

**LA METÁFRASIS BIZANTINA COMO FORMA DE INTRA-
TRADUCCIÓN.
EL CASO DE LA *VIDA DE ESPIRIDÓN***

PABLO A. CAVALLERO¹

RESUMEN: El presente trabajo estudia el caso de la *Vida de Espiridón*, que atribuimos a Leoncio de Neápolis, y otras versiones del texto que constituyen ‘metáfrasis’. Se propone el concepto de ‘intra-traducción’ para la labor que implica poner en un nivel de lengua accesible a un mayor público aquello que resultaba ‘difícil’ por su altura lingüística, retórica o poética, pero no pasar un texto de un código a otro, de una lengua a otra. Mas aquí se analiza como ‘intra-traducción a la inversa’ la obra de Leoncio y sus adaptaciones, porque éstas intentan hacer más literario y culto el nivel de lengua del original. Este tipo de tareas es una ‘adaptación’, ‘reelaboración’ o ‘recreación’ más que una traducción, tarea de un reelaborador que, al interior de una misma lengua, hace modificaciones que tienen que ver con el estilo, la intencionalidad y, quizás, la ideología.

Palabras clave: hagiografía – Leoncio de Neápolis – metáfrasis – traducción – Bizancio

RÉSUMÉ: Le présent travail étudie le cas de la *Vie d’Espiridon*, que nous attribuons à Léonce de Néapolis, et d’autres versions du texte qui constituent des *metaphrâseis*. On propose le concept de ‘intra-traduction’ pour le travail qui implique mettre à un niveau de langue accessible pour un public plus grand cela qui était difficile à cause de son niveau linguistique, rhétorique ou poétique; mais ce travail ne passe pas le texte d’un code à un autre, d’une langue à une autre. Ici on fait l’analyse de l’oeuvre de Léonce et de ses adaptations comme une ‘intra-traduction à l’inverse’, parce que celles-ci essayent de faire plus littéraire et plus cultivé le niveau de la langue de l’oeuvre originelle. Ce type de travail est une ‘adaptation’, une ‘récréation’ plus qu’une traduction; c’est la tâche d’une personne qui refait la chose; qui,

¹ UBA-UCA-CONICET. E-mail: pablo.a.cavallero@gmail.com
Fecha de recepción: 10/3/2014, fecha de aceptación: 29/4/2014

à l’intérieur d’une même langue, fait des modifications relatives à le style, à l’intentionnalité et, peut-être encore, à l’idéologie.

Mots-clef: hagiographie – Léonce de Néapolis – *metáphrasis* – traduction - Byzance

En griego moderno ‘traducir’ se dice μεταφράζω; ‘traducción’, μετάφραση; y traductor, μεταφραστής. En griego clásico sólo existían los dos primeros términos (con la forma μετάφρασις el segundo). El verbo significaba en Homero ‘examinar reflexivamente’; en autores helenísticos e imperiales significaba ‘parafrasear’ (Dionisio de Halicarnaso, Filón, Teón, Herodiano) o ‘pasar de una lengua a otra’ (Dionisio, Filón, Flavio Josefo, Plutarco). El sustantivo valía por ‘paráfrasis’ en Plutarco, es decir, como ‘expresión de una misma idea en otros términos o de otra manera’, dado que el significado básico del verbo simple φράζω era ‘explicar, hacer entender’, vinculado con φρήν como ‘sede del pensamiento’²; y μετά, como prefijo, da las ideas de ‘participación’, ‘sucesión temporal’ o ‘cambio’, de modo que en este caso es esta última la que se aplica³. En cuanto al sustantivo de agente, μεταφραστής, parece registrado por primera vez en el s. XII en el gramático y filólogo Juan Tzetzes, según LSJ (con lo que concuerda Kriarás), pero Passow lo acentúa paroxítono. El TLG registra el oxítono en una *Retórica* anónima, en Jorge Khairoboskós (s. IX), Miguel Glykás (s. XII), Nicéforo Calisto Xanthópoulos y Nicéforo Gregorás (s. XIV). Retomaremos esto luego.

Esas acepciones son las que registra también el diccionario imperial y bizantino de Sophoclés. El patrístico de Lampe registra en tales autores los valores de ‘parafrasear’ y ‘paráfrasis’, términos que obviamente derivan de los griegos παραφράζω (‘parafrasear’ en Filón; ‘alterar el sentido’ en Orígenes) y παράφρασις (Quintiliano). Por su parte, el *Gran léxico* de Dimitrakos cita las mismas acepciones y autores para el verbo, registra el sustantivo

² Cf. CHANTRAINE (1999: 1224-5).

³ Cf. CHANTRAINE (1999: 689-690).

