας κατεῖχες ὑπὲρ τὰς θεοτεύκτους πλάκας. Εἶθε καὶ τὸ ἅγιον χρυσοῦν θυσιαστήριον ἐπόθεις καὶ σὺ, καὶ μὴ τὰς δαμάλεις τῆς Σαμαρίας, εἶθε καὶ τὴν βλαστήσασαν ῥάβδον, καὶ μὴ τὴν Ἀστάρτην τὴν ἐρημώσασάν σου τὴν πόλιν, εἶθε τὴν ὀμβρίθειον ἠσπᾶσω πέτραν, καὶ μὴ Βαὰλ τὸν θεόν σου. Ἄλλὰ διὰ τοῦτο αὐτὰ πάντα οὐ προσκυνεῖς, ὁ ἀλάι Ἰσραήλ, ἐπειδὴ μὴ Βαὰλ τὸν θεόν σου. (165-170).
- Hubiera sido preferible que el judío reverenciara imágenes de Moisés y los profetas en lugar de la imagen de oro de Nabucodonosor (*Daniel*

<sup>17</sup> Seguimos la numeración de la edición de Déroche. Las traducciones del texto de Leoncio pertenecen al equipo de investigación del proyecto UBACyT “Hagiografía, homilética y contexto sociocultural en Bizancio Tardoantiguo: ecdótica del corpus de Leoncio de Neápolis”, dirigido por el Dr. Pablo Cavallero.

3: 1.) (Εἶθε καὶ σὺ Μωσαϊκὰς εἰκόνας ἐποίεις καὶ προφητικὰς καὶ καθ' ἑκάστην ἡμέραν δι' αὐτῶν προσεκύνεις τῷ Θεῷ καὶ Δεσπότῃ αὐτῶν καὶ μὴ τῇ εἰκόνι τῇ χρυσοῦ Ναβουχοδονόσορ. 183-185).

3. Enunciados en los que se ponen de relieve las contradicciones del judío. En vinculación con los pasajes anteriores, dichas contradicciones lo anulan como interlocutor válido.

El judío reverencia el libro de la Ley (Καὶ ὡσπερ σὺ προσκυνῶν τὸ βιβλίον τοῦ νόμου οὐ τὴν φύσιν τῶν ἐν αὐτῷ δερμάτων καὶ τοῦ μέλανος προσκυνεῖς, ἀλλὰ τοῖς λόγοις τοῦ Θεοῦ τοῖς ἐν αὐτῷ κειμένοις...: 43-44).

- El judío reverencia prendas de sus familiares fallecidos movido por la nostalgia (ἄρα οὐ πολλάκις γυναικὸς σῆς ἢ τέκνων τελευτησάντων χιτῶνα ἢ κοσμίδιον ἰδὼν ἐν τῷ σῷ ταμιεῖω κρατήσας ἐφίλησας καὶ δάκρυσιν αὐτὸ κατέβρεξας, καὶ οὐκ ἐν τούτῳ κατεκρίθη; Οὐ γὰρ ὡς θεὸν τὰ ἰμάτια προσεκύνησας, ἀλλὰ τὸν πόθον πρὸς τὸν ποτε αὐτὰ περιβεβλημένον διὰ τοῦ φιλήματος ἔδειξας: 53-57).

- El judío acusa al cristiano pero no a Jacob, quien también hizo reverencia ante el cayado de José (Εἰ δὲ ἐγκαλεῖς μοι ὅτι ὡς θεὸν προσκυνῶ τὸ ξύλον τοῦ σταυροῦ, διὰ τί οὐκ ἐγκαλεῖς τῷ Ἰακώβ προσκυνήσαντι ἐπὶ τὸ ἄκρον τῆς ῥάβδου τοῦ Ἰωσήφ; 61-62).

- El judío condena al cristiano por hacer algo que no está en las Escrituras, cuando él mismo hace cosas que la escritura no prescribe, como abrazar a su esposa. (Εἶδες πόσους ἀσπασμοὺς καὶ προσκυνήσεις ἀπεδείξαμέν σοι γραφικὰς καὶ μὴ ἔχοντας κατάγνωσιν; Καὶ σὺ μὲν τὴν σὴν σύμβιον, ἴσως καὶ ἄσεμνον οὖσαν καὶ ἐμπαθῆ, καθ' ἑκάστην ἀσπαζόμενος οὐ κατάγνωστος εἶ, καίπερ οὐδαμῶς σοι τοῦ Θεοῦ σωματικὸν ἀσπασμὸν γυναικὸς ἐντειλαμένου· 68-71).

- El judío se indigna por la supuesta blasfemia del cristiano pero no se indigna cuando éste lucha contra los verdaderos ídolos (ἐμὲ δὲ ἐπὶ ἰδῆς εἰκόνα Χριστοῦ ἢ τῆς παναμώμου αὐτοῦ Μητρὸς ἢ ἄλλου τινὸς δικαίου ἀσπαζόμενον, ἀγανακτεῖς καὶ εὐθέως βλασφημῶν ἀποπηδᾶς, καὶ εἰδωλόλατρας ἡμᾶς ἀποκαλεῖς. Εἶτα οὐκ αἰσχύνῃ, εἰπέ μοι, οὐ φρίσσεις, οὐ τρέμεις, οὐκ ἐρυθριᾶς ὄρων με καθ' ἡμέραν ἐν πάσῃ τῇ οἰκουμένῃ ναοὺς εἰδώλων καταλύοντα καὶ ναοὺς μαρτύρων οἰκοδομοῦντα; 71-75).

- El judío tenía tallas de querubines en el templo (Εἰ γὰρ ἦσάν σοι, Ἰουδαίε, ἐν τῷ σῷ ναῷ τὰ δύο Χερουβὶμ ἐκεῖνα τὰ κατασκιάζοντα τὸ ἱλαστήριον τὰ γλυπτὰ, εἰσῆλθε δέ τις Ἑλλην εἰδωλόλατρες ἐν τῷ ναῷ σου, καί, θεασάμενος ταῦτα, ἐμέμψατο τοῖς Ἰουδαίοις ὡς καὶ αὐτῶν εἶδωλα προσκυνούντων, τί ἂν εἶχες, εἰπέ μοι, ἀπολογησασθαι αὐτῷ περὶ τῶν δύο Χερουβὶμ τῶν χωνευτῶν, καὶ τῶν βοῶν καὶ φοινίκων καὶ λεόντων τῶν ὄντων τότε ἐν τῷ ναῷ γλυπτῶν; Οὐδὲν ἂν εἶχες πρὸς αὐτὸν ἀληθές



λέγειν... 149-154), así como otras cosas para memoria y gloria de Dios (Εἶχες δὲ σύ, ὦ Ἰουδαίε, καὶ ἕτερα ἅτινα εἰς μνήμην καὶ δόξαν Θεοῦ: 162)<sup>18</sup>.

- El judío (aquí llamado con el vocativo “Israel”) reverenciaba árboles y bosques (*Jeremías* 2: 27.) ( Ὅταν οὖν ἴδῃς Χριστιανούς προσκυνούντας τὸν σταυρόν, γινῶθι ὅτι τῷ σταυρωθέντι Χριστῷ τὴν προσκύνησιν προσάγουσι καὶ οὐ τῷ ξύλῳ, ἐπεὶ εἰ τὴν φύσιν τοῦ ξύλου ἔσεβον, πάντως ἂν καὶ τὰ δένδρα καὶ τὰ ἄλλα προσεκύνουν, ὡσπερ καὶ σύ ποτε ὁ Ἰσραὴλ προσεκύνεις τούτοις λέγων τῷ δένδρῳ καὶ τῷ ξύλῳ· Σὺ μου εἶ θεός, καὶ σύ με ἐγέννησας: 175-178).

- El judío acusa al cristiano de hacer reverencias pero Abraham hizo reverencias ante los ídólatras (*Génesis* 23: 7-9.), Moisés hizo reverencias ante Jetró (*Éxodo* 18: 7), Jacob ante el faraón y Daniel ante Nabucodonosor (Καὶ πῶς οὐκ αἰσχύνῃ κατ’ ἐμοῦ κινούμενος καὶ κατεπαιρόμενος, περὶ τῶν εἰκόνων καὶ τοῦ σταυροῦ ἐγκαλῶν, εἰ Ἀβραάμ τοῖς εἰδωλολάτραις προσεκύνησεν, εἰ Μωσῆς τῷ Ἰοθὸρ εἰδωλολάτρῃ προσεκύνησεν, καὶ Ἰακώβ τὸν Φαραῶ καὶ Δανιὴλ τὸν Ναβουχοδονόσορ; Εἰ οὗτοι προφήται καὶ δίκαιοι ὄντες διὰ τινὰς εὐεργεσίας προσεκύνουν αὐτοῖς ἐπὶ τὴν γῆν εἰδωλολάτραις οὖσιν, ἐμοῦ κατεπάρῃ προσκυνούντος σταυρῷ καὶ χαρακτηῖσιν ἁγίων ἐξ ὧν μυρία ἀγαθὰ παρὰ Θεοῦ δι’ αὐτῶν κομιζομα; 185-190).

Lo primero que se advierte en la representación de ese destinatario es que su descripción general es moderada y poco agresiva, lo que resulta curioso en un texto de pretendido tono polémico. En efecto, una de las principales críticas hacia los judíos es su falta de consistencia a la hora de argumentar en contra de la veneración de las imágenes, actitud que reviste muy poca gravedad, dado que se enmarca simplemente en el plano *discursivo* y no en el plano de la acción.

Asimismo, se alude a la hostilidad del pueblo judío hacia la práctica cristiana de veneración de imágenes, pero dicha hostilidad se circunscribe meramente al ámbito de lo simbólico (*i. e.*, no se describe ninguna rivalidad “real”, sólo la verbal). Así, los judíos son representados en actitud de *hablar o decir* injusticias (*λαλούντων ἀδικίαν*: 2, *tienen la intención* (θέλεις) de condenar a los cristianos a causa de los íconos (Εἰ τοῖνυν ἐμοῦ καταγινώσκειν θέλεις περὶ εἰκόνων: 12)<sup>19</sup>, los *acusan* por reverenciar la madera de la cruz (Εἰ δὲ ἐγκαλεῖς μοι ὅτι ὡς

<sup>18</sup> El *Dialogus Papisci et Philonis* menciona los argumentos sobre los querubines y otras figuras presentadas en el texto veterotestamentario. Debe resaltarse, sin embargo, que las menciones a las imágenes sólo aparecen al principio y al final del texto, siendo éste un aspecto secundario. Lamentablemente, la datación del *Dialogus* es problemática (Déroche la ubica en un tiempo posterior al período 630-640), motivo por el cual no sabemos si pudo haber influenciado o ser influenciado por la *Disputatio Anastasii* y los *Trofeos de Damaso*, obra a la que referiremos más adelante. También se detecta una crítica puesta en boca de los judíos al uso cristiano de las imágenes en Esteban de Bostra.

<sup>19</sup> El verbo *καταγινώσκειν*, que traducimos como “condenar”, quiere decir en principio “advertir, observar” y es en esa línea que hay que entender también nuestra traducción (no en

θεὸν προσκυνῶ τὸ ξύλον τοῦ σταυροῦ: 61; ἐγκαλῶν, 186), se exaltan, se indignan, blasfeman y *llaman* idólatras a los cristianos (ἀγνακτεῖς καὶ εὐθέως βλασφημῶν ἀποπηδᾶς, καὶ εἰδωλόλατρας ἡμᾶς ἀποκαλεῖς: 70; κατ' ἐμοῦ κινούμενος καὶ κατεπαιρούμενος: 184; ἐμοῦ κατεπαίρη: 188), *injurian la verdad* (Ἄδικεῖται ὑπ' αὐτῶν ἡ ἀλήθεια: 80) y ultrajan *con su lengua* a Dios (Θεὸς ὑβρίζεται ὑπὸ γλώσσης ἀχαρίστων Ἰουδαίων: 80). Observamos, pues, que a los judíos no se les atribuye ninguna acción concreta contra los cristianos más allá del plano de lo discursivo: *hablar, injuriar, acusar*, etc.

Por último, es de notar que la caracterización más violenta de ese destinatario explícito se produce cuando éste no es plasmado como una segunda persona sino cuando es referido como una tercera, bajo el sintagma “los judíos”. Allí se los acusa de ciegos e impíos (81-82), de ingratos, de ultrajar a Dios (82-83) y de ser idólatras (121-122). A nuestro juicio, dicho desplazamiento hacia la tercera persona (la que Benveniste llama “no-persona”) significa una dilución del destinatario, procedimiento que analizaremos más adelante.

**c. La primera persona.** Para comenzar la caracterización, proponemos primero analizar los verbos conjugados en primera persona (singular y plural) adjudicados al personaje del cristiano: ποιῶ ἀπολογίαν (“hacer apología”: 1), προσκυνέω (“reverenciar”: 18, 20, 24, 26, 31, 36, 45, 47, 75, 92, 119, 189), τιμάω (“honrar”: 24, 75, 76, 79, 92, 119), ἀσπάζομαι (“saludar o besar”: 26, 34, 51, 58, 72), σέβομαι (“venerar”: 33, 36), “modelar” (ἐκτυπῶ: 41), ὑπομνησκω (“recordar”: 41), μὴ ἐπιλανθάνωμεθα (“no olvidar”: 41), κρατέω (“tener [una imagen]”: 46, 51), δοξάζω (“glorificar”: 76, 120), ἐπαινέω (“alabar”: 79), ἐγείρω (“levantar [templos]”: 79), ἐπιτελέω (“celebrar”: 79), προσάγω (“dirigir [veneración]”: 104), ὀπλιζῶ (“armarse [contra los ídolos: κατὰ εἰδώλων]”: 123), ψάλλω (“salmodiar [contra los ídolos: κατὰ εἰδώλων]”: 123), συγγράφω (“escribir [contra los ídolos: κατὰ εἰδώλων]”: 124), εὐχομαι (“rezar” [contra los ídolos: κατὰ εἰδώλων]”: 124), οὐκ ἐπίσταμαι (“no saber [de sacrificios: θυσίαν]”: 127), νοέω (“pensar”: 132), λέγω (“hablar”: 179). Si tenemos en cuenta que éstas son todas las acciones que se adjudican a la primera persona<sup>20</sup>, queda en evidencia que la intención de Leoncio es presentar al cristiano como un enunciador comprometido con aquello que está defendiendo: la veneración de imágenes. La homogeneidad de la caracterización, a través de estos verbos, es altamente cohesiva pero, a la vez, redundante y repetitiva. En efecto, el personaje carece de matices y de profundidad, dado que la única acción que se le asigna es la de reverenciar o la de defender dicha veneración.

---

el sentido legal). Cf. Evangelinus Apostolides SOPHOCLES, *Greek lexicon of the Roman and Byzantine periods*, Hildesheim-Zürich-Nueva York, Georg Olms Verlag, 1992; Emmanuel KRIA-RÁS, *Λεξικό της μεσαιωνικής ελληνικής δημόδου γραμματείας 1100-1669*, Tessaloniki, 1968-1996 y Henry George LIDDELL, Robert SCOTT & Henry STUART JONES, *A Greek-English Lexicon*, Oxford, Clarendon Press, 1996.

<sup>20</sup> Sólo dejamos de lado los verbos de connotación neutra o los parentéticos, como “hablar”, “decir” o “hacer”.



La misma uniformidad la encontramos en los pronombres de primera persona. A partir de su estudio, observamos que estos siempre *reciben* acciones en su contra, es decir, la primera persona se posiciona siempre como una víctima: “quieres condenarme” (ἐμοῦ καταγινώσκειν θέλεις: 12), “me acusas” (ἐγκαλεῖς μοι 61), “nos llamas idólatras” (εἰδωλολάτραις ἡμᾶς ἀποκαλεῖς 73), “me acusas por las imágenes” (ἐμοὶ περὶ εἰκόνων ἐγκαλεῖς: 156), “moviéndote y alzándote contra mí, acusándome acerca de las imágenes y de la cruz” (κατ’ ἐμοῦ κινούμενος καὶ κατεπαρόμενος, περὶ τῶν εἰκόνων καὶ τοῦ σταυροῦ ἐγκαλῶν: 185-186), “te alzas contra mí” (ἐμοῦ κατεπαίρη: 189). La caracterización es tan uniforme que se torna un discurso estereotipado y, en cierta medida, poco creíble. Pero, lejos de ser inocente, dicha estrategia de homogeneización está al servicio de conformar un *êthos* discursivo definido e identificable, en el que un posible lector se pueda reconocer<sup>21</sup>. En efecto, el estereotipo es un recurso textual que puede resultar altamente persuasivo, porque apela a la *dóxa*, al sentido común<sup>22</sup>. Pero, para lograr dicho fin persuasivo, se debe contar con un destinatario que comparta su propio universo de ideas y valores. En este texto, en el que se exaltan por completo las acciones del cristiano, ¿no debemos pensar que es un destinatario cristiano quien se sentirá identificado ante la presencia de tan flagrante estereotipo?<sup>23</sup>

**d. La relación dialógica yo-tú.** La forma en la que se puede describir tanto el *yo* como el *tú* del discurso no se agota en el uso de adjetivos, verbos o

<sup>21</sup> La imagen que el orador proyecta de sí debe ser capaz de producir simpatía, en el sentido etimológico de *sentir con* porque, de este modo, se genera un acercamiento al auditorio, que reconoce en ese orador a un igual (igual, aunque sea, en algún aspecto). El sentimiento compartido surge cuando el auditorio puede identificarse de cierto modo con el orador, en la medida en que éste evoca un mismo universo de creencias o experiencias. Cf. Ruth AMOSSY, “Dimension rationnelle et dimension affective de l’ethos”, en *Émotions et discours*, Rennes, PUR, 2008, p. 119. Como dice FILINICH (*op. cit.*, p. 31): “Hay un léxico, una sintaxis, un tono, que el hablante en posición de enunciador debe adoptar para que su discurso sea eficaz, produzca los efectos buscados, se inserte en una red establecida de discursos”. Cf. también Ekkehard EGGS, “Ethos aristotélicien, conviction et pragmatique moderne”, en Ruth AMOSSY (ed.), *Images de soi dans le discours. La construction de l’ethos*, París, Delachaux et Niestlé, 1999; Dominique MAINGUENEAU, “Problèmes d’ethos”, *Pratiques*, 113/114 (2002), 55-67 y Liesbeth KORTHALS ALTES, *Ethos and Narrative Interpretation: The Negotiation of Values in Fiction*, Lincoln, University of Nebraska Press, 2014.

<sup>22</sup> Cf. Ruth AMOSSY, “The Cliché in the Reading Process”, *SubStance*, 11, 2, 35 (1982), 34-45; “Stereotypes and Representation in Fiction”, *Poetics Today*, 5 4 (1984), 689-700; “Commonplace Knowledge and Innovation”, *SubStance*, 19, 2/3, 62/63 (1990), 145-156; “How to Do Things with Dóxa: Toward an Analysis of Argumentation in Discourse”, *Poetics Today* 23 3 (2002), 465-487 y Ruth AMOSSY y Anne HERSCHBERG PIERROT, *Stéréotypes et Clichés: Langue, discours, société*, París, Nathan, 1997.

<sup>23</sup> “L’ethos, écrit encore Meyer, se présente de manière générale comme celui ou celle à qui l’auditoire s’identifie” (Meyer 2004 :21). *Plus que d’identification, on pourrait parler du sentiment d’appartenance qui unit les membres d’un même groupe et qui fait que les allocutaires peuvent se sentir immédiatement à l’unisson avec le locuteur, vibrant aux mêmes accents* – Ruth AMOSSY, “Dimension rationnelle et dimension affective de l’ethos”, en *Émotions et discours*, Rennes, PUR, 2008, p. 119–.

pronombres asociados con éstos sino en un conjunto de dispositivos textuales combinados que siempre es necesario analizar<sup>24</sup>. Uno de los más interesantes se da en la relación que se entabla entre ambas personas de la enunciación, a lo que nos abocaremos a continuación, indagando principalmente de qué manera cristiano y judío llevan a cabo el intercambio verbal ficcionalizado en el texto.

En primer lugar, advertimos la *brevedad o ausencia de respuestas del judío*. El cristiano esgrime en muchos pasajes argumentos exagerados, objetables o, al menos, pasibles de ser discutidos y refutados. La ausencia de respuesta del judío, con quien supuestamente dialoga, alude a una evidente intención de desdibujar la imagen de este último, transformándolo en un personaje con poco peso propio, con una identidad vana y, por ende, se genera el efecto textual de estar en presencia de un personaje ficticio. Así, por ejemplo, en las líneas 43 ss., el cristiano apela a la *reductio ad absurdum* señalando que hasta los judíos reverencian objetos, como por ejemplo el libro de la Ley (τὸ βιβλίον τοῦ νόμου), argumento que perfectamente podría ser objetado por el judío –que permanece, no obstante, en silencio–. Entre las líneas 140-142, el cristiano interpela a su interlocutor (convocándolo con la frase εἰπέ μοι) para que responda la pregunta “¿el Dios que operó maravillas también a través de tantas maderas, no puede, dime, operar maravillas también a través de la preciosa madera de la santa cruz?”<sup>25</sup>, pero no da lugar para que éste responda sino que prosigue su discurso. E inmediatamente a continuación, ratificando que no importa la respuesta del judío, vuelve a formular dos preguntas: “Si es impío honrar los huesos, ¿cómo transportaron con toda honra los huesos de Jacob y de José desde Egipto? ¿Cómo un hombre muerto resucitó al tocar los huesos de Eliseo?”<sup>26</sup> Lo curioso es que la respuesta la va a dar el mismo cristiano, para seguir argumentando que las imágenes también pueden ser un instrumento de Dios. Otro ejemplo de pregunta sin respuesta lo encontramos en 53-55: “Dime tú, que consideras que en absoluto reverencias nada hecho a mano o creado, ¿acaso muchas veces, al ver en tu arcón una túnica o adorno de tu mujer o hijos fallecidos, tras tomarlos no los besas y los mojas con lágrimas y no eres condenado por esto?”<sup>27</sup>

<sup>24</sup> “Además de los pronombres de primera y segunda persona –únicos pronombres personales en sentido estricto, según Benveniste– la presencia de ambas figuras se puede reconocer por todos aquellos indicios que dan cuenta de una perspectiva (visual y valorativa) desde la cual se presentan los hechos y de una captación que se espera obtener” (FILINICH, *op. cit.* p. 41).

