

Marginalia semitica I: Adiciones sobre cinco cuestiones pendientes*

Juan Pedro MONFERRER SALA

BIBLID [0544-408X]. (2007) 56; 255-268

1. ALGO MÁS SOBRE METATRÓN, “EL SEÑOR CHICO”

En una nota publicada tiempo atrás, en la que me ocupaba de la procedencia rabínica de una información contenida en el *Fiṣal* de Ibn Ḥazm¹, avanzaba la hipótesis de una posible vía caraíta para la llegada de la misma al autor andalusí².

Se trata, concretamente, del nombre de un conocido ángel de la producción apócrifa, talmúdica y haggádica, que atiende a la forma מיטטרון (Miṭṭatrôn), con variante מטטרון (Maṭṭatrôn), a cuyos principales rasgos lingüísticos, así como de su etimología y procedencia escrituraria dediqué varias líneas en aquel trabajo.

Ibn Ḥazm glosaba dicho nombre con el sintagma *al-Rabb al-ṣagīr* (“el Señor chico”), que es la traducción de יהוה (ה)קטן (*Yahweh [ha-]qaṭan*) por medio de la lectura del *Tetragrammaton* como *'Andonay*³. Partiendo de la documentación de este título en textos apócrifos de naturaleza mística y en una cita del caraíta al-Qirqisānī, llegué a la siguiente hipótesis:

“Sabido, pues, que el nombre יהוה (ה)קטן aplicado a Metatrón no aparece expresamente citado en la literatura talmúdica que nos ha llegado, sino en el subciclo de las *hêkalôt* perteneciente al ciclo literario de la *merkabâ*, lo más lógico es pensar, a la luz de la anterior cita de al-Qirqisānī, que dicha denominación procede del Talmud,

* El presente artículo se enmarca dentro del Proyecto HUM2007-64961 “Estudio y edición de manuscritos bíblicos y patristicos griego-árabes y latinos”, subvencionado por el Ministerio de Ciencia y Cultura.

¹ Juan Pedro Monferrer Sala. “«الربّ الصغير» [...] الميظطرون: sobre una alusión de procedencia rabínica contenida en el *Fiṣal* de Ibn Ḥazm”. *Qurṭuba*, 5 (2000), pp. 294-297.

² La hipótesis basada en la procedencia cristiana planteada por Perlmann a partir de la denominación de los meses que aparece en el texto no nos parece convincente, *cfr.* Moshe Perlmann. “Andalusian Authors on the Jews of Granada”. *Proceedings of the American Academy of Jewish Research*, 18 (1948-49), p. 279, nota 40.

³ Acerca de la identificación Enoc-Metatrón, véase Andrei Orlov. *The Enoch-Metatron Tradition*. Tübingen, 2005. Sobre el concepto de una “humanidad divina” del que participa este personaje de la literatura mística judía, véase Daphna Arbel. “«Seal of Resemblance, Full of Wisdom, and Perfect in Beauty»: The Enoch/Metatron Narrative of 3 Enoch and Ezekiel 28”. *Harvard Theological Review*, 98/2 (2005), pp. 121-142.

de la anterior cita de al-Qirqisānī, que dicha denominación procede del Talmud, concretamente de *Tb San.* 38b, empleado en círculos caraítas sefardíes⁴.

Esta hipótesis, en la que basaba la llegada de la información a Ibn Ḥazm a través del pasaje del tratado Sanhedrín del Talmud Babilí⁵ que circularía por al-Andalus entre grupos caraítas⁶, puede ahora ser reformulada, en parte, gracias a una información procedente de un autor cristiano oriental. Se trata de Abū Bišr Sāwīrus b. al-Muqaffa' (s. X), el conocido Patriarca copto monofisita de Ašmūnāy (Egipto), la célebre Hermopolis Magna.

Éste, en su conocido *Kitāb Mišbāḥ al-'Aql* ("Libro de la Lámpara del Conocimiento"), al hablar de la creación del mundo refiere una información de gran valor para nuestro propósito⁷:

وأَنَّهُ خَالِقُ الْعَالَمِ وَمَنْشَىءُ الْبَرِيَّةِ مَا يَرَى مِنْهَا وَمَا لَا يَرَى لَا مِنْ مَنْشَىءِ وَأَنَّ الْهَيُولِيَّ الَّتِي زَعَمَ الْفَلَّاسِفَةُ أَنَّهُ خَلَقَ الْعَالَمَ مِنْهَا مَحْدَثَةٌ مَعْقُولَةٌ مَعْلُومَةٌ وَأَنَّهُ لَمْ يُوَوَّلِ الْأَمْرَ فِي الْخَلْقِ إِلَى مَلَائِكَةٍ كَمَا يَقُولُ الْيَهُودُ وَلَا إِلَهَ صَغِيرٍ كَمَا يَزْعُمُ بَنِيَامِينَ النَّهَوْنَدِيِّ وَلَا إِلَى الْكَوَاكِبِ كَمَا يَقُولُ أَفَلَاطُوسًا