μετάφρασμα como ‘resultado del μεταφράζω, traducción’, sin dar ejemplos, y distingue entre μεταφράστης y μεταφραστής: el paroxítono es sustantivo medieval, moderno y demótico con el valor de ‘intérprete, quien explica un texto’, registrado en Gregorio de Corinto (s. XII) y aplicado también a Simeón, personaje al que luego nos referiremos; también lo glosa como “el que traslada desde un estilo (*lektikón*) pasando un texto a otro estilo de la misma lengua (...) como del simple medieval al aticizante (...), de un arcaico a uno coloquial de la época del que parafrasea”; o también tiene el valor de ‘el que corrige algo vil’, registrado en glosas; mientras que el oxítono significa ‘traductor de un texto de una lengua a otra’, registrado en Tzetzes. Pero aclara Dimitrakos que ambos términos pueden ser intercambiables. De ahí que hay ediciones que utilizan el oxítono *metaphrastés* para referirse a Simeón: así las que utiliza el TLG para Jorge Khairoboskós, Nicéforo Ouranós (s. X-XI), las *Acta Monasterii Latri* (ss. X-XIII), Miguel Psellós, Gregorio Pardos (ss. XI-XII), Miguel Glykâs, Juan Apókaukos (ss. XII-XIII) Juan Békkos (s. XIII), José Rakendýtes, Nicéforo Calisto Xanthópoulos, Gregorio Palamás, Nicéforo Gregorás (ss. XIII-XIV), Gregorio Akýndinos, Mateo Blastáres, Teodoro Dexiós (s. XIV), las *Actas* del Concilio de Florencia (s. XV) y el canon de abril de las *Analecta Hymnica Graeca*.

En cuanto al glosario de Du Cange, sólo incluye una referencia a Simeón en la entrada “μεταφράσεων scriptor” (I 920), pero nada dice del sustantivo. En cambio, el *Tesoro de la lengua griega* de Henri Estienne dedica bastante espacio a estos términos⁴. Sólo incluye el oxítono μεταφραστής, que define como “qui mutat orationem in aliam formam. Qui metaphrasi utitur. Aut etiam Interpres”. Luego de remitir a Tzetzes, *Hist.* 9: 370, señala que Bast pensó que el acento debía pasar a paroxítono cuando se mencionaba a Simeón, cosa que rechazó Schaefer. Cabe aclarar que en los *addenda* y *corrigenda* del volumen, no añade nada sobre esto. Por otra parte, cuando en el último volumen de su diccionario da la lista de vocablos que, por diferencia de acentuación, tienen variante de significado, tampoco incluye allí a μεταφραστής⁵. Asimismo, en cuanto al sustantivo μετάφρασις, Estienne lo define como “Cambio hacia otro género de discurso o a otra forma.

⁴ Cf. VI 905-6.

⁵ Cf. IX col. 332.

Por lo mismo, también μετάληψις (...) A veces, μετάφρασις es ‘interpretación’”. Luego añade el comentario de Capperoner: “si hablamos propiamente, *metaphrasis* es la traslación de una obra escrita hacia otra lengua o hacia otro género de escritura, por ejemplo de discurso métrico a prosaico y viceversa, o hacia otra forma de decir (...) En el *Léxico* de Favorino se define μετάφρασις como ‘el cambio de expresión que conserva el mismo pensamiento’. Por lo tanto, como la paráfrasis misma expone la misma cosa en estilo más rico, de ahí sucedió que algunas paráfrasis obtuvieran el nombre de ‘metáfrasis’. (...) De ahí a aquel Simeón se le dice *metaphrastes*, porque adornó las vidas de santos escritas con estilo desnudo y simple, con uno más abundante y elegante. Tomada en este sentido, algunos dicen a la metáfrasis μεταβολή. Finalmente, a veces μετάφρασις significa la mera interpretación de una palabra por medio de un vocablo sinónimo”⁶.

Claro que el griego postclásico disponía también del verbo μεθερμηνεύω ‘interpretar, traducir’ (Polibio, Plutarco, el NT) y del sustantivo μεθερμηνεύσις ‘interpretación, traducción’ (Aristóteles). Los evangelistas, por ejemplo, aplican el participio μεθερμηνευόμενον cuando quieren dar el significado griego de un término arameo (*Mateo* 1: 23; *Marcos* 5: 41; *Juan* 1: 38, 42; cf. *Juan* 9: 7 ὁ ἐρμηνεύεται). Es lo que nosotros entendemos hoy por ‘traducir’.

Pero nuestro término ‘traducir’, como se sabe, deriva del latín *traducere*, como los correspondientes en francés y en italiano, que estrictamente es ‘conducir a través de’, o sea, específicamente, ‘llevar de un código a otro código’⁷. Pero el latín prefería (y de allí el inglés *translate*) el tema de supino de *transfero*, empleado en el sustantivo *translatio*; el verbo significaba ‘tras-

⁶ “Mutatio in aliud orationis genus, seu in aliam formam. Pro eod. et μετάληψις (...) Interdum μετάφρασις Interpretatio. Capperonerius ad Quint. 10,5,15: *Metaphrasis*, si proprie loquamur, est translatio conscripti operis in aliam linguam, vel in aliud scriptionis genus, puta ex oratione metrica in prosaicam et contra, vel in aliam dicendi formam (...) In Phavorini Lexico ἡ μετάφρασις definitur τῆς ἐρμηνείας ἀλλοίωσις τὴν αὐτὴν φυλλάτουσα δίανοιαν. Quum ergo *paraphrasis* ipsa rem eandem uberiore stilo exponat, hinc factum est, ut quaedam paraphrases nomen obtinuerint *metaphraseos*. (...) Hinc Simeon ille *Metaphrastes* dicitur, eo quod sanctorum vitas nudo simplici stilo conscriptas copiosiori et elegantiori exornavit. Quo sensu sumpta *metaphrasis* dicitur etiam a nonnullis μεταβολή. Denique μετάφρασις aliquando significat meram dictionis interpretationem per quoddam vocabulum synonymum”.