<sup>25</sup> Ὁ οὖν διὰ τοσοῦτων ξύλων θαυματουργήσας Θεὸς οὐ δύναται, εἰπέ μοι, θαυματουργεῖν καὶ διὰ τοῦ τιμίου ξύλου τοῦ ἁγίου σταυροῦ; (140-142).

<sup>26</sup> Εἰ ἀσεβές ἐστί τιμᾶν τὰ ὄστα, πῶς μετὰ τιμῆς πάσης μετεκόμισαν τὰ ὄστα Ἰακώβ καὶ Ἰωσήφ ἐξ Αἰγύπτου; Πῶς νεκρὸς ἄνθρωπος τῶν ὀστέων Ἑλισσαίου ἀψάμενος ἀνέστη; (143-144)

<sup>27</sup> Εἰπέ δέ μοι, σὺ ὁ νομίζων χειροποιήτων μηδὲν ἢ ὅλως κτιστὸν προσκυνεῖν, ἄρα οὐ πολλαίς γυναικὸς σῆς ἢ τέκνων τελευτησάντων χιτῶνα ἢ κοσμίδιον ἰδὼν ἐν τῷ σῶ ταμείῳ κρατήσας ἐφίλησας καὶ δάκρυσιν αὐτὸ κατέβρεξας, καὶ οὐκ ἐν τούτῳ κατεκρίθη; (53-55)

En 149-156 presenciamos una dilución mayor del interlocutor: el cristiano le pregunta explícitamente al judío (aparece el vocativo Ἰουδαίε) que tendría para decir en caso de ser preguntado por las tallas en sus templos (τί ἂν εἶχες, εἰπέ μοι, ἀπολογήσασθαι) pero en lugar de esperar contestación, él mismo es quien responde, tomando la palabra en su lugar<sup>28</sup>: “Nada verdadero tendrías para decirle, sino esto: ‘No tenemos como dioses estas cosas en el templo, sino que tenemos en el templo estos querubines para memorial y gloria de Dios’”<sup>29</sup>. A continuación repite el procedimiento pero invertido: ficcionaliza una posible pregunta del judío hacia él (“Pero me dirás que Dios ordenó a Moisés hacer tallas en el templo”<sup>30</sup>), para responder de acuerdo con su conveniencia: “Y yo digo esto: ‘Pero Salomón, encaminado a partir de esto, también preparó más cosas en el templo que ni Dios le ordenó ni tenía la tienda del testimonio ni el templo que Ezequiel ha visto por acción de Dios’<sup>31</sup>; y Salomón no fue condenado por esto. Pues para la gloria de Dios preparó tales efigies como también nosotros”<sup>32</sup>.

También es notoria la *conveniencia de las respuestas y preguntas del judío a los argumentos del cristiano*. En numerosas oportunidades, resulta claro que las contestaciones del judío son armadas por el autor con el fin de que sirvan de argumento en favor de la veneración de imágenes y no como una respuesta verosímil por parte de un judío<sup>33</sup>. Así, por ejemplo, cuando el cristiano asegura que también Dios prescribe a Moisés “hacer tallas, formas de animales, querubines” (αὐτὸς προστάσσει τῷ Μωϋσῆϊ ποιῆσαι γλυπτὰ, ζωιδά, Χερουβίμ: Nicea 7-8), que también “muestra a Ezequiel el templo, lleno de imágenes y semejanzas, tallas, leones, palmeras y seres humanos” (ὁ [αὐτὸς] τῷ Ἰεζεκιήλ πλήρης εἰκόνων καὶ ὁμοιωμάτων, γλυπτῶν, λεόντων, φοινίκων καὶ ἀνθρώπων:

<sup>28</sup> Se trata de un caso de enunciación citada o referida. Cf. FILINICH, *op. cit.*, p. 27. En palabras de Authier, uno de los lingüistas más reconocidos en el ámbito de los estudios sobre la polifonía textual, el personaje del cristiano realiza una “apropiación” de la voz del otro y de ese modo la circunscribe, la restringe; en definitiva, la tiene a su merced, reforzando mediante dicha actividad metalingüística su propio “yo”. Cf. Jacqueline AUTHIER-REVUZ, “Hétérogénéité montréalaise et hétérogénéité constitutive, éléments pour une approche de l’autre dans le discours”, *DRLAV*, 26 (1982), p. 145 y “Hétérogénéité(s) énonciative(s)”, *Langages*, 73 (1984), p. 107.

<sup>29</sup> Εἰ γὰρ ἦσάν σοι, Ἰουδαίε, ἐν τῷ σῶ ναῷ τὰ δύο Χερουβίμ ἐκεῖνα τὰ κατασκιάζοντα τὸ ἱερόν τὸ γλυπτὰ, εἰσήλθε δὲ τις Ἑλλήν ἐιδωλόλατρός ἐν τῷ ναῷ σου, καί, θεασάμενος ταῦτα, ἐμέμψατο τοῖς Ἰουδαίοις ὡς καὶ αὐτῶν εἰδῶλα προσκυνούντων, τί ἂν εἶχες, εἰπέ μοι, ἀπολογήσασθαι αὐτῷ περὶ τῶν δύο Χερουβίμ τῶν χωνευτῶν, καὶ τῶν βοῶν καὶ φοινίκων καὶ λεόντων τῶν ὄντων τότε ἐν τῷ ναῷ γλυπτῶν; Οὐδὲν ἂν εἶχες πρὸς αὐτὸν ἀληθές λέγειν, εἰ μὴ τοῦτο ὅτι: «Οὐχ ὡς θεοὺς ἔχομεν αὐτὰ ἐν τῷ ναῷ, ἀλλ’ εἰς ἀνάμνησιν Θεοῦ καὶ δόξαν τὰ Χερουβίμ ταῦτα ἔχομεν ἐν τῷ ναῷ». (149-156).

<sup>30</sup> Ἄλλ’ ἐρεῖς μοι ὅτι ὁ Θεὸς τῷ Μωϋσῆϊ προσέταξε ποιῆσαι ἐν τῷ ναῷ τὰ γλυπτὰ (157-158).

<sup>31</sup> Cf. *Éxodo* 25: 8-27: 19, *I Reyes* 6: 23-35, *Ezequiel* 41: 17-20.

<sup>32</sup> Ἄλλ’ ἐρεῖς μοι ὅτι ὁ Θεὸς τῷ Μωϋσῆϊ προσέταξε ποιῆσαι ἐν τῷ ναῷ τὰ γλυπτὰ. Κἀγὼ τοῦτο λέγω· «Ἄλλ’ ὁ Σολομὼν ἐκείθεν ὀδηγηθεὶς καὶ πλείονα ἐν τῷ ναῷ κατασκεύασεν, ἄπερ οὐδὲ ὁ Θεὸς αὐτῷ προσέταξεν, οὐδὲ ἡ σκηνὴ τοῦ μαρτυρίου ἔσχεν, οὐδὲ ὁ ναὸς δὴν Ἰεζεκιήλ ἐκ Θεοῦ ἑώρακε, καὶ οὐ κατεγνώσθη ἐν τούτῳ Σολομῶν. Εἰς δόξαν γὰρ Θεοῦ τὰς τοιαύτας μορφὰς κατασκεύασεν, ὥσπερ καὶ ἡμεῖς.» (158-161).

<sup>33</sup> Más adelante veremos que las respuestas del judío se oponen incluso a pasajes de la literatura rabínica de la época.

8-9) y que Salomón, siguiendo la norma, hizo un templo “lleno de leones y bueyes y palmeras y seres humanos, de bronce y tallados y fundidos pero no fue condenado por Dios en ello” (ὁ Σολομών ἐκ νόμου λαβὼν τὸν τύπον πλήρη πεποίηκε τὸν ναὸν χαλκῶν καὶ γλυπτῶν καὶ χωνευτῶν λεόντων καὶ βοῶν καὶ φοινίκων καὶ ἀνθρώπων, καὶ οὐ κατεγνώσθη ἐν αὐτῷ ὑπὸ Θεοῦ: 10-12), el judío responde con brevedad que dichas imágenes no son reverenciadas como dioses sino que son una simple conmemoración, argumento que le permite al cristiano expresar su propia defensa respecto de la adoración de imágenes: “Hablaste bien. Y tampoco son reverenciados como dioses por nosotros los retratos e imágenes y figuras de los santos” (Καλῶς εἶπας, οὐδὲ παρ’ ἡμῖν ὡς θεοὶ προσκυνοῦνται οἱ τῶν ἁγίων χαρακτήρες καὶ εἰκόνες καὶ τύποι: 16-17). Es decir, no se trata de una verdadera respuesta por parte del judío sino de un enunciado preparado para facilitar los argumentos del personaje del cristiano<sup>34</sup>.

A tal punto es inverosímil el planteo, que el cristiano ni siquiera necesita tomarse la molestia de responder a sus preguntas (escasas, por cierto). En 93-94, cuando el judío formula una pregunta concreta “¿Y cómo, a lo largo de toda la Escritura, Dios prescribe no hacer reverencias a ninguna criatura?”<sup>35</sup>, el cristiano responde con una nueva pregunta (¿la tierra y las montañas son criaturas de Dios?<sup>36</sup>), dilatando hablar de aquello por lo que fue interrogado.

Pero no sólo encontramos una relación asimétrica en lo que a preguntas y respuestas se trata; otro ejemplo de ello aparece en las múltiples órdenes que el personaje del cristiano dirige a su interlocutor, mediante el empleo del modo imperativo. La profusión de dichas órdenes a la segunda persona corrobora lo que ya venimos esbozando respecto de la falta de protagonismo del judío, que está a merced “textual” de los requerimientos del cristiano. El

<sup>34</sup> En la segunda parte del siglo vii aparecen los *Trofeos de Damasco*, texto que se ha conservado completo. Se trata de una serie de debates entre cristianos y judíos sobre diversos aspectos teológicos. Aparece allí el conflicto sobre la creación del hombre a imagen y semejanza de Dios. Discurren, también, conversaciones en torno al Mesías en clave veterotestamentaria. Entre estas controversias aparece, como en Leoncio, la disputa por las imágenes. Tanto las críticas de los judíos como las respuestas de los cristianos se encuentran en la misma línea que el chipriota. Entran en escena, una vez más, los querubines y las explicaciones sobre los íconos como elementos de conmemoración y no de adoración directa. Nuevamente, los argumentos del judío no son más que disparadores para la explicación del cristiano. La datación del texto tampoco es simple. Si bien aparece como fruto de una controversia ocurrida en el vigésimo año del reino de Constantino IV y de la novena indicción, no es fácil establecer si la cuenta comienza con su coronación como co-emperador o como emperador. Bardy –el editor del texto– lo dató, en base no a la coronación del emperador sino a la novena indicción, en el 681. Gustave BARDY, *Les Trophées de Damas, controverse judéo-chrétienne du VIIe siècle*, París, Firmin Didot, 1920. Véase, además de los textos de Déroche sobre el tema, a Bexen CAMPOS, “La lutte contre l’idolâtrie. Remarques rhétoriques concernant les *Trophées de Damas*. Texte byzantin de polémique antijuive du VIIe siècle”, en Roland MEYNET y Jacek ONISZCZUK (eds.), *Studi del terzo convegno RBS. International Studies on Biblical & Semitic Rhetoric*, Roma, G&B, 2013, pp. 297-316

<sup>35</sup> Καὶ πῶς διὰ πάσης τῆς Γραφῆς παραγγέλλει ὁ Θεὸς μὴ προσκυνῆσαι παντὶ κτίσματι; (93-94).

<sup>36</sup> ἢ γῆ καὶ τὰ ὄρη κτίσματα εἰσι τοῦ Θεοῦ; (95).

cristiano le pide a su interlocutor que condene a Dios como lo condena a él (Εἰ τοίνυν ἐμοῦ καταγινώσκεις θέλεις περὶ εἰκόνων, κατάγνωθι τοῦ Θεοῦ τοῦ ταῦτα ποιεῖν κελεύσαντος: 12-13), que escuche a Dios decir a Moisés que prepare las imágenes de querubines tallados (Καὶ ἄκουσον τοῦ Θεοῦ λέγοντος πρὸς Μωσῆν εἰκόνας δύο Χερουβὶμ χρυσογλύπτων κατασκευάσαι: 2-3) y que sepa qué es lo que en verdad hacen los cristianos (Ὅταν οὖν ἴδῃς Χριστιανοὺς προσκυνοῦντας τὸν σταυρόν, γνῶθι ὅτι τῷ σταυρωθέντι Χριστῷ τὴν προσκύνησιν προσάγουσι... 175). Por último, hallamos los verbos por medio de los cuales el cristiano ordena al judío que hable (εἰπέ μοι: 53, 84, 90, 95, 141) aunque, como ya dijimos, son una mera convención, porque no hay ninguna intencionalidad de cederle la palabra.

Se desprende del análisis textual que el protagonismo del cristiano opaca por completo la figura del judío, transformándolo en una especie de *marioneta* que dice lo que es conveniente para él, lo que nos señala a las claras una relación ficticia o, al menos, inverosímil. Por su parte, el personaje del cristiano, enunciador privilegiado del texto, está construido sobre elementos convencionales y estereotipados, de acuerdo con la intencionalidad manifiesta del relato; de este modo, es representado como un ferviente adorador de imágenes que debe defenderse del personaje del judío, quien condena dicha práctica. Tal caracterización, carente de matices y de profundidad, nos sugiere que desde la perspectiva cristiana, se intenta reforzar una imagen idealizada y estereotipada que sólo un lector cristiano identificado con ella podría aceptar.

## El contexto

La mayor parte de los investigadores considera que la *Apología* fue escrita por Leoncio en la propia Neápolis. El contexto habilita esta suposición. No obstante, Norman Baynes, ya hace más de 60 años, sostuvo que Leoncio –que bien conocía Alejandría– había escrito el texto en la ciudad egipcia<sup>37</sup>. Esta opción, sin embargo, no tuvo eco en la historiografía posterior dado que carece –aquí acordamos con la mayoría de la crítica– de sustento empírico.

La presencia judía en Chipre está fuera de dudas. No sólo por las referencias en Filón, en Josefo y en los *Hechos de los Apóstoles*, entre otros documentos, sino también por los restos epigráficos hallados *in situ*. De hecho, aunque Dion Casio mencione una prohibición de habitar en Chipre luego de la revuelta judía bajo Trajano, poseemos evidencia epigráfica posterior al siglo II que indica la continuidad del asentamiento judío en la zona<sup>38</sup>. Si bien existen indicios de presencia judía en Alejandría luego de la supuesta expulsión en tiempos de Cirilo, insistimos en que no es necesario imaginar

<sup>37</sup> Norman BAYNES, “The Icons Before Iconoclasm”, *The Harvard Theological Review*, 44 2 (1951), p. 97.

<sup>38</sup> En general, sobre el judaísmo chipriota en el período, véase Peter VAN DER HORST, “The Jews of Ancient Cyprus”, *Zutot. Perspectives on Jewish Culture*, 3 (2004), 110-120.

la constitución del texto en Egipto dado que no hay pruebas que permitan sostener tal posición.

Ahora bien, ¿cómo podríamos describir a los colectivos judíos de Chipre? La respuesta más seria es confesar que no conocemos su funcionamiento dado que, más allá de la escasa epigrafía, carecemos de fuentes directas –e indirectas– que nos provean de certezas sobre qué tipo de judaísmo se practicaba en la isla. La pregunta básica es si el judaísmo talmúdico ya había llegado a imponerse en esa región en el siglo VII. Lo único que podemos hacer ante este panorama es inferir que sí, dada la proximidad entre Palestina y Babilonia y los continuos contactos entre tales espacios. Si el *Talmud Yerushalmi* terminó de compilarse hacia principios del siglo V, existen altas probabilidades de que el judaísmo rabínico hubiera hecho pie en Chipre, sobre todo porque la *Mishná* ya había sido escrita hacia el siglo III. Evidencias en el sur de Italia, así como también la evolución de la epigrafía judía en Europa Occidental estarían indicando que el proceso de rabinización ya había comenzado, incluso para la más distante Europa continental, entre los siglos VI y VII<sup>39</sup>. Debemos insistir, no obstante, en que la incertidumbre prima por sobre las certezas. Es necesario, sin embargo, que intentemos reconstruir cuáles fueron los posibles interlocutores de Leoncio –si acaso tuvo interlocutores judíos– al momento de constituir el texto.

Pero si, como hemos sugerido, Leoncio escribió sus líneas contra la crítica a la adoración de imágenes teniendo en mente a los cristianos y no a los judíos, debemos intentar recuperar, también, el contexto cristiano chipriota en particular y bizantino en general. En efecto, el testimonio de Leoncio representa uno de los primeros textos en una larga serie de conflictos en torno a las imágenes que desembocarían, un siglo más tarde, en la conocida disputa iconoclasta. Tal como han señalado diversos autores<sup>40</sup>, el conflicto que estalló

<sup>39</sup> La rabinización y hebraización de Palestina y la diáspora es un asunto que ha generado ingentes páginas que exceden el objetivo de este trabajo. A modo de resumen, para la diáspora, véase Seth SCHWARTZ, “Rabbinization in the Sixth Century”, en Peter SCHÄFER (ed.), *The Talmud Yerushalmi and Graeco-Roman Culture III*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2002, pp. 55-69. La velocidad con la que el movimiento rabínico se expandió ha sido recalibrada en los últimos decenios. Dos ejemplos de ello, en Seth SCHWARTZ, *Imperialism and Jewish Society. 200 B.C.E. to 640 C.E.*, Princeton, Princeton University Press, 2001 y Hayim LAPIN, *Rabbis as Romans. The Rabbinic Movement in Palestine, 100-400 CE*, Oxford, Oxford University Press, 2012. Debe resaltarse que, incluso para estos autores que tienden a atrasar la imposición del rabinismo, el siglo VII ya implicaría la total supremacía de tal movimiento sobre el resto de los judaísmos. Volveremos sobre este aspecto más adelante.

<sup>40</sup> Un buen resumen de las diversas posiciones en Jan BREMMER, “Iconoclast, Iconoclastic, and Iconoclasm: Notes Towards a Genealogy”, *Church History and Religion, Culture*, 88 (2008), 1-17. No abundaremos, dado que el tema ha sido ampliamente tratado, en este aspecto. Es ineluctable, no obstante, referir a las pioneras aproximaciones de BAYNES, *op. cit.*; Ernst KITZINGER, “The Cult of Images in the Age before Iconoclasm”, *Dumbarton Oak Papers*, 8 (1954), 83-150; Averil CAMERON, “Images of Authority: Elites and Icons in Late Sixth-Century Byzantium”, *Past and Present*, 84 1 (1979), 3-35; John HALDON, *Byzantium in the Seventh*



en el 730 d. C. no fue más que la coronación de un cúmulo de tensiones que ya podían vislumbrarse más de un siglo antes. En este sentido, Averil Cameron fue clara cuando afirmó –en un trabajo que aún no ha perdido vigencia– que el uso de las imágenes estuvo íntimamente asociado a una nueva configuración simbólica del poder imperial bizantino, derivando luego en infinidad de planos<sup>41</sup>. La defensa del uso de íconos por parte de Leoncio no representa, entonces, una anomalía sino un texto más en una cadena de síntomas sobre los resquemores que generaba, en un importante sector del cristianismo, la utilización de imágenes sagradas por parte de los cristianos.

## Cristianos y judíos frente a las imágenes

Una vez relevado el texto y el contexto es pertinente que profundicemos en las motivaciones que habrían llevado a Leoncio a constituir la *Apología*. Enfatizaremos, dado que es el aspecto que menos se ha estudiado hasta el momento, las posiciones verificables en medios judíos. En efecto, en general se consideró la existencia de un conflicto real entre judíos y cristianos que habría suscitado una respuesta defensiva del obispo contra el ataque hebreo al uso cristiano de imágenes. Aquí hemos propuesto otra lectura: la existencia de una disputa intracristiana en la cual los judíos no serían, como ya vimos desde el análisis textual, más que dispositivos retóricos. Así, los cristianos que rechazaban el uso de imágenes fueron presentados en relación a los judíos con el fin de ser estigmatizados a través de la asociación con un otro absoluto. Ello no excluye –retornaremos a este punto– que los judíos mismos pueden haber sido un objetivo secundario del ataque pero sí había que considerar que la motivación principal del texto fue el adversario doctrinal cristiano. Nuestra posición no implica, tampoco, negar que existieran tensiones entre las poblaciones –más aún entre las ortodoxias– judías y cristianas. Afirmamos, no obstante, que la *Apología* no estaría motivada por tal conflicto sino, más bien, por la polémica entre cristianos.

Debemos resaltar que ambas posiciones son defendibles. Las dos, por otra parte, responden a los ya seculares debates sobre las razones que motivaban a los padres de la Iglesia a reproducir, una y otra vez, argumentos *adversus Iudaeos*<sup>42</sup>. Veamos, entonces, los alcances y las limitaciones de las

---

*Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, pp. 405-424; Averil CAMERON, “The Language of Images: The Rise of Icons and Christian Representation”, en Diana WOOD (ed.), *The Church and the Arts*, Oxford University Press, Oxford, 1992, pp. 1-42.

<sup>41</sup> CAMERON, *op. cit.*

<sup>42</sup> Para un resumen en torno a los debates sobre la literatura *Adversus Iudaeos*, reenviamos a la introducción de Miriam TAYLOR, *Anti-Judaism and Early Christian Identity. A Critique of the Scholarly Consensus*, Leiden-Nueva York-Colonia, 1995. Básicamente, las dos posturas que se han planteado son, por un lado, la existencia de un conflicto real entre cristianos y judíos que llevaría a la proliferación de tópicos *Adversus Iudaeos* y, por otra, la necesidad

perspectivas propuestas. Las lecturas no son necesariamente excluyentes aunque, entendemos, es válido jerarquizar las motivaciones del autor y el efecto buscado en su auditorio imaginado.

Comencemos, en primer lugar, por la lectura que podríamos enmarcar en la denominada teoría del conflicto. Existen, claramente, argumentos en favor de esta postura. En primer término, según vimos, el texto presenta a los judíos como adversarios discursivos. En segundo lugar, como bien remarcó Baynes<sup>43</sup>, sólo utiliza citas del Antiguo Testamento al momento de argumentar, en consonancia con los debates entre judíos y cristianos que, por regla general, giraban en torno al texto reconocido como legítimo por ambos contendientes.