«El Creador del mundo (*Jāliq al-'ālam*) y Hacedor de las creaturas (*Munšī'u al-bariyyah*), perceptibles e imperceptibles, que no son [obra] de un creador [cualquiera]. La materia⁸ de la que fue hecho el mundo pensaban los filósofos que era creada (*muḥdatah*), inteligible (*ma'qūlah*) y emanada (*ma'lūlah*). El acto de la creación (*al-amr fī l-jalq*) no remite a un ángel (*malāk*), como dicen los judíos, ni a un dios chico (*ilah ṣagīr*), como sostiene Benjamín al-Nahāwandī, ni a las estrellas, como afirma Platón».

Esta cita de Severo, por lo tanto, confirma la procedencia caraíta de la información llegada a Ibn Ḥazm, que ya habíamos señalado anteriormente. La infor-

⁴ Cfr. Juan Pedro Monferrer Sala. «...الميططرون [...] «الربّ الصغیر»». *Qurṭuba*, 5 (2000), p. 297.

⁵ Cf. además Hava Lazarus-Yafeh. *Intertwined Worlds. Medieval Islam and Bible Criticism*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1992, pp. 31-32.

⁶ Sobre los caraítas en España I. Loeb. "Les Caraïtes en Espagne". *Revue des Études Juives*, 19 (1889), pp. 206-209; aunque fuera del marco cronológico que nos interesa, cfr. además el interesante trabajo de D. J. Lasker. "Karaism in Twelfth-Century Spain". *Journal of the Jewish Thought & Philology*, 1/2 (1992), p. 179-195.

⁷ Cfr. Sāwīrus b. al-Muqaffa'. *Kitāb Mišbāḥ al-'Aql*. ed. de Samir Khalil Samir. «Al-Turāt al-'Arabī l-Masīḥī» 1. El Cairo: Dār al-'Ālam al-'Arabī, 1978, pp. 67-68 §§ 8-12.

⁸ *Al-Hiyūlī*. Se trata del griego *hýlē*.

mación, con todo, no sólo la emplea al-Qirqisānī (s. X)⁹, sino que forma parte de los planteamientos teológicos de los grupos caraítas, como lo evidencia al-Nahāwandī, otro caraíta del siglo IX¹⁰.

La cita de Severo, esencialmente, refiere una de las ideas que constituían el planteamiento teológico-místico de los caraítas, que los enfrentaba al sector mayoritario y oficialista de los rabbanitas en Egipto, donde las trifulcas entre ambas tendencias fueron habituales y, en ocasiones, muy enconadas¹¹.

A la luz de esta información provista por el Patriarca Severo b. al-Muqaffa' nos parece más acertado plantear que el canal empleado en estos enfrentamientos, es decir el de la polémicas, ya fueran en sesiones (*maḡālis*) reales o ficticias a base de enfrentamientos por escrito o incluso ficticios, representa la vía más lógica por la que le pudo llegar la información al cordobés Ibn Ḥazm.

2. UNA REFERENCIA ORIENTAL AL MILAGRO DE UN OLIVO

Hace años mi querida colega de la Universidad de Granada, la Prof^a Jiménez Mata, publicó un interesante trabajo en el que planteaba la relación entre el '*ayā'ib* del "olivo maravilloso" que documentan una serie de fuentes islámicas andalusíes y orientales, remontables a fuentes historiográficas y hagiográficas cristianas¹².

En este trabajo daba cuenta la autora, de forma pormenorizada, del rastreo efectuado para el caso de la recepción andalusí del motivo, el cual, en algunas re-
censiones de la leyenda, aparece ligado a la figura de san Torcuato, como quedó debidamente precisado y documentado en el citado trabajo.

El interés del presente *addendum* es ofrecer la referencia de un fragmento oriental, de procedencia cristiana oriental, en el que se nos informa de una tradi-

⁹ Un completísima información sobre grupos sectarios judíos según este autor puede verse en L. Nemoy. "Al-Qirqisani's account of the Jewish sects". *Hebrew Union College Annual*, 7 (1930), pp. 317-389.

¹⁰ Cfr. Sidney H. Griffith. "The *Kitāb Miṣbāḡ al-'Aql* of Severus Ibn al-Muqaffa': A Profile of the Christian Creed in Arabic in Tenth Century Egypt". *Medieval Encounters*, 2 (1996), pp. 27-28 (reeditado en Sidney H. Griffith. *The Beginnings of Christian Theology in Arabic. Muslim-Christian Encounters in the Early Islamic Period*. «Collected Studies Series» 746. Aldershot: Hampshire, 2002, VIII, pp. 27-28), que aprovecha la misma información. Cf. Harry A. Wolfson. "The Pre-Existent Angel of the Magharians and al-Nahawandī". *The Jewish Quarterly Review*, 51/2 (1960), pp. 89-106.