⁷ “Mener au delà; faire passer; donner un spectacle; traduire”: ERNOUT-MEILLET (1951: 332).

plantar, transcribir, traducir⁸; el sustantivo valía por ‘transporte, transferencia, traducción, metáfora’. El verbo griego correspondiente es μεταφέρω pero éste adquirió la acepción de ‘traducir’ solamente en griego moderno⁹.

De tal modo, la idea de ‘traducir’ como ‘pasar de un código a otro’ es una acepción segunda, metafórica, traslaticia, sobre la idea básica de ‘explicar con palabras’, lo cual implica ‘parafrasear’, ‘explicar con otros términos’.

¿Por qué la distinción entre μεταφράστης y μεταφραστής, defendida por algunos y negada por otros? Esta distinción se debe a que la labor de uno y otro es diversa. El μεταφραστής, ‘traductor’, es el que lleva un texto de una lengua a otra diferente, porque se supone que hay un público que no comprende la original y necesita que se diga, en su idioma, el mismo contenido y, si es posible o en la medida de lo posible, con el mismo nivel de lengua, el mismo estilo y los mismos recursos prosódicos y retóricos. Esto responderá, claro es, a la teoría de la traducción que se maneje y a las posibilidades reales de trasvasamiento.

La tarea del μεταφράστης, en cambio, es una paráfrasis dentro del mismo código. Todos sabemos que en una lengua hay distintos niveles de expresión, que corresponden al léxico, al componente retórico, al componente poético, a la estructura sintáctica de la oración y del período. No todos los públicos están capacitados para entender todos los niveles así distinguidos. En teoría, el público está oyendo o leyendo su propia lengua, pero hay ciertos rasgos del texto que ‘se le escapan’. En este sentido, la labor del μεταφράστης bizantino era poner en un nivel de lengua accesible a un mayor público aquello que resultaba ‘difícil’ por su altura lingüística, retórica o poética. Era aquello que proponemos llamar ‘intra-traducción’, un ‘traducir’ en el sentido que damos a este verbo todavía hoy cuando no entendemos a quien nos habla y le pedimos “traducímelo”: no cambiamos la lengua, pero sí cambiamos su nivel, quitando tecnicismos, adornos, intrincamientos sintácticos, etc.

⁸ ERNOUT-MEILLET (1951: 408).

⁹ DIMITRAKOS (1951: 4035).

Sin embargo, esta tarea del μεταφράστης podía ser, si bien similar, a la inversa. Y allí aparece la figura de quien hizo famoso este adjetivo sustantivado: Simeón apodado Metafrastes. Pero aclaremos un poco.

Uno de los rasgos propios de la lengua bizantina es la llamada diglosia o bilingüismo¹⁰. Pero este concepto tiene varias acepciones. Por una parte, y sobre todo en los dos primeros siglos del imperio, hasta tiempos de Justiniano, Bizancio tenía dos lenguas, el latín y el griego, dado que seguía siendo el Imperio Romano con sede en la Νέα Ῥώμη; Teodosio II funda en 425 la primera universidad occidental, en la que incluye numerosas cátedras para la enseñanza del latín en Bizancio; los textos administrativos y legales emanados de Constantinopla no dejan de tener su versión latina: tales el Código Teodosiano, del s. V, y el Código de Justiniano, del s. VI. El latín deja una marcada impronta en el griego bizantino en lo que llamamos ‘latinismos’, pero la realidad socio-cultural hace que el conocimiento del latín decaiga, así como el del griego desaparece de Occidente también en tiempos de Casiodoro¹¹. Habrá excepcionales personalidades que intentan, mediante traducciones, llevar los textos de una a la otra lengua; por ejemplos, los famosos *Diálogos* de Gregorio Magno (593) fueron traducidos al griego por el Papa Zacarías (741-752), y su *Regla pastoral* (591) por Anastasio, Patriarca de Antioquía, casi inmediatamente, a pedido del emperador Mauricio. Por su parte, Anastasio el Bibliotecario tradujo (c. 865) del griego al latín la *Vida de Juan el limosnero* de Leoncio de Neápolis (641) y las *Actas* del VII y del VIII Concilio Ecuménico.

Otra acepción de la diglosia es la continua tensión entre lengua única o estándar y lengua diversificada o dialectalizada. Sabemos que la *koinè diálektos*, a partir del s. IV a.C., logró cierta unidad lingüística, aunque los dialectos no desaparecieron (Herondas, por ejemplo, en el s. III a.C., escribe en jónico). La presión ‘aticizante’ o ‘clasicista’ fue muy fuerte en el período llamado “de la segunda sofística”, pero no superó una aplicación literaria. Siguió habiendo diversidades dialectales, como las hay hoy en Grecia y en

¹⁰ Cf. TOUFEXIS (2008) y la bibliografía allí citada. En p. 214 señala que la metáfrasis muestra que los hablantes eran conscientes de la existencia de diversos registros y capaces de adaptar un texto a las necesidades de una audiencia diferente.

¹¹ Véase por ejemplo CAVALLERO (2008).

todas las lenguas, más allá de la presión de la escuela y de la Academia; esta última, incluso, en muchas ocasiones en vez de dar una ‘norma correcta’ se limita a registrar y avalar usos morfo-sintácticos y acepciones léxicas muy diversas dentro de una misma lengua. La *dimotikí* o lengua griega popular seguirá, pues, modificando la estructura gramatical del griego clásico hasta imponerse como lengua oficial en 1973; pero eso no impide que haya diversidad dentro de esta misma lengua popular.

