

UNIVERSIDAD DE MURCIA
AREA DE HISTORIA ANTIGUA

ANTIGÜEDAD Y CRISTIANISMO

MONOGRAFIAS HISTORICAS SOBRE LA ANTIGÜEDAD TARDIA

IV



LA CUEVA NEGRA DE FORTUNA (MURCIA) Y SUS TITVLI PICTI

UN SANTUARIO DE EPOCA ROMANA

[HOMENAJE AL PROF. D. SEBASTIAN MARINER BIGORRA]

1987

INDICE

	Pag.
<i>A. González Blanco</i> – Presentación	9
HISTORIA DE LA INVESTIGACION	
<i>A. González Blanco</i> – Los textos de la Cueva Negra. Del descubrimiento a su lectura y estudio.	15
FORMA Y GEOLOGIA DE LA CUEVA NEGRA	
<i>J. L. García Aguinaga</i> – Planta y sección de la Cueva Negra	31
<i>F. López Bermúdez</i> – Geomorfología de la Cueva Negra: génesis y evolución	37
<i>J. Fábregas González y M. Senent Alonso</i> – Marco geológico e hidrogeológico de la Cueva Negra	47
<i>R. Arana Castillo</i> – Estudio mineralógico de unas muestras de la Cueva Negra de Fortuna ...	57
CONTEXTO TOPONIMICO	
<i>A. González Blanco</i> – La toponimia del municipio de Fortuna	63
PROBLEMAS AMBIENTALES	
<i>J. García-Villalba Alvarez</i> – La población activa en Fortuna a mediados del siglo XVIII y su influencia en la vegetación natural	91
<i>P. Segura Artero</i> – La forestación en los bosques de Fortuna	101

CONTEXTO ARQUEOLOGICO

- G. Matilla Séiquer e I. Pelegrín García*
- Contexto arqueológico de la Cueva Negra de Fortuna 109
- M. Amante Sánchez*
- La Cueva Negra (Fortuna, Murcia). Excavación de tanteo. Diciembre de 1985 133

DOCUMENTACION GRAFICA

- A. González Blanco*
- Los calcos de los TITVLI en las sucesivas etapas del trabajo e investigación 171
- G. Kurtz Schaefer*
- Pruebas fotográficas para el registro de los textos pintados de Cueva Negra. Septiembre de 1985 y febrero de 1986 183

ESTUDIO DE LOS TEXTOS

- A. U. Stylow y M. Mayer Olive*
- Los TITVLI de la Cueva Negra. Lectura y comentarios literario y paleográfico 191
- S. Mariner Bigorra*
- Comentarios filológico y métrico 237
- J. J. Chao Fernández*
- Nota a los textos II/5 y II/3 de la Cueva Negra de Fortuna 257
- J. Sanmartín Ascaso*
- Grafías iberizantes en los textos de la Cueva Negra 267
- A. González Blanco*
- Los textos de la Cueva Negra y sus perspectivas histórico-religiosas 271

NOTICIARIO 321

RECENSIONES 329

IN MEMORIAM S. Mariner Bigorra 361

RECENSIONES DE LIBROS

ONEGA LOPEZ, José Ramón: *Odoario de Africano. La colonización de Galicia en el siglo VIII*. Ediciones Do Castro, 317 páginas. La Coruña, 1986.

En esta obra se nos presenta la figura legendaria del Obispo Odoario y las circunstancias políticas, sociales y económicas en las que se supone se desarrolló este personaje en la Galicia del siglo VIII, al emprender su labor colonizadora.

Los problemas que se plantean desde el principio son numerosos pues intentar relatar la biografía de un personaje sobre el que muchos investigadores plantean muy serias dudas es ya de por sí problemático.

Como instrumentos esenciales para la lectura del libro están el capítulo XXII, dedicado a apéndice documental en el que se incluyen todos los diplomas existentes del ciclo odoariano con sus correspondientes anotaciones diplomáticas y paleográficas, así como diversas referencias bibliográficas; y el capítulo XIII que reproduce un mapa de la repoblación de Galicia en el siglo VIII.

En la meditación previa ya nos plantea el autor lo que pretende con su obra: analizar la figura de Odoario en el marco de su tiempo y de su entorno, no limitándose sólo al aspecto diplomático sino haciendo incursiones en el campo del derecho, de la toponimia, epigrafía, sociología, economía y la historia. Desde otra categoría nos define "... es también la aventura de los gallegos del siglo VIII que reconstruyeron su tierra en medio de grandes dificultades. Es, en definitiva el milagro de una tierra que supo vencer al destino incierto". (pág. 24).

La distribución de los capítulos, bastante cortos, y las notas que aparecen al final de cada capítulo, que no son exhaustivas en ningún momento, hacen que su lectura discurra placidamente.

Todos los capítulos a su vez podemos dividirlos en tres unidades temáticas:

I-X: Situación s. VIII, estado de Galicia y llegada.

XI-XV: Estudio de los documentos.

XVI-XX: Estudio de la figura de Odoario.

Como decimos, el libro comienza con la panorámica general del siglo VIII y la particular en Galicia. Ya se plantea como problema inicial la llegada del Obispo desde Africa y no de *Spania* (con este nombre era conocida, en el siglo IX, en el reino asturiano, la España musulmana), en la frase "*ego Odoarius episcopus fui ordinatus in territorio africe surrexerunt...*" según las ediciones críticas se colocaría o no un punto y coma entre "*ordinatus*" e "*in territorio*", con lo cual la situación de la puntuación plantea a los investigadores tres dudas: si Odoario fue ordenado obispo en Africa, en Lugo, o en otro lugar. Respecto a la posibilidad de que pudiera venir de Africa, la plantea con argumentos propios y aludiendo repetidas veces a obras de Sánchez Albornoz sobre los contactos culturales entre Africa y Galicia ya desde el siglo V.

En los Capítulos III y IV describe la llegada y asentamiento de los bereberes en Galicia y su posterior abandono debido a las discordias, hambres y pestes. Respecto a la invasión el autor tiene el siguiente punto de vista: "seguramente la invasión árabe fue el hecho más calamitoso de la Historia de España y, sin duda, el más dramático tanto por sus consecuencias como por sus condicionamientos". (pág. 57).

La línea común de los siguientes capítulos hasta el X inclusive es el estudio del lugar geográfico, la despoblación y la repoblación. Compara el viaje de Odoario, hasta la llegada a Lugo, con el de Moisés a través del desierto, aquí, como en otros lugares, se echa de menos una nota en la que especifique qué investigadores hablan de esta comparación, además del propio Onega. (págs. 86-87). Respecto a la despoblación y repoblación de la zona entre el Valle del Duero y Galicia, cita las tesis a favor y en contra (págs. 87-88),

siendo él mismo partidario del despoblamiento pero no total.

Estos mismos capítulos narran la situación de Lugo, los más interesantes son los dos últimos referidos a la despoblación de la zona de Lugo, y el X a las presuras de Odoario.

La invasión sarracena habría dejado los campos yermos y muchas villas despobladas, refugiándose la población en montañas y lugares inaccesibles (en págs. 114-116 presenta pruebas a favor de esta tesis tomadas de la obra de Sánchez Albornoz *Despoblación del Valle del Duero*, Buenos Aires, 1966). Junto a esta tesis general intenta analizar el despoblamiento, concretamente en la zona norte de Lugo, en cuatro municipios: Pol, Meira, Castro de Rei y Castrovverde, basándose en indicios de la toponimia y la epigrafía (pág. 133). Una vez llegado Odoario, se hacía necesario repoblar valles y campos y trabajarlos. Partiendo del supuesto de que conseguirían los bueyes, carros y otros aperos, deduce que el país no estaría del todo despoblado, al menos en la zona al sur de Lugo.

Los capítulos XI-XIII (inclusive) analizan los textos del llamado ciclo odoariano: testamento menor, sus interpolaciones y la semántica de este diploma y el testamento mayor. Llegado a este punto, el autor admite que el estudio de los documentos puede establecer, sin reserva alguna, la existencia histórica del obispo repoblador. Aunque en los apéndices documentales están las versiones originales de los textos, da una traducción del testamento menor para “los no iniciados”, como él mismo indica. Este documento es pseudo-original de mediados o finales del siglo X, y respecto a su autenticidad, alega que el hecho de que ningún copista del siglo X o anterior pudo haber inventado noticias tan llamativas como las que contiene el testamento. En este punto alude de nuevo a la autoridad de Sánchez Albornoz, el cual opinaba que ningún falsario tardío se le habría ocurrido hacer llegar de Africa a Odoario sino que lo hubiera presentado llegado de *Spania*. Su conclusión es que el testamento, o su copia, hace afirmaciones demasiado importantes para que pudieran ser inventadas. Respecto a las interpolaciones, hay una con un tema muy gallego: alusión a una iglesia consagrada al Apóstol Santiago; en el año 760 en que se supone que se escribió el testamento aún no se había descubierto el sepulcro del apóstol y por tanto esta alusión sería interpolada, pero Onega, muy cauto en este sentido, no se compromete a afirmar nada aunque cita los testimonios de García Conde a favor del culto jacobeo anterior al descubrimiento del se-

pulcro (pág. 161-162).

El testamento mayor, fechado el 15 de mayo del 747, es desde el punto de vista formal un instrumento de última voluntad. Presenta una serie de irregularidades por las que algunos estudiosos piensan que es falso (pág. 173), aunque también hay testimonios favorables al documento (págs. 176-177). El problema principal es que enumera como villas pobladas por Odoario, una lista que llena cinco páginas de la *España Sagrada*. Pero la creencia generalizada es que no pudo repoblar todas estas por imposibilidad física y temporal. Onega reconoce como falso el diploma, pero añadiendo que lo que tiene de bueno está tomado de otros auténticos.

Otros dos documentos son el diploma de Aloito, siervo del obispo y su esposa Icka, fechado en 745 (cap. XIV) y el diploma de Avezano, hombre libre, sobre el cual no hay opinión cierta sobre su autenticidad (cap. XV).

La tercera parte contiene los capítulos dedicados a la figura de Odoario como obispo (cap. XVI), político (cap. XVII), jurista (cap. XVIII) y su retiro y muerte (cap. XX).

En el referente a su obispado, el principal problema que se plantea, frecuente en la historiografía de otras zonas de la geografía española, es la primacía de la sede de Braga o Lugo. Se analizan otros dos diplomas: carta del Toresario y diploma del *assertor* Tardonato, siendo la opinión del autor que Odoario fue sólo obispo de Lugo y no de Braga. Su papel como político lo imagina como delegado del rey Alfonso y en su afán por mantenerlo neutral, piensa que Odoario fue ajeno a las rebeliones gallegas del siglo VIII, consideradas por el autor como las primeras rebeliones sociales de Europa (pág. 273). De todo esto no tiene ninguna prueba, simplemente son opiniones personales.

En el aspecto jurídico nos lo presenta como *pressor* del rey distribuyendo las tierras a los integrantes de su séquito como pequeños *possessores*. Otra función que le supone es la de juez: “creo que tal sería la competencia de Odoario como obispo y señor temporal de Lugo”. (pág. 254).

Respecto a su muerte lo más probable es que sucediera en el año 786, durante el reinado de Mauregato, noticia recogida de un Calendario Gótico de S. Millán de la Cogolla.

Así pues se trata de un trabajo novedoso sobre una época casi desconocida para la historia de España, como es el siglo VIII, basado no sólo en el estudio de las fuentes sino también en la extrapolación de otros posibles contextos históricos. A lo largo de las páginas

se observa cierto tono nacionalista presentando a los gallegos de este difícil y oscuro siglo como los paladines de la esperanza y de la li-

bertad reconstruyendo lo destruido por el invasor árabe.

R. González Fernández

DIAZ MARTINEZ, Pablo de la Cruz: *Formas económicas y sociales en el monacato visigodo*. Ediciones Universidad de Salamanca 1987; 190 pags.

Se concluye el presente estudio sobre el monacato visigodo resaltando las nuevas perspectivas que abre sobre el mundo visigodo en su conjunto y el hueco que llena en el período tardo-antiguo de la historia de España. Esto supone estudiar un punto importante como es la contribución de la actividad cristiana a la democratización de la cultura en el Bajo Imperio, fenómeno en el que participaron todos los estratos sociales, incluidos los más bajos, con la especial aproximación que esto implica al elemento popular.

Como apunta el autor, no es solamente la dimensión religiosa del monacato lo único importante y esencial que puede ofrecer al historiador. Sin duda existieron en la institución monástica figuras que vivieron plenamente su dimensión religiosa y que formaron círculos de verdaderos contemplativos; pero también cabe destacar que el monacato constituyó un cierto fenómeno de masas, sobre todo en algunas zonas del mundo visigodo. De aquí derivan unos planteamientos de importancia general para la historia de la Península Ibérica durante los siglos VI y VII.

La primera parte de este estudio se dedica a la formación del patrimonio monástico visigodo (pags. 15-73). Particular importancia ofrece este capítulo por el lugar que ocupa en la estructura tardo-antigua de la propiedad con la decadencia de la vida urbana en beneficio de las propiedades latifundiarías. Paulatinamente el patrimonio monástico se independiza del eclesiástico e incluso del fiscalismo estatal con la decadencia de las curias municipales, iniciándose así ese proceso, que lleva a la feudalización global de la sociedad. En este marco histórico aparecen las llamadas iglesias privadas, que se convierten en un rasgo de toda la Europa occidental y que comienzan a existir en España a finales del siglo

VI. La iglesia, el monasterio e incluso el obispado se convertían así en propiedad de un individuo y en fuente de ingresos. De este modo quedaba abierto un amplio espacio para la libre fundación de monasterios, contando con todos los privilegios de tal institución y también forma ventajosa de mantener las propiedades latifundiarías.

En la formación del patrimonio monástico, sobre la dotación fundacional, se contaba con la aportación progresiva de los profesos, asegurándose con diversas medidas la permanencia de los bienes aportados. También el mismo profeso, aun cuando careciese de bienes legables, presentaba el concurso de su trabajo y éste se aseguraba con el voto de estabilidad. A esto se añadía la munificencia de los ricos y en ocasiones se contaba con la liberalidad del Estado. Esta tendencia a la acumulación creciente sitúa la visión del monasterio visigodo en el esquema latifundista de la época, aun cuando el conjunto de sus propiedades sucesivamente donadas tendiesen a formar una propiedad dispersa.

Esta es la cuestión que comienza planteando la segunda parte del estudio (pags. 77-83). Aunque la estructura dominante en la península hacia el siglo VII fuese el latifundio, por las mismas reglas monásticas es posible detectar diferencias de unas zonas a otras. Esto se aprecia de una forma global en el entorno que supone la regla isidoriana para una agricultura de tipo intensivo y con cierto grado de especialización, mientras que las reglas fructuosiana y Común para las zonas del NO hispánico parecen indicar una economía de subsistencia precaria. Respecto a las relaciones de producción (pags. 120-126) también los monasterios se ven inmersos en el sistema de los demás latifundios de la España tardo-antigua y de todo el mundo occidental. Las

reglas avalan la importancia de los "servi", incluso cuantitativa, dentro del régimen monasterial, lo mismo que el "colonus", arrendatario campesino dependiente, que se había convertido "en la figura prototípica de la explotación agraria bajoimperial". No faltaban tampoco los esclavos —"mancipia"—, que junto a los demás englobaban una parte considerable de la población vinculada al monasterio.

Hasta qué punto se convirtió el monacato en forma de vida lo indica el hecho criticado por la Regla Común de grupos familiares o comunidades aldeanas, que se organizaban en forma de monasterios. Es interesante todo el problema que plantea la "Regula Communis" (pags. 141-146 y 162). Esta regla tiende a atajar abusos, pero da por supuesta y recono-

cida esa realidad de monasterio —tribu de comunidades indígenas ancestrales. No es aventurado afirmar que en un mundo donde imperaba la desorganización, y por tanto la desasistencia y la inseguridad, la organización monástica era un refugio universal para determinadas necesidades. Se convirtieron los monasterios en refugio de esclavos, colegio para los hijos, residencia de ancianos, lugar de asilo político y hasta de prisión.

A pesar de la escasez documental para la época, que constata el autor, la relectura de las fuentes y en especial el aprovechamiento de datos del acervo eclesiástico proporcionan nuevos enfoques y perspectivas prometedoras para el estudio de esta época de la historia.