¹¹ Mark R. Cohen & Sasson Somekh. "In the Court of Ya'qūb ibn Killis": A Fragment from the Cairo Geniza". *Jewish Quarterly Review*, 80 (1990), pp. 283-314 y Mark R. Cohen y Sasson Somekh. "Interreligious Majālis in Early Fatimid Egypt". En: Hava Lazarus-Yafeh et alii (Ed). *The Majlis. Interreligious Encounters in Medieval Islam*. «Studies in Arabic Language and Literature» 4. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1999, pp. 128-136.

¹² Cfr. M^a Carmen Jiménez Mata. "A propósito del '*ayā'ib* del olivo maravilloso y su versión cristiana en el Milagro de san Torcuato". *Cuadernos de Historia del Islam*, 1 (1971), pp. 97-108 + 3 pp. con seis fotografías.

ción copta relativa a un milagro anual que se atribuye a un olivo situado en las inmediaciones de una iglesia. El fragmento concreto está incluido en el *Ta'rīj* de Abū Šāliḥ al-Armanī quien, en el texto relativo al citado milagro, nos refiere lo siguiente¹³:

المكان المعروف انظر واعجب وهو قريبا من المرية بينه وبينها ثلاثة ايام فيها بيعة السيدة الطاهرة العذرى مرتيميم تضمنت السيرة ان عند باب هذه البيعة شجرة زيتون ليس فيها ورقة خضراء وان يوم عيدها عند طلوع الشمس تخضر هذه الشجرة والناس جميعهم ينظروها وتتفتح اغصانها وتتبع اوراقها ويظهر فوقها ثمر الزيتون ويتلون ريتونها ويتراشد ويتكاثر الى نصف النهار فيصير فيها من الزيتون كثيرا جدا ثم يخرج قيم هذه البيعة وياخذ من الزيتون ما يعتصره ويقدم منه قناديلها وتصلى الشعب المجتمع اليها ويتفرقوا ويتصرفوا عاندين الى مواضعهم وبعد ذلك يجمع القيم بقية الزيتون وبعصره فيكفي البيعة لوقود قناديلها في طول السنة هذا ما سطره الشيخ ابو البركات موهوب ابن منصور ابن مفرج الاسكندراني الشماس في سيرة انبا اخرسطادلوس وهو السادس والستين في العدد

La traducción de la leyenda que recoge el texto árabe que acabo de transcribir es la siguiente:

«El lugar denominado Anzar wa-A'ḡab se halla cerca de Marea¹⁴, con una distancia entre ambas de tres jornadas; en ella está la iglesia de nuestra Señora la Santa Virgen. La[s] biografía[s] [de los patriarcas] señalan que en la puerta de esta iglesia hay un olivo que no tiene hojas verdes, pero que en el día de su festividad, a la salida del sol, este árbol reverdece ante las miradas de la gente y sus ramas crecen, sus hojas se abren y salen sus frutos: las aceitunas crecen, maduran y se multiplican hasta el mediodía hasta cubrirse el olivo de aceitunas. Luego sale el encargado de esta iglesia y cogiendo unas aceitunas las exprime y enciende los candiles. La gente reunida reza, recibe la comunión y regresa a sus lugares. Tras esto, el encargado reúne las aceitunas sobrantes y las exprime y provee a la iglesia de aceite para los candiles durante todo el

¹³ Cfr. *The Churches and Monasteries of Egypt and Some Neighbouring Countries attributed to Abū Šāliḥ, The Armenian*. Edited and Translated by B.T.A. Evvets, with added notes by Alfred J. Butler. «Gorgias reprint Series» 17. Piscataway (NJ), 2001 (= Oxford: Clarendon Press, 1895), pp. 135-136 (trad. inglesa p. 294).

año. Esto es referido por el šejy Abū l-Barakāt Mawhūb b. Maṣṣūr b. Mufarriȳ al-Iskandarānī, el diácono, en la biografía de Anbā Christodoulos, el sexagésimo sexto [patriarca]».

D. Fernando de la Granja, además de la alusión que hizo al-Jazraʿī en su *Maqāmi' al-ṣulbān* (a partir del ms. Aya Sofya 2367, fols. 49v-50r), recogió las referencias que al mismo hicieran al-'Udrī, al-Zuhrī, Abū Ḥāmid al-Garnāṭī y al-Qazwīnī¹⁵. En todos estos textos, con ligeras variantes, el milagro es situado en al-Andalus.