Por otra parte, hubo diglosia también en el sentido de dos niveles de lengua, los llamados ‘culto’ o ‘literario’ y el ‘vulgar’ o ‘popular’. Este último siguió su camino oral y empezó a aflorar incluso en textos literarios, sobre todo cuando éstos buscaban un estilo accesible al gran público. Por lo tanto, a medida que avanzan los siglos bizantinos, los textos reflejan cada vez más la lengua popular, tanto en lo fonético cuanto en lo morfosintáctico y en el plano léxico.

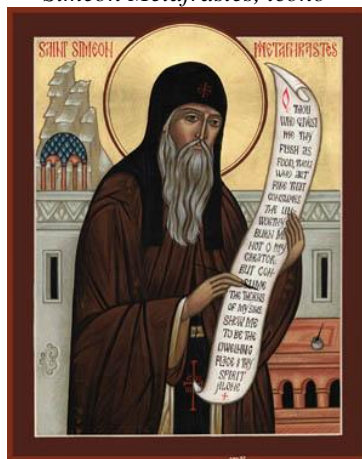
Así, volvamos a Simeón el metafrastes, que data del siglo x¹², cuando está en auge el renacimiento cultural iniciado en la centuria precedente. Este autor, identificado ahora con Simeón logoteta o ‘ministro’, también cronista, considerado santo por los griegos (con fiesta el 28 de noviembre), se dedica a hacer una intra-traducción, pero no para ‘facilitar’ la intelección de algo difícil, sino para elevar el nivel estilístico ‘bajo’ de muchos textos populares a un nivel elevado, más literario¹³. Por eso decimos que es una intra-traducción ‘a la inversa’. Se atribuye a él la edición de un menologio, es decir, de una colección de textos sobre santos agrupados por mes, según el día de sus fiestas litúrgicas. De este menologio hay casi setecientos manuscritos, lo cual prueba su difusión y éxito. Reúne ciento cuarenta y ocho textos a los que se enmendaron errores, se añadieron prólogos nuevos y se reemplazaron expresiones populares por otras más clásicas. Es una labor similar a la hecha por Evaristo el diácono, quien por orden de Constantino VII Porfirogénito compiló un sinaxario, es decir, una recopilación de homilías

¹² Las fechas son inciertas; algunos lo ubican en el s. IX y otros lo llevan al XIV. Se considera ahora que corresponde a los tiempos de Basilio II Bulgaróctono (957-1025).

¹³ Sobre Simeón cf. GOUILLARD (1941) y HÖGEL (2002), obra ésta a la que no accedimos. Estudios sobre la técnica de Simeón son los de ZILLIACUS (1938) y PEYR (1992).

para las *synáxeis* o celebraciones litúrgicas¹⁴. Pocos textos eludieron la labor de Simeón: un ejemplo es la *Vida de Gregorio Nacianceno*, de Gregorio el presbítero, que, quizás por su estilo ‘medio’ y por su gran fama, fue incluida intacta en el menologio¹⁵.

Simeón Metafrastes, ícono



Simeón fue acusado de provocar la pérdida de textos que serían valiosos testimonios de ese aflorar del griego popular en la literatura, pues al hacerse la *metáphrasis* frecuentemente se descartó el original¹⁶. Miguel Psellós (s. XI) hizo un encomio de Simeón en el que justifica su obra dicen-

¹⁴ Cf. EFTHYMIADIS (2011: 129 s.). En la misma línea está, por ejemplo, la *Vida de Miguel Sincelo*, metáfrasis aticista y retórica de un texto del s. IX, hecha por Nicéforo Gregorás en el s. XIV; cf. TALBOT (2011: 181).

¹⁵ Cf. EFTHYMIADIS (2006: 255).

¹⁶ DELEHAYE lo llamó “funestissimus homo” y “devastator” en la primera edición de la *Bibliotheca hagiographica Graeca*, 1895, p. viii. En su mayoría se trataba de *passiones*, es decir, antiguos relatos de martirios. Para un ejemplo, véase EFTHYMIADIS (1991), que se ocupa de la *Pasión de san Nicéforo el mártir*, adaptada por Juan de Sardes.

do que muchos escritos antiguos eran discutibles estilísticamente pero también por su contenido inexacto¹⁷.

Pero, a pesar de la fama de Simeón, bien ha destacado Claudia Rapp que esta práctica es muy anterior a él¹⁸. Por lo pronto, el menologio de Simeón no es el primero, sino que ya los hubo en el siglo IX y sobre ellos parece haberse basado él para su compilación. Teodoro Estudita y Metodios, por ejemplo, compusieron sendas colecciones de homilías, propias el primero, ajenas el segundo. En ese siglo IX, Nicetas David el paflagonio, Cosmas Vestitor, Procopio el diácono, Miguel el monje, Jorge de Nicomedía y Juan de Sardes reescriben elogios o pasiones de santos. En las obras de este último, señala S. Efthymiadis, aparece el término *μετάφρασις* como tecnicismo y, si bien pudo ser añadido por copistas del siglo X, la técnica de adaptación es la misma que usará Simeón¹⁹. Pero además, ya en el siglo VI, Cirilo de Escitópolis abrevia y abaja estilísticamente la *Vida de Teodosio* escrita veinte años antes, en 540, por Teodoro. En el siglo VII Jorge de Alejandría reescribe la *Vida de Juan Crisóstomo* hecha por Paladio. El *tópos* de la falsa modestia, es decir, de no tener capacidades literarias, como declara Cirilo de Escitópolis, fue una excusa para la *metáphrasis*: para la gente del siglo X, un buen contenido, ejemplar, debe correlacionarse con un buen estilo, también ejemplar. Ambos, el santo y el relato de su vida, deben ser ‘dignos de imitación’²⁰.