A. Yelo Templado

R. Corzo Sánchez, *San Pedro de la Nave. Estudio histórico y arqueológico de la iglesia visigoda*, Instituto de Estudios Zamoranos Florián de Ocampo/Diputación de Zamora, Zamora 1986

Precedido de un prólogo del Prof. Dr. D. A. Blanco Freijeiro director que fue de la tesis doctoral que se publica en el libro, en el que explica el interés y el valor del trabajo realizado así como las particulares aptitudes del autor para acercarse de nuevo a un tema como el presente, la obra viene a poner de actualidad un tema eterno de la cultura visigoda en España: un viejo monumento cuya azarosa vida sobre todo por causa de la construcción del embalse del Esla necesitaba de revisión arqueológica y sobre todo investigadora.

Fue mérito del autor el atreverse con el tema y hemos de destacar el éxito aunque no fuera más que por el hecho de que una vez editada la obra no ha salido al mercado. La edición se ha agotado entre los compromisos de la Diputación Zamorana y los de Iberduero. Como creemos importante que el libro se publique de nuevo y esperamos que así sea lo tomamos aquí como objeto de nuestra consideración por si nuestras sugerencias sirven para algo al autor.

Comencemos por destacar algunos detalles menores que quizá convenga tener en

cuenta para una segunda edición:

p. 9, párrafo 4, dice: "en la que podía obtener un "relieve" moderno del documento". Creemos que el italianismo podría ser sustituido con ventaja por una expresión hispana como "nueva valoración", "nueva visión", "recreación" o algo similar a gusto del autor.

p. 29, última línea de la columna izquierda el autor cita un trabajo suyo de 1976 sobre centuriaciones emeritenses (Corzo, 1976, p. 217) trabajo que no aparece citado en la bibliografía de la obra por lo que no sabemos cuál sea.

p. 31, línea 37: dice Avelón. En el mapa turístico de Zamora se da el topónimo con b: Abelón.

p. 33, línea 17 de la columna izquierda, dice Bermillo de Sayago; pero debe referirse a Bermillo de Alba, localidad situada bastantes kilómetros más al norte de Bermillo de Sayago.

p. 44, línea 10 de la columna de la derecha, dice: ... de modo que algunas obras que se han efectuado hasta hace bien pocos años; el Obispado... Nos parece que la construc-

ción sintáctica no está acabada y falta la apótesis de la frase.

p. 51, línea 9, dice: ... del Monasterio de Morerueta, situado a 30 kilómetros de San Pedro de la Nave hacia el Noroeste. Debe decir hacia el Noreste a juzgar por cualquier mapa de la zona.

p. 57, pies de fotos nº 33 y 34 cita a (Heptener 1930). Tal cita tampoco se halla en la bibliografía. Hay que acudir a la p. 13 para recordar que este fotógrafo realizó las fotos previas y concomitantes al traslado. Bueno fuera precisar mejor estas citas.

p. 75, línea 7, dice imterrumpan. Debe decir: interrumpen.

p. 109, línea 2 de la col. izquierda, dice "interpretación" y debe decir "interpolación" o "interrupción" o algo similar.

p. 127, pie de fig. 146, dice noroester. Debe decir: noroeste.

p. 131, línea 35 de la col. derecha, dice heredae y debe decir hederæ.

p. 132, línea 4 dice heredaræ y debe decir hederæ.

p. 138, última línea col. izquierda cita Schowb 1976; pero tal cita no aparece en la bibliografía.

p. 199, donde dice DIAZ, 1951 hay que corregir ya que no se llama el Dr. Díaz y Díaz Manuel Carlos, sino Manuel Cecilio.

p. 199, en la cita de la obra de Christern hay un error en la palabra *frünchristliche*. Debe decir *frühchristliche*.

p. 201 cita de Haupt 1911 hay un error en la palabra *Zeitschaigt* que debe ser *Zeitschrift*.

p. 201 hay error en la cita de Hauschild 1972 en la palabra *Quaderbanten* que debe ser *Quaderbauten*.

p. 205 la referencia de la obra SERPA está mal colocada en el orden alfabético de la bibliografía. Debe ir más adelante tras de SCHULTEN 1948.

p. 205 en la cita de SCHLUNK-HAUSCHILD 1978 hay error en la cita en la palabra *Deukmäler* que debe ser *Denkmäler*.

Los precedentes errores de tipografía no son importantes pero si en la próxima edición se corrigen, la obra quedará más perfecta.

Hay otros conceptos históricos que merecerían revisión si al autor le parece bien. Citamos algunos a modo de sugerencias:

p. 39, al comenzar el párrafo 13 sobre La Población dice: "resultaba singular el contraste del monumental edificio con el pequeño núcleo de población unido a él y la categoría de villa que por estar allí la iglesia alcanzaba tan reducido grupo de viviendas". Creemos que no resulta chocante para quien tenga idea

de lo que son las villas en el norte de España. Surgidas al compás de la reconquista, todavía en los años anteriores a la guerra civil y en los siglos anteriores a esos años, eran con mucha frecuencia núcleos de población reducidísimos.

p. 39, línea 24 de la col. izquierda, la referencia a los monjes repobladores creemos que puede ser revisada en el planteamiento de nuestra aportación al I Congreso de Historia de Zamora de marzo de 1987.

Entrando más a fondo en el contenido del libro, hemos de agradecer al Dr. Corzo el planteamiento de numerosos temas contextuales, como p. e. el tema de las vías romanas en Zamora, que sin embargo está apenas esbozado, como él mismo reconoce y como se puede ver comparando esta obra con la publicada poco antes, y que el Dr. Corzo quizá no tuvo ocasión de conocer, de los Dres. Mañanes y Solana (*Ciudades y vías romanas en la cuenca del Duero*, Valladolid-Salamanca 1985) y aun de haberla conocido seguramente que el Dr. Corzo hubiera tenido material para argumentar y afianzar sus puntos de vista, pero en cualquier caso el tema está apenas esbozado.

Más grave es el problema de que tampoco el capítulo de la epigrafía esté más que esbozado en la obra. Y nos parece que esto sí que era central en un estudio renovador de las perspectivas de la iglesia de San Pedro de la Nave. Prácticamente los datos recogidos por el autor son ya viejos y en los horizontes que en la actualidad van apareciendo en torno a la epigrafía visigótica este documento si que hubiera sido enormemente enriquecedor si se hubiera hecho un estudio a fondo, que naturalmente no tenía por qué hacerlo el Dr. Corzo, pero sí que se hubiera podido añadir al libro como apéndice muy complementador. Así se citan grafitos que pueden ser visigodos (p. 79, final del párrafo segundo), pero nada más. Del mismo modo que la p. 133 se habla de un epitafio más moderno (antepeúltima línea), pero no se hace esfuerzo por descifrarlo. Del mismo modo la cronología de los siglos X-XII que se da para este último conjunto es discutible y valdría la pena revisarla. Y el estudio de Navascues del año 1937 sobre las estelas habría que revisarlo.

Se nos ha debido pasar por ello el estudio del friso del caballo que recoge la foto 56 y que no hemos visto en el libro.

Pero con mucho lo más importante del libro es el estudio arquitectónico y las conclusiones que de él se extraen para la reconstrucción de la historia de la iglesia. Ha sido abordado como recensión por el Dr. Caballero

Zoreda en el Congreso de Historia de Zamora y no nos vamos a ocupar del tema aquí. Remitimos a esa recensión, así como al artículo amplio y bien documentado del mismo Dr. Caballero "Hacia una propuesta tipológica de los elementos de la arquitectura de culto cristiano de época visigoda (Nuevas Iglesias de El Gatillo y El Trampal)". *Arqueología Medieval Española II Congreso, Madrid 19-24 de enero de 1987*, Madrid 1987, pp. 62-98. Es la aportación más original de la obra y la que ha sido el punto central de convergencia de todo el resto de capítulos del libro. Aun siendo discutibles las conclusiones lo que es evidente es que el análisis ha sido pormenorizado y que tras leerlo nuestro conocimiento de la iglesia ha ganado mucho en profundidad.

La bibliografía es muy completa. Probablemente la obra ganaría si se le añadieran índices de autores y de temas que facilitarían su consulta.

Repetimos nuestro deseo de que la obra sea pronto reeditada: aparte de nuestra personal opinión muy positiva sobre su valor y méritos grandes, su interés historiográfico puede comprobarse con sólo leer el trabajo sobre esta época de reciente publicación sobre suevos y visigodos en el territorio de la actual provincia de Zamora (*St. Zamorensis* VII, 1986, 51-60) que hubiera agradecido el haberla podido consultar.

Antonino González Blanco

ARIANISM. HISTORICAL AND THEOLOGICAL REASSESSMENTS. *Papers from the Ninth International Conference on Patristic Studies. September 5-10-1983, Oxford, England*, Editor: Robert C. Gregg, The Philadelphia Patristic Foundation 1985, VII + 380 pp.

Del gran número de comunicaciones presentadas a la IX Conferencia Internacional de Estudios Patristicos, han sido seleccionados veintidós estudios relacionados con el tema "ARRIANISMO" y con el permiso de la señorita E.A. Livingstone y la financiación de la Philadelphia Patristic Foundation se ha publicado el presente volumen, que constituye una excelente aportación al conocimiento de la herejía que conmovió al Imperio Romano a lo largo de todo el siglo IV y marcó la historia de España hasta el III concilio de Toledo, y que, a pesar de las investigaciones realizadas, sigue siendo un tema lleno de enigmas y puntos oscuros.

Si algo se desprende de estas conferencias es una advertencia general sobre el análisis del problema del arrianismo: la sugerencia acerca del estudio comparativo de las diferentes fuentes y textos de todos los teóricos involucrados en el tema. Como advertían R. Williams y S. Hall (papeles contenidos en la Conferencia), hasta que no se tenga un estudio minucioso de los textos no se puede realmente entrar en un análisis esclarecedor (C.

Kannengiesser, THE BLASPHEMIAS OF ARIUS: ATHANASIUS OF ALEXANDRIA *DE SYNODIS* 15, p. 68). Este aspecto lo tratan ellos en el primer punto que debaten: I. Arius and Arianism: Sources and Distinctions.

Otro aspecto que se desprende de la Conferencia es, como había apuntado anteriormente R. Motley sobre la perspectiva patristica respecto a la historia de la oikoumene, que al tratar los temas relativos a las narraciones del pasado, se refleja una visión global de la cultura Mediterránea. "Il faut comprendre une tradition historiographique si l'on veut apprecier l'apologetique des Pères". (L'HISTORIOGRAPHIA PROFANE ET LES PERES, p. 317. *Paganisme, Judaïsme y Christianisme, Melanges Offerts a Marcel Simon*, p. 315-327, Paris, 1978).

Así, como T. Kopecek había presentado el neo-arrianismo desarrollando el monoteísmo de raíces judeo-cristiana (NEO-ARIAN RELIGION: THE EVIDENCE OF THE APOSTOLIC CONSTITUTION, p. 161) R. Gregg y D. Groh, en un libro anterior a la

Conferencia habían analizado las influencias de Arrio, del platonismo y de la ética estoica a la hora de elaborar las esencias de Dios y la Cristología respectivamente (EARLY ARIANISM: A VIEW OF SALVATION, p. 16, SCM Press Ltd., Londres, 1981). O, como decía K. Torjesen en esta Conferencia, "En la antigüedad, la situación vital de un individuo era un medio característico de enseñanza. La verdad es algo encontrado, reconocido y consecuentemente vivido dentro de una particular y concreta situación. Esto era un método particularmente común entre los maestros estoicos y Atanasio lo adopta al explicar la actividad enseñante del logos". (THE TEACHING FUNCTION OF THE LOGOS: ATHANASIUS, DE INCARNATIONE, XX-XXXLL, p. 218).

Retomando lo dicho al principio, esta Conferencia ha tratado en un primer punto: *Arius and Arianism: Sources and Distinctions*. E. Williams comienza con un artículo que se titula THE QUEST OF THE HISTORIC THALIA (p. 1-37). El propósito de Williams es de reconsiderar la fiabilidad de que es la *Thalia* de Arrio tratada en el *de Synodis*. El autor, de acuerdo con el prof. Kannengiesser, afirma que el análisis del léxico de las *Blasfemias* sugieren que son más apropiadas en el clima del período en que Atanasio está actualmente escribiendo, en el 359, y propone que tenemos una nueva edición de la *Thalia*, revisada y glosada por un teólogo del círculo de Aecio. ¿Por qué, entonces, Atanasio utiliza esta versión y no el original? Puede ser porque su motivo en el *de Synodis* es de aislar y desacreditar a Aecio de Caesarea ennegreciendo su reputación a los ojos de Basilio de Ancyra y de su partido, citando un importante texto arriano en una versión extremista de la mano de Aecio, tan desunido del círculo de Basilio (p. 2).

S. Hall, en su artículo (THE THALIA OF ARIUS IN ATHANASIUS ACCOUNTS, p. 37-58), partiendo de un punto literario, analiza la exposición de la *Thalia* en el *CONTRA ARIANOS 15* de Atanasio, que consiste en una construcción general de ideas del presupuesto arriano sobre las cuales se impusieron elementos que Atanasio creía que fueron los escritos de Arrio. En el *CONTRA ARIANOS 1.5*, Atanasio usa frases procedentes de la *Thalia* aparentemente sacando de ellas un significado que no era el original. Así Hall puntualiza "En el *de Synodis* 15-19, igual que en el resto de sus obras, Atanasio intentaba decir con sus propias palabras lo que sus adversarios decían, y así mostrarles condenados debido a sus propias contradic-

ciones", (p. 40). Finalmente, el autor observa que Atanasio en el *de Synodis* 15.1-3, distingue entre las enseñanzas por las cuales los arrianos fueron expulsados por Alejandro y la herejía escrita más tarde, la *Thalia*.

En la misma línea del artículo de C. Kannengiesser (THE BLASPHEMIES OF ARIUS: ATHANASIUS OF ALEXANDRIA DE SYNODIS 15, p. 59-78) trata de matizar la utilización de la *Thalia* en el *de Synodis* 15. El autor parte del hecho de que cree que los pasajes en el *de Synodis* son verdaderas citas y son integrados como tales por Atanasio. Las *Blasfemias* sólo pretenden expresar la genuina doctrina de la jerarquía alejandrina. El autor pasa a puntualizar lo siguiente: 1) ¿Por qué la *Thalia* está citada en el *de Synodis*? Fueron introducidos probablemente durante el reinado de Constantino en defensa de su posición dogmática pro-nicena (p. 62). 2.) ¿Cómo están los fragmentos de la *Thalia* de Arrio introducidos en el *de Synodis*? Son encajados en un marco para crear la ilusión de ser una serie de citas de la *Thalia* (p. 65). El autor concluye que las "blasfemias" profundizan el asunto central de la doctrina arriana, conocida gracias a los fragmentos de la *Thalia*. Deben ser reconocidos en su propia razón, como un tipo de rehacer de la *Thalia* de Arrio. "Son un fino producto alejandrino, probablemente escrito por un ferviente escolar arriano, en ausencia del obispo alejandrino Atanasio, quien estaba, al mismo tiempo reuniendo los documentos apropiados para su formidable apología, su *de Synodis*" (p. 74).

Dentro de la dinámica de los argumentos de los teólogos pro-nicenos para acusar a sus oponentes arrianos, R. Hanson ha contribuido con su apreciación sobre quien enseñó la doctrina de que el Hijo, el Logos de Dios, estaba creado de la no-existencia, es decir, del OYK ONTÓN (WHO TAUGHT THE EX OYK ONTÓN?, p. 79-83). Hanson afirma que los escritores pro-nicenos eran irresponsables en su trato con sus oponentes. El hecho de que casi todos acusen a los arrianos de enseñar esta doctrina no prueba que los arrianos contemporáneos así lo hacían (p. 79).

A continuación, el prof. Gregg analiza una figura de los más dialécticos oponentes a los herejes, judíos y agnósticos; es Cirilo de Jerusalén. (CYRIL OF JERUSALEM AND THE ARIANS, p. 85-109). Gregg analiza la exposición cristológica de Cirilo de Jerusalén, es decir, "un único Señor Jesucristo, el único concebido Hijo de Dios, creado por su Padre, Verdadero Dios antes de todos los mundos, por quien todas las cosas fueron he-

chas". Gregg analiza el constante recurrir por parte de Cirilo al Nuevo Testamento para argumentar que El es el verdadero Señor y no recibe el señorío por «PROKOPĒN» (advancement), citando el autor la lectura 10.5 de Cirilo para oponerse a Asterio. Frente a la postura de los herejes sin embargo, el autor creía haber visto cómo la teoría del "advance" es un elemento dogmático en cristología, "la aplicación pastoral del tema es familiar en la amplia línea de escritura cristiana pre y post-nicena; creyentes son exhortados a progresar en santidad y son guiados en sus plegarias y en pedir "advancement" en virtud y conocimiento (p. 100).