La leyenda referida por Abū Šāliḥ al-Armanī no se corresponde de forma exacta en todos sus detalles con la estudiada por mi colega, pero no es menos cierto, también, que incluye una serie de *topoi* hagiográficos con evidentes similitudes con respecto al prodigio que han transmitido los textos islámicos¹⁶, lo cual invita a pensar en una fuente hagiográfica cristiana común al texto oriental y a las fuentes cristianas occidentales que aluden al hecho prodigioso, motivo que fue así mismo recogido en textos islámicos de naturaleza historiográfica legendaria.

3. UN SÍMIL-METÁFORA LEXICALIZADA

En la obra apócrifa conocida como 'Testamento de Salomón' nos encontramos con un tropo semítico de naturaleza cuantitativa: *ramal al-baḥr*, "como la(s) arena(s) del mar". El fragmento que incluye dicha figura es el siguiente¹⁷:

وإن سليمان أمر غلامه أن يحضر الجمال ويوسفهم من الذهب والفضة
والحجارة الجليّة فمضى الغلام وحمل من الذهب والفضة مثل عدد رمل
البحر كما قال الربّ لسليمن إني أجفع لك غناء عظيمًا مالم تتمناه لأنك لم
تتمنى علىّ أرواح أعدائك ولا مال كنزة لأنك تميتت حكم وعدل فالمجد |47^f |
كله والغناء أنا أدفع لك والحكمة والحكم ولا يكون مثلك ملك على الأرض
ومالم تتمناه أنا أدفع لك غناء مثل رمل البحر

¹⁴ Se trata de la desaparecida Mareia, en las inmediaciones del lago Mareotis, cf. *The Churches and Monasteries of Egypt...*, p. 294, n. 2.

¹⁵ Fernando de la Granja. "Milagros españoles en una obra polémica musulmana (el «Kitāb Maqāmi' al-ṣulbān» del Jazraʿī)". *Al-Andalus*, 33 (1968), pp. 358-363.

¹⁶ Cfr. por ejemplo M^a Carmen Jiménez Mata. "A propósito del 'ayā'ib del olivo maravilloso...", p. 104.

¹⁷ Juan Pedro Monferrer Sala. *Testamentum Salomonis Arabicum*. «Studia Semitica» 5. Córdoba: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Córdoba, 2006, pp. 154 (texto árabe) 75 (traducción castellana).

«Y Salomón ordenó a su siervo que trajese los camellos y los cargase de oro, plata y piedras preciosas. El siervo se marchó y cargó [tanto] oro y plata como [granos] de arena del mar hay, como dijera el Señor a Salomón: Te daré grandes riquezas que no has deseado, porque no me has pedido los espíritus de tus enemigos, ni riquezas ni tesoros, sino que has demandado juicio y justicia. Toda la gloria ¹⁴⁷ y las riquezas te daré {y juicio para juzgar, pues no habrá un rey como tú [sobre la faz de] la tierra y como no [lo] has pedido [también] riquezas te daré} ¹⁸ como las arenas del mar».

Raml baħr, “la(s) arena(s) del mar”, es una metáfora pura (*raml baħr* = abundancia indeterminable) convertida en comparación mediante el adverbio *mitla* que introduce el sintagma preposicional en el que figura la metáfora. Esta misma morfología del símil-metáfora la encontramos, por ejemplo, en Ap 20,8 ἡ ἄμμος τῆς θαλάσσης (Ap 20,8), donde la metáfora, como sucede en el caso árabe, es parte de la extensión marginal introducida por la comparación (ὡς), cuyo referente es el sintagma nominativo de la oración: ὧν ὁ ἀριθμὸς αὐτῶν (“su número”).

Esta comparación es conocida en la tradición bíblica para expresar la idea de abundancia, así por ejemplo:

- Gn 41,49: «José acumuló [tanto] trigo como la arena del mar, tantísimo que dejó de calcularlo, porque era incalculable».
- Job 29,18: «Multiplicaré mis días como la arena [del mar]».
- Sal 139,18: «Si los enumerara serían más que la arena [del mar]».
- Jer 15,8: «Sus viudas se multiplicarán más que la arena de los mares».
- Hab 1,9: «y reunirán cautivos como arena [del mar]».

y lo es, también, en la literatura apócrifa, en ámbitos tipológicos distintos:

- OrMan 1,9: «Porque el número de mis pecados fue mayor que el de la arena del mar» ¹⁹.
- JosAs 1,2: «José [...] estaba reuniendo el grano de esa región [Heliópolis] como la arena del mar» ²⁰, que como se aprecia es una reescritura de Gn 41,49.
- ApEsd(gr) 2,32: «Cuenta las estrellas y la arena del mar y si pudieres contarlos, también podrás discutir el asunto conmigo» ²¹.

¹⁸ 1 Re 3, 11-13.

¹⁹ James H. Charlesworth (ed.). *The Old Testament Pseudepigrapha*. New York: Doubleday, 1985, II, p. 636 (trad. J. H. Charlesworth).

²⁰ James H. Charlesworth (ed.). *The Old Testament Pseudepigrapha*, II, p. 202 (trad. C. Burchard).