¹⁷ *Michaelis Pselli scripta minora*, ed. E. Kurtz- F. Drexl, Milano, 1936, t. I, p. 99.

¹⁸ Cf. RAPP (1995). Para la erudita, Metafrastes ve a los santos antiguos como objetos de devoción propia de un anticuario más que como modelos para imitar ascéticamente. Por otra parte, también hubo abreviaciones de textos. Por ejemplo, la *Vida de Juan el limosnero* tiene un epítome del texto de Mosco-Sofronio (Ms. Atenas BN 2108, ff. 29-31v) estudiado por LAPPAS-ZIZIKAS (1970); la *Vida de Gregorio el iluminador* también tiene un resumen (BHG 712 d) estudiado por LAFONTAINE (1973). Algunas paráfrasis surgen de dos textos: el “Anónimo” de *Juan el limosnero* surge de la combinación de los textos de Mosco-Sofronio y de Leoncio, cf. DELEHAYE (1927), EHRHARD (1928); sobre la base de este “Anónimo” hizo su metáfrasis Simeón Metafrastes (PG 114: 896-965).

¹⁹ Cf. EFTHYMIADIS (1991: 28 y 30). Señala que Simeón parece haber usado la metáfrasis de Juan para elaborar la suya (p. 32).

²⁰ Sobre el fenómeno de la metáfrasis en la hagiografía, cf. la recopilación de trabajos de HÖGEL (1996), a la que no tuvimos acceso.

Sin embargo, algunos hagiógrafos, más allá de declararse poco hábiles literariamente, confiesan que su intención es llevar al público la vida ejemplar del santo²¹ de una manera que sea más accesible, más llana. Tenemos así el caso de Leoncio de Neápolis, ya mencionado, quien en los tres textos hagiográficos que se le atribuyen, además de destacar la importancia didáctica de ellos, explicita que busca redactarlos de modo adecuado para un público amplio. Así lo dice en el Prólogo de la *Vida de Simeón el loco* (122: 4 ss.)²², en el de la *Vida de Juan el limosnero* (Pról. 61-69)²³ y en el de la *Vida de Espiridón* (105: 14 ss.)²⁴; la diferencia entre las tres es que el autor, en la primera, se justifica tanto por el hecho de ser un debutante en el género cuanto por haber elegido como modelo para elogiar a un santo sirio y del tipo *salós*, es decir, de los que fingen estupidez; mientras que en las otras dos se limita a identificarse con el público, sin defenderse, como uno más de los beneficiados por el relato; en esos dos casos, los santos elogiados son obispos y chipriotas, como él mismo. En los tres relatos, Leoncio dice seguir fuentes conocidas explícitas. En *Simeón* alega un *paterikón*, un repertorio de anécdotas de los Padres, más el testimonio de Juan el diácono; en *Juan* dice completar la obra de Mosco y Sofronio con el testimonio de Menas; en *Espiridón*, sigue un poema atribuido Trifilio y una anécdota incluida en una *Historia eclesiástica*, de Sozómoeno o de Rufino. Solamente el texto de *Espiridón* sería, pues, una *metáphrasis*, pues Leoncio reelabora la obra de Trifilio no sólo pasándola de verso a prosa y de un estilo poético a uno más llano o prosaico, sino que la completa en su contenido y le añade un prólogo explicativo.

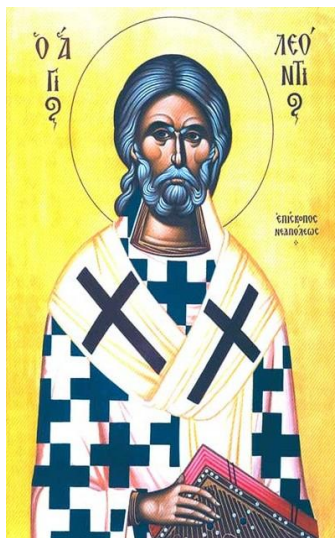
²¹ El santo siempre es visto como modelo de *μίμησις*, así como él es imitador de Cristo. Véase por ejemplo BROWN (1983); MANGO (1994); BROWNING (1981) para los santos ‘humildes’; MAGDALINO (1999, espec. p. 106); CAPES (2003).

²² Cf. CAVALLERO-FERNÁNDEZ-LASTRA (2009). La numeración coincide con la página y línea de FESTUGIÈRE-RYDÉN (1974).

²³ Cf. CAVALLERO *et alii* (2011). Las líneas coinciden con las asignadas por FESTUGIÈRE (1974).

²⁴ La página y líneas son de la edición de VAN DEN VEN (1953); nuestra edición crítica está en prensa.