En esta misma línea, W Rusch (SOME COMMENTS ON ATHANASIUS' CONTRA ARIANOS BOOK L. 3, p. 223-232) ha analizado el término «TÝPON» (regla de fe). El autor ha visto como el término «TÝPOS» aparece en el Nuevo Testamento con varios significados en el mundo griego (impresión visible, marco, copia, imagen, forma, modelo y tipo como significación de futuro), (p. 225). Rusch cita el comentario que E, Kasemann en su *Comentario Sobre Romanos*. expone, "La atracción expresada por «Τὸ Τύπο» sugiere una forma judía de expresión para la encomienda de un estudiante a la enseñanza de un rabino". A continuación Rusch afirma que Atanasio emplea el término con cierta característica de credo, pero no se refiere a una consideración fija. "«TÝPOS» está funcionando para él aquí como una "regla de fe", un sumario de enseñanza cristiana, faltando una forma fija. El está permitiendo flexibilidad. El no está insistiendo en que los seguidores cristianos se basen en la definición nicena", (p. 228).

El siguiente punto que se debate en la Conferencia es *Arian Faith and Worship*. En esta parte de la Conferencia se trata de ver todos los presupuestos de la fe arriana, como la forma de culto habitual que especificó un tipo de piedad arriana. El prof. M. Wiles, en colaboración con R. Gregg intentan abrir una perspectiva en esta línea, centrada en la figura del sofista Asterius (ASTERIUS: A NEW CHAPTER IN THE HISTORY OF ARIANISM, p. 111-1517, cuyos salmos fueron publicados por M. Richard en 1956. Los autores citan a Richard planteando el hecho de si las homilias de Asterius permiten contribuir al conocimiento de la historia arriana (p. 111). Comienzan apuntando que el propio Atanasio presenta a Asterius como la inmediata fuente de la propia enseñanza de Arrio (p. 111). Para tratar de responder, los autores analizan primero el Asterius que figura en los

fragmentos de Atanasio cuyo presupuesto es la prioridad de Dios y su voluntad. Los autores se centran en el concepto «DIKAIOSÝNĒ» (inarticulado o anarthrosly), refiriéndose a Cristo en su poder y sabiduría en función del significado revelatorio de sus acciones, estando este presupuesto también en la interpretación de Asterius: La generación no es distinta de la creación sino una forma particular de ella. Los autores comparan las referencias hechas por Atanasio en el frag. 2 sobre la interpretación de los salmos por Asterius. De tal comparación se deduce que el concepto "anarthros" implica que a Cristo no se debía igualarle al Padre. Así, se puede decir, según los autores, que el Hijo, para Asterius como Atanasio lo presenta, pertenece al orden creado. (Se le dan títulos de carácter divino pero diferentes a lo usado para Dios, en razón de su significado revelatorio vital tanto en el reino espiritual, generalmente como pre-existente Logos como también en su ser encarnado) (p. 118). Los autores también analizan a Asterius en los fragmentos de Marcelo, que, como los fragmentos de Atanasio, presentan a Asterius sacando las implicaciones de la adscripción de títulos idénticos (menos, teleios, rey, señor, bueno), tanto para el Padre como para el Hijo. Pero lo que Marcelo reseña con relación a Asterius es la distinción de persona (el Hijo es exacta imagen de la Ousia del Padre), si la designación puede ser la misma hay una diferencia: el Padre es «THEÓS PANTOKRÁTŌR» y el Hijo es «THEÓS MONOGENĒS». Para Marcelo "ser imagen de Dios" implica ser otra cosa que Dios; según los autores esto ayuda a confirmar el punto que para el empuje, para ser opuesto a Asterius, es la divina designación del Hijo es su división de la unidad de Dios, no su colocar el Hijo en el nivel de las criaturas (p. 119-120). Los autores afirman que la comprensión del evangelio cristiano por Asterius está marcada por una fuerte concepción cristocéntrica y soteriológica (p. 126). Wiles y Gregg concluyen arguyendo la posibilidad del aporte de Asterius a los orígenes del arrianismo, "For the early Arian movement does not represent a single well-articulated doctrinal position; it was like most other such movements in history, an alliance of people with similar but not identical ideas, with overlapping but not uniform concerns" (p. 140). Finalmente destacan que las fundamentales características del temprano arrianismo eran su racional y filosófico espíritu y que las homilias vistas o analizadas hacen pensar en el arrianismo como movimiento de espíritu evangélico, cuya motivación básica era la de-

fensa del evangelio de la encarnación (p. 140).

A este mismo propósito, R. Hanson contribuye con otra aportación al presupuesto arriano de la doctrina de la encarnación. (THE ARIAN DOCTRINE OF THE INCARNATION, p. 181-211). El autor parte del hecho de que el arrianismo, en todas sus formas, asegura que la encarnación era una dispensación por parte de Dios que necesitaba una reducción a una dimensión más baja para ser comprendido; a un ser que, aunque divino, sería menos divino que el Padre. pero esta no era una idea nueva, pues Orígenes hablaba de ello anteriormente. A continuación el autor analiza la incidencia de este presupuesto por parte de Eunomio. Pero su presupuesto principal es el debate establecido en el Concilio de Aquilea, donde Paladio respondía a su interrogador Ambrosio sobre el texto, "El Padre es más grande que yo" (Juan 14:24). Según Hanson, es un texto clave para la teología arriana. "Esta comparación es la del Hijo de Dios", dice él, "¿y puede la carne decir, Dios es más grande que yo?" ¿Es la carne o la divinidad la que hablaba? ¿Quién, en este caso, era la carne? La carne no puede hablar sin alma. Paladio sostenía que la Palabra encarnada no tenía alma humana. Para el autor, este aspecto es un hecho invariable de la doctrina arriana (p. 188). A partir de este presupuesto Hanson toma esta idea de la doctrina arriana como aparece en la *Regla de Fe* en Eudoxio, como la de Eunomio, que denegaba la existencia de un alma humana en la Palabra encarnada, y en la *Constitución Apostólica*. Expone luego la doctrina del *Opus Imperfectum*, cuyo autor no deja de hablar de dos naturalezas en Cristo, una de ellas, la humana, sería incompleta (p. 200). Después de revisar todos los textos mencionados, Hanson piensa que se puede acreditar a los arrianos con una doctrina además de con una teología de la encarnación (p. 202). Pero también los arrianos sólo tenían tal doctrina a expensas de una narración de la doctrina cristiana de Dios que es efecto de dos dioses no iguales, un Dios grande, incapaz de experiencias humanas y un Dios menor, que, por así decir, tomaba el trabajo sucio sobre sí (p. 203-204).

Uno de los textos utilizados por Hanson para la reconstrucción arriana de la encarnación, la *Constitución Apostólica*, es el principal motivo de análisis del trabajo de T. Kopecek (NEO-ARIAN RELIGION. THE EVIDENCE OF THE APOSTOLIC CONSTITUTION, p. 153-179). Kopecek piensa que la C.A. (compuesta de ocho libros, cuyos seis

primeros interpolan la Didascalia del siglo III; el libro siete, la *Didache* y el octavo, la *Apología Apostólica* de Hippolito) supone una atribución a un origen neo-arriano, dándole su compilación del 370 (p. 155). Y como citamos al principio de la recensión, la C.A. parece indicar que el neo-arrianismo emergía de, y era abastecida por una tradición litúrgica eucarística conservadora de carácter judeo-cristiana (p. 155). Kopecek encuentra la C.A. como un elemento de consistente monoteísmo enmarcado en la tradicional plegaria judeo-cristiana, por lo que el autor piensa que el neo-arrianismo desarrolló su monoteísmo tradicional de un origen judeo-cristiano (p. 161). Kopecek analiza el papel jugado por el Hijo en la piedad arriana (p. 165). Así, cuando los neo-arrianos construyeron una ceremonia bautismal, a Cristo se le asignaba el papel de criatura prototipo para la propia muerte bautismal y resurrección cristiana, descrito el rito bautismal en términos paulinos (p. 166). Otra característica que destaca el autor es en función de la distinción que la C.A. hace entre el hijo que no es Dios y la similitud de este presupuesto con Eunomio para pensar en el origen arriano de la C.A. La caracterización final es que la acción de gracias eucarística hecha por los neo-arrianos a Dios tiende a dar menos importancia al culto afectivo que a un culto intelectual plenamente consciente (p. 172).

El tercer y último aspecto de la Conferencia, *Arians and Nicenes: Background, Issues and Episodes*, trata de aproximarse a la formulación de los fundamentos teóricos de la dialéctica entre arrianos y nicenos.

G. Dragas (THE HOMOIOUSION IN ATHANASIOS' *CONTRA APPOLINARIUS*, p. 233-242), trata de ver como el término herético Homoiousio es una negación de la carne asumido en la encarnación y una blasfemia contra la divinidad y que el mismo término es un resultado de la encarnación. Es decir, la carne asumida por el Logos llegó a ser homoousios con la divinidad por la unión, de lo que se deduce la no-integridad de la carne y el hecho que Cristo es un hombre que la divinidad lleva a ser inmortal y pasible. A su vez esto implica que la carne pertenece a la divinidad del Logos, no siendo homoousios con él (p. 234). Así, si el homoousios herético era aceptado, la carne debería tener una perfección propia y consecuentemente la Trinidad hubiera llegado a ser una Cuaternidad. Ante este sumario, Atanasio, en su epístola trata sobre la concepción de la Palabra. Uno de los argumentos que el autor encuentra en la *Epístola* de Atanasio es que si el cuerpo es

homoousios con el Logos lo es también con el Padre, entonces el Padre lo sería también con el cuerpo y Dios sería una criatura. Otro punto que se encuentra en la *Epístola* de Atanasio es que si el cuerpo es homoousios con el Logos entonces la Trinidad no debía permanecer como tal, sino Cuaternidad. La razón de todo esto es que homoousios significa distinción (Porque dos homoousios no están unidos de acuerdo a la hipóstasis sino a la naturaleza). La conclusión a que llega es que la *Epístola* y el *Contra Apolinar* tienen el mismo presupuesto doctrinal del homoousios.

J. Steenson en su artículo (BASIL OF ANCYRA ON THE MEANING OF HOMOIOUSIOS, p. 267-279) trata de acercarse al concepto niceno homoousio y al arriano heteroousio, pensando que el concepto principal aquí es el de la identidad de sustancia. Al analizar ambos conceptos en Basilio de Ancyra y Atanasio, teniendo como fondo el concilio de Nicea. Steenson apunta que el argumento homoiousio no era mirado como no-conventional por cualquiera de los partidos de la controversia, sosteniendo que seres materiales pueden ser homoousios en cada uno, y que las sustancias espirituales poseen tal perfección que su naturaleza sería distinta (homoiousios) (p. 273). Steenson piensa que en este tiempo posiblemente los términos homoousios y homoiousios tienen una función paralela en el pensamiento de Atanasio y Basilio respectivamente, para oponerse al común oponente que era la teología radical arriana (p. 276).

J. Lienhard aporta a este respecto una consideración del término homoiousios en la *Epístola* del Sínodo de Ancyra (THE EPISTOLE OF THE SYNOD OF ANCYRA 358: A RECONSIDERATION, p. 313-319). Lienhard piensa que el término homoiousio implica una bien definida posición teológica. Para ello el autor se basa en la epístola citada. Un primer punto sería lo que se llama la tradición. Una tradición en la cual los obispos de Ancyra se sitúan en una definida secuencia de concilios y credos: el Concilio de Antioquia, 341, el Sínodo de Sardica, 343, y el primer Sínodo de Sirmium, 351 (p. 315). El segundo punto que el autor analiza es el lenguaje, en el que Basilio y los demás obispos de Ancyra hacen su exposición doctrinal con Mateo 28:19, que trata sobre el mandamiento bautismal. Los nombres Padre, Hijo y Espíritu Santo, dicen, son el punto de partida para la especulación teológica (p. 316). Un tercer punto sería una teoría hermeneútica. Las epístolas proponen un sistema para explicar una parte de las *Escrituras* usando otras; y

por el hecho de que los dos Testamentos están unidos desde que el mismo Espíritu habla en ambas (p. 317). El último punto que explica Lienhard es el que él llama cristológico que atienda al parecido en esencia del Hijo con el Padre.

Un sugestivo estudio es presentado por R. Lyman en torno al uso del término "sustancia" en el lenguaje de Eusebio teniendo como referencia a Orígenes (SUBSTANCE LANGUAGE IN ORIGEN AND EUSEBIUS, p. 257-266). La autora apunta muy razonablemente que Eusebio repite una teología del Logos basada en una jerarquía tal como la concebía el platonismo medio con un primer y segundo Dios y con un modelo realista de participación (p. 258). Lyman observa primeramente una distinción existente entre Eusebio y Orígenes en su descripción de la generación del Hijo: el Hijo es un resultado tanto de la naturaleza como de la voluntad de Dios (p. 258). Pero tanto Eusebio como Orígenes sugieren una directa comunicación de divinidad en generación especialmente en su definición del Hijo como imagen del Padre. Sin embargo, para Eusebio, es único como concebido por el Padre antes de tiempo, pero no de su esencia. De igual forma, si la evidencia del modelo platónico está presente en Eusebio también lo están las tradicionales imágenes Bíblicas de actividad profética y obediente filiación en su descripción del Logos (p. 262). La autora cita el trabajo de H. Drake sobre el modelo medio platónico de la *Laus Constantini* (Ver M. Sordi, *The Christians and the Roman Empire* p. 133 y ss. London and Sydney 1983). Lyman afirma que, "Cuando el monoteísmo y moralidad son definidos como intereses teológicos de Eusebio se supone que este representa una cristiandad helenística más bien que reconocer que el culto del Dios Creador y la liberación de la humanidad a través de la enseñanza de Jesús sean profundas facetas bíblicas de la temprana teología cristiana (p. 263). Torjesen, al estudiar el Logos en el *De Incarnacione 20-32*, ha visto como se presentaba en dos aspectos. Uno, primero presentando la lógica interna, la sistemática racionalidad y la necesidad para un plan de redención. Y en los capítulos 1-18, se empleen elementos sacados de los filósofos (p. 220). (THE TEACHING FUNCTION OF THE LOGOS: ATHANASIUS; DE INCARNATIONE, XX-XXXII, p. 213-221).

También es sugestivo el artículo de C. Sansbury (ATHANASIUS, MARCELLUS AND EUSEBIUS OF CAESAREA: SOME THOUGHTS ON THEIR RESEMBLANCES AND DISAGREEMENTS, p. 282-

286). Al comparar los distintos conceptos entre los personajes citados en el título, Sansbury piensa que en el período antes del Concilio de Sárdica, la ortodoxia no era un asunto de una individual tenencia de la razón o malas opiniones, sino más bien como un miembro de un partido político (p. 283). El occidente temía al oriente debido a su inhabilidad de comprenderlo; los eusebianos se sorprendieron de que pudiera haber algún teólogo de cierto relieve en desacuerdo con ellos; y había una explosiva atmósfera no-teológica en Egipto y aunque Atanasio puede parecerse como un hombre sano, era lejos de ser moderado y probablemente parecía como viajero del occidente (p. 283). Esta percepción de Sansbury sobre el componente político, le ha señalado muy bien L. Bernard al ver la figura de Atanasio en Gibbon (EDWARD GIBBON ON ATHANASIUS, p. 361-370). Siendo la ascendencia de Atanasio como líder en la iglesia y como político, más que su trabajo como teólogo lo que impresionó a Gibbon (p. 368). (H. Chadwick, *The Role of the christian bishop in Ancient Society*. Colloquy 35. Center for Hermeneutical Studies. Berkeley 1981).

Otra aportación en la confrontación con el arrianismo entre 356-357 tratado por A. Burns al analizar el comentario a Mateo de Hilario de Poitiers (HILARY OF POITIERS: CONFRONTATION WITH ARIANISM, p. 287-302). Primeramente Burns trata un dossier histórico compilado por Hilario que contiene documentos conciliares y cartas del Concilio de Sárdica del 342 y del Concilio de Arlés del 353, que trata principalmente a un nivel jurídico con cargos de disgresión en la persona de Atanasio. También Burns analiza el “de Fide”. El tratado “de Fide” de Hilario hace un uso especial del evangelio de San Juan. Por el estudio de este uso ha deducido una unidad de designación y el uso del propio evangelio de San Juan a probar una defensa de la relación del Hijo y del Padre. Además, él une el asunto cristológico con el asunto soterológico en los pasajes que cita de S. Juan de los libros I y III. Una consecuencia de esta unión es enfatizar el apartado teológico de la obra autobiográfica en el Libro I.