— ApEsd(gr) 3,2: «¿Cómo puedo contar las estrellas del cielo y la arena del mar?»²².

Así mismo, este tropo es utilizado, frecuentemente, para referirse a un gran ejército (Jos 11,4; Ju 7,12; 1 Sam 13,5; 1 Mac 11,1), en ocasiones como parte, incluso, de contextos apocalípticos (Sal 46; 48; 76; Ez 38-39; 4 Esd 13,5) que será utilizada en la producción apocalíptica posterior, por ejemplo en el caso de la producción siríaca²³.

Sin embargo, dentro del marco referencial directamente relacionado con el texto árabe, encontramos un uso de esta metáfora para referirse al pueblo de Israel (2 Sam 17,11; 1 Re 4,20; Is 10,22; 48,19; Os 1,10) o a los descendientes de David (Jer 33,22), utilización que se inserta en una tradición ligada al ciclo de las sagas abrahámicas.

Por ello, además del uso metafórico de tipología militar o apocalíptica, la metáfora convertida en símil (“como la arena del mar”), se encuentra relacionada con la promesa que Dios hizo a Abraham, según la cual sus descendientes serían innumerables, (Gn 22,17; cf. 32,12):

כְּכֹכְבֵי הַשָּׁמַיִם וְכַחֹל אֲשֶׁר עַל-שְׂפַת הַיָּם

!

/como las estrellas del cielo y como la arena que está en la orilla del mar— que es recurrentemente empleada en la literatura apócrifa (ApEsd(gr) 3,10²⁴; TestAbr [Rec A] 1,5; 4,11; 8,5²⁵) y figura, también, en la neotestamentaria (Rom 9,27).

Esta concreta tradición es, sin ningún género de dudas, el referente directo del ‘Testamento árabe de Salomón’. La idea de cuantificación con la finalidad de expresar el concepto de abundancia indeterminable, incalculable, en boca de Salomón pertenece a la tipología textual del subgénero de las promesas. Es una suerte de *bērūt*, de ‘*ahd*: del mismo modo en el que Dios pacta-promete con su siervo Abraham, Salomón pacta-promete con su siervo (*gulām*), recurriendo al conocido

²¹ James H. Charlesworth (ed.). *The Old Testament Pseudepigrapha*. London: Darton, Longman & Todd, 1983, I, p. 573 (trad. M. E. Stone).

²² James H. Charlesworth (ed.). *The Old Testament Pseudepigrapha*, I, p. 573 (trad. M. E. Stone).

²³ K. Czeglédy. “The Syriac Legend concerning Alexander the Great”. *Acta Orientalia*, VII (1957), p. 233.

²⁴ James H. Charlesworth (ed.). *The Old Testament Pseudepigrapha*, I, p. 574 (trad. M. E. Stone).

²⁵ James H. Charlesworth (ed.). *The Old Testament Pseudepigrapha*, I, pp. 882, 884 y 886 respectivamente (trad. E. P. Sanders).

logion divino véterotestamentario de la promesa cuya abundancia resulta imposible de cuantificar, de estimar y, por ende, es incognoscible al ser humano.

Con todo, el símil, que en esta tradición ligada a Abraham es obviamente un elemento que indica la capacidad inabarcable e insondable del saber divino. En el texto árabe, al igual que sucede en otros pasajes del AT, es el resultado de una reelaboración de la misma, en la que el elemento divino se ha perdido para convertirse en un símil-metáfora lexicalizada, cuyo único significado es el de “abundancia incalculable”.

4. HOJA REUTILIZADA CON FRAGMENTO BILINGÜE SIRÍACO-ÁRABE

El *codex* conocido como *Sinai Arabic 65* contiene una versión del ‘Libro de los Salmos’ con comentario realizada por el melkita Ibn l-Faḍl al-Antākī (siglo XI). Se trata, concretamente, de una copia datable en el siglo XIII, que utiliza como soporte el papel y consta de 257 folios con una medida de 168 x 130 ms.²⁶

La hoja que centra nuestro interés —numerada con la cifra arábiga 1 por una mano reciente— no forma parte de la copia de la versión de los Salmos de Ibn l-Faḍl al-Antākī, sino que ha sido reutilizada, por lo que procede de otro documento, probablemente un texto de contenido funerario (exequias), cuyas dimensiones ignoramos. Se trata, por lo tanto, de una hoja independiente, que ha sido reutilizada en el interior como guarda del códice, práctica habitual, entre otras, en las encuadernaciones de manuscritos del *scriptorium* de Santa Catalina, en el Monte Sinaí.