Por otra parte, el contexto de producción del texto sería, en principio, coherente con la disputa, dado que, como señalamos, está comprobada la presencia de judíos en la isla durante el período. Más aún, tal como advertimos anteriormente, existe una importante constelación de obras antijudías que, aunque algo más tardías, también tratan –en el marco de disputas más amplias– la problemática de las imágenes. Por otra parte, puede argumentarse –aunque imperfectamente, como veremos– que los judíos rechazaban la utilización de imágenes y que la multiplicación de los íconos en manos cristianas habría atizado la polémica. Dagrón y Déroche, en esta línea, mencionan una referencia de Agapios de Hierapolis en la cual, hacia 593, un judío orina deliberadamente un ícono cristiano<sup>44</sup>.

No obstante, la noción de una disputa intracristiana que utiliza la figura del judío como un mero artilugio retórico puede ser sustentada. No sería, tampoco, la primera vez –ni la última– en la cual la efigie del judío opera como un dispositivo hermenéutico para polémicas entre cristianos<sup>45</sup>. De hecho, hemos visto que, desde el análisis del discurso, el contendiente de

---

intrínseca e ineluctable de los autores cristianos de –más allá del contexto social concreto– referir a los judíos para explicar el plan divino y, en la misma acción, la teología cristiana. Si bien han existido planteos tendientes a superar esta dicotomía, ciertamente las posturas de los autores siempre se mueven entre estos dos polos. Véase, centrado en los diálogos contra judíos, Sebastian MORLET, Olivier MUNNICH y Bernard POUDERON (eds.), *Les dialogues adversus Iudaeos: permanences et mutations d'une tradition polémique*, París, Institut de'Études Augustiniennes, 2013.

<sup>43</sup> BAYNES, *op. cit.*

<sup>44</sup> Gilbert DAGRON y Vincent DÉROCHE, "Introduction historique. Entre histoire et apocalypse", en DAGRON y DÉROCHE, *op. cit.*, p. 19. La referencia se encuentra en PO 8, pp. 439-440. Si bien el relato no puede ser descartado *a priori*, la propia estructura del texto y el período en el que Agapios escribió, invitan a pensar que se trata de una creación posterior, incluso, a la disputa iconoclasta.

<sup>45</sup> Patrick Andrist consideró que las *Objeciones de los Hebreos*, texto que también trata sobre la disputa en torno a las imágenes, construye un interlocutor judío que se utiliza en el marco del conflicto entre cristianos. Las *Objeciones*, no obstante, son más fáciles de analizar dado su carácter tardío, cercano al concilio II de Nicea. Véase a Patrick ANDRIST, "Les Objections des Hébreux: un document du premier iconoclasme?", *Revue des études byzantines*, 57 (1999),



Leoncio no es más que una marioneta. Por otra parte, hay consenso historiográfico en torno a las tensiones, dentro del cristianismo, que suscitaba el uso de imágenes. En la propia Chipre, Epifanio –si damos crédito a una epístola dirigida por él a Juan de Salamina– habría destruido un ícono<sup>46</sup>.

El judío de Leoncio, por otra parte, no utiliza argumentos similares a los que vemos en la literatura hebrea del período. Es un judío atado al Antiguo Testamento, congelado en el tiempo. Incluso, como veremos, ciertos pasajes de la literatura rabínica –anterior, contemporánea y posterior a Leoncio– se oponen a los argumentos que pone en boca del judío.

Hay un implícito en la idea de que el hombre de Neápolis disputa contra los judíos sobre las imágenes: la existencia de un judaísmo anicónico monolítica y sistemáticamente opuesto al uso de imágenes<sup>47</sup>. Tal perspectiva puede ser matizada desde dos ópticas diferentes. En primer término, la utilización de imágenes –incluso humanas– por parte de los judíos puede observarse en distintos puntos del mundo oriental hasta bien entrado el siglo VIII. De hecho, no hace falta descender cronológicamente hasta la famosa sinagoga de Dura-Europos –plena de representaciones figurativas– para descubrir que la reproducción de imágenes en el judaísmo era habitual. Las sinagogas de Hamat Tiberíades, Séforis, Huqoq, Susiya, Huseifa, Gaza y Beth Alpha –sólo para nombrar algunas– en una Palestina bajo control bizantino y en un período cercano a nuestro Leoncio presentan una amplia panoplia de imágenes humanas y animales, entre la que resalta el Zodíaco con representaciones del sol –o, directamente– del Dios Helios.

Precisamente la representación del zodíaco –atestiguada en el arte romano tardío y en ciertos espacios cristianos donde fue abandonada antes, incluso, que en las sinagogas<sup>48</sup>– ha llamado la atención de los investigadores y ha suscitado multiplicidad de respuestas. Goodenough, en un intenso debate en la década de 1950, lo consideró una expresión de misticismo helénístico frente a la falta de peso del grupo rabínico; Urbach, en oposición, optó por considerarlo una expresión meramente artística mientras Avi-Yonah y Hachlili sugirieron que la representación se limitaba a la reproducción del

---

99-140. Del mismo autor, véase también *Le Dialogue d'Athanase et Zachée*, Tesis Doctoral, Ginebra, Universidad de Ginebra, 2001 [acceso abierto: <http://archive-ouverte.unige.ch/unige:122>].

<sup>46</sup> PG 43, 390.

<sup>47</sup> En torno al concepto y a la propia existencia de un tipo específico de arte judío en el período tardoantiguo, véase Jas ELSNER, “Archaeologies and Agendas: Reflections on Late Ancient Jewish Art and Early Christian Art”, *The Journal of Roman Studies*, 93 (2003), 115-128. Anterior pero clarificador, Bernard GOLDMAN, “The Question of a Judaic Aesthetic in Ancient Synagogue Art”, *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 19 3 (1961), 295-304. Ponderando la existencia de un tipo de arte con identidad propia, Rachel HACHLILI, *Ancient Synagogues in Israel*, Oxford, BAR, 1989 y *Ancient Jewish Art and Archaeology in the Diaspora*, Leiden-Boston, Brill, 1998.

<sup>48</sup> Steven FINE, *Art, History and the Historiography of Judaism in Roman Antiquity*, Leiden-Boston, Brill, 2014, p. 217.

calendario y tenía, por ende, un fin práctico. Fine, por su lado, remarcó el interés judío en los astros, el tiempo y el lugar central de Dios, personificado por el sol, en la corte celestial<sup>49</sup>.

En línea con el debate ya mentado, Stern trazó una distinción entre imágenes ornamentales e imágenes para adorar, taxonomía que habría permitido a los rabinos, desde un punto de vista neutral al menos hasta el siglo VIII, aceptar imágenes que hoy consideraríamos paganas<sup>50</sup>. No obstante, la polémica entre el uso de imágenes para ornamentación o como portadoras de una carga simbólica no-judía, aún no se ha cerrado.

Más allá de la explicación que le demos, lo cierto es que, en varias sinagogas de la Antigüedad tardía –anteriores, contemporáneas y, tal vez, posteriores a Leoncio–, había zodíacos que incluían figuras humanas. Figuras humanas que, también, aparecían en otros paneles como ser, para dar un ejemplo, la representación del sacrificio de Isaac en Beth Alpha o de Sansón en Huqqa<sup>51</sup>.

Pero no sólo existían figuras planas. En Chorazin y en Capenarum, la sinagoga se encontraba adornada con relieves de personas y leones, incluso medusas y centauros<sup>52</sup>. Es importante resaltar, entonces, que no es fácil ni seguro hablar de una ortodoxia anicónica dentro del judaísmo tardoantiguo. Si bien se ha intentado ver en la sinagoga de Jericó el comienzo de un período en el cual el judaísmo rechazó definitivamente el uso de imágenes, la datación de tal sinagoga es, precisamente, del tiempo de Leoncio o, incluso, posterior<sup>53</sup>. Esto implica que puede estar reflejando la continuidad de una corriente, la existencia de una vertiente anicónica dentro del judaísmo o el

<sup>49</sup> Un buen resumen de las discusiones entre Urbach, Goodenough y Avi-Yonah fue realizado por Seth Schwartz quien, a su vez, afirmó que el uso de imágenes paganas entre los propios judíos, como las del zodiaco, tenía un significado religioso ligado al paganismo. SCHWARTZ, *op. cit.*, pp. 159-160. Véase también, para otro buen resumen a FINE, *op. cit.* Anterior pero muy claro, Asher OVADIAH, “Art of the Ancient Synagogues”, *Gerión*, 4 (1986), 111-127. En español y muy completo, Pau FIGUERAS, “Motivos paganos en mosaicos cristianos y judíos de Oriente: problemática e interpretación”, *Espacio, tiempo y forma*, 13-15 (2000-2004), 261-296, 297-320, 129-169, 43-86, 241-276.

<sup>50</sup> Sacha STERN, “Figurative Art and Halakha in the Mishnaic-Talmudic Period”, *Zion*, 61 4 (1996), 397-419.

<sup>51</sup> Para tener un acceso a las imágenes y características de los mosaicos aquí analizados, reenviamos a las grandes compilaciones de Rachel HACHLILI, *Ancient Synagogues. Archaeology and Art: New Discoveries and Current Research*, Leiden-Boston, Brill, 2013 y Rina TALGAM, *Mosaics of Faith. Floors of Pagans, Jews, Samaritans, Christians, and Muslims in the Holy Land*, Jerusalem, Yad ben Zvi, 2014.

<sup>52</sup> Para imágenes y características de los relieves en sinagogas como Chorazin o Capernaum, véase HACHLILI, *op. cit.*

<sup>53</sup> El excavador de la sinagoga, Dimitri Baramki, la dató en el siglo VIII. Existen, no obstante, dataciones más tempranas, como las de Avi Yonah que consideró que había sido construida entre los siglos VI y VII. Véase TALGAM, *op. cit.*, p. 405 y ss. Talgam la relaciona con la última etapa, anicónica, de la sinagoga de Hamat Tiberiades, en la cual un pavimento geométrico del período omeya se colocó sobre al zodiaco del siglo IV.

efecto de la propia disputa cristiana en medios judíos. No existe, entonces, una lectura mecánica que vea en tal sinagoga la confirmación de una tendencia previa. Misma conclusión puede aplicarse a la sinagoga de Ein-Gedi, que bien podría ser contemporánea a desarrollos artísticos como los de Beth-Alpha, representando ambos espacios sagrados dos vertientes –una icónica, otra anicónica– dentro del propio judaísmo<sup>54</sup>.

Es necesario resaltar, a su vez, que son escasísimos los desarrollos artísticos judíos previos al siglo III que llegaron hasta nuestros días. No es éste el lugar para discutir si hubo un relajamiento de las prohibiciones de imágenes a partir del siglo III o si simplemente no se hallaron restos anteriores<sup>55</sup>. Lo cierto es que, entre los siglos III y VIII, muchas sinagogas, diaspóricas y palestinas, poseían imágenes. Cuando Leoncio discute con judíos en sus textos, ¿discute contra judíos como los de Hamat Tiberíades que, cada vez que iban a la sinagoga, encontraban representado al zodiaco y a Helios? ¿O polemizaba con sujetos fosilizados en el Deuteronomio? Nuestra respuesta se encuentra, claramente, en la segunda afirmación. Leoncio usa el Antiguo Testamento –y a los judíos que aparecían en él– para discutir con otros cristianos<sup>56</sup>. Porque aunque, como advertimos, no podemos estar seguros cómo era la judería chipriota, es inverosímil que hacia el siglo VII existiera una sola

<sup>54</sup> Bien expresado en Asher OVADIAH, “Conservative Approaches in the Ancient Synagogue Mosaic Pavements in Israel: The Cases of ‘Ein Gedi and Sepphoris/Zippori”, *Gerión*, 28 (2010), 43-55. Es pertinente tener en cuenta que Ovadiah considera que la representación del sol –de modo geométrico y no personificado– en Séforis es parte de una misma actitud conservadora por parte de algunos sectores judíos. Por otra parte, recuérdese que la sinagoga de Ein-Gedi posee una larga inscripción reflejando el zodiaco pero, excepto por cuatro aves decorativas, prescinde de imágenes figuradas. En contra de ver en Séforis una actitud conservadora, Bianca KÜHNEL, “Jewish Art and ‘Iconoclasm’ The case of Sepphoris”, en Albert BAUMGARTEN y Jan ASSMAN (eds.), *Representation in Religion: Studies in Honor of Moshe Barasch*, Leiden, Brill, 2000, pp. 161-180, quien resalta, en el pavimento de la sinagoga, la existencia de multiplicidad de imágenes figuradas, más allá de la ausencia de Helios.

<sup>55</sup> Urbach fue uno de los primeros en sugerir una posible flexibilización de la actitud rabínica en torno a las imágenes a partir del siglo III. Al día de la fecha su idea sigue encontrando eco, aunque –como hemos visto– se ha tendido a minimizar el poder del grupo rabínico para tal periodo. Véase a Ephraim URBACH, “The Rabbinical Laws of Idolatry in the Second and Third Centuries in the Light of Archaeological and Historical Facts”, *Israel Exploration Journal*, 9 1 (1959), 229-245. También Robert GOLDENBERG, *The Nations That Know Thee Not. Ancient Jewish Attitudes Toward Other Religion*, Nueva York, New York University Press, 1998, pp. 83-84. Rajak, apoyándose en Neusner, afirmaba que el relajamiento de los tabúes ligados a la representación de imágenes había sido previo, en tiempos apenas posteriores al 70 d.C. Tessa RAJAK “Inscription and Context: Reading the Jewish Catacombs of Rome”, en Jan VAN HENTEN y Peter VAN DER HORST (eds.), *Studies in Early Jewish Epigraphy*, Leiden, Brill, 1994, pp. 226-241; Jacob NEUSNER, “Jewish use of pagan symbols after 70 C.E.”, *The Journal of Religion*, 43 (1963), 285-294. No nos extenderemos en detalle sobre este aspecto.

<sup>56</sup> Ya hemos hablado del uso persuasivo que hace Leoncio de esta figura arquetípica de los judíos. El manejo del Antiguo Testamento responde, pues, a la misma estrategia discursiva que apela a la *dóxa* y al lugar común, frente a un destinatario cristiano que comparte dicha creencia.

vertiente –anicónica, en este caso– en la isla. Porque, insistimos, no sólo en Palestina hay restos arqueológicos de imágenes figuradas: Dura-Europos en Siria y la catacumba judía de *Villa Randanini*<sup>57</sup>, en Roma, también poseían imágenes figurativas.

Otro aspecto que refuerza esta idea es que el judaísmo no manifiesta, en el período que nos compete, una discusión abierta en relación al uso de las imágenes que se haya plasmado en los textos. Si bien existen tendencias talmúdicas que, espejando el Antiguo Testamento, prohíben la reproducción de ciertas imágenes, ni el *Talmud yerushalmí* ni el *Talmud bavlí* se hacen eco en largas disquisiciones sobre imágenes o íconos. El *Bavlí*, de hecho, se muestra relativamente tolerante a las imágenes paganas, enfatizando el valor estético de algunas representaciones y minimizando las contradicciones religiosas que estas encarnarían<sup>58</sup>. En otros textos rabínicos del período tampoco afloran pujas sobre la sacralidad de las representaciones. Sólo hacia fines del VI, en algunos pasajes tardíos del *Bavlí* y de la literatura rabínica contemporánea, se pueden observar prohibiciones explícitas a imágenes, pero nunca libres de ambigüedad<sup>59</sup>.

<sup>57</sup> Ha existido un debate en torno al origen de las imágenes paganas –que incluían a las diosas Victoria y Fortuna– halladas en dos *cubicula* de *Villa Randanini*. Más allá de la discusión sobre si los espacios habían sido construidos originalmente por judíos o por gentiles, es indudable que los *cubicula* fueron utilizados (o reutilizados) por judíos. Siendo así, pierde relevancia el origen. dado que quienes usufructuaron el lugar –consta arqueológicamente que la excavación de los espacios de sepultura fue posterior a la pintura del sitio– no hicieron esfuerzo alguno en dañar las imágenes y, por ende, no se sentían incómodos con ellas. Una aproximación inicial a la temática en RAJAK, *op. cit.*; Leonard RUTGERS, “Archaeological Evidence for the interaction of Jews and Non-Jews in Late Antiquity”, *American Journal of Archaeology*, 96 1 (1992), 101-108 y Silvia CAPPELLETTI, *The Jewish Community of Rome. From the Second Century B.C. to the Third Century C.E.*, Leiden-Boston, Brill, 2006.

<sup>58</sup> Famosa es la discusión, presentada en *b Abodah Zarah* 44b, entre Gamaliel y un filósofo pagano a causa de la presencia del rabino en una terma donde había una estatua de la diosa Afrodita. La respuesta de Gamaliel discurre por dos andariveles: 1) él no fue a la estatua; la estatua fue hacia él, por lo que se encuentra en un espacio neutral. 2) es un objeto estrictamente estético. Véase sobre este tema, entre otros, URBACH, *op. cit.*; Moshe HALBERTAL, “Coexisting with the Enemy: Jews and Pagans in the Mishnah”, en Graham STANTON y Guy STROUMSA (eds.), *Tolerance and Intolerance in Early Judaism and Christianity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, pp. 159-172; Azzan YADIN, “Rabban Gamliel, Aphrodite’s Bath, and the Question of Pagan Monotheism”, *The Jewish Quarterly Review*, 96 2 (2006), 149-179 y Seth SCHWARTZ, “Gamaliel in Aphrodite’s Bath. Palestinian Judaism and Urban Culture in the Third and Fourth Centuries”, en Peter SCHÄFER (ed.), *The Talmud Yerushalmi and Graeco-Roman Culture*, Mohr, Tübingen, 1998, v.1, pp. 203-218.

<sup>59</sup> STERN, *op. cit.*; Sacha STERN, “Pagan Images in Late Palestinian Synagogues”, en Stephen MITCHEL y Geoffrey GREATREX (eds.), *Ethnicity and Culture in Late Antiquity*, Londres, Duckworth and The Classical Press of Wales, 2000, pp. 241-252. Poniendo de relieve las tensiones en el seno del grupo rabínico, aunque adjudicándole una datación temprana, Lee LEVINE, *The Ancient Synagogue. The first Thousand Years*, New Haven, Yale University Press, 2005, pp. 478-485.

No queremos afirmar en este caso que las ortodoxias del judaísmo rabínico (o del no-rabínico, dado que tampoco podemos conocer con certeza la vertiente que se desarrollaba en Chipre) incentivaran el uso de imágenes. Pero la evidencia es contundente al mostrarnos que, por una parte, los judíos del período utilizaban imágenes y, por la otra, esta realidad no suscitaba un caudal de tensiones que llevara a los rabinos a volcar, en su literatura, demasitados debates en torno a la problemática. Muy lejos se está de la tinta que utilizó el cristianismo en las disputas por las imágenes.

Un buen ejemplo de la ambigüedad que reinaba en el judaísmo llegó a nosotros en un pasaje del *Yerushalmi* que no aparece en la versión actual pero fue rescatado por J. Epstein –a partir del manuscrito de Leningrado– y es citado frecuentemente. Vale la pena reverlo:

ביומיו דר' יחנן שרון ציירין<sup>60</sup> על כותלייה ולא מחי בידון. ביומיו דר' אבון שרון  
ציירין על פסיפסס ולא מחי בידון

*En los días de Rav Iojanan empezaron a pintar los muros y él no objetó nada. En los días de Rav Abon empezaron a pintar los mosaicos y él no objetó nada*<sup>61</sup>.

Nuevamente, tenemos el problema de la datación del pasaje y la pregunta sobre su ausencia en las versiones posteriores del *Yerushalmi*. El espíritu del relato es claro: las imágenes llamaban la atención –el narrador resalta que no hubo objeción como si se esperara que la hubiera– pero estaban allí. Otro buen ejemplo de la ambigüedad aparece en el *Bavli*:

והא בי כנישתא דשף ויתבי בנהרדעא דאוקמי ביה אנדרטא<sup>62</sup> והווי עיילי ביה  
אבוה דשמואל ולוי ומצלו בגויה ולא חיישי לחשדא

*En la sinagoga de Shaf Veiathib en Nehardea fue erigida una estatua. El padre de Samuel y Leví entró allí y oró allí mismo*

<sup>60</sup> La palabra es asociada, en el *Talmud*, a las imágenes figurativas.

<sup>61</sup> El pasaje correspondería a y *Avoda Zarah* 3, 3, 42d. Tomado de J. EPSTEIN, “Additional fragments to the *Jerushalmi*”, *Tarbiz*, v. 3, 1932, 20 (en hebreo). Traducción propia. Existen más ejemplos, como el de Afrodita que ya vimos, en relación a la actitud rabínica, pero por economía de espacio nos limitaremos a este.

<sup>62</sup> La palabra, tal como indicaba Jastrow y luego Sokoloff, proviene del griego ἀνδριάς. Markus JASTROW, *A Dictionary of the Targumim, The Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, Nueva York, Pardes, 1950, p. 81; Michael SOKOLOFF, *A Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic of the Talmudic and Geonic Periods*, Jerusalén, Bar Ilan University Press, 2002, p. 144. El vocablo aparece en diversas ocasiones en el *Talmud*, siempre con el mismo sentido. Rashi, siglos más tarde, la asimila a צלם, que puede ser entendido, a su vez, como imagen o ídolo.

*sin preocuparse por la posibilidad [de ser acusado de adorar a la estatua]<sup>63</sup>.*

A su vez, diversos autores han resaltado que la primera discusión rabínica –explícita– en torno a las imágenes se halla en un texto datado entre los siglos VIII y IX, el *Targum del Pseudo-Iojanan*. Revelando ya las tensiones suscitadas en el seno del judaísmo en torno al uso de imágenes, el texto defiende –nótese lo tardío de su datación– el uso de pavimentos figurativos:

לא תעבדון לכון טעוון וצילמין וקמתא מטול סגדותא לא תקימון לכון ואבן  
מצייר לא תתנון בארעכון למגחן עלה ברם סטיו חקיק בציורין ודיוקנין תשוון  
בארעית מקדישכון ולא למסגוד לה

*No te harás ídolos ni imágenes, ni estatuas levantarás para adorarlas. No erigirás en tu tierra una piedra modelada para inclinarte ante ella. Pero harás un pavimento de mosaicos (יטו) esculpido con imágenes y figuras en los pisos de tus santuarios y no lo adorarás<sup>64</sup>.*

Claro que, como bien recuerda Fine, un *piyyut* de Yanai criticaba –volvemos al siglo VI– el uso de imágenes<sup>65</sup>. La ambivalencia de la posición judía nos alerta, una y otra vez, sobre el riesgo de dar por sentada una tesis monolítica por parte del judaísmo contra la cual discutiría Leoncio.