Leoncio de Neápolis, ícono



Lamentablemente, no podemos usar este texto como ejemplo de intra-traducción porque el poema “en yambos” de Trifilio o pseudo-Trifilio, obispo discípulo de Espiridón, se halla perdido. Paul Maas y, recientemente, Tomás Fernández, han intentado hallar rastros del poema en la prosa leonciana²⁵, pero estos avances no permiten una comparación cabal de la labor metafrástica.

²⁵ VAN DEN VEN (1953: 115-120) para las referencias de Maas. Las de Fernández aparecerán en nuestra próxima edición crítica.

San Espiridón, ícono

De la vida de Espiridón se conocen cinco textos; cuatro fueron editados en 1953 por Paul van den Ven y un quinto no fue publicado por él. Según van den Ven, hay una “vida I” debida a Teodoro de Pafos, que ubicamos *c.* 656 y fue publicada en 1901 por Sp. Papageorgios²⁶; una “vida II” que él considera anónima y nosotros atribuimos a Leoncio de Neápolis; una “vida III” que se trataría de una metáfrasis anónima derivada de la obra de Pafos; y una “vida IV”, abreviación del mismo relato de Teodoro. Hay, además, otro relato, debido a Simeón Metafrastes (*BHG* 1648), publicado en 1847 a partir del ms. *Marcianus* 354 y en la *PG* 116 (1864) a partir del *Coislinianus* 147; está testimoniado por muchos manuscritos y van den Ven no lo edita. Vamos, pues, a comparar las vidas I y III, es decir, la obra de Teodoro de Pafos y su metáfrasis anónima.

La edición del relato de Teodoro, hecha por Papageorgios, se fundaba en un solo manuscrito e incluía más de cuatrocientos errores de lectura.

²⁶ VAN DEN VEN (1953: 125).

Van den Ven hizo una edición crítica sobre doce testimonios²⁷, de los cuales el códice P (*Sabaiticus* 259) tiene puntos de contacto con la “vida II” atribuible a Leoncio. La metáfrasis o “vida III” se conserva en el ms. Paris BN gr. 1458, ff. 132-149, s. XI. Van den Ven, en su noticia de este texto²⁸, señala que el parafraseador omite toda mención al poema yámbico y a Teodoro; no dice que su fuente tomó de Rufino el relato de la “resurrección” de Irene pero sí menciona a Sócrates cuando copia de Teodoro su noticia sobre Espiridón; omite las circunstancias del milagro del ídolo derribado y el reconocimiento de él en las imágenes de la iglesia de Trimitunte; suprime los últimos cuatro capítulos, de contenido edificante pero no biográfico; reordena el material: reúne los capítulos 5 y 15 (ambos con una mujer de malas costumbres como personaje) y remitiendo al final (cap. 17) la predicción del santo sobre su muerte. No añade nada en cuanto al contenido. Cambia el estilo y el léxico; suprime pleonasmos y repeticiones, aligera las construcciones analíticas, utiliza léxico más variado y un encadenamiento más lógico. Dice van den Ven: “el plagiaro no inventó nada, pero vistió su obra mucho más cuidadosamente que su predecesor” (p. 123). Propone el editor que la metáfrasis sea del s. IX, cuando todavía no había llegado el “clasicismo exagerado” de Simeón y Psellós. La metáfrasis hecha luego por Simeón habría dejado en el olvido a ésta, conservada por ello en un solo manuscrito.

Hecha esta reseña, veamos algunos modos concretos de la adaptación llamada ‘metáfrasis’ y que consideramos ‘intra-traducción’.

²⁷ Cf. VAN DEN VEN (1953: 55 ss.).

²⁸ Cf. VAN DEN VEN (1953: 121-124).

TEODORO DE PAFO	METÁFRASIS ANÓNIMA
<p>Título: menciona al personaje y al autor.</p> <p>Prólogo (1:1 a 10: 8): comienza con una larga cita del prólogo del evangelio de <i>Juan</i>; invoca a Cristo para escribir como <i>πρωτός</i> la vida de Espiridón. Lo compara con Jacob por ser pastor. Se casó y formó familia, pastoreó en el desierto y practicó las virtudes. Lo compara con Job y con Abraham por su hospitalidad.</p> <p>Superó la gula y la lujuria con continencia y oración, la avaricia con autarcia, la ira con la tranquilidad, la codicia con el deseo de Cristo, la tristeza con la esperanza del cielo, la acidia con la oración y labor incesantes; la vanagloria con la humildad.</p> <p>Cura almas y cuerpos; tiene poder sobre las serpientes; el demonio desaparece ante él.</p> <p>Asume el episcopado.</p> <p>Por su relación con Dios, recibe y concede muchos dones. Cita <i>Mt</i> 10: 16</p>	<p>Título: aclara que es μερικὴ θαυμάτων διήγησις y no menciona autor alguno.</p> <p>Prólogo (129: 5 a 133: 12): señala que es una tarea difícil pero necesaria.</p> <p>Incluye la comparación con Jacob.</p> <p>Incluye la comparación con Job y con Abraham.</p> <p>Enumera virtudes en otro orden: domina la gula, <u>amor de la fama</u>, avaricia, <u>rencor</u>, codicia, acidia, vanagloria, pero con fraseología diversa.</p> <p>Conserva estos dones con diferencias de expresión.</p> <p>También lo menciona empleando el tecnicismo ἀρχιερωσύνης (132: 12), simplificando la referencia a Constantino y suprimiendo cita.</p> <p>Mantiene la idea pero suprime la cita y, en cambio, hace una referencia a Elías (133: 11).</p>