El texto bilingüe consta de 9 líneas en siríaco, con escritura *serṭō* y 8 en árabe, todas ellas de tipo *dīwānī*. Los fragmentos en árabe —que representan anotaciones breves extra-textuales, es decir ajenas al texto siríaco que las precede— han sido dispuestos de acuerdo con dos procedimientos espaciales distintos, tal como señalamos a continuación indicando el número de líneas que damos luego en la edición:

- Disposición de escritura idéntica a la del texto siríaco:
 - Líneas 10-11: figura inmediatamente debajo del texto siríaco.
 - Líneas 12-13: figura a la izquierda de la línea 11.
- Disposición de escritura invertida con respecto al texto siríaco:
 - Línea 14: figura, en el margen inferior izquierdo.
 - Líneas 15-17: en el margen inferior derecho.

²⁶ Cf. Aziz S. Atiya. *The Arabic Manuscripts of Mount Sinai*. Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1955, p. 4; Murad Kamil. *Catalogue of all manuscripts in the Monastery of St. Catharine on Mount Sinai*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1970, p. 12, n° 50.

Por lo demás, las 8 líneas en árabe han sido realizadas por dos manos: las líneas 10-11, con trazo más grueso y una mayor cursividad pertenecen a la 1ª mano, que parece corresponderse con la misma que ha redactado el texto siríaco. Las líneas 12-17, por su parte, de trazo más fino se corresponden con la 2ª mano. Por otro lado, los numerales que se incluyen en las líneas 10-11, así como el tecnicismo *tamm* (“fin”) con el que los escribas acostumbrar a concluir el colofón de los manuscritos nos hace pensar en un posible colofón breve del texto siríaco precedente, aunque la lectura completa de estas dos líneas no nos permite conjeturar bien más allá de una simple suposición.

Edición del fragmento:

- 1 ܐܠܗܝܢܐ ܕܡܠܟܘܬܐ ܕܝܫܘܥܝܢܐ ܕܝܫܘܥܝܢܐ
- 2 ܕܝܫܘܥܝܢܐ ܕܝܫܘܥܝܢܐ ܕܝܫܘܥܝܢܐ
- 3 ܕܝܫܘܥܝܢܐ ܕܝܫܘܥܝܢܐ ܕܝܫܘܥܝܢܐ
- 4 ܕܝܫܘܥܝܢܐ ܕܝܫܘܥܝܢܐ ܕܝܫܘܥܝܢܐ
- 5 ܕܝܫܘܥܝܢܐ ܕܝܫܘܥܝܢܐ ܕܝܫܘܥܝܢܐ
- 6 ܕܝܫܘܥܝܢܐ ܕܝܫܘܥܝܢܐ ܕܝܫܘܥܝܢܐ
- 7 ܕܝܫܘܥܝܢܐ ܕܝܫܘܥܝܢܐ ܕܝܫܘܥܝܢܐ
- 8 ܕܝܫܘܥܝܢܐ ܕܝܫܘܥܝܢܐ ܕܝܫܘܥܝܢܐ
- 9 ܕܝܫܘܥܝܢܐ ܕܝܫܘܥܝܢܐ ܕܝܫܘܥܝܢܐ
- 10 ܝܐ 27 ܪܒ ܐܪܚܡ ܥ-ܒܝܕܟ [ܕܟ] [...] ܘܐܪܒܥ ܘ܁ܚܕ
- 11 ܘܣܬܐ ܘܚܡܣܝܢ ܛܡ
- 12 ܝܐ ܪܒ ܐܪܚܡ ܥܒܕܟ
- 13 ܪܫܝܢ ܡܘܣܝ
- 14 ܪܫܝܢ ܒܐܣܡ ܪܐܗܒ
- 15 ܝܐ ܪܒ ܐܪܚܡ ܥܒܕܟ
- 16 ܪܫܝܢ ܡܘܣܝ ܒܐܣܡ
- 17 ܪܐܗܒ

²⁷ La *lectio* iniciada con el marcador de vocativo *yā*, seguido de una *alif*—que figura a la derecha de esta línea 10, a la altura del comienzo de línea del texto siríaco— han quedado truncada, puesto que el *yā' irham* que iba a escribir el copista había dejado fuera el vocativo *rabb*, que figura en la línea 10.

1. «Su magnificencia es eterna. La pascua es alegría.
2. La pascua del creyente. La pascua de la gloria
3. de la divina Trinidad. La pascua
4. de la salvación de los cautivos. Proclamad
5. con fe, decid:
6. “¡Cristo ha resucitado de la morada de los muertos.
7. Con su muerte pisoteó a la muerte
8. y la aniquiló, y a los muertos que están en
9. la tumba dio la vida y los resucitó”».
10. ¡Señor ten piedad de tu siervo [...] cuatro, uno
11. cincuenta y seis. Fin.
12. ¡Señor ten piedad de tu siervo,
13. el pecador Mūsà!
14. pecador indigno de ser monje.
15. ¡Señor ten piedad de tu siervo,
16. Mūsà el indigno
17. [de ser] monje!