Párrafo aparte merecen los debates en torno a la existencia de iconoclasmo judío en el período. La mayor parte de los autores ha aceptado, en base a evidencias como las de Na'aran, Susiya y Séforis, que ciertos grupos judíos llevaron a cabo actos de iconoclasia. Mismo fenómeno podría observarse en los relieves de las sinagogas de Capernaum y Chorazin<sup>66</sup>. Es claro que, en

<sup>63</sup> *B Avodah Zara* 43b.

<sup>64</sup> *Targum Pseudo-Iojanan*, Vaikrá, 26. Tomado de Moshe GINSBURGER, *Pseudo-Jonathan (Talmud Jonathan Ben Uziel zum Pentateuch)*, Berlín, Calvary, 1903, pp. 219-220. Nuestra traducción.

<sup>65</sup> Según Fine, porque para otros el *Piyyut* de Yanai es más tardío. Más allá de esto, también hay pasajes del Talmud donde rabinos rechazan –o dudan– del uso de imágenes. Para Fine, que también alude al pseudo-Iojanan, la ambigüedad del judaísmo pudo haber sido atizada por el aumento del culto cristiano a las imágenes. Pero, a su entender, el cambio rotundo que llevó al judaísmo anicónico habría llegado recién con la influencia del Islam. Steven FINE, “Iconoclasm and the Art of Late Antique Palestinian Synagogues”, en Zeev WEISS y Lee LEVINE (eds.), *From Dura To Sepphoris: Studies in Jewish Art and Society in Late Antiquity*, Portsmouth, 2000, pp. 190-191 y Steven FINE, *Art & Judaism in the Greco-Roman World. Toward a New Jewish Archaeology*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005. Más actual, Steven FINE, *Art, History and the Historiography...* Véase, también, Naomi JANOWITZ, “Good Jews Don’t: Historical and Philosophical Constructions of Idolatry”, *History of Religions*, 47, 2-3 (2007-2008), 239-252.

<sup>66</sup> Una lista con probables intervenciones iconoclastas en David AMIT, “Iconoclasm in the Ancient Synagogues in Eretz-Israel”, *Proceedings of the Eleventh World Congress of Jewish Stu-*



determinado momento, las representaciones figurativas de varias sinagogas fueron atacadas por iconoclastas. Las evidencias, no obstante, deben ser tratadas con cautela. En primer término, no todo lo señalado como efecto de la iconoclasia puede sostenerse. Bien reveló Kühnel, para dar un ejemplo, que la sinagoga de Séforis dista de responder a este tipo de praxis<sup>67</sup>. Por otra parte, la datación de las intervenciones sigue siendo extremadamente difícil. Fine, por ejemplo, consideró que las imágenes de Na'aran fueron alteradas en periodo islámico<sup>68</sup>. En cuanto a Susiya, también se presupone una intervención tardía<sup>69</sup>. No obstante, otros autores, como Avi-Yonah, vieron iconoclasia judía ya en el iv. La datación del iconoclasmo judío está, entonces, en el filo de la obra leonciana.

Ahora bien, es válido –el consenso va en tal dirección– aceptar que, desde los siglos vii y viii, hubo intervenciones iconoclastas en sinagogas, realizadas por los propios judíos<sup>70</sup>. Afirmar que tal acción se relaciona con los debates que hallamos en el mismo siglo en sujetos como Leoncio es, como mínimo, una petición de principio, no sólo por la ausencia de evidencia concreta sino también por la inexistencia de debates en el marco del judaísmo rabínico en relación a la intervención de imágenes. No negamos, aquí, que ciertos grupos judíos –tal vez influenciados por la disputa iconoclasta o por el proceder del Islam– pudieron haber destruido imágenes en sinagogas<sup>71</sup>. Tampoco negamos

---

*dies*, t. I (1994), 9-16 (en hebreo). Buen resumen de las múltiples posiciones, tanto en términos de responsables, como de causas y datación, en LEVINE, *op. cit.*, pp. 364-368.

<sup>67</sup> No hay actos iconoclastas manifiestos en el mosaico pero si incluso aceptáramos que su concepción optó por representar el sol de modo geométrico y no con la figura de Helios, como en Hamat Tiberiades, la existencia de figuras humanas en todos los signos –incluso en aquellos que no las poseen naturalmente– es claro indicio de la ausencia de un rechazo a las imágenes figurativas. Véase KÜHNEL, *op. cit.*

<sup>68</sup> FINE, *Art, History and the Historiography...*, p. 222 y “Iconoclasm and the Art...” La datación que da Fine al iconoclasmo llevado a cabo por judíos bajo influencia musulmana es, como ya advertimos, entre los siglos vii y ix. Yuval-Hacham la data en el mismo período: Noa YUVAL-HACHAM, “Mishna Avodah Zarah 4:5 – The faces of Effacement: Between Textual and Artistic Evidence”, en Steven FINE y Aaron KOLLER (eds.), *Talmuda de-Eretz Israel: Archaeology and the Rabbis in Late Antique Palestine*, Berlín, De Gruyter, 2014, pp. 29-52.

<sup>69</sup> YUVAL-HACHAM, “Mishna Avodah Zarah 4:5”. Recordemos que en esta sinagoga, a diferencia de Na'aran, los mosaicos figurativos destruidos fueron reemplazados por elementos geométricos.

<sup>70</sup> FINE, *Art, History and the Historiography...*, p. 222. El autor había advertido, años antes, la tendencia a desvincular el judaísmo de posiciones iconoclastas. Al día de hoy, la mayor parte de los investigadores adjudica la destrucción a los propios judíos. A favor de atribuir el iconoclasmo a los judíos, en base a que las intervenciones se hicieron protegiendo al resto del arte no figurativo (*menoroth*, arca, etc.), YUVAL-HACHAM, “Mishna Avodah Zarah 4:5”.

<sup>71</sup> Recordemos, aquí, la posición de Ovadiah (ver notas 49 y 54), quien sostuvo que puede pensarse en la existencia de grupos zelotes con tendencias iconoclastas, contemporáneos a sectores dentro del propio judaísmo, con una posición favorable a las imágenes figurativas. Un buen resumen en torno a las discusiones sobre el iconoclasmo judío entre la Antigüedad tardía y el Alto Medioevo en LEVINE, *op. cit.*, pp. 364-368. Véase, también, Steven WERLIN, “Appetite for Destruction? The Archaeological Evidence for Jewish Iconoclasm”, *Annual Meeting*

que tales acciones pudieron haber sido anteriores o contemporáneas a Leoncio. Pero tales perspectivas no son comprobables y presumir, a partir de allí, que discusiones como las construidas en Leoncio responden a debates que los judíos chipriotas entablaban con los cristianos es, insistimos, un salto al vacío<sup>72</sup>. El argumento puede ser, en efecto, inverso: Hacham-Yuval consideró que el lugar atribuido por la literatura *Adversus Iudaeos* al judío en el rechazo a las imágenes fomentó en los propios judíos una radicalización de sus tendencias anicónicas que finalizaría en la desaparición del arte figurativo –a través del iconoclasmo o de la constitución de nuevas representaciones anicónicas– a partir de fines del siglo VII<sup>73</sup>.

## Conclusiones

Luego de este breve trabajo permanecemos, como nos tiene acostumbrados la historia antigua, con tantas dudas como certezas. Hemos aceptado, en primer término, que la *Apología* fue escrita en el siglo VII, en Chipre, por el obispo Leoncio de Neápolis. Más dificultoso se presenta dirimir las motivaciones del constructo discursivo y el auditorio imaginado por su escritor. Hemos advertido que, en general, la crítica ha visto en el texto los reflejos –aunque ficticios– de un debate real entre judíos y cristianos. El editor del texto, Vincent Déroche, se ha mantenido en esta línea, si bien en su artículo de 1991 se mostró más moderado que en el de 1986<sup>74</sup>. De hecho, en el artículo

---

*of the American Schools of Oriental Research* (2009), s/p. Es válido –y, en algún punto obvio– el planteo de Werlin en relación a comprender el iconoclasmo judío, de haber existido, como un fenómeno general del período, que involucró a judíos, cristianos y musulmanes. Sobre las dificultades de comprender los motivos y la datación del iconoclasmo judío, véase Noa YUVAL-HACHAM, “‘You shall not make for yourself...’ On Jewish Iconoclasm in Late Antiquity”, *Ars Judaica*, 6 (2010), 7-22 y “Mishna Avodah Zarah 4:5”, *op. cit.*

<sup>72</sup> Así lo hizo, por ejemplo, Charles BARBER, “The Truth in Painting: Iconoclasm and Identity in Early-Medieval Art”, *Speculum*, 72 4 (1997), 1019-1036. El autor afirma, en contra de lo aquí sostenido, que la disputa de Leoncio con los judíos pone de manifiesto su conocimiento de los ataques hebreos a imágenes visualizados en espacios como Na‘aran. Para sostener tal tesis, Barber considera (1) que el iconoclasmo en Na‘aran data de fines del siglo VI, (2) que la sinagoga anicónica de Jericó es del siglo VII, (3) que el texto de Leoncio permite vislumbrar aspectos discursivos reales de la posición impulsada por los judíos de su tiempo. Estos tres puntos, como hemos intentado dejar en claro, son altamente debatibles. Tal como dice el propio autor, su trabajo se desprende de una nota en la que Kitzinger ya sugería tal perspectiva (KITZINGER, *op. cit.*, p. 130, n. 204). En contra de Barber –y más cercana a nuestra línea– KÜHNEL, *op. cit.*

<sup>73</sup> Bien remarca la autora la identificación de iconoclasmo y judaísmo en las fuentes cristianas. Cita, como un ejemplo de ello, a Juan Damasceno atacando a los iconoclastas y exigiéndoles que, si se apegaban a la ley judía tal como la entendían, debían continuar con el *shabat* y la circuncisión, YUVAL-HACHAM, “Mishna Avodah Zarah 4:5”, p. 50. La autora, no obstante, es ambigua dado que ve en Leoncio, apoyándose parcialmente en Barber, el efecto de una disputa real entre judíos y cristianos, considerando que, tal vez en tiempos de Leoncio, existían grupos iconoclastas dentro del judaísmo.

<sup>74</sup> Vincent DÉROCHE, “L’Authenticité de l’apologie contre les juifs”, *Bulletin de correspondance hellénique*, 110 2 (1986), 655-669.



presentado en la década del '90 –publicado nuevamente en 2010<sup>75</sup>– Déroche abrió la perspectiva, aceptando el carácter ficticio del diálogo y un posible tenor intracristiano de los debates. Así, a diferencia de lo sostenido en 1986, donde el centro de gravedad era la discusión abierta entre judíos y cristianos, Déroche acepta una utilización –aunque secundaria– del relato para fines exclusivamente cristianos. No hay contradicción, afirma, entre la existencia real de los debates entre judíos y cristianos y el posible uso endógeno de la polémica hacia adentro del cristianismo.

Nuestra perspectiva, no obstante, invierte los términos planteados por Déroche. El motor principal del diálogo iconódulo en Leoncio, entendemos, no es el debate entre judíos y cristianos. No lo es, principalmente, porque la agenda del judaísmo chipriota –o de cualquier judaísmo del período– no era el ataque a las imágenes. Considerar que existía una campaña judía destinada a defenestrar el uso de íconos es endilgarle al judaísmo del siglo VII un problema que le era ajeno o, como mínimo, incipiente. Los judíos del VII, palestinos, babilonios, chipriotas o itálicos, no tenían una obsesión en torno al uso de las imágenes sagradas. Existían tensiones –el Antiguo Testamento lo atestiguaba y, en menor medida, la literatura rabínica– sobre las representaciones sagradas. Pero estas fuerzas en pugna no llegaron a configurar una literatura polémica. Inferir que los judíos atacaron a los cristianos una y otra vez con motivo de los íconos es montarse a la estrategia de hibridación llevada a cabo por los iconódulos, que aspiraron a unificar a iconoclastas y a judíos en un otro absoluto.

Esto no implica, insistimos, negar que hubiera posiciones dentro del judaísmo que tendían a rechazar el uso de imágenes y habrán mirado con recelo el aumento de su uso por parte de los cristianos a partir del siglo VI. Primaba, como vimos, la ambigüedad. Bien señaló Jas Elsner que no se puede hablar de ortodoxia artística en el judaísmo tardoantiguo<sup>76</sup>. Estamos, por otra parte, en un umbral: el siglo VII pondría en escena las primeras sinagogas anicónicas luego de varios siglos y ya se vislumbra la tensión rabínica en relación al arte figurativo. Nuestra incapacidad para datar con precisión tanto el material talmúdico como el arqueológico, nos impide conocer si estamos ante un fenómeno posterior, contemporáneo o anterior a Leoncio. Las posibilidades, no obstante, están abiertas. Pero si el movimiento era incipiente en la propia Palestina, más difícil es que los judíos de Chipre hubieran decidido oponerse polémicamente al uso de imágenes por parte de cristianos.

El texto de Leoncio, que probablemente excediera la diatriba iconódula, pudo haber aspirado, como objetivo secundario, a atacar a los judíos chipriotas. Pero ello no implica que hubiera sido concebido con tal fin. Pensar de tal modo es similar a creer que los textos cristianos antiarrianos que asociaban

<sup>75</sup> DÉROCHE, “La polémique ant-judaïque au VIe et au VIIe siècle”.

<sup>76</sup> ELSNER, *op. cit.*

al arrianismo con el judaísmo fueron producto de la tendencia judía a negar la trinidad apoyando el arrianismo. Más aún, aunque aceptáramos que Leoncio discutía con judíos que rechazaban el uso cristiano de las imágenes, se debe conceder que sus argumentos reflejan no la nueva posición judía a partir de los siglos VII-VIII –esto es, la prohibición de imágenes incluso ornamentales– sino una lectura anquilosada y estática del rechazo deuteronomico a la mera representación (realidad que, como vimos, había sido inoperante entre los siglos III y VII y apenas comenzaba a mostrar influencias avanzado el siglo VII).

En esta línea, vale la pena volver a explicar por qué, si dirigido a los cristianos, el texto de Leoncio sólo apela a citas veterotestamentarias. Decidido a asociar a judíos con iconoclastas, Leoncio construyó un relato *aparentemente* dirigido a los judíos y, en su objetivo de tornarlo verosímil, se limitó a citas veterotestamentarias. Considerar que un representante de la Iglesia no pudo adaptar su obra al objetivo es, sin dudas, subestimar las capacidades retóricas de los hombres del pasado. La carta falsamente atribuida a los judíos para celebrar Calcedonia (que, en la lógica del escritor cristiano anticalcedoniano, corroboraba sus posiciones) es una muestra clara de las posibilidades que tenían los antiguos a la hora de atacar a sus adversarios religiosos. Pero hay, incluso, un argumento aún más fuerte: la disputa por las imágenes sagradas se llevaba a cabo en el terreno del Antiguo Testamento, dado que los iconoclastas apelaban a tal texto con el fin de impugnar las posiciones iconódulas<sup>77</sup>. Recurrir al Antiguo Testamento era, entonces, una operación necesaria que lograba dos cometidos a la vez: responder a los iconoclastas en su propio espacio exegético y asociar sus posiciones a los judíos.

El análisis retórico-discursivo que llevamos a cabo también aporta elementos para reforzar la idea de un destinatario cristiano. La diferenciación técnica entre *destinatario explícito* e *indirecto* nos permite considerar, por un lado, que la falta de verosimilitud en la caracterización del judío del diálogo, con escasa presencia, con pocos argumentos y con nulo intercambio discursivo real con el personaje del cristiano responden a que el judío no es un verdadero interlocutor; éste es minimizado y utilizado simplemente como un artilugio más del entramado persuasivo en favor de la adoración de imágenes sacras. Hemos señalado incluso que no hay una caracterización de los judíos particularmente virulenta –lo que hubiera sido mucho más razonable en el caso de la existencia de un conflicto real– sino que se les adscriben reacciones que no pasan del plano simbólico y discursivo, tales como las acusaciones y reproches hacia la práctica iconódula. Por otro lado, la representación homogénea y estereotipada del sujeto de la enunciación como víctima

<sup>77</sup> Reenviamos, para la disputa iconoclasta en general, a BRUBAKER y HALDON, *Byzantium in the Iconoclast Era*. Es valiosa, en esta misma línea, la profusa producción de Marie-France Auzépy.

de acusaciones y dedicado fervientemente a la veneración de imágenes es, a nuestro entender, un recurso textual que pretende generar, por la simpleza del planteo, una identificación inmediata con quien pudiera estar en consonancia con dicha postura, esto es, un cristiano como él.

En síntesis, Leoncio encontró, en Neápolis o en las ciudades que visitó, resistencia al uso de imágenes. Como ya anticipamos y como reconoció la crítica, esto no era una novedad. Incluso en el ámbito galo y un siglo antes, Gregorio Magno había criticado a un obispo que había destruido todas las imágenes de su iglesia<sup>78</sup>. Ante tal panorama, Leoncio escribió un texto destinado a atacar a los cristianos que se resistían a ver las imágenes como elementos sagrados. Para tal fin y conociendo que una parte del Antiguo Testamento rechazaba la utilización de imágenes, concibió un texto que, asociando a los judíos con los cristianos iconoclastas, ponía en evidencia el error de estos últimos. Así, cristianos que utilizaban argumentos tan ortodoxos como él, fueron colocados (en el binarismo planteado) en el polo de los judíos. Fueron convertidos, así, en un otro claramente identificable y repudiable. Sin dudas, el hombre de Chipre pudo haber sabido que su discurso era pasible de ser orientado a atacar, también, a ciertos judíos que dudaban sobre las imágenes. No era, sin embargo, su principal objetivo. Y no lo era porque los judíos de su tiempo, chipriotas o no, estaban por fuera de un debate cuyos protagonistas eran cristianos.

<sup>78</sup> GREGORIO MAGNO, *Registrum epsitularum*, IX, 209 [julio, 599].



## NOTAS CRÍTICAS

AHRONSON, Kristján, **Into the Ocean: Vikings, Irish and Environmental Change in Iceland and the North**, Toronto, University of Toronto Press, 2015 (245 pp.).

En este estudio, basado en la tesis doctoral del autor, el arqueólogo islandés Kristján Ahronson intenta demostrar que existían comunidades de hablantes de lengua céltica insular y de religión cristiana en Islandia con anterioridad al establecimiento de los colonos (de origen predominantemente nórdico) que poblaron la isla a partir de c. 870, según la cronología tradicional.

El trabajo se divide en siete capítulos, además de una breve introducción y una conclusión, también suscita. El primero de ellos revisa las hipótesis de los autores decimonónicos, en particular del erudito Eugène Beauvois, quien sostenía que el Nuevo Mundo ya fue colonizado por irlandeses en la Edad Media, como paso posterior a su expansión en el Atlántico Norte. Este capítulo resulta quizás la parte menos relevante del trabajo, pues poco o nada de las obras reseñadas pertenecen a un registro académico moderno. Las excéntricas opiniones de Beauvois merecen una discusión en obras sobre la imaginación decimonónica (a la zaga del excelente *The Vikings and the Victorians* de Andrew Wawn) pero resultan quizás innecesarias en un trabajo de marcado carácter científico.

El cambio se hace notable en el segundo capítulo, en el cual el autor defiende una postura interdisciplinaria

y científicista de matriz epistemológica popperiana como metodología general de aproximación a su problema. La siguiente sección estudia, a partir de la toponimia, los nombres que presentan la raíz *pap-*, que indicaría la presencia de religiosos irlandeses en la región (habitualmente llamados *papar* en las fuentes nórdicas). El autor observa la distribución de ellos mismos en Islandia y en otras islas del Atlántico Norte y Gran Bretaña, donde se asentó población de lengua escandinava. A su juicio, la evidencia indica la asociación de estos lugares –por parte de los pobladores medievales de lengua nórdica– con cristianos insulares, aunque no necesariamente esto resulta prueba directa de la presencia de los mismos.

Los capítulos que van del cuarto al sexto presentan el núcleo de documentación arqueológica sobre el que se centra el tema principal del libro. En el primero de ellos, se presenta el contexto general de la zona estudiada (Seljaland, en el sur islandés). Asimismo, se la muestra cómo los restos encontrados en una cueva de la zona, Kverkarhellir, pueden datarse de principios del siglo noveno de la era cristiana. Tal datación recurre a una metodología poco usada hasta la fecha en Islandia, basada en la forma que adoptan los distintos niveles de piroclasto (*tephra contouring*) depositados sucesivamente por las frecuentes erupciones volcánicas que tuvieron lugar en la isla. A partir de allí, el autor descubre cambios en el patrón de la vegetación, cambios que sugieren la presencia humana en la zona

circa 800. Esta tesis complementa lo enunciado en el capítulo anterior.

La última sección del libro analiza las numerosas cruces grabadas en la roca de las cuevas de la zona analizada, que constituyen el rasgo más evidente de la presencia de cristianos en ellas. Tras examinar los estudios previos, Ahronson evalúa tres hipótesis sobre el origen de dichos grabados. La primera entiende que esas cruces son contemporáneas a inscripciones textuales que se encuentran en las mismas cuevas. La segunda las asocia a las cruces hiberno-nórdicas que se hallan en las Islas Británicas desde la era vikinga. La última, al arte insular cristiano altomedieval. El autor indica que la tercera hipótesis es la más plausible y que las mencionadas cruces se asemejan estilísticamente a las presentes en el oeste escocés.