El aporte de Gonzalo Fernández a esta Conferencia es analizar la *Carta de Pro Deifico Timore* de Liberio en relación con el *Edicto de Arles* en 353. (ATHANASIUS OF ALEXANDRIA AND LIBERIUS OF ROME: ANALYSIS OF THE LETTER “PRO DEIFICO TIMORE” OF LIBERIUS IN THE LIGHT OF THE EDICT OF ARLES OF 353, p. 303-311). El autor trata pri-

mero los orígenes de las órdenes de Constancio que pueden ser trazados en el Sinodo de Sirmio en 347, para condenar y deponer a Photius. Gonzalo Fernández distingue un elemento que puede ser importante para entender a Liberio en la carta *Pro Deifico Timore*. Es una profesión de fe que los obispos del Este incluyen en su carta sinodal y que Hilario llama “fraudemtum, hereticum...”. Así, el Dr. Fernández deduce que el resto de los obispos occidentales conocían otra profesión “evangelicis instituta doctrinis” (p. 305) y que, es en el 347 mientras habían sido miembros del episcopado en territorios imperiales bajo soberanía de Constancio II cuando aceptaron este credo. Tras el análisis del *Pro Deifico Timore* de Liberio, el autor afirma que reconocía la legalidad de la sentencia que había sido impuesta al alejandrino por los miembros del episcopado del Este (p. 307). Afirma también el Dr. Fernández que para la idea de Constancio de la unidad religiosa y política lo más adecuado era reformar el documento llevado por los obispos del Este al concilio de Sirmio de 347 en un edicto. Debiéndose la insistencia en condenar a Atanasio y Marcelo de Ancyra para anular la decisión del Sinodo de Sárdica que no había sido aceptado por Constancio al haberse conformado la “partitio ecclesiae” en tiempo de la “partitio imperii” (p. 307). El autor concluye que Liberio desea volver a Roma y para ello acepta el Edicto de Arlés que contenía la condenación de Atanasio, Marcelo y Photio. Pero esto no le ayudó a volver a Roma y ello significó la división de la cristiandad de Roma en dos facciones (p. 309).

En esta Conferencia en que se ha hecho un uso especial de los conceptos en juego de la controversia arriana, F. Norris aporta la concepción del Espíritu Santo en Gregorio de Nacianzo en oposición a los arrianos tardíos o eunomianos y macedonianos (GREGORIO NAZIANCEN’S OPPONENTS IN ORATION 31, p. 321-326). Gregorio ya había admitido que el Espíritu Santo era Dios, quizás en oposición a Basilio (p. 321). El asunto se trata en la *Quinta Oración Teológica* que debate sobre el Espíritu Santo con los eunomianos. Si bien, el autor afirma que no se tenga la evidencia de que los eunomianos negasen la divinidad del Espíritu Santo, podíamos decir, sin embargo, que algún arriano tardío en Constantinopla durante el 380 si lo dijese. (p. 324). Pero el autor también señala, tomando como testigo a Gregorio, que durante el 380 toda la llamada ortodoxia no había decidido si la divinidad del Espíritu debía ser confesada públicamente. Además apunta Norris que

también estaba en juego la población pagana en este debate y lo que ellos creían en relación al politeísmo hace importante evitar el cargo de tres dioses o de dos dioses muy importantes (p. 325).

Otro de los aspectos analizados teniendo como protagonista otro padre capadocio es el *Contra Eunomiano* de Gregorio de Nysa, que M. Barnes refiere al concepto que él llama "monistic" («DYNAMIS» AND THE ANTI-MONISTIC ONTOLOGY OF NYSEN'S CONTRA EUNOMIUM p. 327-334). El principal punto de debate es la concepción eunomiana de que no hay verdadera existencia detrás del no-generado Padre "Monistic". Lo que Gregorio opone en el *Contra Eunomium* es el principio de causalidad (causali-

dad de separación con una "unificada" causalidad) de Eunomio, presentando el autor del *Contra Eunomium* que hay una oposición interna o contradicción al principio y una fase de secuencia (p. 328). Esto es explicado en el esquema eunomiano de la jerarquía causal de esencia (p. 328). Pero Gregorio afirma frente a este presupuesto que exista algún intervalo entre esencia y capacidad productora y a su vez entre este y su producto. Lo que Gregorio deniega es que Cristo sea en efecto una parte sólo del producto de capacidad. Para ello Gregorio expone la fundamental unidad de Personas en la Divina Esencia.

Susan Bock
y Manuel López Campuzano

ANONIMO: *El libro d'Eneas*. Introducción, traducción y notas por E. BERMEJO. Colección *Textos medievales*, vol. 4. 226 páginas. Promociones y Publicaciones Universitarias, S.A. Barcelona, 1986. ISBN: 84-7665-038-8.

La Colección *Textos medievales*, dirigida con tanto acierto por G. Oliver y por C. Alvar, presenta en este volumen la traducción castellana del *Roman d'Eneas*. Esta obra anónima fue compuesta en Francia, probablemente en el año 1156, según la cronología de G. Angeli⁽¹⁾, recogida por E. Bermejo en la página 19 del libro reseñado.

Podrá parecer extraño que en esta revista, dedicada a la antigüedad tardía, aparezca la reseña de un texto medieval, como es el *Roman d'Eneas*. No obstante, dos causas lo justifican. La primera estriba en la naturaleza convencional de la división de la Historia, que habitualmente usamos. Esta periodización tiene su origen en Chr. Kellner, más conocido por su apellido latinizado de "Cellarius", quien fue profesor en la Universidad sajona de Halle y quien murió en 1707. Chr. Kellner, fiel a la práctica de componer historias universales, que había sido impuesta en el siglo XVI por las universidades alemanas adictas a la Reforma Protestante, escribió una obra de estas características en tres volúmenes, a los que tituló *Historia Antiqua*, *Historia Medii Aevi* e *Historia Nova*, que fueron respectivamente editados en 1685, 1688 y 1696.

Sin embargo, en el transcurso de la Edad Media se continúa admitiendo en el Occidente de Europa la pervivencia del Imperio Romano. Así el primer tratado historiográfico, que considera el saqueo de la Ciudad Eterna por Alarico en el año 410 como el inicio de una nueva edad, se titula *De la decadencia del Imperio Romano* y apareció en 1453. Este libro fue redactado por Flavio Biondo, quien nació en Forlì en 1388 y falleció en Roma en 1463, siendo Flavio Biondo el primer humanista que se ocupó de las antigüedades de la Península Italiana.

Por consiguiente en el Medievo, al tiempo de la composición del *Roman d'Eneas*, se estima que el Imperio Romano se ha hecho cristiano con Constantino, pero que sigue existiendo. Igualmente, se piensa que ha tenido lugar una "translatio Imperii" por medio del cambio de la etnia dirigente. De esta forma, con Carlomagno habría sucedido la "translatio Imperii ad francos", mientras que con Otón I ocurriría la "translatio Imperii ad germanos". Además y superado ya el período medieval, el Imperio Romano existió "de iure" hasta 1806, siendo sus titulares los dinastas de la Casa de Habsburgo. Una prueba de esto la hallamos en una fecha tan tardía,

como 1755. En este año Immanuel Kant publica su *Historia General de la Naturaleza y Teoría del Cielo*, y en su dedicatoria otorga a Federico II de Prusia los títulos de “Gran Chambelán y Elector del Santo Imperio Romano”⁽²⁾.

Así pues, el primer motivo de reseñar el *Roman d'Eneas* en *Antigüedad y Cristianismo* se basa en el hecho, de que en el instante de su composición no existía en Europa Occidental conciencia del fin del mundo antiguo. A su vez el segundo motivo radica, en que esta obra medieval supone un ejemplo de la pervivencia de los mitos literarios clásicos en una etapa posterior. En la página 15 del libro manifiesta certeramente E. Bermejo, que la “translatio studii” se empareja a la “translatio Imperii”, aunque limitando este fenómeno a la corte anglonormanda de Enrique II Plantagenet y de Leonor de Aquitania. No obstante, yo hubiera añadido que a esas “translaciones” se debe asimismo el renacimiento otomano en Alemania. En este resurgir del mundo clásico con los Otones pueden encuadrarse los hexámetros leoninos del poema épico *Waltharius*, tradicionalmente atribuido a Ekkehard, la imitación de Terencio en las comedias de Hrotswith de Gandersheim y las versiones al alemán de algunos tratados filosófi-

cos de la “Spätantike”, que fueron llevados a cabo por Notker “el Teutón”.

El *Roman d'Eneas* sigue fielmente *La Eneida* de Virgilio. Sin embargo existen elementos nuevos, como el amor cortés, la ética caballeresca o la meditación acerca de las mudanzas de la fortuna, que aparece entre los versos 671 y 693 del poema. También opino que E. Bermejo hubiese debido comparar el *Roman d'Eneas* con la versión libre al dialecto turingio, que del original realizó Heinrich von Veldeke bajo el título de *Eneit*. En las páginas 26 y 27 de su edición señala E. Bermejo, que en el *Roman d'Eneas* se desdibujan las intervenciones de los antiguos dioses paganos. Si se tiene en cuenta que en la obra de Heinrich von Veldeke aparecen esas mismas divinidades, pero sometidas al poder de Satán, se observa en la *Eneit* la existencia de un arcaísmo, que en cambio no afecta al *Roman d'Eneas*. Estriba esa nota arcaizante en la degeneración por los cristianos de las deidades paganas a una “niederer Mythologie”, que ha sido bien analizada por J. De Vries⁽³⁾. Por consiguiente, siento en falta la consideración de este aspecto en la magnífica edición, que del *Roman d'Eneas* ha llevado a cabo E. Bermejo.

NOTAS

- (1) Vid. G. ANGELI, *L'Eneas e i primi romanzi volgari*, Milán Nápoles, 1971, págs. 102-105 y 155-157.
- (2) Vid. I. KANT, *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels, oder Versuch von der Verfassung und dem mechanischen Ursprunge des ganzen Weltgebäudes nach Newtonischen Grundsätzen abgehandelt*, en *Kants Werke. Erster*

Band. Vorkritische Schriften, edición de E. CASSIRER, Berlín, 1911, pág. 218.

- (3) Vid. J. DE VRIES, *Altgermanische Religionsgeschichte. Band I.: Einleitung - Die vorgeschichtliche Zeit - Religion der Südgermanen*, Berlín - Leipzig, 1935, págs. 43-44.

G. Fernández

GEOFFREY DE MONMOUTH: *Historia de los reyes de Britania*. Edición de L.A. de CUENCA. XIX y 223 páginas, y 3 ilustraciones. Serie “Selección de lecturas medievales”, nº 8. Ediciones Siruela. Madrid, 1984. ISBN: 84-85876-14-8.

En el presente volumen L.A. De Cuenca ha realizado una cuidadosa edición de la *Historia regum Britanniae* de Geoffrey de Monmouth, cuya vida se extiende a lo largo de la

primera mitad del siglo XII, y quien en el seno de su actividad docente llegó a ser “magister” del oxoniense Colegio de San Jorge, pues como acertadamente señala el editor en

la página XI del prólogo: “aunque todavía no había sido fundada su famosa universidad, Oxford era en la primera mitad del siglo XII una ciudad floreciente en el aspecto cultural”. Este libro indica una vez más la esmerada preocupación hacia el cuidado formal de la obra, que es típica de Ediciones Siruela, a la vez que representa un exponente de la demostrada categoría filológica de L.A. De Cuenca. No obstante existen determinadas cuestiones, que hubiesen requerido mayores explicaciones del editor en notas marginales, y que enumero a continuación.

La primera de ellas afecta al capítulo 22 de la obra de Geoffrey de Monmouth, y guarda relación con la nota 19 de la página 23. En ella tiene razón el editor, al manifestar que en los sincronismos Geoffrey de Monmouth se inspira en la *Crónica* de Jerónimo; pero esto puede completarse con la afirmación de que la *Historia regum Britanniae* refleja en su cronología un elemento de tradición helénica, como es el fijar en los capítulos 6 y 54⁽¹⁾ su punto de partida en la caída de Troya, ya que el término del asedio de Ilión representaba para los griegos el inicio de su memoria histórica. Un segundo aspecto atañe a los capítulos 72 y 73 de la obra, que han sido editados en las páginas 69 y 70 del libro. Alude su contenido a la misión entre los britanos de Fagano y Duviano. El hecho de que ambos cristianos fueran enviados por Eleuterio, quien desempeñó el obispado de Roma entre los años 175 y 189, aporta dos consecuencias: la primera es su relación cronológica con las noticias de Tertuliano (*Avd. Iud.*, 7) y de Orígenes (*Homil. IV in Ezek. Hieron. interp.*) sobre la existencia de grupos de cristianos en “Britania”, mientras que la segunda concierne a la raigambre romana cristiano-britana que ha sido indicada por J.M.C. Toynbee⁽²⁾.

Asimismo hubiera sido deseable, que en las páginas 74 y 75 L.A. De Cuenca hubiese puesto de relieve la contradicción entre el testimonio verídico del capítulo 78, sobre la ex-

clusiva aplicación por Constancio Cloro del primer edicto anticristiano de la Tetrarquía, y la noticia falsa del capítulo 77, que alude a la extensión a “Britania” de las disposiciones sangrientas adoptadas contra los cristianos por Maximiano. En el capítulo 79 y concretamente en la página 76, se refiere Geoffrey de Monmouth a la motivación de la campaña de Constantino contra Majencio, en virtud de las ansias del primero de liberar a los romanos de la tiranía del segundo. En este punto recoge nuestro autor un elemento clave de la propaganda constantiniana en las luchas que acompañaron a la disolución del sistema tetrárquico, y que igualmente aparece en la *Historia Eclesiástica* de Eusebio de Cesarea⁽³⁾. Esta propaganda ha de responder a la existencia en Occidente de una facción proconstantiniana, a la que R. Teja⁽⁴⁾ atribuye certeramente el motín, que tiene lugar en Roma contra Majencio y que es narrado por Lactancio (*De mortibus persecutorum*, 44, 7).

Finalmente en el capítulo 147, al aludir Geoffrey de Monmouth en la página 150 a una batalla de Arturo contra los sajones, manifiesta nuestro autor que Arturo llevaba en su escudo una imagen de la Virgen María. A este respecto hubiese debido indicar L.A. De Cuenca que en la más temprana noticia contenida en el folio 190 A del *Manuscrito Harley 3859*, aparece Arturo portando “cruces domini nostri jesu christi tribus diebus (et) tribus noctibus in humeros suos”, lo que para L. Alcock⁽⁵⁾ ha de interpretarse en el sentido de que en el escudo del mítico héroe britano estaba representada una cruz, a la vez que dice esta misma fuente que el presente acontecimiento sucedió en la batalla del “Mons Badonis”. De todo lo expuesto se puede afirmar que nos hallamos ante una interesante versión española de la *Historia regum Britanniae* de Geoffrey de Monmouth, si bien yo hubiera completado la nota bibliográfica de la página XVIII con otros títulos, que afectan a ediciones de fuentes y a ensayos historiográficos acerca de la materia⁽⁶⁾.