5. ¿AL-ANDALUS = ROMA?

El etnónimo al-Andalus —de acuerdo con su realización grafológica clásica— además del interés acerca de la realización fonética de ésta voz por parte de los nativos andalusíes, no sólo musulmanes, sino también por los cristianos y los judíos (adviértase en este último caso que Maimónides, p. ej., escribió con frecuencia esta forma como אַלְאַנְדָּלוּס, es decir *al-Andalús*²⁸), ha generado no pocos esfuerzos en el intento de identificar la etimología del mismo, a los que nos atrevemos a añadir la idea que aparece en las líneas siguientes por el interés que pudiera tener para alguien.

En el célebre *Lēksīqōn* de Bar Bahlūl (s. X), en la entrada *Ispāniyā* aparece como correspondencia árabe el nombre Andalus, sin artículo. La información que nos ofrece dicha entrada en principio no parece añadir realmente nada nuevo a lo que ya sabíamos, si no fuera por un rasgo que señalaremos en un instante. Pero

Con total seguridad, la disposición de las líneas 10-11, apartadas del margen marcado por el texto siríaco se debe a este error —que no aparece tachado—, que obligó al escriba a alejar el texto.

²⁸ Vide como botón de muestra Mamónides. *Responsa quae extant*. Edición de los originales árabes con traducción al hebreo moderno. 3 vols., ed. y trad. de Joshua Blau. Jerusalem: The Magnes Press, 1957, 1960 y 1961, 341,5-6.

vayamos por partes y veamos, antes de nada, qué es lo que dice Bar Bahlūl en su entrada²⁹:

❖ *ܠܥܠܡܐ ܕܐܢܘܢ ܕܠܥܠܡܐ ܕܪܘܡܝܐ ܗܝ ܐܢܕܠܘܫ*

«*Ispāniyā*. Bar Serūšbay: Roma, *Rūmiyyah*; en cierto manuscrito: *Andalus*»

Un aspecto interesante, como veremos más adelante, es que Bar Bahlūl cita en esta entrada a una de sus fuentes principales, Bar Serūšbay. A esta autoridad atribuye Bar Bahlūl la primera de las dos acepciones: ‘Roma’³⁰. De la segunda, ‘Andalus’, sólo nos refiere que figura en otros manuscritos. Es todo lo que nos dice nuestro lexicógrafo.

Como es bien sabido, *Ispāniyā* es la forma que documenta la versión siríaca de la Pešittā para traducir el controvertido topónimo Sēfārad que figura en Abdías 20³¹, de acuerdo con el texto hebreo masorético. Obviamente, con la entrada Bar Bahlūl persigue localizar topográficamente dicho etnónimo. De ahí que lo realmente interesante de la breve información incluida por el lexicógrafo en ésta entrada sea el hecho de que el referente topográfico que se ofrece de este etnónimo es ‘Roma’ (*Rūmiyyah*), que es glosada con el préstamo ‘Andalus’, así, sin artículo.

La común idea de que la forma arabizada al-Andalus representa un cultismo del griego *atlantidos*, en referencia a la perdida *Atlantis*³², sigue siendo en la actualidad la hipótesis más aceptada en el ámbito historiográfico medieval³³. Esta acertada hipótesis, sin embargo, aún requiere una posible confirmación en fuentes árabes y extra-árabes, de acuerdo con el *desideratum* final de quien la propuso en su momento³⁴, o, tal vez, una reformulación del posible canal de llegada al medio árabe.

²⁹ *Lexicon syriacum auctore Hassano Bar-Bahlule*. Ed. Rubens Duval. Amsterdam: Philo Press 1970 (= París, 1888-1901), II, p. 235a.

³⁰ Para la identificación de Roma entre los autores árabes, *vide* Adagilsa De Simone – Giuseppe Mandalà. *L'immagine arabe di Roma. I geografi del Medioevo (secoli IX-XV)*. Bologna: Pètron Editore, 2002 y la cuidada nota bibliográfica sobre esta publicación de Mayte Penelas. “De nuevo sobre la imagen de Roma en las fuentes árabes”. *Collectanea Christiana Orientalia*, 2 (2005), pp. 343-352.

³¹ Sobre la forma ‘*A/Ispam’yā*’, ‘*Aspaniyā*’, ‘*Ispāniyā*’, *vide* Juan Pedro Monferrer-Sala. “A Greek loanword in Aramaic. Something else on the Pešittā *hapax legomenon* ‘*espaynīqē*’”. En Juan Pedro Monferrer-Sala (ed.). *Eastern Crossroads. Essays on Medieval Christian Legacy*. Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2006, pp. 339-340.

³² Joaquín Vallvé. “El nombre de al-Andalus”. *Al-Qanṭara*, IV (1983), pp. 301-355, esp. 347-355.