A partir de lo dicho, Kristján Ahronson concluye que la presencia de población no escandinava en Islandia (varias décadas antes del inicio de la colonización) es algo plausible. Si bien no es la primera vez que se enuncia esta tesis, la articulación interdisciplinaria que ella tiene en esta obra le otorga nueva fuerza. Además, el autor sugiere que la zona de Seljaland pudo participar de una red cultural más amplia, proveniente de las sociedades insulares cristianas, lo que insinúa una presencia humana más activa que la de anacoretas aislados (como se piensa tradicionalmente a los *papar*). Si bien el trabajo es por momentos complejo para el lector no especializado –en parte por el detalle de los argumentos arqueológicos y en parte por la estructura, en ocasiones esquemática, de la prosa– resulta un texto sólido que presenta una clara evidencia sobre el poblamiento del país insular ártico.

Santiago BARREIRO

BINDER, Stéphanie, **Tertullian, On Idolatry and Mishnah Avodah Zarah. Questioning the Parting of the Ways between Christians and Jews**, Leiden y Boston, Brill, 2012 (258 pp.).

Hace pocos años, Israel Yuval presentó un trabajo cuyo título invitaba a la polémica: “Christianity in Talmud and Midrash. Parallelomania or Parallelophobia?” Acorde a sus investigaciones previas, reaccionaba contra quienes veían a los grupos religiosos como entidades cerradas en sí mismas. Lo hacía, incluso, frente a un tópico difícil, dada la propia naturaleza del material: el cristianismo en el marco de la literatura rabínica. El texto jugaba con el título de otro ya clásico *paper*: “Parallelomania”, escrito por Samuel Sandmel en 1962, donde se criticaba la tendencia a exagerar los paralelismos entre literaturas contemporáneas. Sandmel enfatizaba que, en diversas ocasiones, se daban desarrollos paralelos, producto de respuestas similares a problemas similares.

Tanto la posición de Sandmel como la de Yuval son sostenibles. Aunque sea obvio afirmarlo, cualquier enfoque apriorístico respecto al vínculo entre dos textos es erróneo. La última palabra depende, claro está, del concienzudo análisis de ambas obras. Stéphanie Binder, consciente de estas complejidades, se propuso rastrear similitudes y diferencias entre el *De idolatria* de Tertuliano y el tratado mishnáico עבודה זרה (*Avodá Zará*, idolatría). No solo ello, a través de la comparación, aspiró también a generar un aporte en torno al debate conocido como *Parting of the Ways* y, en general, a los estudios sobre la interacción entre judíos y cristianos en la Antigüedad tardía.

El libro es coherente y avanza en una progresión lógica. Comienza analizando el contexto cartaginés de los

siglos II y III d.C., tanto en relación a los cristianos como a los judíos. En cuanto a este último colectivo, da por hecho el influjo del judaísmo rabínico en la comunidad norafricana –aspecto sobre el que volveremos– en virtud de la cercanía de ambas regiones y del rol comercial de Cartago. A continuación, se centra en la figura de Tertuliano, planteando el estado de la cuestión sobre las posibles influencias judías que se advierten en él, el peso del montanismo y de las filosofías grecolatinas en sus escritos y su particularidad como hombre de Iglesia. En este punto, Binder atribuye a Tertuliano un carácter específico –exagerado a nuestro entender– que lo tornaría único. Considera, por ejemplo, que su evaluación del judaísmo fue más benigna que la de otros Padres de Iglesia, poniendo en un segundo plano ataques discursivos a los hebreos y olvidando a otros personajes cristianos cuyo posicionamiento frente a los judíos tuvo características similares.

El capítulo noveno –nótese que el libro cuenta con diez– es, sin dudas, el corazón del libro. En él, Binder comienza la comparación entre *m Avodá Zará* y el *De idolatria*. Analiza las posiciones de los *tanaím* y de Tertuliano en relación a la regulación de la asistencia a fiestas paganas –públicas como las calendas o privadas como el nacimiento de un hijo o un funeral–, los intercambios con paganos, la interacción con éstos, las vestimentas recomendadas, el trato dispensado a edificios públicos (como termas o templos), la constitución de un espacialidad neutral de coexistencia, etc. El apartado es muy interesante, no tanto en lo que atañe a la búsqueda de influencias judías en Tertuliano sino en la comparación entre las diversas estrategias desplegadas por judíos rabínicos y cristianos frente al paganismo. Es que, en efecto, Binder no presenta pruebas claras de intertextualidad en las propias

obras analizadas y nunca puede ir más allá de lo hipotético. Como ella misma acepta (p. 195), la comparación no habilita una lectura mecánica que haga de Tertuliano un conocedor de la literatura rabínica.

El punto más fuerte del libro, entonces, es el análisis exhaustivo del modo en el que rabinos y cristianos –o, para ser más precisos, Tertuliano– hicieron frente al paganismo. Binder, en el capítulo 10 –esto es, el resultado de la comparación– concluye que las estrategias fueron dispares en razón de contextos y necesidades diferentes. En sus palabras: “*Jewish laws must be made compatible with the surrounding world (making the Jewish community more open), while the Christians need laws in order to differentiate themselves from the surrounding world (making the Christian community more closed)*” (p. 188). Los rabinos representarían una comunidad consolidada cuya necesidad era mantener la coherencia del grupo judío en el marco de contextos paganos, mientras que Tertuliano estaría intentando construir la identidad cristiana con sujetos que provenían del paganismo mismo. Esta idea –aunque cuestionable– es muy valiosa y potencia el libro. No era necesario, para ella, trazar puentes directos entre ambas obras.

En la conclusión –breve, de página y media– la autora insiste en la dificultad de obtener pruebas categóricas sobre su planteo pero reitera que la cercanía entre ambas comunidades y ciertas similitudes en sus respuestas frente al paganismo no pueden haber sido fruto del azar. Se apoya, para amplificar sus conclusiones, en el trabajo de Geoffrey Dunn sobre el *Adversus Iudaeos* de Tertuliano. El norafricano, entonces, habría interactuado con judíos y habría conocido los planteos de *m Avodá Zará*. A partir de allí, considera que deben ser



problematizadas (una vez más) la datación del *Parting of the Ways*, el tipo de referencias a judíos que aparece en la literatura *Adversus Iudaeos* y el proselitismo judío. Es una pena que estos grandes nodos problemáticos sean analizados tan sucintamente pero es cierto que escapan a las posibilidades de un libro sobre Tertuliano y la *Mishná*.

Por último, el libro presenta apéndices –brevísimos, todos ellos– sobre festividades paganas mencionadas en la *Mishná*, políticas frente al matrimonio mixto, limitaciones a la hora de colaborar en la construcción de edificios no judíos, el debate entre Mandell y Lieberman sobre la traducción de *De idolatria* 20.2 y la posición de ambos grupos frente a las vestimentas. Todos estos apartados son interesantes, aunque –dada su brevedad– muchos de ellos podrían haber sido incorporados en el desarrollo del texto principal. El libro se cierra con la bibliografía utilizada, un índice de fuentes y uno general, ambos de gran utilidad.

*Tertullian, On Idolatry and Mishnah Avodah Zarah* es un libro valioso que pone en juego ideas y metodologías. Todo aquel que trabaja o haya trabajado con literatura rabínica conoce la dificultad de tornarla conmensurable con otros tipos de registro. Es muy difícil encontrar una *smoking gun* en la *Mishná*, incluso en el *Talmud*. En tal sentido, el intento de Binder es valioso, necesario y revela los conocimientos de la autora. No obstante ello, ciertos postulados –implícitos y explícitos– pueden ser problematizados.

“*Carthaginian Jews were most probably well aware of the main tannaitic rabbinic statements about idolatry*” (p. 18). Esta aserción es, sin dudas, una petición de principio. En primer lugar porque, más allá de la debatida evidencia del cementerio de Gammarth, no hay pruebas que corroboren la influencia del judaísmo

rabínico en la comunidad judía de Cartago. Las referencias de Tertuliano a judíos son, siempre, a judíos testamentarios, sin rastro alguno de mutación en el tiempo. Ciertamente es que –como ya indicó William Horbury–, en el *De spectaculis*, Tertuliano filtra conocimiento de la tradición *Toledoth Yeshu*. No obstante, ello no implica judaísmo rabínico. No negamos aquí, de hecho, que Tertuliano hubiese estado en contacto con judíos. Pero contacto con judíos diaspóricos en el siglo III no significa mecánicamente contacto con judaísmo rabínico.

Más aún, los trabajos de Seth Schwartz y Hayim Lapin han puesto de manifiesto que la velocidad con la que se expandió el poder de los rabinos fue más lenta de lo que se pensaba en décadas previas. La conclusión de estos autores, de hecho, es que no solo la expansión en la diáspora fue paulatina sino que la imposición de su poder en la propia Palestina fue trabajosa. Si en la propia tierra de Israel el proceso de arraigo del rabinismo fue lento, ¿cómo aceptar que, en Cartago, Tertuliano interactuó con judíos rabinizados? Binder conoce estas líneas de investigación: las cita y acepta que, de seguirlas, su tesis estaría en juego. Pero opta por no atenderlas. Tal operatoria es válida pero, desde nuestro punto de vista, corre el riesgo de, ignorando el contexto, caer en la ya mentada *parallelomania*.

Precisamente en este caso, creemos que la explicación más plausible a las similitudes registradas entre el *De idolatria* y *m Avodá Zará* es la existencia de respuestas similares ante un problema similar. Judíos (rabínicos y no rabínicos) y cristianos (de toda índole) debieron enfrentarse a la realidad pagana, en Palestina y en Cartago. Por supuesto que había diferencias regionales pero politeísmo, calendas, Saturnalia, baños y funerales existían en las tres espacia-

lidades. Cristianos y judíos, entonces, respondieron a ello en plena constitución de sus identidades. Porque no debemos perder de vista que no solo los cristianos se estaban formando como grupo; los judíos rabínicos también representaban una novedad que debía ser consolidada.

No negamos el contacto entre las comunidades de creyentes. Pero el planteo de Binder supone implícitos de los que nos permitimos dudar: 1) los judíos de la Cartago de los siglos II y III estaban rabinizados, 2) Tertuliano interactuó con judíos rabínicos y aprehendió sus principales preocupaciones en relación al paganismo, 3) el *De idolatria* muestra la influencia del judaísmo rabínico en Tertuliano. En estos tres puntos –centrales, ciertamente– no acordamos con la autora.

Por último, existen ciertos problemas metodológicos que, aunque menores, merecen ser mencionados. En primer término, no se problematiza la censura que sufrieron los textos judíos en el Medioevo y la modernidad, dando por sentado que lo que llegó a nosotros es la *Mishná* original. Si bien es aceptable –la mayoría de las veces ineluctable– trabajar con los manuscritos más antiguos que poseemos, se debe estar atento a tal problema. En segundo lugar, la comparación entre el *De idolatria* y *m Avodá Zará* es difícil dado que Tertuliano posee una obra extensa –no siempre coherente con el *De idolatria*– y que, dentro del tratado mishnaico, existen diversas posiciones sobre los mismos tópicos. Ello puede llevar a encontrar paralelismos donde solo hay puntos de contacto parcial en el marco de un arco de opciones múltiple. Por último, Binder utiliza –siempre con cuidado y advirtiendo el peligro– fuentes rabínicas más tardías, generalmente talmúdicas, para potenciar sus argumentos. Dada la distancia temporal con Tertuliano, tal mecanismo no deja de ser peligroso.

Para concluir, *Tertullian, On Idolatry and Mishnah Avodah Zarah* es un libro que merece ser leído. Aunque no coincidamos con gran parte de sus argumentos, invita a pensar tanto las relaciones entre judíos y cristianos como el propio desarrollo del judaísmo rabínico. Por otro lado, más allá de las críticas que le hagamos, realiza un profundo estudio de las estrategias desplegadas por cristianos y judíos rabínicos ante el paganismo en dos obras fundamentales de la Antigüedad tardía. Que una haya influenciado o no a la otra, no hace el análisis menos valioso.

Rodrigo LAHAM COHEN

HUMPHREYS, M. T. G., **Law, Power and Imperial Ideology in the Iconoclast Era**, Oxford, Oxford University Press, 2015, (312 pp.).

Los estudios sobre el período iconoclasta en Bizancio (el debate sobre la legitimidad de la representación icónica y su culto en el cristianismo, debate que comenzó hacia 720 y se extendió por unos 120 años) han recibido renovados avances en los últimos tiempos (sobre todo, por parte de Paul Speck, Marie-France Auzèpy así como gracias a las grandes síntesis de Leslie Brubaker y John Haldon). En estos estudios, el análisis del corpus legal generado por la dinastía isauria ocupaba, necesariamente, un lugar secundario. De hecho, los trabajos sobre el derecho bizantino han tenido una (digamos natural) focalización en los textos legales de la Antigüedad tardía (el *Codex Theodosianus* y el *Corpus Iuris Civilis*). En esta obra, M. T. G. Humphreys intenta restaurar la importancia que tienen los estudios legales para el mejor

conocimiento de una época, el mencionado período isaurio, más ignota que otras.

Esos análisis sobre el derecho bizantino, por su parte, han estado tradicionalmente asociados a dos instituciones: por un lado, la Escuela de Groningen, fundada después de la Segunda Guerra Mundial por H. J. Scheltema. Este, con la colaboración de D. Holwerda y N. van der Wal, se abocó a la edición de la *Basilica cum Scholiis*, serie cuyo volumen final (nro. 17) se publicó en 1988. Otros investigadores de Groningen, como B. Scholte, se asociaron con el equipo alemán del Max-Planck-Institut für europäische Rechtsgeschichte en Francfort (integrado, entre otros, por Marie-Theres Fögen y L. Burgmann) para llevar a cabo la edición de los cuatro grandes códigos legales bizantinos. Por su parte, T. E. van Bochove postuló una nueva datación para las *Basilica* (*To Date and Not to Date: On the Date and Status of Byzantine Law Books*, Groningen, 1996), en tanto otros (como J. H. A. Lokin, junto con van der Wal) publicaron valiosos manuales de estudio sobre la historia del derecho (*Historiae Iuris Graeco-Romani Delineatio*, Groningen, 1985, obra en la cual el capítulo dedicado a la época iconoclasta es necesariamente corto). El campo de estudios se ha ampliado en los últimos años, incorporando proyectos dedicados al derecho bizantino en las universidades de París (Sorbonne), Valladolid, Atenas y Complutense. A ellos se suma un renovado interés por la historia del derecho canónico bizantino y oriental en general siendo prueba de ello las recientes obras de Wilfrid Hartmann, Kenneth Pennington, Clarence Gallagher y David Wagschal.

Es justamente en el marco de esa renovación que encuentra su lugar el libro que hoy reseñamos. Tras una introducción muy interesante —en la que se repasa la tradición legal romana des-

de Justiniano hasta Heraclio— la obra comienza con un muy acertado capítulo sobre el *Concilio In Trullo* (largamente negado en el Occidente postridentino, aunque siempre fue considerado ecuménico por la tradición oriental), uno de los más importantes y menos estudiados concilios del aparato administrativo y eclesiástico del Estado bizantino. Esta reunión atacó los problemas de organización, disciplina y reglamentación institucional que no habían sido discutidos durante los grandes concilios dogmáticos (y ecuménicos) de los siglos VI y VII. De hecho, sin el *Concilio In Trullo* no se comprende la deriva legal posterior del siglo VIII (en este sentido, la presente obra es deudora de los caminos abiertos por G. Nedungatt y M. Featherstone en *The Council in Trullo Revisited*, Roma, 1995 de cuyas conclusiones Hymphreys se hace eco largamente). Tras ello, sigue una serie de capítulos (2 a 5) que tratan sobre las grandes codificaciones de época isauria: la *Ecloga*, el *Nomos Mosaikos*, el *Nomos Rhodion Nautikos* y el *Nomos Georgikos*. Todos estos capítulos presentan, en general, una síntesis de la discusión académica sobre esos textos. No podemos detenernos en el análisis pormenorizado de cada uno de ellos pero señalemos, al pasar, que en el estudio de la producción rural en Bizancio y las asociaciones con el *Nomos Georgikos*, sobresale la ausencia de gran parte de la bibliografía francesa contemporánea relativa al tema. Autores como Claude Lefort sólo aparecen mencionados en algún texto en traducción inglesa mientras que otros, como Michel Kaplan, están del todo ausentes. El capítulo 6 estudia las reacciones a la estructura legal acerca de los fundamentos del poder, planteada por los isaurios y cuestionada por la emperatriz Irene, León V y los emperadores de la dinastía macedónica. Tales reacciones constituyen el fundamento de la *damnatio memoriae* a la que fueron

sometidos emperadores y políticas de la época iconoclasta (primera y segunda).

En resumen, se trata sin dudas de un libro importante, cuyo valor fundamental reside en volver a situar los estudios legales en una historia social y cultural del período en cuestión. Con todo, debe ser tenido en cuenta su carácter sumario y el hecho de que los diversos temas deben ser leídos en relación con la bibliografía específica de los distintos aspectos que estudia.

Pablo UBIERNA

MEERSON, Michael y SCHÄFER, Peter (eds. y trads.), **Toledot Yeshu. The Life Story of Jesus**, Tübingen, Mohr Siebeck, 2 vols, 2014 (716 pp).

Hace algunos años, Israel Yuval sostuvo que el *Talmud* debía ser comprendido como una respuesta judía a los Evangelios. Tal afirmación (que, a su vez, incluía la polémica noción de que el judaísmo rabínico era un fenómeno posterior al cristianismo) fue, sin dudas, un avance en las líneas de investigación en torno al vínculo entre judíos y cristianos en el período tardoantiguo. La posición era controversial porque existen escasisimas referencias al cristianismo en el *Talmud*, en particular (tanto en el de Babilonia como en el de Jerusalén) como en la literatura rabínica en general. No obstante ello, en la actualidad hay cierto consenso historiográfico en relación a la importancia que tuvo el cristianismo en el propio desarrollo del judaísmo rabínico. Si bien consideramos que aún es pertinente continuar problematizando tal posición, no es éste el espacio para hacerlo.

Ahora bien, existe un tipo de literatura nacida en la Antigüedad Tardía y producida en medios judíos que, efectivamente, refirió al cristianismo. Se trata de las narrativas, anónimas conocidas como תולדות ישו (*Toledot Yeshu*: Historias/generaciones de Jesús, en hebreo; *TY* desde aquí). Estas son, en efecto, parodias centradas en el nacimiento, la vida y la muerte de Jesús. Las diversas versiones de esta fragmentaria tradición operan desacralizando los relatos evangélicos a través de historias que, o bien explican los milagros atribuidos a Jesús, o bien mancillan las diversas etapas de su existencia. Así, solo para dar dos ejemplos, una de las versiones tempranas de *TY* sostenía que el cadáver de Jesús había sido enterrado sobre un acueducto subterráneo. Al desfondarse éste, el cuerpo había desaparecido y, de allí, la idea de resurrección. Otra historia recreaba una lucha aérea entre Judas y Jesús, en la cual el primero, orinando sobre el segundo, borraba el nombre sagrado (שם המפורש) (*shem hameforash*) que Jesús se había escrito en la piel para obtener poderes mágicos. Tal como se ve, las narraciones son variadas. Demás está decir que no cuentan con un ápice de historicidad. Son útiles, no obstante, para comprender las estrategias que llevaban a cabo los judíos a fin de delegitimar a sus adversarios religiosos.

Si bien las diversas versiones de *TY* se reprodujeron –siempre en forma anónima y secreta– hasta bien entrada la modernidad, existen debates en torno al momento en el que fueron escritas, dado que los manuscritos más antiguos, hallados en la *Genizá* del Cairo, fueron datados hacia los siglos IX y X. En base a tal evidencia, ciertos autores, como Michael Sokoloff, consideraron que el arameo en que están redactados esos documentos, respondía a una temporalidad cercana a mediados del I milenio,

procedente de Babilonia. Otros, como Willem Smelik, ante la misma evidencia, sostuvieron una fecha más temprana y oriunda de Palestina. Hay, no obstante, más opiniones: Eli Yassif refiere a un contexto cercano a fines del I milenio, en Babilonia. Por otra parte, es claro que evidencia extra-rabínica (como Orígenes o, de modo indirecto, Tertuliano) manifiesta, cuanto menos, la existencia de tales relatos, circulando entre los judíos, en períodos tempranos. El debate, no obstante, continúa abierto dado que una noticia aislada –como la referencia de Celso recuperada por Orígenes en torno a Pantera como padre de Jesús– puede remitir a una narración aislada y no a una tradición orgánica como *TY*.

La existencia de *TY* es muy importante porque nos muestra un diálogo –aunque tenso– entre judíos y cristianos. Es diálogo porque *TY* pone de manifiesto –en oposición a la mayor parte de la literatura rabínica– que los judíos conocían la narrativa cristiana e intentaban operar contra ella. No es fácil determinar cuán bien conocían –o más complicado aún– de dónde conocían las historias cristianas pero lo cierto es que los pilares del cristianismo (nacimiento virginal de Cristo, milagros operados por Este, resurrección, etc.) son el centro de los ataques de *TY*.

Si bien *TY* llamó la atención de diversos especialistas (entre los que resaltan, en orden cronológico, Samuel Krauss, William Horbury y Ricardo di Segni), no existía hasta el 2014 una edición completa del material hallado. Precisamente éste es el objetivo del libro que aquí reseñamos. Tras un exhaustivo trabajo, Meerson y Schäfer produjeron dos volúmenes, donde acercan al lector una introducción general al tema, los textos editados de *TY* en idioma original y su traducción al inglés. No es la primera ocasión en la cual estos especialistas

se acercan a la problemática: en 2011 publicaron, junto a Yaacov Deutsch y en la misma colección que el libro aquí analizado, las actas de un congreso, dedicado enteramente al tema, en el cual participaron expertos de primer orden.

El primer volumen comienza con una introducción al estudio de *TY*. En un análisis breve, pero valioso, se analiza este tipo de narrativa a la luz de la noción de polémica y se exploran las aproximaciones historiográficas previas. Los autores establecen, también, una clasificación de los textos recopilados que resulta en el orden en el que son presentados. La clasificación responde tanto a criterios cronológicos como a las diversas tradiciones textuales que corresponde a cada fragmento. Así, la división se realiza en tres grandes grupos. El primero, sindicado como el más antiguo (equivalente, tras la suma del material hallado posteriormente, al que Di Segni había denominado “*gruppo pilato*”), concentra manuscritos en arameo y en hebreo, datados por los autores en un período cercano al siglo X. Estas narraciones se concentran en los últimos días de Jesús, su ejecución y su entierro. En torno a los grupos II y III, los autores consideran imposible dirimir cuál de ambas tradiciones es previa, concluyendo simplemente que son posteriores al grupo I y que las variantes más tempranas de estos grupos no serían anteriores a los siglos XII-XIII. Tales textos son muy heterogéneos, tanto en términos de narrativa como de lenguaje. Las temáticas que abordan no se limitan a los últimos días de Jesús sino también a su gestación, nacimiento y vida. Algunos de ellos son, también, más sofisticados estilísticamente e involucran narraciones elaboradas.