NOTAS

- (1) Páginas 5 y 53 de esta edición.
- (2) Vid. J.M.C. TOYNBEE, “Christianity in Roman Britain”, en *Journal of the British Archaeological Association*, 3ª Serie, 16, 1953, pág. 24.
- (3) En el capítulo 14 del libro octavo y en el capítulo 9 del libro noveno. Vid. al presente respecto EUSEBIO DE CESAREA, *The History of the Church from Christ to Constantine*, traducción inglesa

- de G.A. WILLIAMSON, Harmondsworth 1983 -reimpr.-, págs. 347-348 y 368.
- (4) Vid. LACTANCIO, *Sobre la muerte de los perseguidores*, edición española de R. TEJA, Madrid 1982, pág. 191, n. 421.
- (5) Vid. L. ALCOCK, *Arthur's Britain. History and Archaeology AD 367-634*, Harmondsworth 1980, -reimpr.-, págs. 51-52.
- (6) Además de la *Historia regum Britanniae*

de GEOFFREY DE MONMOUTH deben citarse otras fuentes, que pueden ser clasificadas en tres apartados: a) fuentes historiográficas como BEDA, *A History of the English Church and People*, traducción inglesa de L. SHERLEY - PRICE y revisión de R.E. LATHAM, Harmondsworth 1982 -reimpr.-, el *De excidio Britanniae* de GILDAS EL SABIO y una obra de la primera mitad del siglo IX, habitualmente designada como *Historia Brittonum*, que fueron ambas editadas por Th. MOMMSEN en *Monumenta Germaniae Historica. Auctores Antiquissimi XIII. Chronica Minora Saec. IV. V. VI. VII. (Volumen III)*, Munich 1981 -reimpr.-, págs. 25-85 y 143-222, bajo los respectivos títulos de *De excidio et conquestu Britanniae ac flebili castigatione in reges principes et sacerdotes y de Historia Brittonum cum additamentis Nennii*; b) fuentes poéticas: dentro de este epígrafe merece citarse en primer lugar el libro titulado *Early English Christian Poetry*, traducción inglesa en verso aliterativo de Ch. W. KENNEDY, Oxford 1977 -reimpr.-, donde aparecen versiones de dos obras de CINEWULFO, poeta que floreció en el decurso de la segunda mitad del siglo VIII, como son los versos 440-866 del poema *Cristo* y el que lleva por título *Elene*, además de otras obras influidas por el susodicho CINEWULFO como los versos 1-439 y 867-1.664 del ya mencionado *Cristo* y los poemas *El Sueño de la Cruz*, *Phoenix* y *Andreas*, completando su labor Ch. W. KENNEDY con la versión inglesa de los versos 1-964 del poema titulado *Génesis*, de los versos

1-364 de *Cristo y Satán*, de los versos 1-162 del *Physiologus* y del denominado *Be Domes Daege* en su integridad; asimismo es necesario citar el *Altus Prosator* de COLUMBA y el *Conflictus Veris et Hiemis* de ALCUINO DE YORK, que han sido traducidos al inglés por H. ISBELL, *The Last Poets of Imperial Rome*, Harmondsworth 1982 -reimpr.-, págs. 270-277 y 280-281, y los vertidos a esa misma lengua por M. ALEXANDER, *The Earliest English Poems*, 2ª edición, Harmondsworth 1980 -reimpr.-, como los titulados *La Ruina*, *El Sueño de la Cruz* y *La Batalla de Maldón*, una selección de versos gnómicos y de acertijos del *Libro de Exeter*, diversos poemas heroicos, como el *Lamento de Deor*, el *Catálogo de Widsith* y *Beowulf y la lucha en Finnsburg*, y ciertas elegías como *Wulf y Eadwacer*, *El caminante*, *El navegante*, *El lamento de la esposa* y *El mensaje del esposo*; finalmente c) fuentes hagiográficas, como *El viaje de San Bradán*, *La vida de Cudberto* de BEDA y *La vida de Wilfrido* de EDIO ESTEBAN, que han sido traducidos conjuntamente al inglés por J.F. WEBB, *Lives of the Saints*, Harmondsworth 1981 -reimpr.-. Entre los ensayos historiográficos es menester completar la bibliografía, que aparece en la página XVIII de la edición de L.A. DE CUENCA de la *Historia regum Britanniae* de GEOFFREY DE MONMOUTH, con la recogida por L. ALCOCK, *Arthur's Britain...*, págs. 365-386.

G. Fernández

ALCOCK, Leslie: *Arthur's Britain. History and Archaeology*. XVIII y 415 páginas, 11 mapas, 33 ilustraciones y 32 láminas. Penguin Books Ltd. Harmondsworth (Middlesex), 1980 (reimpr.).

En esta reseña voy a enjuiciar la presente obra de Leslie Alcock, quien es profesor de Arqueología en la Universidad de Glasgow. Como señala el autor en página XV, el tema de este libro versa acerca del Arturo de la historia y de la "Britania" de su tiempo. La

finalidad de la investigación llevada a cabo por L. Alcock, radica en demostrar que existe la evidencia histórica suficiente, de que Arturo fue un jefe militar, quien desarrolló su actividad durante los últimos años del siglo V y los primeros del VI, y así la fecha de su

muerte puede situarse en 511, o con menores visos de probabilidad en 539. Considerando que este personaje desempeñó un gran papel en la resistencia que los britanos opusieron a los anglosajones, los límites cronológicos de esta obra vienen dados por el año 367 y por el 634, pues el primero representa la más temprana incursión, que a gran escala efectuaron los bárbaros en "Britania", mientras que en el año 634 tuvo lugar el fracaso de la última contraofensiva de los britanos.

El primer capítulo se titula "La naturaleza de la evidencia". En su contenido efectúa L. Alcock una crítica de las fuentes, que pueden ser utilizadas por la erudición artúrica, distinguiendo entre ellas los manuscritos, los anales pascuales, el género histórico de índole narrativa, las inscripciones, las genealogías, las homilias y restantes escritos religiosos, las leyes, y por último determinadas composiciones poéticas. Resulta muy interesante la apreciación del autor en páginas 4 y 5, de que el profano en la crítica textual de los manuscritos tiende a creer, que sobre un número de copias de un mismo texto, pero de diferentes épocas, el historiador elegirá la más antigua. Pero a continuación dice L. Alcock, que en la realidad esto no siempre ocurre así, pues se ha de tener en cuenta la presumible carencia de fiabilidad de las nuevas copias por las interpolaciones de los escribas. Sin embargo se puede completar la idea de L. Alcock, expuesta en la página 17, de que un error de un año puede ser frecuente para las dataciones tempranas, incluso en las extraídas de los anales pascuales, con el ejemplo del *Chronicon* que precede a la versión siríaca de las *Cartas Pascuales* de Atanasio de Alejandría, ya que al referirse a esta última obra afirma textualmente M. Simonetti (*La crisi ariana del IV secolo*, Roma, 1975, pág. 167, n. 12), "errori di un anno nel *Chronicon* festale non sono infrequenti".

El autor dedica el capítulo segundo, titulado "Tres textos claves", al análisis de tres fuentes más importantes. Estas son el *De excidio et conquestu Britanniae*, obra escrita por el monje Gildas entre 530 y 540, el códice que comprende los folios 174 - 198 del manuscrito "Harleian 3859" del Museo Británico y la *Crónica Anglosajona*. Si la primera de estas dos últimas fuentes constituye una compilación datada en el siglo X de obras anteriores, entre las que destacan una *Historia Brittonum* atribuida a Nenio y una serie de anales pascuales, la *Crónica Anglosajona* se fecha antes de 891, y versa sobre los asentamientos y conquistas de los anglosajones en las regiones de Kent, Sussex y Wessex. A su vez el

cuarto capítulo lleva como encabezamiento "Los documentos artúricos", y en su contenido demuestra L. Alcock que Arturo existió, para lo que se basa en sendas noticias de la *Historia Brittonum* y de los anales pascuales, que se encuentran recogidas respectivamente en los folios 187 A y 190 A - B del manuscrito "Harley 3859".

Es plenamente válida la idea del autor expuesta en página 71, de que ambas fuentes transmiten la noticia de que Arturo era un dirigente cristiano, como demuestran los hechos, de que en los escudos que Arturo porta en las batallas del Castillo de Guinnion y del Monte Badon, narradas por cada una de las fuentes antedichas, aparezcan respectivamente representadas la Virgen María y la Cruz. No obstante comete L. Alcock el error de no explicar la razón, por la que posteriormente pasará Arturo a ser una figura odiosa en la tradición eclesiástica. Este carácter de hostilidad hacia Arturo de la literatura hagiográfica es mencionado por el autor en página 53, cuando usando la edición de las biografías de santos de "Britania", que llevaron a cabo A. Wade y W. Evans (*Vitae sanctorum Britanniae et genealogiae*, Cardiff 1944), dice que la *Vida de Cadog* (ed. cit., págs. 26 - 28 y 68 - 70), escrita hacia 1090, califica a Arturo de lascivo y perverso, mientras que la *Vida de Padarn* (ed. cit., pág. 260), redactada unos treinta años después, le presenta a modo de un avariento tirano; pero desgraciadamente L. Alcock no explica las causas de este cambio en la valoración religiosa de Arturo. Tampoco se puede aceptar la hipótesis, que aparece en página 72, de que una estrofa del poema *Y Gododdin*, datado durante los siglos IX o X, sirva de evidencia indirecta de la veracidad de la existencia de Arturo. Alude el texto de la presente estrofa a una hazaña del guerrero Gwawrddur con las palabras "él sació a los negros cuervos sobre el muro de la fortaleza, aunque no era Arturo". A este respecto yo prefiero creer que la presente referencia a Arturo supone un mero tópico literario, tendente a considerar al ya mítico personaje como la máxima expresión del valor.

A continuación pasa L. Alcock a estudiar la situación de "Britania" entre los años 367 y 634. A tal efecto consagra los capítulos cuarto y quinto a la evolución de los acontecimientos políticos. El autor considera el año 490 como fecha divisoria entre ambos capítulos, pues en página 11 demuestra que ésta es la datación más correcta para situar cronológicamente la batalla del Monte Badon. El presente combate supuso una victoria de los britanos capitaneados por Arturo, en confor-

midad con la noticia conservada en el folio 190 A del manuscrito "Harley 3859", y representó un respiro de los britanos frente a los anglosajones, que unos cuarenta años antes habían llegado a la isla. Este respiro de los britanos habrá de durar hasta la segunda mitad del siglo VI, en la que volverá a iniciarse un proceso expansivo de los anglosajones frente a los britanos. Estos últimos serán en un primer momento vencidos por los reyes de Wessex en los encuentros de Biedcanford de 571 y de Dyrham de 577, para ser definitivamente derrotados en 634 por Oswald de Bernicia en la batalla de Denisesburna, a la que alude Beda (*Hist. Eccl. Gent. Angl.*, III, 1). Ese combate supuso con la derrota y muerte de Cadwallon, rey de Gwynedd, el fin de la postrera reacción de los britanos frente a los anglosajones. El presente canto del cisne del poderío britano, que es visible en esta última contraofensiva, estuvo acaudillado por el propio Cadwallon de Gwynedd, y se había visto favorecido por la fortuna en 632 ó 633, cuando Edwin de Northumbria perdió la vida a manos de las huestes de Cadwallon en una batalla, cuyo emplazamiento se discute, ya que los anales pascuales lo sitúan en Meicen, mientras que Beda (*Hist. Eccl. Gent. Angl.*, II, 20) lo coloca en Heethfelth. Con esto, si admitimos el emplazamiento proporcionado por los anales pascuales, esta batalla hubo de tener lugar en los límites de Powys; en cambio, si admitimos la veracidad del testimonio de Beda, en tal supuesto el encuentro se habría celebrado en la actual localidad de Hatfield Chase, que está situada en el confín meridional de Northumbria.

L. Alcock analiza seguidamente el sustrato arqueológico. Dentro de esta labor constituye un apartado esencial la identificación, que efectúa en página 163, de Camelot con el Castillo de Cadbury. Asienta el autor la tal identificación sobre notas lingüísticas y arqueológicas, tratándose Cadbury de la fortificación más importante del período artúrico. Por lo que respecta al juicio que me merece esta misma página, a la afirmación de L. Alcock de que "los poetas franceses fueron confusos —quizás deliberadamente confusos— sobre la topografía de Camelot", me permito añadir, que lo mismo sucede en las producciones en lengua alemana, que dentro de la épica cortesana de la época de los Staufen, se hallan consagradas al ciclo de Arturo. Por consiguiente la imprecisión geográfica se convierte en uno de los rasgos típicos de este género literario, pues como acertadamente manifiesta F. Martini (*Historia de la Literatura Alemana*, traducción española de G. Ferra-

ter, Barcelona, 1964, pág. 39), "los poemas cortesanos aspiran a presentar modelos de vida caballeresca, pero no a descubrir una realidad existente... Son obras que describen un mundo poético soñado y deseado, libre de necesidad y vulgaridad, desbordante de riqueza y prestigiosamente refinado. El realismo se opondría al espíritu cortesano y chocaría con el buen gusto. Por ello, sería erróneo extraer de aquellos poemas una imagen de la vida caballeresca y creer que coincide con la realidad histórica. En ellos se describe un mundo estrictamente aristocrático, sublime y, a menudo, legendario, en el que sólo se admiten finalidades, ideas, sentimientos y normas caballerescas".

El título del séptimo capítulo es "La cultura de la Britania romana y subromana". En su contenido es interesante la frase del monje Gildas en *De excidio et conquestu Britannie*, que L. Alcock recoge en página 195, de que en su tiempo se podían ver de manera ocasional antiguos ídolos paganos "intra vel extra deserta moenia", palabras que en mi opinión han de referirse a los muros de los abandonados santuarios de las viejas creencias del paganismo. En esta misma página tiene asimismo importancia la referencia a la ofrenda durante los siglos VI o VII de una jarra de cristal adornado en lo más profundo de un pozo, que estaba situado en un antiguo templo pagano de Somerset, pues representa uno de los últimos vestigios de prácticas paganas en Occidente. Sin embargo estos usos habrían de perdurar durante más tiempo en Oriente, concretamente hasta la destrucción en Patmos de una estatua de Artemisa que fue llevada a cabo por los monjes de la isla en el curso del reinado de Alejo I Comneno (1081-1118), y hasta el término en pleno siglo XIII de la costumbre de celebrar el festival del primero de marzo. Como orientación debo decir, que estos dos últimos temas han sido estudiados respectivamente por L. Friedlaender (*Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms in der Zeit von August bis zum Ausgang der Antoninen*, 8ª ed., Viena 1915, vol. IV, pág. 278) y por M.P. Nilson ("Studien zur Vorgeschichte des Weihnachfesten", en *Archiv für Religionswissenschaft*, 19, 1918, pág. 90).

El octavo capítulo está dedicado a la cultura de los britanos entre los años 450 y 650, poseyendo interés la mención en página 251 de la importancia de la abadía de Glastonbury, que era debida al culto que en su recinto se otorgaba a Patricio, el evangelizador de Irlanda, y también a consecuencia del descubrimiento en 1191 de la supuesta tumba de Ar-

turo. No obstante el propio L. Alcock señala en página 80, que ninguna evidencia acerca de la existencia histórica de Arturo puede deducirse de la exhumación de Glastonbury. La razón de este escepticismo estriba en la existencia de discrepancias entre las distintas fuentes, que mencionan la inscripción sepulcral de Arturo. Así Ralph de Coggeshall, el más antiguo de los cronistas que se ocupan del tema, afirma que el texto del epígrafe era "Hic iacet inclitus rex Arturius / in insula Avallonis sepultus". Por su parte Giraldo Cambrense, quien visitó la abadía de Glastonbury en 1192 ó 1193, modifica algo la lectura anterior, y de este modo añade después del antropónimo "Arturius" las palabras "cum Wenneveria uxore sua secunda". Finalmente la tercera fuente en discordia, representada por John Leland quien escribió una *Assertio inelytissimi Arturii Regis Britanniae*, cuya traducción inglesa fue publicada en 1582 por Richard Robinson, leyó la inscripción como "Hic iacet sepultus inelytus rex Arturius in insula Avalonia". Todo esto ha ocasionado el que tradicionalmente se haya creído, que la sepultura de Glastonbury es una falsificación monacal, motivada por la política de Enrique II Plantagenet frente al elemento celta de la población, y por los deseos de los monjes de Glastonbury de convertir su abadía en un importante centro de peregrinación. Pero yo pienso, que el recuerdo de Arturo en Glastonbury debe entenderse a la luz de la vinculación de este monasterio con Patricio, cuya raigambre familiar era cristiana y britana, tal como afirma H. I. Marrou ("Desde el Concilio de Nicea hasta la muerte de San Gregorio Magno. 325 - 604", en *Nueva Historia de la Iglesia. Tomo I: Desde los orígenes a San Gregorio Magno*, traducción española de M. Herranz Marco y A. de la Fuente Adánez, Madrid 1964, pág. 330). Por consiguiente el hecho de que en un monasterio como Glastonbury, ligado al recuerdo de Patricio, apareciera el supuesto sepulcro de Arturo, únicamente puede entenderse como un nuevo exponente de la reunión de fe cristiana y de origen britano en Arturo.