Hay frases muy similares en ambos textos; sin embargo, sus diferencias permiten ver en qué consiste la metáfrasis en el aspecto estilístico. Por ejemplo:

γυναικὶ δὲ νομίμως καὶ σοφρόνως συναφθεῖς καὶ τεκνώσας ἐξ αὐτῆς καὶ ταύτη <u>ἐπὶ χρόνον τινὰ</u> συνοικήσας... (T 3: 2-4)	γυναικὶ δὲ νομίμως καὶ σοφρόνως συναφθεῖς ταύτη τε <u>χρόνον</u> ἐφ' ἵκανόν συνοικήσας καὶ παιδοποιήσας ἐξ αὐτῆς... (M 130: 3-4)
ποιμαίνων τὰ πρόβατα <u>ἐμελέτα</u> ἐν νόμῳ τοῦ Κυρίου διὰ πάσης ἡμέρας καὶ νυκτός (T 3: 6-7)	ποιμαίνων τὰ ποίμνια τῆς ἐν νόμῳ Κυρίου κατὰ τὸ γεγραμμένον <u>ἐπεμελεῖτο μελέτης</u> ἡμέρας καὶ νυκτός (M 130: 7-9)
<u>ἔσπευδεν</u> πάση δυνάμει μηδένα τῶν παραπορευομένων ἀμοιρῆσαι τῆς τοιαύτης ξενοδοχίας, ἀλλὰ πάντας δεξόμενος ἄνευ γογγυσμοῦ μετὰ χαρᾶς πᾶσιν δουλικὴν ὑπουργίαν ἐπιτελῶν <u>ἔσπευδεν</u> πάντας κατὰ δύναμιν ἀναπαύειν (T 4: 6-10).	πάση δυνάμει διετήρει μηδένα μηδαμῶς τῶν παραπορευομένων ἀμοιρῆσαι τῆς παρ' αὐτῶ ξενοδοχίας, ἀλλὰ πάντας μετὰ περιχαρείας ὑποδεχόμενος ἄνευ γογγυσμοῦ δουλικὴν ὑπηρεσίαν ἐκάστω παρέχειν <u>ἠνείχετο</u> , παντοίαν ἅπασι διὰ πάντων ἐπινοῶν ἀνάπαυσιν (M 130: 25-29).

Allí cambia el verbo τεκνῶω por παιδοποιέω, el giro ἐπὶ χρόνον τινὰ por χρόνον ἐφ' ἵκανόν; el parafraseador prefiere los juegos etimológicos: ποιμαίνων τὰ ποίμνια reemplaza a ποιμαίνων τὰ πρόβατα y ἐπεμελεῖτο μελέτης suplanta al simple ἐμελέτα de Teodoro; al μηδένα añade μηδαμῶς y el simple πάντας lo reemplaza por el juego παντοίαν ἅπασι διὰ πάντων; sustituye ὑπουργίαν por ὑπηρεσίαν; la reiteración ἐσπευδεν es reemplazada por la *variatio* διετήρει y ἠνείχετο.

πᾶσιν ἦν ποθεινός, πᾶσιν ἀγαπητός , πᾶσιν αἰδέσιμος, πᾶσιν ἐπέραστος (T 4: 11-12)	πᾶσιν <u>ὄν</u> ἐντεῦθεν ἦν ποθεινός, πᾶσιν ἐπέραστος, πᾶσιν αἰδέσιμος καὶ πᾶσιν ἐπίσημος (M 130: 31-33)
--	---

ἔκ τε τοῦ σώματος καὶ τῆς ψυχῆς ἐξωστράκισεν (T 6: 1)	ψυχῆς τε καὶ σώματος τῆς ἐκείνου διανοίας καθάπαξ ἐξωστρακίσθη (M 131: 18-19)
--	---

El *metaphrastes* reemplaza aquí el adjetivo ‘amable’ por ‘notorio’, en otro orden, y añade partículas ilativas (οὖν ἐντεῦθεν); sustituye la forma verbal y añade un giro, sin repetir la preposición ἐκ ya presente en el preverbio.

γέγονεν ἰατρὸς ψυχῶν καὶ πνευμάτων ἀκαθάρτων φυγαδευτής (T 6: 5-6)	γέγονεν ψυχῶν καὶ σωμάτων ἰατρὸς ἄριστος, νοσημάτων μὲν παντοίων θεραπευτής, πνευμάτων δὲ πονηρῶν φυγαδευτής καθιστάμενος (M 131: 25-27)
---	--

Aquí tenemos un ejemplo de cómo desarrolla una misma idea pero añadiendo además la curación corporal, que no estaba allí en Teodoro, sino en un largo párrafo de ocho líneas, con cita evangélica incluida (6: 6-14), que el *metaphrastes* omite totalmente, incorporando en cambio cuatro líneas (132: 1-4) sobre los carismas apostólicos que enriquecían al santo.

Teodoro insiste en el uso del giro διὰ πάσης ἡμέρας καὶ νυκτὸς o similar, que se vincula con el hecho de que Espiridón oficiaba incansablemente como pastor de noche, para las ovejas, y de día, para las personas (cf. 3: 8; 5: 2, 11 y 13). El *metaphrastes*, en cambio, lo suprime.