Meerson y Schäfer también realizan un análisis pormenorizado de cada uno de los temas que aborda *TY*, iluminando

las problemáticas a través de las variantes de cada manuscrito. A continuación, el libro acerca al lector –grupo a grupo, variante a variante– la traducción al inglés de los fragmentos. Es pertinente resaltar que dicha traducción está acompañada de un conjunto riquísimo de notas al pie donde se hace énfasis en la intertextualidad, especialmente en el vínculo entre las diversas tradiciones de *TY*.

En el segundo volumen, más importante a nuestro entender, se presenta la edición de cada fragmento, en su idioma original. La obra deviene, así, en una herramienta fundamental para quienes estamos interesados en la problemática. Es interesante, también, la presentación de imágenes de los manuscritos estudiados dado que, aunque no completas, permiten al lector acercarse a la paleografía de cada pieza.

En resumen, *Toledot Yeshu. The Life Story of Jesus* es un libro necesario. Hasta su aparición, los fragmentos de *TY* se encontraban dispersos en distintas obras y su análisis conjunto se revelaba dificultoso. No es, sin embargo, solo una compilación. Cada manuscrito fue revisado nuevamente y editado acorde a criterios rigurosos. La traducción es correcta y ofrece al lector, especializado o no, una puerta de entrada a la temática. La introducción, por su parte, justifica la clasificación establecida y pone de relieve los aspectos principales de *TY*. Tal vez hubiésemos esperado una respuesta más categórica en relación al punto de partida de las tradiciones contenidas en *TY* pero es claro que los autores se centraron en presentar y datar los manuscritos sin entrar en detalles sobre el momento en el que esas narrativas comenzaron a circular.

El estudio de *TY* es, entendemos, importante. No se trata de reconstruir parodias o burlas con ánimo de anticua-

rio ni, mucho menos, se busca revitalizar pugnas o debates. Se trata, de hecho, de conocer estrategias de estigmatización –de un lado y del otro– para evitar que, en otras coordenadas espacio temporales y con otros actores, éstas se repitan.

Rodrigo LAHAM COHEN

MILLER, Timothy y NESBITT, John, **Walking corpses. Leprosy in Byzantium and the Medieval West**, Ítaca y Londres, Cornell University Press, 2014 (243 pp.).

Hace más de cincuenta años, Michel Foucault afirmaba que el surgimiento de la medicina moderna a finales del siglo XVIII solo pudo ser posible tras la creación del hospital como centro de la práctica médica. En relación a esto, consideraba que lo que ocurría allí se vinculaba al surgimiento de una nueva práctica médica, que estaba en el origen de lo que él llamó *la mirada clínica*: la pérdida de la observación sobre la persona en función de atender los síntomas que cada individuo ofrecía y, a partir de ello, poder realizar una clasificación de las enfermedades –nosología–. De este modo, el *nacimiento de una clínica* tuvo lugar, para Foucault, a partir de la reorganización del saber operada en los modernos hospitales (*Naissance de la clinique*, 1962).

Sin embargo, afirmaciones de este tipo negaban la posibilidad de indagar aspectos que comenzaron a analizar libros como *The Birth of the Hospital in the Byzantine Empire* (1987), de Timothy Miller. En este clásico trabajo, el autor delineaba los contornos de una definición que resultaría sumamente influyente en el entendimiento de las instituciones hospitalarias del mundo tardoantiguo



y medieval. Lo que definía en él como Hospital consistía en una institución cuyo surgimiento en el siglo IV, con el objetivo fundamental de la curación de sus pacientes, aparecía en oposición a la teorización de Foucault.

Algo similar ocurre con *Walking corpses. Leprosy in Byzantium and the Medieval West*, del mismo Timothy Miller, y John Nesbitt, quienes logran superar en él la conceptualización del leproso como sujeto segregado en instituciones –los leprosarios–. Estos, según Foucault, funcionaban como espacios no para curar sino para separar (*Surveiller et punir: naissance de la prison*, 1975).

Muy por el contrario, Miller y Nesbitt comprueban la actividad de los leprosarios como instituciones destinadas a la atención y cura del leproso y como espacios fundamentales en la prevención o reducción del riesgo de contagio en la población. Al mismo tiempo, los autores presentan otro aspecto de importante valor en su análisis, a saber, lo que comenzaron novedosamente a definir los Padres griegos (como Gregorio de Nisa o Juan Crisóstomo) acerca de aquellos que padecían lepra, en tiempos bizantinos tardoantiguos y medievales.

A diferencia de sus homónimos en Europa occidental, los monjes bizantinos partieron de una interpretación diversa del Levítico, que les permitía definir la lepra no ya como castigo divino por los pecados del hombre sino como objeto de un deber piadoso y de asistencia al sujeto doliente, propio de la caridad cristiana.

Al mismo tiempo, otro aspecto que resulta interesante del trabajo de Miller y Nesbitt reside en subrayar que en esta forma de definir la lepra y al leproso de los Padres griegos incluye numerosos aspectos de la medicina clásica combinados con diversos saberes teológicos. De tal modo, dicha definición combina elementos de la medicina galénica como

conocimientos provenientes de diversos campos y autores de la medicina antigua y medieval.

Por lo tanto, *Walking corpses* constituye una obra que arroja luz sobre un campo poco conocido de la historia bizantina, en particular, y de la historia de la medicina, en general, y permite estructurar y consolidar un ámbito de estudio particular sobre el tema de las enfermedades en el mundo bizantino.

De tal modo, el libro es presentado en siete capítulos que abordan con gran erudición y exhaustividad algunos de los aspectos señalados sobre la lepra y el funcionamiento de los leprosarios, fundamentalmente en el mundo bizantino pero también en el mundo europeo occidental medieval. Las fuentes que analizan los autores son de diversa índole, citando desde escritos de los Padres griegos, el *Typikon* de más de un hospital, comentarios a tratados médicos de Galeno sobre la lepra y otros tantos documentos antiguos y medievales sobre el entendimiento de esta enfermedad.

Cada uno de los capítulos se detiene en temáticas particulares que, en su conjunto, permiten comprender no solo el objeto fundamental del libro sino que resultan también en un profundo acercamiento al estudio de la medicina y la práctica médica en esos tiempos. Así, el primer capítulo ofrece los aspectos centrales de la teoría y la práctica médica heredados de la Antigüedad clásica. A continuación, los capítulos dos, tres y cuatro presentan los aspectos centrales del libro, toda vez que se detienen en el análisis y las definiciones conceptuales fundamentales acerca de la lepra en el imperio bizantino y en la existencia y el funcionamiento de los leprosarios, así como en las características más importantes de la medicina bizantina. Por su parte, los capítulos cinco y seis parten de la comparación y descripción de la



atención al leproso y el estudio de los leprosarios europeos respecto de sus pares bizantinos, mientras que el séptimo se detiene en el surgimiento y consolidación de la Orden de Lázaro. Esta es entendida por Miller y Nesbitt como la confluencia del mundo bizantino y el europeo occidental, cuyo origen se remontaba a la fundación del primer leprosario bizantino en Jerusalén por parte de Eudocia, en el siglo V. Por último, la obra presenta un apéndice con traducciones al inglés de algunas de las fuentes principales, propias de la cultura bizantina, sobre el entendimiento de la lepra.

Esteban A. GREIF

MUÑOZ, María José; CAÑIZARES, Patricia y MARTÍN, Cristina (eds.), **La compilación del saber en la Edad Media**, Oporto, Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales, 2013 (638 pp.).

La obra que reseñamos presenta una compilación. No en el sentido medieval, *i.e.* un verdadero trabajo creativo alrededor de textos ya escritos que funden e infunden cadenas de pensamiento y producción cultural. Por el contrario, estamos ante una compilación que podemos definir como una muestra vasta de la producción científica sobre dos ejes trascendentales para la comprensión de la cultura medieval y su devenir.

El volumen reúne las contribuciones ofrecidas en el coloquio internacional *La compilación del saber en la Edad Media*, organizado por el Departamento de Filología Latina de la Universidad Complutense de Madrid en junio de 2012. La propuesta, bien llevada a término, radica en entender la práctica de la compilación en sus determinaciones históricas y en

su incidencia, tanto respecto de la recepción como de la transmisión del saber y la cultura.

La estructura del texto se divide en dos partes. Por un lado, una serie de ponencias, las cuales estuvieron a cargo de especialistas de renombre, como Hamesse, Chaparro, Codoñer y Holtz. Por el otro, las comunicaciones, una treintena de contribuciones correspondientes a investigadores de diversas nacionalidades.

El texto inicial, a cargo de Hamesse, nos habla en clave sincrónica de la práctica compilatoria, marcando diferencias y puntos de inflexión a lo largo de una excelente descripción de los procedimientos implicados. Esta evolución de la compilación se ve relacionada con la función social de la misma, tanto en lo que atañe a su lugar en la enseñanza directa como en la más general transmisión del saber (siendo los *florilegia* la clave de acceso para el estudio del proceso constitutivo de este género.)

Tras ello, Chaparro Gómez analiza la fábula latina medieval, considerada como el resultado de la puesta por escrito de una práctica originalmente oral. Esto hunde sus raíces en tiempos tan antiguos como tenemos constancia de las sociedades humanas y se transmite y generaliza a partir de las compilaciones que se realizan de ella en épocas medievales. De este modo, describiendo los modelos clásicos y mostrando las formas de adaptación, el autor ilustra de manera completa la función social de la fábula en su recreación medieval y cristiana.

En su contribución, Codoñer Merino realiza una descripción de la función cultural de la compilación en referencia a las glosas, los glosarios, las etimologías y los vocabularios que se multiplicaron en la época medieval. Con la calidad a la que nos tiene acostumbrados esta autora, realiza un paneo de las *collections* de

saber, las prácticas interpretativas y su acción dentro del mundo medieval.

Finalmente, Holtz (en la conclusión del volumen) se enfrenta al problema de la cantidad y diversidad de contribuciones del libro, problema que soluciona sin mayores inconvenientes retomando y sistematizando la definición de compilación y su función social, cultural e intelectual en el seno del mundo medieval.

Las comunicaciones son tantas y tan variadas en tema, actor, texto y tiempo que solo enumerarlas conllevaría dedicarle un amplio espacio. A grandes rasgos, podemos decir que se suceden estudios que van desde la recepción de autores clásicos (tanto griegos como romanos), pasando por compilaciones carolingias, espejos de príncipes, tratados de ortografía y lexicografía, hasta compilaciones de poética, médicas, de conceptos filosóficos, de *auctoritates* y de retórica. Asimismo, la temporalidad es muy variada aunque parece haber una mayoría referida al siglo XIII (no por razones desconocidas, claro está, si hablamos de la compilación medieval). Sus autores incluyen los nombres de Noemí Barrera-Gómez, Lidia Buono, María Teresa Callejas Berdonés, Patricia Cañizares Ferriz e Irene Villaroel Fernández, Marta Cruz Trujillo, Florencia Cuadra García y Matilde Conde Zalazar, Emiliano Cuccia, Greti Dinkova-Brunn, Christophe Erismann, Francesco Fiorentino, Francesca Galli, Ana Gómez Rabal, Marek Thue Kretschmer, Eleonora Lombardo, Guadalupe Lopetegui Semperena, Laura López Figueroa, Ana Isabel Martín Ferreira, Rino Modonutti, Rubén Peretó Rivas, Pedro Quetglas Nicolau, Georgina Rabassó, Victoria Recio Muñoz, Antonia Ríquez Madrid, Cristina de la Rosa Cubo, Ana Belén Sánchez-Prieto, José Filipe Silva, Lorenza Tromboni, Tomas Zahora y Dimitri Nikulin y Constant Mews y Giorgia Zollino.

En rigor, el tema propuesto por este libro es doble. Pues no solo se interroga sobre la compilación sino, específicamente, por la que tiene por objeto el saber. En tal sentido, ciertas ausencias, de investigaciones e investigadores, llaman la atención. Incluso sosteniendo que el objeto estaba dedicado por entero a la técnica de compilar, dicha práctica posee implicancias políticas y culturales que no han sido abordadas, a pesar de la cantidad de colaboraciones, y esto ha dejado una serie de vacancias.

Desde los orígenes latinos, las concepciones altomedievales, los cambios acaecidos a nivel cultural y material, hasta los momentos álgidos del desarrollo compilatorio, el volumen posibilita el acceso a investigaciones de lo más diversas e interesantes. Asimismo, a lo largo de todo el texto se puede percibir que hay una línea interpretativa sobre el objeto que supone entender la compilación como una técnica creativa a partir de la recuperación de elementos preexistentes, que responde a necesidades didácticas y documentales y que concierne a cualquier género literario. Esta concepción –que no dista tanto de la enunciada por Procter, quien sostuvo que la compilación no era más que una técnica de “corte y pegue” (opinión que muchos otros repitieron y varios ya plantearon antes que él)– parece difícil de sostener para el tratamiento del objeto en la Baja Edad Media. Esta noción implicaría, en su desarrollo, un camino hacia el enciclopedismo. Sin embargo, reducir la compilación bajomedieval a técnica, restaría importancia política, trascendental e innovadora, a muchas obras del período mencionado. En definitiva, el resultado de la técnica sería el *collage*. Esta postura, además, ignora algunos de los avances realizados en este campo, como los establecidos por Bernard Guenée y también Georges Martin, entre otros. Las perspectivas de

estos investigadores, al cuestionarse por la intención, la funcionalidad, la colocación y, en fin, al suponer que el sentido se produce por encadenamiento sintagmático y no por imágenes aisladas, abre las posibilidades para ubicar los estudios sobre los textos en lugares centrales de la formación ideológica de las sociedades. Hay determinaciones semánticas que condicionan y proponen, de hecho, la propia práctica de la compilación (en muchos casos). Esto establece un marco semántico para tal práctica que termina jalonando los elementos dispersos y los subsume bajo un nuevo mensaje, una nueva comunicación, una nueva acción. Así, hay un propósito preexistente y transversal que condiciona el sentido de los objetos al ponerlos juntos, en un determinado orden y con un nuevo propósito. Las obras alfonsíes, con especial énfasis en la historiográfica, constituyen el ejemplo máximo de esta compleja práctica que no puede considerarse una técnica de creación por recuperación de elementos preexistentes, definición que quedaría, frente a la importancia pragmática de la compilación, como holgadamente vacía.

Más allá de esta cuestión concreta, lo que se presenta, en sus diversos formatos, resulta de inestimable valor para el estudio cultural. El volumen que reseñamos no es solo una muestra de la actualidad que la temática posee dentro del medievalismo sino también una posibilidad de renovación y divulgación sobre ciertas especificidades del trabajo científico en todo el mundo. Los tratamientos diversos y complejos realizados en las contribuciones son evidencias y guías sobre verdaderos hechos culturales que suponen, en sí mismos, un objeto de estudio de gran valor.

La cantidad de temas y la amplitud geográfico-espacial de los objetos de estudio constituyen una fortaleza y

tornan este libro en lectura imprescindible tanto para alcanzar un panorama completo del tema como para tener una perspectiva comparativa y, asimismo, una introducción o profundización de cada aspecto individual.

La edición resulta correcta y con un buen encuadernado. El libro ofrece, además, varios índices específicos, desde los manuscritos utilizados a los onomásticos (de gran utilidad en este tipo de obras), tanto sobre autores antiguos, medievales y renacentistas como sobre los contemporáneos. Por lo demás, muestra un gran cuidado en corrección.

En definitiva, el volumen reseñado posee un gran valor tanto para aquel especialista que pretende profundizar o conocer un caso particular, como para aquel que, iniciándose en la temática, necesita los primeros lineamientos sobre el arte de compilar en las eras anteriores a la imprenta.

Daniel PANATERI

PAPADEMETRIOU, Tom, **Render unto the Sultan: Power, Authority and the Greek Orthodox Church in the early Ottoman Centuries**, Oxford, Oxford University Press, 2015 (272 pp.).

La historia de la Iglesia griega bajo el dominio otomano no recibió muchos estudios de conjunto en las últimas décadas. Sobresalía, casi solo, el muy criticado trabajo de Steven Runciman, *The Great Church in Captivity*. Este texto de Runciman había sido muy cuestionado por su total dependencia de los documentos occidentales y su escasísimo trabajo sobre fuentes turcas. La presente obra de Tom Papademetriou viene a saldar, en parte, esa deuda. En ello radica, sin

duda, su importancia. Papametriou incluye la historia del Patriarcado ecuménico en una visión de conjunto de la evolución de la administración otomana en los siglos XV y XVI.

El primero de los grandes temas que este libro trata de relativizar es el lugar que ocupó dicho Patriarcado ecuménico (y toda la administración eclesiástica) dentro del supuesto funcionamiento de un sistema de *millet* y mucho menos que ese sistema (por el cual la Iglesia era gobernada como un Estado dentro del Estado, con el patriarca sirviendo como líder civil) se fundara, como sostenían Runciman y tantos otros, en las decisiones que se tomaron apenas concluida la conquista de la capital y la entronización de Gennadios como patriarca por parte del Conquistador. La relación entre el poder otomano y la Iglesia pareciera haberse desarrollado a partir de otras bases, con una dinámica particular y con menor dependencia de lo acontecido en un *momentum* particular. La primera parte del libro (“Theoretical and Historical Background”) se dedica entonces a la deconstrucción de esa herencia historiográfica, sustentada en el sistema de *millet*. La segunda sección (“The Patriarcal Tax Farm”) se centra en el análisis del Patriarcado ecuménico como una estructura perceptora de impuestos (*mültezim*) a favor del Imperio. Este lugar, dentro del esquema administrativo otomano, dependía de los mismos patrones de funcionamiento que el resto de los cargos que eran subastados o directamente comprados. Tal situación generaría, además, tensiones insalvables en la dinámica del Patriarcado ya que accedían a dichos cargos aquellos que podían ofrecer al sultán una mayor cantidad de dinero para ser investidos (asumiendo una función que era la condición necesaria para percibir una gran cantidad de impuestos). Todo ello ponía

a cada nuevo Patriarca bajo la sospecha de simonía. El autor estudia con detenimiento diversos registros impositivos otomanos (*defters*), algunos inéditos, así como diversas fuentes otomanas bien conocidas, grandes ausentes en la obra de Runciman. La tercera y última parte del libro (“Contested Power and Authority”) señala, justamente, las luchas de poder al interior de la comunidad griega de Estambul, así como la situación que ofrecen algunas élites particulares (como los Kantakouzenos) en el nombramiento y deposición de los patriarcas. Cabe subrayar que éstos tuvieron, en los dos siglos contemplados en el libro, una media de duración en el cargo de menos de tres años.

Si bien este libro de Papademetriou tiene la gran virtud de cambiar el eje de la discusión sobre el Patriarcado ecuménico —entendido ahora básicamente como un perceptor fiscal, dentro del seno de la administración otomana de los primeros siglos— la obra presenta algunos problemas que merecen consideración. Por un lado, la discusión sobre la estructura de la percepción fiscal y de la producción agrícola en el Bizancio de época paleóloga (tradicción sobre la cual se habría establecido la otomana) es presentada de una manera demasiado somera y sin recurrir a los estudios más modernos sobre el tema (en especial, en lo que atañe a la relación entre el *timar* otomano y la *pro-noia* bizantina, considerado por ejemplo en las obras generales de Mark Bartusis o Raúl Estangüi Gómez).

Más allá de eso, se trata de una obra importante cuya tesis fundamental sobre la Iglesia patriarcal (entendida por los otomanos como una institución fiscal) debe ser leída en relación con un marco más amplio de investigaciones sobre la fiscalidad tardobizantina para sacarle todo su provecho. Cabe destacar, asimismo, la inclusión de un glosario fi-

nal de términos otomanos de recurrente aparición en el texto, que resulta muy útil para todo lector que se acerque a este libro.

Pablo UBIERNA

PAPAIOANNOU, Stratis, **Michael Psellos. Rhetoric and Authorship in Byzantium**, Cambridge, Cambridge University Press, 2013 (347 pp.).

En el libro reseñado, Papaioannou presenta, de forma muy elaborada y desde una perspectiva que contextualiza con precisión el sujeto de su investigación (“*to understand him on his own terms and the terms of his society and discursive tradition*”, p. 3), al quizás más proteico de los autores de la literatura comúnmente llamada bizantina. Se trata de Constantino o, como se lo conoce a menudo, Miguel Psellós, sin lugar a dudas una de las personalidades más complejas y cruciales de la historia y de la literatura del s. XI. El aspecto investigado por Papaioannou radica en la teorización, desempeño concreto e influencia de Psellón como rétor. Indaga, a su vez, de qué manera esta actividad le permite posicionarse como escritor, en una tradición en la cual el propio autor era tendencialmente callado u obviado.