Dedica L. Alcock los capítulos noveno y décimo a los enemigos de los britanos, esto es al estudio de los sajones y pictos en el primero de ellos y al análisis de los ingleses en el segundo. Son importantes las inscripciones recogidas en páginas 240 y 241, que habían sido editadas con anterioridad por V. Nash y E. Williams (*Early Christian Monuments of Wales*, Cardiff, 1950, números 294 y 142), pues el origen tribal de su fórmula de filiación es del mismo tipo que el aparecido en las es-

telas vadinienses, que según A. Barbero y M. Vigil (*Sobre los orígenes sociales de la Reconquista*, Barcelona 1979 -reimpr-. págs. 141 - 195), se caracterizan por la importancia otorgada tanto a la tribu como a la filiación paterna, apreciándose también este último rasgo en los dos epígrafes mencionados por L. Alcock en las susodichas páginas.

Muy interesante resulta igualmente la idea expuesta en las páginas 270 y 271, de que la división de los pictos, que desde comienzos del siglo III establecen las fuentes latinas, en un primer momento en "picti maeatae" y "picti caledoni", y a partir de la segunda mitad del siglo IV en "picti veruriones" y "picti dicalydones", responde a una situación geográfica concreta. Consistía esta coyuntura en que en el transcurso de los años finales del siglo IV e iniciales del V, el vocablo "picti" se empleaba para designar a la totalidad de los habitantes, que vivían al norte de muro de Antonino. Desde un punto de vista geográfico se dividía esta zona en dos regiones bien diferenciadas. La primera abarcaba el litoral occidental, con las islas occidentales y septentrionales y toda la parte septentrional de Escocia, hasta el estuario del Dornoch, a la vez que la segunda región comprendía desde el antedicho estuario del Dornoch hasta la desembocadura del Forth. En este sentido se puede interpretar a partir de esta disparidad geográfica, el carácter dual existente entre los dos grupos de pictos al que con tanta frecuencia aluden las fuentes. Finalmente es en gran medida aprovechable la teoría manifestada en las páginas 276 y 277, de que en base a la documentación arqueológica es posible afirmar, que los pictos eran pacíficos. De aquí infiere L. Alcock el corolario, de que su pretendida idiosincrasia terrorífica sólo existió en la mente de autores como el monje Gildas, de quien el redactor de este libro afirma en la página 22, que su apelativo de "Sapiens" quiere patentizar su naturaleza de hombre versado en la cultura romana, escrita en latín, por contraposición a las tradiciones vernáculas de los celtas, que eran de índole oral.

En el capítulo décimo estudia L. Alcock a los ingleses, asentando su labor investigadora sobre tres tipos de fuentes arqueológicas, como son los cementerios, los poblados y un pequeño grupo de deposiciones rituales. En el capítulo undécimo, consagrado a la consideración de la economía, de la sociedad y del arte militar, es digna de ser destacada la idea en página 318, de que entre el siglo IV y el VII la economía de las islas fue completamente natural, desconociéndose el uso de la

moneda. No obstante en la última fecha antes indicada, es decir en el siglo VII, se aprecia un cambio, visible en que la legislación de Eitelberto de Kent admita ya sanciones en metálico, y en que Beda (*Hist. Eccl. Gent. Angl.* II, 3) describa la ciudad de Londres como "ipsa multorum emporium populorum terra marique venientium". Asimismo estoy de acuerdo con la afirmación del autor en página 327, de que los diferentes pueblos que constituían la "Britania" de Arturo, poseían una civilización bárbara al rechazar la cultura urbana. Ciertamente es igualmente que estos pueblos vivían en el seno de una sociedad heroica, en la que el combate era la principal actividad, de forma que a la preparación bélica se supeditaban los demás quehaceres de la existencia. Sin embargo estimo que entre las notas distintivas de este tipo de sociedad, L. Alcock ha debido mencionar la presencia de una poesía épica de índole oral.

Con todo esto se llega a las conclusiones que aparecen en el último capítulo de la obra, titulado "Arturo y Britania". En ellas dice el autor que Arturo no fue un rey, ni tampoco un fundador dinástico, en lo que se diferencia de otros señores de la guerra de sociedades heroicas, como la germana o la celta. Arturo fue el jefe de las fuerzas combinadas de los pequeños reinos, en los que se ha-

bía fragmentado la "Britania" subromana. La táctica de Arturo era de orden abierto, en la que predominaba la defensa de los vados de los ríos sobre la poliorcética. Gracias al empleo de esta táctica logró Arturo el triunfo de Monte Badon, a cuyos efectos atribuye L. Alcock en página 360 la parada que se percibe en la penetración de los anglosajones en el valle del alto Támesis. Será precisamente a raíz de la desintegración de estas fuerzas combinadas de britanos, que tiene lugar en torno a 510 en la batalla de Camlann, en la que según la tradición muere Arturo, el elemento que habrá de facilitar el avance de los anglosajones, y así, desde la desaparición de Arturo de la historia no se registrará una contraofensiva britana hasta el siglo VII, en concreto con la figura de Cadwallon de Gwynedd.

A mi parecer el presente libro demuestra una gran labor por parte de su autor. Sin embargo es preciso señalar dos fallos. Radica el primero en que L. Alcock nunca proporciona la cita exacta de las fuentes que utiliza. A su vez, estriba el segundo en que no da las razones por las que fecha la muerte de Arturo en 511, en lugar de hacerlo en 539.

G. Fernández

ELLIS DAVIDSON, H.R.: *Scandinavian Mythology*. 144 páginas. Newnes Books. Colección "Library of the World's Myths and Legends". The Hamlyn Publishing Group Limited. Reimpresión de la 2ª edición de 1982. Feltham (Middlesex), 1983.

El presente libro de H.R. Ellis Davidson es un manual de mitología escandinava. Su tesis central, expuesta en la página 6, sostiene que el sistema religioso nórdico contempla sus orígenes mucho tiempo antes del inicio de la expansión vikinga, concretamente en el transcurso de la edad del bronce, que en Escandinavia se extiende aproximadamente entre 1600 y 450 a.C. Además de la introducción, consta esta obra de siete capítulos, titulados respectivamente: "El advenimiento de los dioses", "El culto de Odín", "El dios del cielo", "Las divinidades de la tierra", "La familia de los dioses", "El mundo de los dio-

ses", y por último, "La llegada del cristianismo". La autora, que ha ocupado la cátedra "Gulbenkian" de investigación en el "Lucy Cavendish College" de Cambridge, pormenoriza la idea de la raigambre en la edad del bronce de la mitología escandinava, que constituye el núcleo de su libro, entre las páginas 16 y 24. En ellas estudia la transición que se aprecia entre el período megalítico y la susodicha edad del bronce. El primero de estos períodos se caracteriza por la presencia de un culto a la diosa madre de la tierra, de cuyo seno son símbolos los estrechos senderos de piedra, que conducen a las cámaras de

inhumación de las tumbas. En cambio, la edad del bronce se singulariza por enterrar a los difuntos en túmulos paralelos a la línea del cielo. En esta nueva etapa, los túmulos revelan la génesis de una veneración a los héroes, pues los hombres yacen con sus armas y las mujeres con adornos de metal. Asimismo es en la edad del bronce, cuando aparecen por primera vez trazas de la presencia de un dios del cielo y de la batalla, que rige a un pueblo de guerreros, tal como se desprende del ídolo encontrado en 1778 en la localidad danesa de Grevens Vaeng, y que conservado en el Museo Nacional de Copenhague, es fechado en la edad del bronce tardío por H.R. Ellis Davidson en la página 21.

Como manual para el estudio de la mitología nórdica, este libro es aprovechable. Sin embargo existen diversos puntos, sobre los que deseo manifestar mi desacuerdo. El primero de ellos radica en que la autora no explica en página 11 los motivos, que pudieron llevar a un escritor como el islandés Snorri Sturluson, quien alcanza su acmé en torno a 1220, a hablar de los antiguos mitos "con amor y entusiasmo", cuando en el siglo anterior el historiador eclesiástico de Dinamarca, Saxo Gramático, había citado en sus *Gesta Danorum* con desprecio a las antiguas divinidades, y cuando el cristianismo había sido aceptado como la religión oficial de Islandia a partir de la asamblea, que tuvo lugar en Thingvellir durante el año mil. Un segundo punto de disconformidad estriba en que al ocuparse H.R. Ellis Davidson en las páginas 33 - 35 de los sacrificios a Odín de personas ahorcadas, no considera el autosacrificio de este dios (*Hávamál*, estrs. 138 - 140), tan acertadamente vinculado por A. Closs ("Die Religion des Semnonenstammes", en *Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik*, 4, 1936, pág. 665) con las prácticas chamánicas de los nómadas del norte y del noroeste de Asia, como un ejemplo a seguir. Este valor ejemplificador del autosacrificio de Odín aparece en la literatura, como en los casos del rey Víkarr o del héroe Hadingo, y sirve de justificación etiológica a hallazgos arqueológicos reseñados por la autora, como la cabeza de hombre ahorcado encontrada en la turbera danesa de Tollund, el cuerpo de una joven que sufrió igual género de rito sacrificial, que se guarda hoy en el "Schleswig - Holsteinisches Landesmuseum", y por último, la representación del panel central de una piedra sepulcral, hallada en la localidad sueca de Lärbo Stora Hammars, y conservada actualmente en el Museo Histórico Estatal de Estocolmo.

H.R. Ellis Davidson otorga importancia

en las páginas 41 y 93 a la ambivalencia de las walkyrias, de Odín y de Freyja, entre una naturaleza benigna y un carácter terrible, pero esta antitesis es un resultado más de la "coincidentia oppositorum", que según M. Eliade (*Tratado de Historia de las Religiones. Morfología y dinámica de lo sagrado*, traducción española de A. MEDINA VEITIA, 2ª ed., Madrid 1981, pág. 420), "es una de las formas más arcaicas en que se ha expresado la paradoja de la realidad divina". Respecto a la destrucción del mundo actual y a la renovación de la existencia, la autora opina en página 121, que responde a una influencia persa. Cierto es que en el Irán sasánida, las ideas del combate final y de transfiguración del universo o "frashkard" adquieren gran incremento por la incidencia del zurvanismo, como lo han indicado H.S. Nyberg (*Die Religionen des alten Iran*, traducción alemana de H.H. SCHAEDELER, Leipzig 1938, págs. 380 y sigs.) y A. Christensen ("Etudes sur le zoroastrisme de la Perse antique", en *Det Kongelige Danske Videnskaberne Selskabs historisk - filologiske Meddelelser*, XV - 2, 1931, págs. 48 y sigs., y *L'Iran sous les Sassanides*, Osnabrück 1971 reimpr. - págs. 150 y sigs.). No obstante yo prefiero aceptar la hipótesis de G. Dumézil (*Los dioses de los germanos. Ensayo sobre la formación de la religión escandinava*, traducción española de J. ALMELA, Madrid 1973, págs. 79 y sigs.), acerca del común origen indoeuropeo, que atañe a las narraciones paralelas del cataclismo y de la regeneración del universo, que aparecen en las culturas hindú, irania y escandinava.

Sobre la difusión del cristianismo se puede añadir a la exposición de H.R. Ellis Davidson, que los métodos propagandísticos contra la veneración de las antiguas deidades, concebidas como demonios por los escritores cristianos, y la destrucción de los lugares de culto de las creencias paganas, contemplan hechos exactos en la evangelización del mundo mediterráneo. Igualmente es preciso completar el estudio del presente capítulo con el análisis del libro de C.H. Robinson, *Anskar, The Apostle of the North* (Londres, 1921), y al menos, con la lectura del resumen en inglés del artículo de O. Olsen, "Hørg, Hov og Kirke", aparecido en el número correspondiente al año 1965 de la revista *Aarbøger for nordisk oldkyndighen eg historie*. Así pues, la *Scandinavian Mythology* de H.R. Ellis Davidson es un correcto manual, que requiere el conocimiento de otras obras, como los dos volúmenes de la *Altgermanische Religionsgeschichte* de J. de Vries, publicados respectivamente en Berlín en 1935 y en Leipzig en 1937, y el tra-

bajo de E.O.G. Turville - Petre, titulado *Myth and Religion of the North* (Londres, 1964).

G. Fernández

MOMIGLIANO, Arnaldo: *Problèmes d'historiographie ancienne et moderne*, traducción francesa de A. TACHET, E. COHEN, L. EVRARD y A. MALAMOUD. Colección "Bibliothèque des Histoires". 482 páginas. "Editions Gallimard". París, 1983.

La editorial Gallimard ha dado a la estampa el presente libro, cuyo contenido está formado por la traducción francesa de una serie de artículos anteriores de A. Momigliano, publicados en diversas revistas. Su finalidad estriba, como queda expresado en la página 10, en presentar de manera clara el influjo del pensamiento histórico de la antigüedad en la historiografía moderna. A. Momigliano consagra el primer trabajo a analizar en qué medida la historiografía griega es compatible con la visión bíblica del mundo, y a estudiar si nuestras imágenes del universo tienen su origen en la historiografía griega. En opinión del autor son rasgos comunes a la labor histórica de los griegos y a la concepción bíblica del mundo, las respectivas alusiones a una evolución general de la sociedad humana y a una continuidad histórica desde los inicios del género humano, e igualmente las referencias a una edad de oro primigenia. No obstante, he de manifestar mi disconformidad con la limitación al terreno cristiano de las vidas ejemplares, que el autor impone en página 30, pues en el seno del paganismo existe una tendencia biográfica cargada de teurgia, que arranca de la *Vida de Apolonio de Tiana* de Filóstrato, y en la que se enmarcan la *Vida de Pitágoras* de Jámblico, las *Vidas de los Sofistas* de Eunapio de Sardes y las biografías de sus predecesores, que fueron redactadas por ciertos diádocos de la escuela neoplatónica de Atenas, como las escritas por Marino de Neápolis y Damascio de Siria sobre Proclo e Isidoro. Asimismo hubiera sido deseable, que A. Momigliano hubiese ampliado la mera cita, que aparece en página 34, de la influencia judía en el tema historiográfico de la sucesión de los imperios.

La segunda aportación versa acerca de

los públicos a los que iba encaminada la labor de los historiadores clásicos, reconociendo A. Momigliano en páginas 69 y 70, que pueden existir variedades muy específicas. Estas son las historias secretas con una difusión limitada en el espacio o en el tiempo, como la obra homónima de Procopio, aunque es factible asimismo que se produzcan cambios en los públicos. Tal es el caso de Flavio Josefo, quien destinó su producción a judíos y a griegos, pero que acabó siendo utilizado por los cristianos de modo preferente. Después de estudiar la carencia de providencialismo en los historiadores clásicos de religión pagana, analiza A. Momigliano la incidencia de elementos iraníes en los *Libros de Esdras* y de *Nehemías*, que para el autor cristaliza en la adopción de la forma autobiográfica y en el empleo de archivos. A su vez, señala A. Momigliano que a raíz de su contacto con Persia, los escritores griegos se vieron influidos en la adquisición de un conocimiento científico de la geografía y en el desenvolvimiento del ya mencionado género autobiográfico.

En su quinto trabajo critica A. Momigliano la antigua hipótesis de F. Leo, quien preconizaba que las biografías de Suetonio y de Plutarco derivan de modelos peripatéticos. A este respecto, defiende el autor en las páginas 117 y 118, que el aristotelismo fue la única corriente filosófica interesada en la historia, y que su ética ofrecía un instrumento de clasificación de los comportamientos individuales. Sin embargo indica también, que la existencia de la biografía helenística no presupone el aristotelismo a manera de condición necesaria y suficiente, porque contempla su génesis en una tradición anterior de índole erudita. Al ocuparse del tránsito entre la historia antigua y la medieval, que se extiende

desde el año 320 hasta el 550, cita el autor en páginas 139 y 140 las aportaciones del cristianismo a la historiografía. Estas son: a) el asentamiento sobre fundamentos bíblicos de la nueva cronología de la historia del mundo; b) la difusión de las narraciones hagiográficas a partir de la *Vita Antonii* de Atanasio de Alejandría; c) la concesión de una naturaleza intimista a la autobiografía, transformándola en un itinerario espiritual o en unas confesiones, tal como sucede en la producción literaria de Gregorio de Nacianzo y de Agustín de Hipona; y d) la redacción de historias de la Iglesia, que serán obras concebidas a un doble nivel, temporal y extratemporal. En su aportación sobre la historiografía cristiana y pagana del siglo IV, acierta el autor al manifestar en la página 167, que a lo largo de estos cien años en Occidente, el paganismo militante acaba convirtiéndose en una nostálgica idealización del pasado de Roma. No obstante, en la página 146 expone A. Momigliano la discutible hipótesis de la ascendencia judía de Eusebio de Cesarea. Acerca de esta cuestión, yo prefiero seguir la teoría de E. Schwartz (s.v. "Eusebios von Caesarea", en *RE*, VI - 1, Stuttgart, 1907, col. 1371), que defiende el carácter cristiano de los padres de Eusebio. Por último esta parte de la obra, dedicada a la historiografía grecolatina, finaliza con la consideración del descubrimiento de Herodoto, Polibio y Tácito en época renacentista.