³³ Eduardo Manzano Moreno. *Conquistadores, emires y califas. Los omeyas y la formación de al-Andalus*. «Serie Maior». Barcelona: Crítica, 2006, p. 61.

³⁴ Joaquín Vallvé. “El nombre de al-Andalus”. *Al-Qanṭara*, IV (1983), p. 355 *in fine*.

Con la expresión ‘reformulación del posible canal de llegada’ no me refiero, concretamente, a la derivación lingüística —que una vez más ha sido precisada de forma certera por F. Corriente, demostrando que el griego [ἡ νῆσος της] Ἔσλαντιδος (‘la isla de Atlantis’) habría llegado al andalusí *alandalús*, a través del árabe clásico (< [ʔazīrat] *al-Andalus*), cultismo que pudo haber llegado directamente del griego o a través del siríaco **gāzartā d-Atlantīdos*³⁵ —, sino al referente cultural directo de la voz árabe³⁶.

En este sentido, la referencia de Bar Bahlūl a Ḥenanišū’ bar Serūšḥay, obispo de al-Ḥīrah, es ciertamente interesante, como indiqué más arriba; y lo es por dos motivos. El primero de ellos es de carácter cronológico, ya que dado que dicho autor vivió a caballo entre los siglos VIII-IX³⁷, es probable que las fuentes utilizadas por éste tengan como *terminum ante quem* la segunda mitad del siglo VIII, pudiendo remontar, incluso a periodos precedentes.

En segundo lugar, que es lo realmente más interesante, es que este autor nestoriano identifica al término *Ispāniyā* no con Hispania, sino con Roma, o lo que es lo mismo, con el Imperio Romano. Evidentemente, nos encontramos ante otro etnónimo más cuya denominación se realiza de acuerdo con el procedimiento del *totum pro parte*. Pudiera pensarse, por lo demás, que *Rūmiyyah* se esté refiriendo no a la Roma antigua, sino a la nueva Roma, esto es al Imperio Bizantino o a su capital Constantinopla. Esta posibilidad queda fuera de lugar por una razón evidente: porque *Rūmiyyah* está glosando a *Ispāniyā*, lo cual es refrendado por la segunda glosa, que incluye la voz al-Andalus.

¿Acaso los términos *Ispāniyā* y al-Andalus, entre los autores siríacos, sirvieron en un momento dado para referirse al Imperio Romano? ¿Tal vez la llegada del cultismo al medio árabe —relacionado, sin duda, con el mito legendario de la Atlántida— no fue a través del referente ‘Hispania = Atlántidos’, sino por medio del referente ‘Roma (< Hispania) = Atlántidos’?

De acuerdo con ello, el Imperio Romano, al incluir las tierras hispanas entre sus dominios, se habría convertido en el referente directo del mito de la Atlántida

³⁵ Federico Corriente. *Léxico estándar y andalusí del Dīwān de Ibn Quzmān*. Zaragoza: Área de Estudios Árabes e Islámicos, 1993, pp. 22-23, n. 8. Cf. Federico Corriente. *Diccionario de arabismos y voces afines en iberorromance*. «Biblioteca Románica Hispánica. V. Diccionarios» 22. Madrid: Gredos, 1999 (2.ª ed. ampliada), pp. 214b-215b.

³⁶ Juan Pedro Monferrer Sala. “Los andalusíes”. En: Mª Jesús Viguera y C. Castillo (eds.). *El esplendor de los omeyas cordobeses. La civilización musulmana de la Europa occidental*. Barcelona, 2001, pp. 244-245.

³⁷ Anton Baumstark. *Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschluß der christlich-palästinensischen Texte*. Berlin: Walter de Gruyter, 1968 (= Bonn, 1922), p. 232 § 36e.

por el procedimiento habitual de la actualización etnonímica³⁸. El continente perdido de *Atlántidos* se encontraba en los territorios que habían formado parte del dominio de Roma y, por lo tanto, pasó a ser relacionado por los autores siríacos con el nombre de ésta.

Que los árabes que ocuparon los territorios sirios y mesopotámicos, poblados por cristianos de lengua siríaca, pudieran haber tenido conocimiento de esta identificación que se entrevé en *Henanišū' bar Serūšbay* es asunto más que probable. En este caso, la denominación de Hispania como al-Andalus pudo llegar desde las tierras orientales, donde *Ispāniyā* era denominada (al-)Andalus, pero identificada con Roma, no con la perdida Atlántida.

La salida a este *crux iterum* sólo nos la puede mostrar un texto que nos informe de que el conocimiento del ciclo legendario de ese continente perdido llegó a los árabes a comienzos del siglo VIII. Mientras esto no suceda, hay que seguir andando camino.

³⁸ Vide un caso célebre, por ejemplo, en Juan Pedro Monferrer Sala. "Nota a 4QpsDan^b 3". *Aula Orientalis*, 22 (2004), pp. 308-312.