Tres son las coordenadas que configuran la presentación que hace Papaioannou acerca de Psellós: el autor en sí mismo, el contexto social y la tradición cultural. Este encuentro, según aquél especialista, servirá como escenario para la transformación de la retórica bizantina en literatura, en el sentido más contemporáneo de la palabra. Como podría suponerse para un autor del s. XI, resulta complicada cualquier interpretación acerca del desarrollo, cambio

o innovación aplicada a Psellós. No obstante, el argumento de Papaioannou sostiene que, en la práctica, originalidad e innovación podían ser alcanzadas en la literatura bizantina a través de opciones definidas por la tradición (como, por ejemplo, la expansión del campo de los textos tradicionales, la mezcla de tipos de textos, etc.). La violación de la tradición, en dicha literatura, nunca fue abierta ni sistemática sino que sucedió, a menudo, oculta bajo la máscara de la tradición. Según el autor, el libro investiga la emergencia, en Psellós y en la tradición por él inaugurada, de una estética subjetiva, a la cual define como “*the emphasis on the creative originality of the author, the autonomous status of imagination and representation, and the sensual pleasures of the reader*” (pp. 20-21), en función de la producción retórica bizantina del s. XI. Este género (o, como lo denomina Papaioannou, el sociolecto de la elite culta de Constantinopla) habría dirigido la producción y la experiencia del discurso en esa época. Habría presentado, a su vez, un campo que examinó los límites entre valores objetivos y sujeto, entre verdad y estética. Psellós produjo un discurso retórico muy variado, adaptado al contexto y a la audiencia. Sus textos fueron escritos en un registro de griego muy elevado, con una sintaxis arcaizante y un vocabulario sofisticado –en ocasiones, creado por él mismo–, colmados de figuras y tropos que podían agrandar los oídos de un auditorio muy bien educado. Papaioannou concentra su estudio en este tipo de textos. La primera parte de su libro –*The Professional Rhetor and Theory of Authorship*– ofrece tres apartados: *The Philosopher’s Rhetoric*, *The Rhetor as Creator: Psellos on Gregory of Nazianzos* y *The Return of the Poet: Mimesis and the Aesthetics of Variation*. Esta primera sección está dedicada a textos que tratan de la retórica como profesión y como un

cuerpo de teoría del discurso. Analiza, también, cómo Psellós concibe el rol del autor como productor de discurso. La segunda parte del trabajo, *Self-Representation*, se compone, también, de tres apartados: *Aesthetic Charm and Urbane Ethos*, *The Statue's Smile: Discourses on Hellenism* y *Female Voice: Gender and Emotion*. Toda la sección indaga acerca de la retórica como práctica autoral, más específicamente como representación del autor sobre sí mismo: qué afirma Psellós sobre su posición social, su naturaleza, su carácter y sus emociones; cómo, a través de sus textos, pinta un autorretrato, ya sea en contraste o en competencia con otros, ya sea en conjunto con otros y cómo propone constantemente estéticas subjetivas. Para ello, Papaioannou analiza las cartas, discursos públicos, clases y textos filosóficos del erudito bizantino pero sobre todo, su obra más famosa: la historia de la sucesión de emperadores relativamente contemporáneos a su tiempo, conocida como *Cronografía*. Papaioannou nota que, en estos textos, Psellós exploró el potencial social de la retórica. El autor bizantino necesitaba forjar una nueva imagen de la retórica y de él mismo como rétor, dado que la profesión y el arte se veían asociados comúnmente con la mera verbosidad y con motivos cuestionables.

Así, con su teoría retórica y su representación de sí mismo, Psellós expandió las tensiones inherentes a la tradición y amplió la distancia que separaba lo autobiográfico de la concepción ficcional de la autoría. Su autorretrato retórico se encamina hacia uno literario. En su teoría de la retórica, abogó por un autor que poseyese libertad creativa, independiente de agentes externos. También demostró una gran indiferencia con respecto a las expectativas morales, al menos en lo que se refiere a la actuación retórica. Concluyendo su

estudio, Papaioannou intenta descifrar cuáles son las intenciones de Psellós detrás de la diferenciación con respecto a la tradición que tiene lugar en su obra y praxis retórica. Así, llega a la conclusión de que, en la medida que es posible entenderlo, Psellós, como cualquier otro escritor bizantino, quería que sus cualidades (por él mismo promocionadas) fueran tomadas en serio, como difusor de la verdad y sujeto a los estándares morales. Dos aspectos que surgen de esas conclusiones también son remarcables. Por un lado, Psellós mantuvo un profundo diálogo con una enorme cantidad de textos (algunos absolutamente perdidos para nosotros) y tradiciones de pensamiento muy antiguas, diálogo que, en ocasiones, se oponía a las expectativas bizantinas contemporáneas. El autor, a pesar de ello, se presentaba a sí mismo promoviendo ese diálogo. Por otra parte, no tiene sentido buscar en Psellós un sistema. Papaioannou identifica y presenta "*a series of consistent patterns*" (p. 237) pero estos no conforman de ninguna manera un sistema propiamente dicho o un acercamiento unidireccional.

Lo que diferencia a Psellós (y ésta es una característica consistente de su obra) es su voluntad por cruzar límites discursivos y maximizar el potencial de la retórica y su agilidad para activar una variedad de creencias y patrones éticos, muchas veces latentes en la discursividad del mundo al que pertenecía. Finalmente, concluye Papaioannou, al presentarse como un sublime y estético objeto del deseo, alguien que puede brindar los exquisitos y a la vez seguros placeres del discurso a un auditorio bien dispuesto, Psellós buscaba con ello un doble efecto. Por un lado, se presenta como alguien que puede proveer de un discurso adecuado a la nueva aristocracia de su época. Por otro, al presionar los límites de tal discurso adoptando personajes



retóricamente estetizados, helénicos, femeninos, se distancia de ese auditorio aristocrático. Así se convierte en ambas cosas, abogado del *ethos* aristocrático y, a la vez, su excepcional, inexhaustible, otro, objeto de deseo.

Antes de finalizar, vale la pena resaltar que las referencias bibliográficas presentes en la obra son verdaderamente útiles y actuales. Papaioannou, ofrece, además, una página web realizada por él mismo con actualización constante de la bibliografía específica sobre Psellós.

Me queda por mencionar solamente que la profundidad alcanzada por Papaioannou en este estudio es paradigmática y transluce años de interpretación y análisis de un autor admirado por su complejidad y plurifacetismo. Espero que este especialista moderno continúe con su labor para seguir brindándonos la posibilidad de formar parte de ese auditorio imaginado y deseado por el rétor bizantino.

Diego FITTIPALDI

PHILLIPS, Kim, **Before Orientalism: Asian Peoples and Cultures in European Travel Writing, 1245-1510**, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 2014 (328 pp.).

A pesar de que han pasado treinta y siete años desde la publicación de su controversial ensayo *Orientalism*, el crítico literario palestino Edward Said sigue ocupando un lugar privilegiado en las discusiones académicas en torno a las relaciones (culturales, políticas y económicas) entre Occidente y Oriente. La particular comprensión de Said del “orientalismo” como un discurso atemporal, unívoco, cargado de agresión y

superioridad que justificaba la colonización por parte de las potencias coloniales ha estado sujeta a numerosas críticas que, al mismo tiempo, han generado la reacción de igual cantidad de defensores. En la medida en que los sucesos internacionales recientes han dado nueva vida a la polémica, los postulados de Said gozan de la renovada atención del público académico.

El libro de Kim Phillips, *Before Orientalism*, podría ser interpretado como una manifestación más de esa atención. Por un lado, es indudable que este estudio se inscribe en un conjunto más amplio de trabajos que derivan de los desafíos presentados por la obra de Said. Pero, por otro, esta inscripción no supone una mera intervención en torno a la pertinencia de sus postulados. Por el contrario, *Before Orientalism* ofrece una mirada innovadora que amplía el enfoque tanto desde lo geográfico como lo conceptual. Este enfoque —como sugiere el epígrafe que abre la introducción— se concentra en los efectos de las imágenes desplegadas por la literatura medieval de viajes en su eventual audiencia. Así, el título mismo del libro anticipa el alejamiento de las maneras en que ha sido tratado el “orientalismo” bajomedieval y moderno, poniendo de relieve su impacto en la construcción de la identidad europea.

A lo largo del libro, Phillips propone un recorrido por las miradas (en plural) europeas de la baja Edad Media y temprana modernidad sobre el medio y extremo Oriente. No obstante, el objetivo primario de este libro no es hacer un catálogo de los saberes acerca del lejano Oriente sino comprender su impacto en sus eventuales audiencias. En este sentido, su aporte más original se encuentra en el campo de la historia cultural europea más que en los estudios sobre el extremo Oriente.



A diferencia de la mayoría de las discusiones en torno a *Orientalism*, Phillips otorga un lugar relativamente menor a las áreas centrales del mundo islámico (Siria, Palestina, Egipto, Iraq) y se concentra específicamente en el medio (desde Irán hasta la estepa central asiática y la India) y extremo Oriente (China, Indonesia y, en mayor medida, Mongolia). Del mismo modo, se distancia de los estudios clásicos sobre el orientalismo europeo proponiendo un marco temporal que abarca los siglos XIII al XVI. Esta elección no es caprichosa sino indudablemente provocadora. Propuesto como un período pre-colonial, en el que la conquista del mundo superaba todas las perspectivas de Occidente, *Before Orientalism* se propone dar cuenta de la heterogeneidad de las respuestas dadas por la literatura europea de viajes de la Baja Edad Media acerca de la cultura del extremo Oriente. Además, dichas respuestas no pueden interpretarse anacrónicamente como manifestaciones (o como precursoras) del eurocentrismo cultural predominante desde el siglo XVIII. Por el contrario, las imágenes acerca de las culturas de China, India y Mongolia desplegadas en la literatura medieval sólo son relevantes si se las analiza en su propio contexto. En definitiva, *Before Orientalism* rompe con el carácter atemporal y unívoco que tanto Said como sus detractores otorgaban al orientalismo europeo.

El libro está organizado en ocho capítulos, distribuidos en dos secciones. En la primera parte “Theory, People, Genres” –que abarca los tres primeros capítulos–, la autora despliega los presupuestos teóricos y metodológicos que guían su investigación. Tomando como punto de partida la discusión en torno a la tipología establecida por el mismo Said, el primer capítulo, “On Orientalism”, está dedicado a precisar

el esquivo concepto de “orientalismo”. En este sentido, Phillips distingue el “orientalismo” de la Edad Media tardía y la modernidad, distanciándolo de las formas propias de los siglos XVIII y XIX.

El segundo capítulo, “Travelers, Tales, Audiences”, está dedicado a un catálogo y presentación de las fuentes que conforman el extenso repertorio documental a partir del cual la autora basa su investigación. Desde la *Epístola del preste Juan* y Marco Polo hasta John Mandeville, el abundante corpus documental es analizado como un todo variado pero coherente no sólo en función de los contenidos y sus respectivos contextos de producción sino que también dedica un espacio importante al estudio de la tradición manuscrita. En cambio, sorprende que la autora realizara apenas unas pocas observaciones acerca las posibles audiencias de estas fuentes.

En el tercer y último capítulo de la primera parte, “Travel writing and the making of Europe”, la autora aborda un segundo núcleo problemático, esto es, la definición del género “literatura de viajes” (*Travel writing*). De la misma manera que en el capítulo primero, Phillips problematiza la pertinencia de una definición moderna de “literatura de viajes” aplicada a los libros de viajeros medievales. En tal sentido, los resultados son similares. El “orientalismo” de la Edad Media tardía no puede ser considerado como un precursor del discurso de superioridad cultural del “Occidente” sobre “Oriente” en un momento en que la noción de “Europa” como una unidad geográfico-cultural no se ha desarrollado plenamente y en el que la idea de Cristiandad ya no resulta plenamente operativa. Central en su análisis resulta el repaso sobre la historia de los conceptos como “Cristiandad” o “Europa” como constructos que definen un determinado espacio cultural. Al respecto, la autora

concluye que, en el período analizado, los europeos veían el Oriente como un espacio de la alteridad pero una alteridad variada, maravillosa, a veces censurada pero también instructiva.

En la segunda parte, “Envisioning Orient”, el abordaje teórico da paso a un análisis de diferentes motivos literarios desplegados en la literatura de viajes. En cada uno de los capítulos, la autora aborda un aspecto específico: comida y maneras culinarias (capítulo 4), las diferentes imágenes de las mujeres orientales (capítulo 5), sexualidad (capítulo 6), civilidad y vida urbana (capítulo 7) y cuerpos (capítulo 8). El elemento que da unidad a cada uno de los tópicos es el énfasis en la dimensión social de estas descripciones, a través de su impacto en la construcción de una mirada del extremo Oriente que, no obstante, no era unívoca. En efecto, para la autora, el papel primario de la literatura de viajes no está puesto en la exactitud de las descripciones sino en cómo ellas operan en la delimitación de la identidad de los lectores. El resultado de este énfasis en la recepción de los textos (tanto como en su producción) es doble. Por un lado, aunque el exotismo pueda primar en muchos de sus relatos, los viajeros medievales estaban lejos de ser meros reproductores de prejuicios y la mirada europea sobre la cultura del extremo Oriente no estuvo cargada del sentimiento de superioridad moral que caracterizó los siglos del auge colonial. Por otro lado, y apartándose de la ecuación propuesta por Foucault entre conocer y dominar, la literatura de los viajeros medievales estaba basada en un genuino sentido de curiosidad acerca de un mundo desconocido.

Cada uno de estos motivos, sugiere la autora, presenta una serie de variaciones cuyo resultado final es irreductible a un solo denominador. El énfasis en la multiplicidad de miradas es, tal vez, uno

de los aspectos más valorables del libro. No obstante, el producto de una obra que abarca un rango de temas tan amplio es, por necesidad, desigual. Son particularmente interesantes los capítulos 5 y 6 donde la autora desarrolla las múltiples imágenes desarrolladas en torno a las mujeres y las variadas formas de la sexualidad (poliginia, libertad sexual, etc...), temas en los que parece manejarse con mayor soltura. En estos aspectos, los argumentos de Phillips son particularmente sugestivos, demostrando con solidez la heterogeneidad de miradas y la variedad de temas que eligieron los viajeros europeos para desarrollar sus descripciones del extremo Oriente. Por el contrario, en otros capítulos, la superposición de ejemplos y las largas descripciones dominan el panorama mientras que el análisis adolece de cierta superficialidad.

Héctor R. FRANCISCO

SOYER, François, **Popularizing Anti-Semitism in Early Modern Spain and its Empire. Francisco de Torrejoncillo and the *Centinela contra Judíos* (1674)**, Leiden, Brill, 2014 (319 pp.).

El libro de François Soyer se centra en la obra *Centinela contra judíos puesta en la Torre de la Iglesia de Dios*, escrito por el monje franciscano Francisco de Torrejoncillo en 1674, *bestseller* en su época en relación a una de las literaturas más profusas del mundo hispánico: la de los tratados contra los judíos y la hostilidad antisemita durante la Edad Moderna.

Si bien el *Centinela contra judíos* ha sido uno de los trabajos de mayor difusión en la geografía hispánica durante la Edad Moderna, la literatura académica

mica se ha ocupado poco de su análisis, oscureciendo la magnitud e importancia de la obra.

En razón de ello, el libro de Soyer realiza dos grandes aportes a la historiografía hispánica, que se aprecian en las dos secciones que componen su libro: por un lado, lleva a cabo un análisis histórico y crítico del *Centinela contra judíos puesta en la Torre de la Iglesia de Dios* y del *problema judío* en el mundo ibérico de la modernidad. Luego, ofrece en la primera traducción al inglés de esta fuente, permitiendo el acceso de los historiadores de habla anglosajona al análisis documental de este texto.

El problema fundamental que guiará su análisis girará en torno a la siguiente pregunta: ¿el texto de Francisco de Torrejoncillo es reflejo de una visión *antisemita* hacia 1674 o resulta anacrónico hablar de ello para la Edad Moderna?

Ya el mismo título de *Centinela contra judíos* tiene numerosas aristas. Por una parte, el autor se auto-adjudica el rol de centinela que defiende la fortaleza de la religión cristiana contra la amenaza judía. Pero, ¿por qué hace referencia al peligro judío si, para el momento de su publicación, ya no quedan judíos en la Península Ibérica? Soyer sostiene que la elección del autor no es azarosa, dado que la referencia hacia los judíos tiene fines propagandísticos y antisemitas aludiendo, en realidad, a los judeo-conversos aún establecidos en España. Ello explica el título de la obra que reseñamos: el objetivo principal de Francisco de Torrejoncillo, según Soyer, consiste en difundir la visión antisemita contra los conversos con el fin de expulsarlos de España y de su Imperio.

En la primera sección encontramos cuatro capítulos bien organizados que permitirán al lector (especializado y no especializado) introducirse en el contexto

histórico de la obra y en los argumentos que fundamentan la tesis del autor. Así, el primero, denominado *Seventeenth-Century Spain and its Jewish Problem*, se aboca a un recorrido histórico sobre la situación de los judeo-conversos en la baja Edad Media y la Modernidad, la difusión de los estatutos de limpieza de sangre y la polémica contra los conversos. El segundo capítulo, *Religion and Blood: Religious Anti-Semitism in Early Modern Spain*, se enfoca en el estudio de la figura de los conversos, según las concepciones de la época. Para desentrañar la naturaleza de las hostilidades contra estos sujetos, el autor analiza los conceptos de *antisemitismo*, *antijudaísmo*, *casta*, *raza*, *nación*, de forma tanto histórica como historiográfica. En el tercer capítulo, *Authorship, History and Impact of the Centinela contra Judíos*, retrata la biografía documentada del autor, Francisco de Torrejoncillo, remarcando la repercusión que tuvo el *Centinela* tanto en sus tiempos como gracias a las siguientes trece ediciones que se imprimieron en España, Portugal y el espacio hispano-americano. Finalmente, en su cuarto capítulo, *Anti-Semitic Propaganda and Pedagogy: Fear, Mongering in the Centinela contra Judíos*, realiza un análisis crítico de la fuente, retomando aquellos argumentos expuestos por Francisco de Torrejoncillo que muestran su naturaleza antisemita y su objetivo de *popularizar el antisemitismo* en su auditorio.

La segunda sección contiene la traducción al inglés del texto y unos apéndices documentales que, junto a los mapas e ilustraciones contenidas al principio del libro, permiten un abordaje completo y holístico de la fuente.

De esta manera, Soyer nos presenta un libro tanto informativo como argumentativo que permite, tanto a un lector no especializado como a uno entendido

sobre el tema, adentrarse en el recorrido histórico sobre *el problema judío*, la historiografía conceptual que lo rodea y la investigación crítica de la fuente. Aporta así un análisis valioso y contundente en torno a la problemática del *antisemitismo*, tan en boga en nuestros días y de difícil resolución.

Carolina PECZNIK



## RESÚMENES DE LOS ARTÍCULOS

**Victoria CASAMIQUELA GERHOLD**, *El Antiguo Testamento en la liturgia bizantina: algunas observaciones sobre las celebraciones litúrgicas dedicadas a Constantinopla*

Algunas de las celebraciones litúrgicas bizantinas dedicadas a la ciudad de Constantinopla fueron (parcialmente) elaboradas a partir de la utilización de lecciones del Antiguo Testamento. A lo largo de este artículo, analizaremos la forma en que estas lecciones fueron integradas en un contexto cristiano bizantino, con el propósito de explorar las connotaciones teológicas y políticas que se encuentran presentes en la celebración litúrgica de la capital del imperio.

**PALABRAS CLAVE:** liturgia bizantina - Antiguo Testamento - *Prophetologion* - recepción bíblica

**Pablo CAVALLERO**, *Lágrimas santas y no tan santas. Funciones del llanto en la hagiografía bizantina temprana*

Se estudian algunos textos hagiográficos tempranos para hacer un relevamiento de la presencia del llanto, sus motivaciones y variantes, en vinculación con la espiritualidad propuesta por este género literario. Esta presencia alcanza el rango de *tópos*. Se advierte la diferencia entre lágrimas que han de ser habitualmente muy abundantes para el logro del perdón o de una gracia y las que vierte el santo mismo como intercesor, que no cuentan con ese requisito.

**PALABRAS CLAVE:** llanto - hagiografía - espiritualidad - *tópos*

**Tomás FERNÁNDEZ**, *Hagiografía bizantina, épica y novela*

Este artículo se propone demostrar, continuando la famosa oposición de Bajtín entre épica y novela, que los *martyria* tardíos son asimilables a la épica, mientras la hagiografía no martirial comparte varios aspectos estructurales centrales con la novela.

**PALABRAS CLAVE:** hagiografía - épica - novela

**Diego R. FITTIPALDI**, *El Typicon de Mâr Saba en el siglo XIII o qué y cuándo se leía en la liturgia monástica bizantina*

Entre los elementos constituyentes del Oficio Divino monástico bizantino se encuentran las lecturas no bíblicas (no sólo patrísticas), las cuales tenían una función específica que subrayaba su importancia. Su presencia en el texto del *Typicon* del Monasterio de Mâr Saba, que figura en el códice Q 740 de la biblioteca Duquesa Anna Amalia en Weimar, será el objeto de este artículo. Aunque este texto ya fuera motivo de un estudio anterior, de carácter más comparativo, me concentraré solamente en el desarrollo de la tradición sabaíta, tal como la atestiguan las fuentes de hasta principios del s. XIV. De tal manera, presentaré otro paso en la evolución de esta tradición, describiendo las continuidades y discontinuidades, innovaciones y variaciones que figuran en el texto de este *Typicon*.

*PALABRAS CLAVE:* *Typicon* - liturgia - Monasterio de Mâr Saba

**Héctor FRANCISCO**, *Cristología, antropología y teología política: la metáfora del vestido en las Actas de los Mártires persas*

Este trabajo analiza el papel que representa la metáfora del vestido en las historias de mártires en la literatura sirio-oriental. Como hipótesis pondremos que –al apelar a esta metáfora en los martirios– los escritores sirio-orientales combinaban dos grupos de ideas. Por un lado, un conjunto que hacía referencia a la analogía cristológica, que se proyectaba a un plano antropológico en la escatología individual. Por otro, una modalidad que asumía un valor “político” ya que esta metáfora también era empleada para contraponer el martirio a la investidura como práctica (costumbre que, en la corte sasánida, definía los lazos de sumisión política). Los martirios sirio-orientales combinaban ambos conjuntos temáticos para referirse a la oposición entre el propio martirio y la obediencia al rey. De esta manera, la literatura promovía diversos modos de comportamiento.

*PALABRAS CLAVE:* vestido - simbología - *Actas de los mártires* - Antigüedad tardía

**Rodrigo LAHAM COHEN y Analía SAPERE**, *¿Judíos o cristianos? Los adversarios religiosos en la Apología contra los judíos de Leoncio de Neápolis*

En el presente artículo se analiza la *Apología contra los judíos* de Leoncio de Neápolis con el fin de comprender las motivaciones y el auditorio del texto. Para tal fin, se realiza un análisis exhaustivo de la propia *Apología*, así como también del contexto de producción de ésta y de las posiciones de



judíos y cristianos –a partir de fuentes contemporáneas y del registro arqueológico– frente a su tema principal: la adoración de imágenes. La hipótesis que guía la investigación es que el adversario discursivo de Leoncio –más allá del título de la obra– no eran los judíos chipriotas sino grupos cristianos opuestos a la adoración de imágenes.