En la segunda parte del libro se han recogido diversos trabajos de A. Momigliano sobre el anticuarismo del siglo XVIII, y sobre determinados autores: Vico, Gibbon, George Grote, Droysen, Fustel de Coulanges, Rostovtzeff y Jacob Bernays, concluyendo la

obra con unas reflexiones del autor acerca de los puntos comunes que se pueden establecer entre la investigación histórica y la labor de los escrituristas. Un gran acierto del autor radica en el estudio que aparece en la página 331, relativo a la inspiración de E. Gibbon en los capítulos undécimo y duodécimo del *Ensayo sobre las costumbres* de Voltaire, y concretamente en la tesis de que los cristianos del Imperio otorgaron su apoyo a los bárbaros. Asimismo, estoy conforme con el autor en la afirmación expuesta en la misma página, de que el propio título *Decline and Fall of the Roman Empire* supone un eco de los humanistas italianos del siglo XV, quienes acostumbraban a usar esta denominación a fin de designar la época comprendida entre 200 d.C. y la toma de Constantinopla por los turcos en 1453. Se puede finalizar esta reseña con la constatación de que el presente libro de A. Momigliano es interesante en grado sumo. Sin embargo hubiera sido deseable, que al estudiar entre las páginas 456 y 460 la rivalidad entre O. Jahn y F. Ritschl, que fue heredada por sus discípulos, U. von Weilandowitz - Moellendorff y H. Usener de un lado, y E. Rohde y F. Nietzsche de otro, se hubiera ocupado el autor de analizar, si esta querrela puede encubrir una pugna entre las universidades de Bonn y de Leipzig, ya que E. Rohde continuó siendo amigo de F. Nietzsche incluso en la "séptima piel de su soledad", al igual que el objetivo de *El nacimiento de la Tragedia* de F. Nietzsche fue de modo primordial el halagar a su maestro F. Ritschl.

G. Fernández

HARTMAN, S.A.: *Parsism. The Religion of Zoroaster*. Serie "Iconography of Religions", editada por Th. P. VAN BAAREN, L.P. VAN DEN BOSCH, L. LEERTOUWER, F. LEEMHUIS y H. BUNING, Sección XIV: Irán, Fascículo cuarto. XII y 30 páginas, y 48 láminas. Edit. E.J. Brill. Leiden, 1980.

El Instituto de Iconografía Religiosa de la Universidad holandesa de Leiden ha dedicado el presente volumen, dado a la estampa por la editorial E.J. Brill, al estudio de la religión de Zarathustra en relación con su actual prolongación en la India, donde viven la

mayoría de sus seguidores, aunque S.S. Hartman reconoce en la página 1 que también existen hoy día en Irán practicantes de estas creencias, quienes son conocidos bajo la denominación de "gabrs". Verdaderamente no supone este libro un análisis exhaustivo del

parsismo o modalidad contemporánea del zoroastrismo en el subcontinente indio, sino que es más bien una obra de divulgación. Ya en la propia exposición bibliográfica, que ocupa las páginas XI y XII, se echa en falta que el autor no haya utilizado dos publicaciones de A. Christensen, como son las tituladas *Etudes sur le zoroastrisme de la Perse antique* y *Essai sur la démonologie iranienne*, aparecidas respectivamente en los números XV-2 y XXVII-1 de la colección danesa *Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskabs historisk-filologiske Meddelelser*. Igualmente es lamentable, que S.S. Hartman no cite el artículo de J. Duchesne-Guillemin, "La Religion des Achéménides", que se publicó entre las páginas 59 y 82 del número 18 de la revista *Historia*, correspondiente a 1972. Este número se dedicó íntegramente al estudio del Irán aqueménida bajo la dirección de G. Walsler, como lo indica de forma clara el propio título general, *Beiträge zur Achämenidengeschichte*, y entre los motivos de interés de la mencionada contribución de J. Duchesne-Guillemin no es el menor la amplia bibliografía aportada entre las páginas 80 y 82.

Desde página 1 a página 9 analiza S.S. Hartman las principales fuentes literarias de la religión irania desde el período anterior a Zarathustra, cuya existencia sitúa el autor en un momento aún más temprano que el año 600 a.C., hasta los denominados *Escritos Pahlavi* de época sasánida, con especial referencia a la evolución del teónimo "Ahura Mazdäh". No obstante a su labor ha de colocarse la objeción, de que al señalar en página 5, que la divinidad más importante del *Avesta Reciente* es Ahura Mazdäh, S.S. Hartman hubiera debido recoger la afirmación de A. Christensen (*L'Iran sous les Sassanides*, reimpresión fotomecánica de la segunda edición de Copenhague de 1944, Osnabrück, 1971, pág. 147), de que la cosmogonía, la cosmología y la escatología de los antiguos *Yašts* se desarrollan en la etapa sasánida. Ello explica la manifestación del mismo Hartman, expuesta en página 7, de que la religión reflejada en los antedichos *Escritos Pahlavi* supone una continuación de las creencias del *Avesta Reciente*, y tiene sentido si se considera que como S.S. Hartman reconoce en la página 3, el *Avesta Reciente* contiene la totalidad de los textos avésticos a excepción de los *Gāthās*. Los *Gāthās* son cinco fragmentos de la parte del *Avesta Reciente* llamada *Yasna*, que son genuinos de Zarathustra. Con esto, el *Avesta Reciente* está compuesto por el resto de los *Yasna*, por los *Visprat*, por los *Vīdēvdāt*, y finalmente por los ya citados *Yašts*.

También debo expresar mi desacuerdo con la afirmación del autor en página 7, de que los soberanos aqueménidas no puedan ser considerados seguidores ortodoxos de la fe de Zarathustra. Me baso para establecer este aserto en la doctrina de J. Duchesne-Guillemin ("La Religión des Achéménides"..., págs. 78 - 79), de que todos los grandes reyes, al menos desde Darío I, son zoroastrianos. J. Duchesne-Guillemin asentó su tesis en el calendario aqueménida, cuyo contenido es exponente de la recepción de las creencias de los *Gāthās*, y en el aumento de la influencia clerical durante el reinado de Jerjes con relación al de Darío I. Este último acontecimiento se percibe en que mientras Darío I alude a su propia ley, Jerjes hace ya referencia a "la ley que Ahura Mazdäh ha establecido", es decir, a la tradición religiosa de la que los magos eran los depositarios. Asimismo y en lo concerniente al contenido de la página 8, S.S. Hartman indica acertadamente que el argumento de *La Divina Comedia* de Dante es comparable al asunto del *Artāk Vīrāz-nāmak*, escrito de época sasánida, que como la traducción de su título señala, *El Libro sobre el justo Virāz*, cuenta los viajes de este personaje por el cielo y por el infierno, con objeto de comprobar la manera en la que los justos eran premiados y los malos castigados. Sin embargo estimo que el autor hubiera debido mencionar que el vehículo de transmisión de las narraciones de viajes de ultratumba desde la Persia sasánida al Islam, donde las estudió M. Asín Palacios en su obra *La escatología musulmana en la Divina Comedia seguida de la historia y crítica de una polémica* (2ª ed., Madrid - Granada 1943) y en el primer volumen de su *Dante y el Islam* (Madrid, 1927), vino dado por el sufismo.

Si se admite la opinión de M. Asín Palacios (*Dante y el Islam. Vol. I...*, págs. 37 - 38, y *La escatología musulmana en la Divina Comedia...*, pág. 18), de que la tercera redacción del "mirach" o ascensión de Mahoma al cielo, pese a ser tachada de apócrifa por la mayoría de los tradicionalistas, es obra del siglo VIII, de la que se atribuye la paternidad al persa Maisara, hijo de Abderrábihi, o al damasquino Omar, hijo de Suleiman, esto concuerda a la perfección con la teoría de A. Nallino (s.v. "Sufismo", en *Enciclopedia Italiana di Scienze, Lettere ed Arti*, 32, Roma 1936, pág. 965), de que las cunas del sufismo fueron Persia y Mesopotamia, de donde se extendió a Egipto en el transcurso del tercer siglo de la Egipto, que da comienzo en el año 816 de la Era Cristiana. Si a esto se añade que en conformidad con M. Asín Palacios

(*Abenmasarra y su escuela. Orígenes de la filosofía hispanomusulmana*, Madrid, 1914, pág. 82), el sufismo otorgaba a los sufíes la capacidad de viajar por los reinos de ultratumba en virtud de la doctrina profesada por esta tendencia, que defendía la capacidad de adquirir el santo la dignidad profética, queda patentizada la raigambre en el sufismo del mito de la ascensión de Mahoma al cielo, e igualmente se demuestra el origen remoto de la antedicha doctrina sufi en el *Artāk Virāz-nāmak* del período sasánida.

En realidad, la ascensión al cielo de Mahoma o "mirach" contempla su origen dentro de la literatura islámica en el versículo primero de la decimoséptima azora del *Corán*, cuya versión castellana es: "Loado sea el (Señor) que hizo viajar, durante la noche, a su siervo (Mahoma) desde el templo sagrado (de la Meca) hasta el lejano templo (de Jerusalén) cuyo recinto hemos bendecido, para hacerle ver nuestras maravillas". A partir de este punto de partida, el sufismo elaboró la leyenda del viaje del Profeta al cielo, y adoptó como modelo el susodicho *Artāk Virāz-nāmak*. Para la creación de este relato persa tuvo lugar la confluencia de dos tradiciones. La primera hunde sus raíces en la apocalíptica judía, y tuvo que ser conocida por el mundo iranio a través de los elkesaitas, quienes eran los integrantes de una secta judeo-cristiana fundada en torno al año 100 por Elkesai en la Persia pártica. Muy probablemente, este influjo elkesaíta en el zoroastrismo se dio a través de Mani, quien en conformidad con H.Ch. Puech (*Le Manichéisme. Son fondateur, sa doctrine*, París 1949, pág. 43), abandonó la secta en 228 d.C. La segunda tradición es de origen budista, y tiene que hacer referencia a la estancia de Buda en el cielo de Indra a fin de predicar a su madre, y a otros milagros suyos, como la capacidad de Buda de recorrer el firmamento de Oriente a Occidente por el arco iris o sus repetidos viajes por los aire. M. Eliade (*Historia de las creencias y de las ideas religiosas. II: De Gautama Buda al triunfo del cristianismo*, traducción española de J. VALIENTE MALLA, Madrid 1979, pág. 87) considera estos prodigios unos simples relatos fabulosos, que no se remontan a la tradición primitiva del budismo. Al igual que otros préstamos budistas al zoroastrismo, como el maravilloso resplandor que acompañó en la noche a los nacimientos de Buda y de Zarathustra, una primera vía de penetración viene dada por la existencia de budistas en las regiones orientales del Imperio Persa desde el siglo III a.C., según el correcto parecer de A. Christensen

(*L'Iran sous les Sassanides...*, pág. 43).

A. Nallino (s.v. "Sūfismo", en *Enciclopedia Italiana di Science...*, 32, Roma 1936, pág. 964) acepta una influencia en el sufismo del monacato budista del noreste de Persia, y por el libro de viajes del peregrino chino Hiuen Tsiang (versión inglesa de S. BEAL, *Buddhist Records of the Western World, translated from the Chinese of Hiuen Tsiang*, vol. II, Londres 1906, pág. 278), se sabe que durante el bienio 629 - 630 existían en Persia monasterios budistas, aunque se trata de una noticia de segunda mano, pues Hiuen Tsiang no llegó a visitar Irán. Otro camino de ingreso de los influjos del budismo tuvo lugar por medio de Mani, quien entre fecha imprecisa del bienio 240 - 241 e inicios del año 242 o del 243 estuvo en la India, tal vez para librarse de una persecución, que el poder iranio incoara contra la difusión de sus doctrinas. Dentro del presente contexto se advierte una evidente incidencia del budismo en las palabras, que como despedida dirigió Mani a sus seguidores y que han sido recogidas por F. Decret (*Mani et la tradition manichéenne*, París, 1974, pág. 67), "Miradme y saciaos de mí, hijos míos, pues por lo que se refiere a mi cuerpo, me voy a alejar de vosotros".

A continuación estudia S.S. Hartman el éxodo de los practicantes del zoroastrismo a la India y su trayectoria en el subcontinente hasta la actualidad. Sin embargo, es posible oponer a su labor una serie de reparos. El primero de ellos afecta al contenido, que se extiende entre las páginas 9 y 12, y radica en que el autor no menciona las causas del antedicho éxodo. Esto resulta muy extraño, porque S.S. Hartman en página 12 sitúa en el año 721 el cambio de emplazamiento del fuego sagrado del Irán a la India, y en virtud de los datos transmitidos por una crónica persa, redactada en torno a 1600 por el sacerdote parsi Bahman Kaikobad Sanjan con el título de *Qissah-i Sanjan*, se puede deducir, que esta marcha se debió a disensiones internas en el seno del zoroastrismo. De aquí se infiere el corolario de que la salida de los seguidores de las creencias de Zarathustra desde el Irán hacia el subcontinente indio no fue debida a las hostilidades entre persas y árabes, que habrían de causar el fin de la monarquía sasánida, pues éstas comenzaron en 636 con la gran victoria de los árabes en Qādisiya, donde los mahometanos lograron un fabuloso botín, a juzgar por las noticias al respecto de Masudi (*Les prairies d'or*, edición y traducción francesa de C. BARBIER DE MEY-NARD y de P. DE COURTELLE, vol. IV, París 1866, pág. 224) y de Ta'ābībī (*Histoire*

des rois des Perses par Al-Thâlibî, edición y traducción francesa de H. ZOTENBERG, París 1900, pág. 39). Por lo tanto, el éxodo de los zoroastrianos a la India no se debió a una colisión con el Islam. Ello concuerda a la perfección con el sincretismo de Ahura Mazdâh con Marduk, con Yahweh y con Allâh, reseñado por el autor en páginas 6 y 10, e igualmente con la fusión de cultos privados, señalada en página 12, que se da en el subcontinente indio entre Ahura Mazdâh y diversas divinidades del hinduismo, como Siva, Krishna y Lakshmi.

Un nuevo punto de disconformidad estriba, en que al comentar S.S. Hartman en página 17 una ilustración de la obra del parsi Minocheher Hormasji Toot, que lleva por título *Practical Metaphysics of Zoroastrianism*, en la que Kai Loshrap y Zarathustra aparecen flanqueando un altar de fuego, ha podido estudiar la raigambre bizantina de la composición. Asimismo y en lo concerniente al comentario de la página 19 sobre la actividad del político parsi Dababhoi Naoroji, quien desarrolló su actividad en la segunda mitad

del siglo XIX, el autor hubiera debido indicar sus paralelismos con los políticos irlandeses O'Connell y Parnell, cuyas vidas públicas han sido respectivamente analizadas por N. Turchi (s.v. "O'Connell, Daniel", en *Enciclopedia Italiana di Scienze...*, 25, Roma 1935, pág. 164) y por W.J. Mommsen (*La época del imperialismo*, traducción española de G. y A. DIETRICH, Madrid 1971, pág. 86). Con ambos coincidió Dababhoi Naoroji en aprovechar los recursos legales que el Imperio Británico ofrecía, con vistas a lograr la autonomía de sus tierras de origen. A este fenómeno no fue ajeno el aplastamiento tanto en Irlanda como en la India de rebeliones anti-británicas, que han sido bien estudiadas por Ph.A. Prince (*The History of England*, Londres -sin fecha de impresión-, págs. 356-361). Así pues, el presente libro de S.S. Hartman es válido como obra de divulgación, aunque debe completarse con la lectura, al menos en primera instancia, de las obras mencionadas en esta reseña.

G. Fernández

DODD, C.H.: *The Founder of Christianity*. 192 páginas. William Collins Sons & Co Ltd. Fount Paperbacks. Glasgow, 1979 (reimpr.).

C.H. Dodd ha dedicado este libro a analizar la figura histórica de Jesús de Nazaret. El autor es especialista en estudios neotestamentarios, y posee una brillante carrera investigadora y docente. De la primera de estas facetas tenemos un ejemplo en su desempeño de la dirección adjunta de la nueva traducción al inglés de la Sagrada Escritura, que titulada *The New English Bible with the Apocrypha*, fue publicada en 1970 por las Universidades de Oxford y Cambridge conjuntamente. De su "curriculum" profesoral son exponentes, el haber regentado cátedras dentro del Reino Unido en Oxford, Manchester y Cambridge, y el intervenir como docente invitado en centros estadounidenses de enseñanza superior, provistos de tanta nombradía como Yale, Harvard, Princeton y Columbia. En el prefacio del libro J.A.T. Robinson indica su principal valor, que estriba en representar la esencia del trabajo de toda la vida de

C.H. Dodd, de la misma forma que *The New English Bible with the Apocrypha* supone la culminación de su labor investigadora. En idéntico prefacio recoge el citado J.A.T. Robinson el ideario exegético de C.H. Dodd, que consiste en asimilar el mensaje del Nuevo Testamento, como si hubiera sido uno de sus destinatarios, para transferirlo posteriormente a los hombres de hoy.

Después del capítulo introductorio estudia C.H. Dodd los documentos existentes sobre la vida de Jesús, es decir, los Evangelios. El autor defiende que el más antiguo es el de Marcos, que proporciona la base narrativa a los de Mateo y Lucas. C.H. Dodd sostiene que el Evangelio de Marcos fue redactado entre los años 65 y 70. No da, en cambio, una datación fija para el de Mateo, aunque en la página 31 manifiesta, que desde el punto de vista narrativo depende casi exclusivamente del Evangelio de Marcos. El autor fecha la

composición del de Lucas entre los años 75 y 95 como límites extremos. Por lo que al Evangelio de Juan se refiere, C.H. Dodd sitúa su redacción no lejos del año 100, y en la página 34 expone la interesante idea, de que al hallarse destinado a lectores de formación helénica, presenta el Cuarto Evangelio notorias influencias de los diálogos que aparecen en la filosofía griega.

Tras el análisis de los rasgos personales de Jesús, entre los que menciona C.H. Dodd el gusto por lo concreto, visible en las parábolas y la incidencia de la apocalíptica judía, pasa el autor a analizar su enseñanza. Están bien colocadas en las páginas 77 y 78 las menciones a *Mateo*, 5, 43 - 48 y a *Lucas*, 6, 27 - 36, y 10, 29 - 37, como ejemplos de la oposición de Jesús al exclusivismo sectario de la comunidad de Qumrán. Sin embargo, yo hubiese aducido también, a modo de exponente de su alejamiento respecto a las tendencias agresivas, sostenidas por los miembros de la antedicha comunidad y de los zelotas, el rechazo de la violencia que se percibe en su condena del acto de Pedro de cortar la oreja a Malco (*Mateo*, 26, 51 - 54; *Lucas*, 22, 49 - 51 y *Juan*, 18, 9 - 11). Este aspecto se aprecia claramente, si se pone en relación con el valor otorgado a las armas por el texto de Qumrán titulado *La guerra de los hijos de la luz contra los hijos de las tinieblas*, que en el sentir de W. Grundmann y K. Steiner (*El mundo del Nuevo Testamento. II. Textos y Documentos*, dirigido por J. LEIPOLDT y W. GRUNDMANN, traducción española de L. GIL, Madrid, 1975, pág. 184), empujó a aquella comunidad hacia los círculos zelotas, ya que el presente texto de Qumrán supone un manual de estrategia romana y al tiempo una nueva expresión del tema apocalíptico de la guerra de Yahvé, como respectivamente han señalado Y. Yadin (*The Scroll of the War of the Sons of Light against the Sons of Darkness*, Oxford 1962) y G. von Rad (*Der Heilige Krieg im alten Israel*, 3ª ed., Göttingen 1958).

En las páginas 82 y 83 manifiesta el autor que en *Marcos*, 2, 27 y 3, 4, se separa Jesús del rigorismo habitual que acompañaba al descanso sabático. No obstante, me permito añadir que este distanciamiento iba encaminado contra determinadas tendencias del judaísmo rabínico, pero sobre todo contra los miembros de la comunidad de Qumrán. Estos últimos suponían al presente respecto una evidente rigorización de la Torá, como se aprecia en el hecho de que un precepto del *Documento de Damasco* (*Dam.*, XI, 16 - 17, ed. K. STEINER, en *El mundo del Nuevo*

Testamento. II. Textos y Documentos..., pág. 166), mantenga ideas antitéticas a la doctrina rabínica de que "el peligro de muerte suprime el sábado" (*Mek. Ex.*, 31, y *Yomá*, 8, 6). Igualmente hubiera sido deseable, que el autor hubiera añadido la idea, de que esta rigorización de la Torá únicamente será aceptada por el judaísmo rabínico después de la destrucción en 70 d.C. del Templo de Jerusalén. A raíz de este acontecimiento, la Ley sustituye al fenecido Templo, y los maestros de la Torá, de ascendencia farisaica, intentan estructurar un nuevo judaísmo sobre bases excluyentes y monolíticas. Será precisamente en un momento ulterior al fin en 74 d.C. de la primera guerra judaica, cuando los judeo-cristianos son expulsados de las sinagogas, como se advierte en la introducción en la liturgia de una maldición contra ellos, que recibe el nombre de "Tephilla" (ed. J. BONSIRVEN, *Textes Rabbiniques des deux premiers siècles chrétiens pour servir à l'intelligence du Nouveau Testament*, Roma 1955, pág. 2).

Acierta C.H. Dodd en la página 89 al recoger la hipótesis expuesta por J. Klausner, de que el fracaso de la predicación de Jesús se debió a que sus enseñanzas ofrecían el peligro de cambiar de tal manera al judaísmo, que automáticamente iba a dejar de serlo. J. Klausner y C.H. Dodd basan el presente aserto en que al tomar su enseñanza del profetismo y en parte de las doctrinas farisaicas, Jesús negaba la validez de todos aquellos elementos que revitalizaban al judaísmo. Esto se percibe de forma evidente en la página 97 del libro, cuando al estudiar C.H. Dodd en el capítulo quinto la noción de Pueblo de Dios que tiene Jesús, menciona su concepto del Templo de Jerusalén a la manera de una casa de oración abierta a todas las naciones (*Marcos*, 11, 17). En este capítulo es verdadera la idea aparecida en la página 101, de que la presencia de doce discípulos supone un ejemplo de la existencia de las doce tribus de Israel. No obstante, considero oportuno añadir que esta simbología la adopta Jesús de los miembros de la comunidad de Qumrán. Pero el fundador del cristianismo toma igualmente de estos sectarios la presencia de tres discípulos favoritos, Pedro, Santiago y Juan, pues en el escrito qumránico que lleva por título *La Regla de la comunidad* (*IQS*, VIII, 1 - 10 ed. K. STEINER, en *El mundo del Nuevo Testamento. II. Textos y Documentos...*, págs. 155 - 156), se habla de la existencia de un consejo formado por doce hombres y tres sacerdotes. Estas cifras han sido interpretadas por A. Dupont - Sommer (*Die essenischen Schriften*

vom Toten Meer, Tubinga 1960, pág. 99, n. 4), en el sentido de que los doce hombres representan a las doce tribus de Israel, mientras que los tres sacerdotes constituyen un reflejo de las tres familias sacerdotales de Gersón, Quehat y Merarí, que tan frecuentemente aparecen mencionadas en el Pentateuco (*Génesis*, 46, 11; *Exodo*, 6, 16; *Números*, 3, 17, 21, 27 y 33; 26, 57 y "passim"). Así pues, en este aspecto nos hallamos ante un préstamo que Jesús adoptó de los integrantes de la comunidad de Qumrán, quienes constituían junto a la opción representada por los zelotas la «áfresis» judía más alejada de su mensaje.

C.H. Dodd dedica el capítulo sexto al estudio de la noción mesiánica de Jesús, a la vez que consagra al análisis de los sucesos de su vida los capítulos séptimo, octavo y noveno. Es muy interesante la afirmación contenida en la página 127, de que la familia de Jesús pertenecía a un estrato social de pequeños agricultores y de artesanos independientes, situados a medio camino entre los ricos y los desposeídos. De aquí infiere C.H. Dodd el corolario, de que la pobreza de Jesús fue voluntaria y tendente al logro de objetivos idealistas. En la página 129 es cierta la afirmación, de que el bautismo de Juan es diferente al rito de inmersión en el agua, que era practicado por los miembros de la comunidad de Qumrán. A pesar de esto y siguiendo la hipótesis de J. Allegro (*The Dead Sea Scrolls. A reappraisal*, Harmondsworth - reimpr. - 1978, págs. 158 - 159), C.H. Dodd cree que es verosímil pensar que Juan el Bautista sería un integrante de la comunidad de Qumrán, quien únicamente tras su expulsión o su abandono voluntario de la secta, se decidió a propagar sus doctrinas a la totalidad de la población.

Están bien estudiados entre las páginas 161 y 168 los dos procesos de Jesús ante el Sinedrín y ante la justicia romana. También poseen validez las ideas expuestas en la página 173, y consistentes en que la narración de la Resurrección supone primitivamente el recuerdo de que en la mañana del domingo siguiente a su fallecimiento, la sepultura de Jesús fue encontrada con la entrada rota y aparentemente vacía, y que sólo en una etapa posterior, y ante la incomprendibilidad del

hecho, se empezó a manifestar que de alguna forma Jesús había abandonado por sí mismo la tumba. Igualmente es acertada la hipótesis, que se halla en la página 177, relativa al simbolismo numérico del período de cuarenta días, que finaliza con la desaparición de Jesús de la vista de los hombres. Sin embargo y en lo concerniente a las relaciones de Jesús con la «áfresis» de los zelotas, estudiada por C.H. Dodd en la página 138, se siente en falta, que el autor no haya analizado la posible influencia en Jesús de la memoria de la represión, que llevó a cabo Varo en 6 d.C. de un levantamiento de la población de Galilea, Perea y Judea contra Arquelao. Esto tiene sentido, si se considera que por la magnitud del desastre, los judíos hacían semejante esta campaña de Varo a la expedición de Pompeyo en 63 a.C. o a la primera guerra judaica, que se extiende entre 67 y 74 d.C., según el testimonio de Flavio Josefo (*Contra Apionem*, 1, 7, 34). Asimismo ha de tenerse en cuenta que en el aspecto indicado por P. Siniscalco (*Il Cammino di Cristo nell'Impero Romano*, Roma - Bari 1983, pág. 17), la antedicha represión de Varo alcanzó uno de sus momentos de mayor violencia en un punto cercano a Nazaret, donde Jesús vivió sus años tempranos.

Al presente libro de C.H. Dodd le falta una conclusión, que pueda explicar el fracaso en Palestina de la misión de Jesús. En mi opinión, este fracaso se deduce de la hipótesis defendida primeramente por J. Klausner, que afirmaba que Jesús no concedía validez a todos los elementos revitalizadores del judaísmo, hasta el extremo de que el judaísmo correría el riesgo de perder su identidad y de dejar automáticamente de serlo. Será este mismo elemento la causa de los repetidos enfrentamientos de los judeo-cristianos con las autoridades religiosas del Pueblo de Israel. Estas tensiones concluirán con la expulsión de los judeo-cristianos de las sinagogas tras la destrucción en 70 d.C. del Templo de Jerusalén, en un momento en que el judaísmo se cierra sobre sí mismo a raíz de los desastres originados por la primera guerra judaica.

G. Fernández

EGINHARDO: *Vida de Carlomagno*. Introducción, traducción castellana y notas por A. DE RIQUER PERMANYER. 121 páginas. Colección *Textos Medievales*, nº 2. Promociones y Publicaciones Universitarias, S.A. Barcelona, 1986. ISBN: 84-7665-000-0.

Esta biografía del emperador Carlomagno, que lleva el título original de *Vita Karoli*, fue escrita por Eginhardo, cuya vida se extiende entre 768 - 770 y 840. Eginhardo fue discípulo de Alcuino de York (735 - 804), y pertenece a la segunda generación del renacimiento carolingio, formado por amigos o alumnos de Alcuino en la escuela palatina de Aquisgrán, como Rabano Mauro y Walafrido Estrabón, singularizándose todos ellos por ser humanistas enamorados de la poesía antigua, en conformidad con M.D. Knowles (*Nueva Historia de la Iglesia. Tomo II. La Iglesia en la Edad Media*, traducción castellana de T. MUÑOZ SCHIAFFINO, Madrid, 1977, pág. 170).

Antes del año 821 apareció la *Vita Karoli*, que alcanzó enorme resonancia a juzgar por los más de ochenta manuscritos, que de ella han llegado a nuestros días. La obra ha sido acertadamente enjuiciada por E. Mitre Fernández (*Introducción a la Historia de la Edad Media Europea*, Madrid, 1976, pág. 121) con las siguientes palabras: "biografía del emperador, en tono a veces excesivamente laudatorio, pero excelente muestra de la historiografía del momento".

La presente edición llena un hueco en la bibliografía castellana, que tan parva es en traducciones de fuentes históricas antiguas y medievales a nuestro idioma. La labor de A. De Riquer Permanyer es magnífica: a una esmerada versión del texto de Eginhardo antecede una erudita y diáfana parte introductoria. No obstante, se aprecia la falta de ciertos elementos:

El primero es un mayor hincapié en el asunto de la "translatio Imperii ad francos", al estudiar A. de Riquer, entre las páginas 19 y 21, la inspiración de Eginhardo en el *De vita Caesarum* de Suetonio y sus anhelos de equiparar a Carlomagno con los antiguos emperadores romanos. Ello se halla vinculado a la idea medieval, de que el Imperio Romano de Occidente se había trasladado a los francos en 800 con Carlomagno ("translatio Imperii ad francos") y a los germanos en 962 con Otón I ("translatio Imperii ad germanos"), de forma que hasta 1453 no se estimó con J.C. Biondo, que el Imperio Romano Occidental había sucumbido en el siglo V de la Era Cristiana (vid. sobre tema tal, F.W. Walbank, *La pavorosa revolución. La decadencia del Impe-*

rio Romano en Occidente, versión española de D. ROLFE, Madrid, 1978, págs. 25 y 26).

El segundo punto radica en que la página 62, al traducir el capítulo VII de la *Vita Karoli*, el editor debió haber mencionado la fuente titulada *Indiculus superstitionum et paganiarum*, que se encuentra en el Códice Palimpsesto 577 de la Biblioteca Vaticana y que está en relación con la política cristianizadora de los sajones, iniciada en torno a 790 según la veraz hipótesis de G.A. Ehrismann (*Geschichte der deutsche Literatur bis zum Ausgang des Mittelalters. Band 1. Die althochdeutsche Literatur*, 2ª ed., Munich, 1932, pág. 286).

Asimismo en la página 104, al manifestar Eginhardo en el capítulo 28, que después de su coronación imperial el 25 de diciembre del año 800, Carlomagno otorgaba en sus epístolas el tratamiento de hermano a los emperadores de Oriente, hubiera sido deseable indicar en una nota, que esa actitud respondía al sentimiento de Carlomagno de poseer una dignidad igual a la de ellos. Un acontecimiento parecido tuvo lugar en 1603, cuando Felipe III de España otorgó en una carta a Jacobo I de Inglaterra el tratamiento de primo, en lugar del de hermano, a fin de recalcar su superioridad (vid. acerca del presente asunto, *Historia General de España. La compuesta, enmendada y añadida por el Padre Mariana, con la continuación de Miniana; completada con todos los sucesos que comprenden el escrito clásico sobre el reinado de Carlos III, por el Conde de Floridablanca, la historia de su levantamiento, guerra y revolución, por el Conde de Toreno, y la de nuestros días por Eduardo Chao*, t. IV, Madrid, 1850, pág. 3, n. 4).

Por último, A. De Riquer Permanyer tendría que haber resaltado el papel del Imperio Carolingio de iniciador de la Edad Media en el Occidente Europeo, que ha sido tan bien señalado por F.G. Maier (*Las transformaciones del mundo mediterráneo. Siglos III - VIII*, en *Historia Universal Siglo XXI*, t. 9, traducción española de P. VIADERO, 5ª ed., Madrid, 1978, pág. 371), al indicar que las tres nuevas regiones históricas que surgen entre los años 717 y 762, el Imperio Carlingio en Occidente, el califato islámico de los abbasíes en Oriente, y entre ambos el Imperio Bizantino, disuelven definitivamente "la unidad

política, social y espiritual, que había creado en la zona mediterránea el «Imperium Romanum Christianum» de Constantino el Grande

y que fue temporalmente reconstruido por Justiniano”.

Gonzalo Fernández