*PALABRAS CLAVE:* Leoncio de Neápolis - judaísmo - cristianismo - iconoclasmo - arte judío - análisis discursivo



## SUMMARY OF ARTICLES

**Victoria CASAMIQUELA GERHOLD**, *The Old Testament in the Byzantine liturgy: Some remarks on the liturgical celebrations devoted to Constantinople*

Some Byzantine liturgical celebrations that were devoted to the city of Constantinople were elaborated, in part, through the use of Old Testament lections. In this article we will analyze the way in which those lections were integrated into a Byzantine Christian context with the purpose of exploring some of the theological and political connotations found within the liturgical celebration of the imperial capital.

**KEYWORDS:** Byzantine liturgy - Old Testament - *Prophetologion* - Biblical reception

**Pablo CAVALLERO**, *Holy and Not-so-holy tears: Functions of crying in early Byzantine hagiography*

In this article we study some early hagiographic texts in order to establish the presence of crying, its motivations and variants in correlation with the spirituality proposed in this literary genre. Such presence reaches the rank of *tópos*. We highlight the difference between tears required to obtain a pardon or a grace (which are typically abundant), and those shed by the Saint himself as an intercessor (which do not need such requisite).

**KEYWORDS:** Tears - Hagiography - Spirituality - *Tópos*

**Tomás FERNÁNDEZ**, *Byzantine hagiography, epic and novel*

Extending and adapting Bakhtin's famous opposition between epic and novel, in this paper I will argue that late *martyria* are assimilable to epic poems, whereas non-martyrial hagiography share many crucial structural features with the novel genre.

**KEYWORDS:** Hagiography - Epic - Novel

**Diego R. FITTIPALDI**, *The Typicon of Mâr Saba in the XIII Century, or what and when to read in the Monastic Byzantine Liturgy*

Within the basic constituent elements of the monastic Byzantine Divine Office, non-biblical readings, both patristical and of any other kind, have a specific place that underlines its importance. Their presence in the text of the *Typicon* of the Mâr Saba Monastery, preserved in Codex Q 740 of the Duchess Anna Amalia Library in Weimar will be the subject of the present article. While this matter has already been addressed by an earlier study (of a more comparative kind, in Lossky 1992), I will focus instead on the historical development of the sabaitical tradition until the beginning of the fourteenth century. Furthermore, I will present another step of the evolution of this tradition, hence describing the continuities and discontinuities, innovations and variations in the evolution of the text of the *Typicon*.

**KEYWORDS:** *Typicon* - Liturgy - Mâr Saba Monastery

**Héctor FRANCISCO**, *Christology, anthropology and political theology: The clothing metaphor in the Acta of the Persian Martyrs*

This paper analyzes the way in which the “clothing metaphor” was employed in East Syriac martyrial literature. Such metaphor combined two distinct sets of ideas. First, the Christological analogy, which is projected into human eschatology. Second, a “political” dimension constructed by the contrast between Martyrdom and investiture. Thus, East Syriac martyrial literature combined both sets to refer to the opposition between the Martyr’s allegiance to God and his obedience to the King. Therefore, Martyrial literature promoted diverse ways of behavior.

**KEYWORDS:** Clothing - Symbology - *Acta of the Martyrs* - Late Antiquity

**Rodrigo LAHAM COHEN and Analía SAPERE**, *Jews or Christians? The religious antagonists in the Apology against Jews of Leontius of Neapolis*

In this article we will study the *Apology against Jews* by Leontius of Neapolis with the purpose of understanding its motivations and public. We will analyze the text itself, its context of production and the opinions of both Christians and Jews about its main topic: the worship of images, through the evidence yielded by both contemporary textual sources and archaeological remains. The hypothesis which leads this research is that the discursive antagonists assumed by Leontius, in spite of the title of the text, were not Jews, but Christian groups opposed to the veneration of images.

**KEYWORDS:** Leontius of Neapolis - Judaism - Christianity - Iconoclasm - Jewish Art - Siscourse analysis

## SOMMAIRE DES ARTICLES

**Victoria CASAMIQUELA GERHOLD**, *L'Ancien Testament dans la liturgie byzantine: quelques remarques sur les cérémonies consacrées à la ville de Constantinople*

Parmi les célébrations liturgiques byzantines dédiées à la ville de Constantinople, certaines ont été (partiellement) édifiées à partir de leçons de *L'Ancien Testament*. Dans cet article, nous réfléchissons sur la manière dont ces leçons ont été intégrées en contexte chrétien byzantin et nous étudierons les connotations théologiques et politiques présentes dans la célébration liturgique réalisée dans la ville capitale de l'empire.

**MOTS-CLÉS:** liturgie byzantine - Ancien Testament - Prophetologion - réception de la Bible

**Pablo CAVALLERO**, *Larmes saintes et pas tellement saintes. Le rôle du pleur dans la première hagiographie byzantine*

Dans cette étude nous analyserons certains textes hagiographiques anciens pour s'enquérir de la présence du pleur, ses motivations, ses variantes et son rapport avec la spiritualité proposée par ce genre littéraire. Sa représentation fréquente permet qu'il atteigne la catégorie de *topos*. Il est possible de constater une différence entre les larmes qui doivent être très abondantes et qui mènent à l'obtention du pardon ou d'une grâce et celles que le saint verse en tant qu'intercesseur et qui n'ont pas besoin de satisfaire les conditions mentionnées ci-dessus.

**MOTS-CLÉS:** larmes - hagiographie - spiritualité - *topos*

**Tomás FERNÁNDEZ**, *Hagiographie byzantine, épopée et roman*

Cet article vise à démontrer, en utilisant l'opposition donnée par Bakhtine entre épopée et roman, que les *martyria* tardifs sont semblables à l'épopée, alors que l'hagiographie dont le thème principal n'est pas lié avec celui du martyr partage avec le roman certains aspects structuraux.

**MOTS-CLÉS:** hagiographie - épopée - roman

**Diego R. FITTIPALDI**, *Le Typicon de Mâr Saba au XIII<sup>e</sup> siècle ou quand et quelle partie de la liturgie monastique byzantine était lue*

Parmi les éléments constituant l'office divin monastique byzantin il existait des lectures non-bibliques (et non seulement patristiques) qui avaient une fonction spécifique pour démontrer leur importance. Nous examinerons leur présence dans le texte du *Typicon* du monastère de Mâr Saba conservé dans le manuscrit Q740 de la bibliothèque Duchesse Anna Amalia à Weimar. Bien que ce texte ait été évalué de façon comparée précédemment, nous ne considérons que le développement de la tradition de Mâr Saba d'après le témoignage des sources conservées jusqu'au début du XIV<sup>e</sup> siècle. Ainsi présenterons-nous une étape nouvelle dans l'évolution de cette tradition, en décrivant les continuités et les discontinuités, les innovations et les variations incluses dans ce texte du *Typicon*.

**MOTS-CLÉS:** *Typicon* - liturgie - Monastère de Mâr Saba

**Héctor FRANCISCO**, *Christologie, anthropologie et théologie politique : la métaphore de l'habillement dans les Actes des Martyrs persans*

Dans cet article nous étudierons le rôle qui joue la métaphore de l'habillement dans les histoires des martyrs de la littérature syrienne orientale. Notre hypothèse essaiera de démontrer que par le biais de cette métaphore les écrivains syriens orientaux agençaient deux groupes d'idées. D'une part, celles qui exprimaient une analogie christologique et qui se projetaient sur un plan anthropologique dans une eschatologie individuelle, d'autre part, celles qui indiquaient l'existence d'un système à valeur "politique", étant donné que cette métaphore était employée également pour distinguer le martyr de l'investiture en tant que pratique (coutume qui manifestait les liens de soumission politique dans la cour sassanide). Les martyrs syriens orientaux combinaient les deux groupes thématiques pour référer l'opposition existante entre le martyr propre et l'obéissance au roi. De cette façon, la littérature encourageait des moyens distincts de comportement.

**MOTS-CLÉS:** habillement - symbolique - *Actes des Martyrs* - Antiquité Tardive

**Rodrigo LAHAM COHEN et Analía SAPERE**, *Juifs ou chrétiens? Les adversaires religieux dans L'Apologie contre les juifs de Léonce de Néapolis*

Dans ce travail nous analyserons *L'Apologie contre les juifs* de Léonce de Néapolis afin de comprendre ses motivations et l'auditoire concerné. Dans

ce dessein, nous étudierons exhaustivement le contexte de production de l'*Apologie* (à partir des sources contemporaines et des fouilles archéologiques) et, en particulier, la position de juifs et chrétiens face au thème principal : l'adoration des images. Selon notre hypothèse, l'adversaire discursif de Léonce n'était pas le groupe des juifs chypriotes mais les chrétiens s'opposant à l'adoration des images.

**MOTS-CLÉS:** Léonce de Néapolis - judaïsme - christianisme - iconoclasme - art juif - analyse du discours





## NÓMINA DE AUTORES

### **Victoria Casamiquela Gerhold**

Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas – CONICET  
Saavedra 15, 5to. Piso  
C1083ACA Buenos Aires  
Argentina  
victoria\_gerhold@hotmail.com

### **Pablo Cavallero**

Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas – CONICET  
Saavedra 15, 5to. Piso  
C1083ACA Buenos Aires  
Argentina  
pablo.a.cavallero@gmail.com

### **Tomás Fernández**

Carlos Calvo 632, 10 “L”  
1102 Buenos Aires  
Argentina  
fernandez\_tomas@yahoo.com

### **Diego Fittipaldi**

Universität zu Köln - Institut für Altertumskunde  
Abteilung Byzantinistik und Neugriechische Philologie  
Albertus-Magnus-Platz  
D-50923 Colonia  
Alemania  
drfitti1978@yahoo.com.ar

### **Héctor Francisco**

Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas – CONICET  
Saavedra 15, 5to. Piso  
C1083ACA Buenos Aires  
Argentina  
franciscohectorricardo93@gmail.com

### **Rodrigo Laham Cohen**

Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas – CONICET  
Saavedra 15, 5to. Piso  
C1083ACA Buenos Aires  
Argentina  
r\_lahamcohen@hotmail.com

## NORMAS DE COLABORACIÓN

1. El Consejo editorial aceptará artículos originales e inéditos referidos a los temas propios de la revista. El plazo de presentación se fija el 31 de octubre de cada año.

2. Los artículos se remitirán en doble formato: en un archivo digital Word e impresos. Se omitirán los datos del autor en su primera página y, en hoja aparte, se indicarán nombre, categoría profesional y lugar de trabajo del remitente.

3. Los trabajos recibidos serán evaluados por los miembros del Consejo de redacción, por los asesores de la revista o por expertos ajenos a la redacción. La aceptación de los trabajos se comunicará a los autores por escrito. Los trabajos no aceptados serán devueltos a su procedencia.

4. Para los artículos de investigación se recomienda una extensión máxima de 30 folios. El texto se escribirá en Times New Roman, cuerpo 12. Las notas deberán escribirse en Times New Roman cuerpo 10, al pie de página. El interlineado deberá ser de 1,5. Las reseñas bibliográficas tendrán una extensión máxima de 5 folios.

5. Las fotografías, tablas, mapas, planos, etc., deberán ser remitidas en forma independiente del texto, en formato JPG o TIF, con una resolución mínima de 300 dpi.

6. Todo artículo debe ir precedido de un resumen de máximo de 10 líneas en español y de un abstract en inglés de semejante extensión. Deben acompañar al resumen y abstract entre 3 y 5 palabras claves en español y en inglés a modo de descriptor del artículo.

7. Las comillas a utilizar en todos los artículos serán comillas normales “”.

8. Las citas que estén incorporadas en el cuerpo del texto deben ir “entre comillas”.

9. Si la cita no está incorporada en el cuerpo del texto, debe ir en una caja especial, a la que se le agregue un mayor margen izquierdo y derecho, correspondiente a una unidad de Word por cada lado (de la regla de Word). Esta cita va sin comillas y en *cursiva*.

10. Las palabras que aparezcan en el texto en un idioma distinto del español deben ir en *cursiva*, salvo los nombres propios en latín.

11. Las citas al pie de página en un idioma distinto del español deben ir “entre comillas y *cursiva*”.

12. A fin de unificar el sistema de citas bibliográficas y de firmas de archivo, se sugiere el uso de los siguientes criterios regularizadores:

–Las firmas archivísticas comenzarán por las siglas del archivo, en mayúsculas, a las que seguirán la sección, subsección y serie –si las hubiere– y la firma del documento. Ejemplo: AHN, Clero, carp. 1, nro. 5.

–En el caso de libros, se citará como sigue:

Adeline RUCQUOI, *Histoire médiévale de la Péninsule Ibérique*, París [los nombres de los lugares de edición deben castellanizarse, si hubiere tal posibilidad], Seuil [sin indicación de los términos editorial, publicaciones, impresión, etc.], 1993 –continuando la indicación de páginas, precedidas de la abreviatura p. o pp., según correspondiere–.

–En el caso de capítulos o artículos en obras colectivas se citará como el caso anterior añadiendo el título de la obra, en cursiva, precedido de la preposición *en*:

Carole STRAW, “Martyrdom and Christian Identity: Gregory the Great, Augustine and Tradition”, en William KLINGSHIRN y Mark VESSEY (eds.), *The limits of Ancient Christianity. Essays on Late Antique Thought and Culture in Honor of R.A. Markus*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1999, pp. 250-66.

–En el caso de artículos de publicaciones periódicas, se seguirá el siguiente modelo:

Armando PETRUCCI, “Escrituras marginales y escritores subalternos”, *Signo. Revista de historia de la cultura escrita*, 7 (2000), 67-75.

–En el caso de documentos electrónicos, se debe citar la referencia completa precedida de la expresión “disponible en...” y la fecha de consulta del documento.

13. Toda correspondencia, libros para reseñar y originales de artículos debe remitirse a:

Señor Secretario de Redacción  
Temas Medievales  
Instituto Multidisciplinario de Historia – CONICET  
Saavedra 15-5to. piso  
C1083ACA Buenos Aires

Las tesis y opiniones expresadas en los trabajos publicados en esta revista son de la exclusiva responsabilidad de los autores.

**PUBLICACIONES DEL  
ÁREA DE INVESTIGACIONES MEDIEVALES  
INSTITUTO MULTIDISCIPLINARIO  
DE HISTORIA Y CIENCIAS  
HUMANAS (IMHICIHU)  
CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES  
CIENTÍFICAS Y TÉCNICAS (CONICET)**

- **Revista *Temas Medievales*** (volumen anual)

- 1: “El espacio en la Edad Media”, 1991, 240 pp.
- 2: “Tiempo y memoria en la Edad Media”, 1992, 313 pp.
- 3: “Formas de representación en la Edad Media”, 1993, 399 pp.
- 4: “Paz y guerra en la Edad Media”, 1994, 361 pp.
- 5: “Homo viator”, 1995, 351 pp.
- 6: “Pasiones y pecados en la Edad Media”, 1996, 261 pp.
- 7: “El héroe”, 1997, 261 pp.
- 8: “Libros y bibliotecas en el mundo medieval”, 1998, 255 pp.
- 9: “Sueños, visiones y profecías en el mundo medieval”, 1999, 239 pp.
- 10: “Intercambios y contactos culturales”, 2000-2001, 252 pp.
- 11: “Apuntes para una historia social medieval”, 2002, 237 pp.
- 12: “La mujer en la Edad Media”, 2004, 260 pp.
- 13: “Poder y sociedad en la Edad Media”, 2005, 236 pp.
- 14: “Cultura y sociedad en el mundo carolingio”, 2006, 262 pp.
- 15-16: “Realidad, política y contexto del cristianismo medieval”, 2007-2008, 316 pp.
- 17: “Pensamiento y política en el mundo medieval”, 2009, 286 pp.
- 18: “Aspectos de la alteridad en el mundo medieval”, 2010, 254 pp.
- 19: “Razón y pasión en la Edad Media”, 2011, 250 pp.
- 20: “Mujer y sociedad en la Edad Media”, 2012, 374 pp.
- 21: “La hagiografía medieval. Palabras y conceptos”, 2013, 354 pp.
- 22: “Problemas de filosofía medieval”, 2014, 272 pp.

- **Colección *Temas y Testimonios***

- 3: Nilda GUGLIELMI, *Sobre historia de las mentalidades e imaginario*, Buenos Aires, 1991, 15 pp.
- 4: Jean CABARET D'ORVILLE, *Crónica del buen duque Luis de Bourbon* (estudio preliminar, traducción y notas de Raquel Homet), Buenos Aires, 1991, 184 pp.
- 5: Silvia MAGNAVACCA, *El deseo, hilo conductor de la Divina Comedia*, Buenos Aires, 1992, 78 pp.

- **Fuera de colección**

- Nilda GUGLIELMI, *Guía para viajeros medievales (Oriente, siglos XIII-XV)*, Buenos Aires, 1994, 435 pp.
- Nilda GUGLIELMI y Adeline RUCQUOI (coords.), *El discurso político en la Edad Media – Le discours politique au Moyen Age*, Buenos Aires, 1995, 258 pp.
- Ariel GUIANCE y Pablo UBIERNA (eds.), *Sociedad y memoria en la Edad Media. Estudios en homenaje de Nilda Guglielmi*, Buenos Aires, 2005, 399 pp.
- Nilda GUGLIELMI y Adeline RUCQUOI (eds.), *Derecho y justicia: el poder en la Europa medieval – Droit et justice: le pouvoir dans l'Europe médiévale*, Buenos Aires, 2008, 262 pp.
- Ariel GUIANCE (ed.), *Entre el cielo y la Tierra. Escatología y sociedad en el mundo medieval*, Buenos Aires, 2009, 352 pp.
- Ariel GUIANCE (ed.), *Legendario cristiano. Creencias y espiritualidad en el pensamiento medieval*, Buenos Aires, 2014, 352 pp.



## SUSCRIPCION / SUBSCRIPTION / ABONNEMENT

Deseo suscribirme a / I want to subscribe to / Je souhaite souscrire un abonnement à:

### *Temas Medievales*

(volumen anual / annual number / numéro annuel)

ARGENTINA: ..... \$ 150

EXTERIOR: ..... U\$S 35

(Incluye gastos de envío aéreo / by plane / par avion)

Apellido / Name / Nom: .....

Nombre / First name / Prénom: .....

Dirección / Address / Adresse: .....

.....

Código Postal / Postal Code / Code Postal: .....

Ciudad / Town / Ville: .....

País / Country / Pays: .....

Firma / Signature: .....

Pagos por cheque a la orden de DÉDALO s.r.l. en pesos (suscripciones nacionales) o dólares norteamericanos (suscripciones internacionales).

Check named to / Chèque à l'ordre de DÉDALO s.r.l., in US dollars only.  
Envíe su pedido a / Send your order and payment to / Adressez votre commande et votre paiement à:

DÉDALO s.r.l.  
Pasaje José Giuffra 318  
(1064) Buenos Aires  
Argentina

Volúmenes anteriores / Back issues / Volumen antérieures:

DÉDALO s.r.l. – Pasaje José Giuffra 318 – (1064) Buenos Aires – Argentina



## ÍNDICE

- Patricia CRONE (1945-2015) ..... 11
- Gilbert DAGRON (1932-2015) ..... 13

### **Iglesia, textos y sociedad en el mundo bizantino y cristiano oriental**

- Pablo UBIERNA, Iglesia, textos y sociedad en el mundo bizantino y cristiano oriental ..... 17
- Victoria CASAMIQUELA GERHOLD, The Old Testament in the Byzantine liturgy: some remarks on the liturgical celebrations devoted to Constantinople ..... 21
- Pablo CAVALLERO, Lágrimas santas y no tan santas. Funciones del llanto en la hagiografía bizantina temprana ..... 63
- Tomás FERNÁNDEZ, Hagiografía bizantina, épica y novela ..... 81
- Diego R. FITTIPALDI, The Typicon of Mâr Saba in the XIII Century or what and when to read in the Monastic Byzantine Liturgy ..... 89
- Héctor R. FRANCISCO, Cristología, antropología y teología política: la metáfora del vestido en las Actas de los Mártires persas ..... 115
- Rodrigo LAHAM COHEN y Analía SAPERE, ¿Judíos o cristianos? Los adversarios religiosos en la *Apología contra los judíos* de Leoncio de Neápolis ..... 143

### **Notas críticas**

- AHRONSON, Kristján, *Into the Ocean: Vikings, Irish and Environmental Change in Iceland and the North* (Santiago BARREIRO) ..... 173
- BINDER, Stéphanie, *Tertullian, On Idolatry and Mishnah Avodah Zarah. Questioning the Parting of the Ways between Christians and Jews* (Rodrigo LAHAM COHEN) ..... 174
- HUMPHREYS, M. T. G., *Law, Power and Imperial Ideology in the Iconoclast Era* (Pablo UBIERNA) ..... 177
- MEERSON, Michael y SCHÄFER, Peter (eds. y trads.), *Toledot Yeshu. The Life Story of Jesus* (Rodrigo LAHAM COHEN) ..... 179
- MILLER, Timothy y NESBITT, John, *Walking corpses. Leprosy in Byzantium and the Medieval West* (Esteban A. GREIF) ..... 181

- MUÑOZ, María José; CAÑIZARES, Patricia y MARTÍN, Cristina  
(eds.), *La compilación del saber en la Edad Media* (Daniel PANATERI) .... 183
- PAPADEMETRIOU, Tom, *Render unto the Sultan: Power, Authority  
and the Greek Orthodox Church in the early Ottoman Centuries*  
(Pablo UBIERNA)..... 185
- PAPAIOANNOU, Stratis, *Michael Psellos. Rhetoric and Authorship  
in Byzantium* (Diego FITTIPALDI)..... 187
- PHILLIPS, Kim, *Before Orientalism: Asian Peoples and Cultures in  
European Travel Writing, 1245-1510* (Héctor R. FRANCISCO) ..... 189
- SOYER, François, *Popularizing Anti-Semitism in Early Modern  
Spain and its Empire. Francisco de Torrejoncillo and the Centinela  
contra Judíos (1674)* (Carolina PECZNIK) ..... 191
  
- Resúmenes de los artículos ..... 195
  
- Summary of articles ..... 199
  
- Sommaire des articles ..... 201
  
- Nómima de autores ..... 205



Se terminó de imprimir en  
el mes de noviembre de 2016 en Gráfica Prosa,  
Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina  
email: [info@graficaprosa.com](mailto:info@graficaprosa.com)