En la enumeración de virtudes que vimos más arriba, Teodoro emplea solamente el coordinante δὲ; el adaptador, en cambio, usa la clásica correlación μὲν...δὲ (131: 3 ss.); asimismo lo emplea en 131: 26, 135: 6-7, 9-12, 19-20, 32-33, 168: 27; sin embargo, Teodoro no deja de emplear esta coordinación (13: 16-17; 69: 5-9; 96: 15-16; 103: 8-10), que suele estar ausente en textos de estilo popular o de “nivel bajo”, aunque lo hace con menor frecuencia.

Señalamos arriba algún caso de juegos etimológicos; el *metaphrastes* los reitera, por ejemplo en ὀδεύσας ὁδοῦ (132: 6-7). Pero cuando Teodoro utiliza alguno, como ποιίμνης ποιμῆν (7: 15-16), él lo elude y dice solamente ποιμῆν (132: 15) o lo intensifica como en 155: 19 ss. τοὺς

λοιπούς ὑπηρέτας μηδαμοῦ μηδαμῶς τὸ παράπαν ὑπὸ μηδενός παρενοχλεῖσθαι προσέταξεν, ὑποφόρους θεσπίσας τελῶν μήτ' εἶναι μήτε μὴν γίνεσθαι, ἀλλ' ἀτέλειαν τελείαν λαβόντας..., cuando la frase de Teodoro era λοιπούς ὑπηρέτας μηδαμῶς ὑπὸ μηδενός παρενοχλεῖσθαι ἐκέλευσεν, εἰπὼν μηδένα τούτων ὑποφόρους τελῶν εἶναι ἢ γενέσθαι (48: 4-6). Asimismo, suprime algún rasgo retórico, como las tres interjecciones βαβαί empleadas en anáfora por Teodoro en 9: 2-3 (cf. 132: 32)

En cuanto al contenido y disposición de los capítulos, vale la pena observar estas diferencias:

Cap. 1: sequía	Cap. 1: idem
Cap.2: hambruna y labrador necesitado	Cap. 2: idem
Cap. 3: el otro pobre	Cap. 3: idem
Cap. 4: el condenado a muerte	Cap. 4: idem
Cap. 5: la mujer que quiere lavarle los pies	Cap. 5: idem
Cap. 6: Concilio de Nicea (M en 7)	Cap. 6: la adúltera embarazada (= 15)
Cap. 7: Irene (M en 8)	Cap. 7: Concilio de Nicea (= 6)
Cap. 8: curación de Constancio (M en 9)	Cap. 8: Irene (= 7)
Cap. 9: resucitación del niño y su madre (M en 10)	Cap. 9: curación de Constancio (= 8)
Cap. 10: el matarife y la cabra re-nuente (M en 11)	Cap. 10: resucitación (= 9)
Cap. 11: diácono parlanchín	Cap. 11: matarife y la cabra (= 10)
Cap. 12: milagro de las velas y del canto de ángeles	Cap. 12: diácono parlanchín
Cap. 13: milagro del aceite de la lucerna	Cap. 13: velas y canto de ángeles
Cap. 14: milagro de la clarividencia sobre los deseos de Trifilio	Cap. 14: aceite de la lucerna

Cap. 15: la adúltera embarazada (M en 6)	Cap. 15: clarividencia sobre los deseos de Trifilio
Cap. 16: Sofronia y Olimpo	Cap. 16: idem
Cap. 17: milagro de las gotas sobre los cabellos (con aclaración de que no está en Trifilio)	Cap. 17: Caída de la estatua (Cf. 20)
Cap. 18: los ladrones del corral (tomado de Sócrates)	Cap. 18: idem y suma el cap. 19 de Teodoro (atribuido a Rufino como fuente de Sócrates)
Cap. 19: reitera lo de Irene, contado en el cap. 7, pero copiado ahora de Sócrates	Cap. 19: el navegante que no devuelve el préstamo (= 21)
Cap. 20: el monje Juan que cuenta el relato de Esteban sobre la estatua derribada en Alejandría (M en 17)	Cap. 20: milagro de las gotas sobre los cabellos (= 17)
Cap. 21: un navegante de Trimitunte que le pide un préstamo no devuelto (M en 19)	Trasladado al 19.
Cap. 22: testimonio de gracias en la tumba	Omitido
Cap. 23: tormenta retrasada	Omitido
Cap. 24: se presenta, ya fallecido, en la liturgia	Omitido
Cap. 25: testimonio sobre su humildad, fundada en Cristo	Omitido
Epílogo con doxología (103: 7-21)	Epílogo con doxología (171: 23 a 172: 31).

En el primer capítulo, la introducción del asunto es muy diversa en su expresión:

<p>Μετὰ τὴν τῆς ἐπισκοπῆς τῆς Τριμιθουσιέων πόλεως ἀγίας τοῦ Θεοῦ ἐκκλησίας τοῦ ἀγίου καὶ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Σπυρίδωνος προχείρισιν, ἀβροχία γένονεν μεγάλη καὶ λοιπὸν λιμὸς ἐκ τούτου προσεδοκᾶτο ἐν τῇ Κυπρίων χώρᾳ (T 10: 9-12)</p>	<p>Ἀβροχίας γὰρ <u>γεγενημένης</u> ἐπὶ πολὺ τὸ κατ'ἐκείνο καιροῦ κατὰ τὴν τῶν Κυπρίων νῆσον, λιμὸς χαλεπὸς προσεδοκᾶτο κατὰ πᾶσαν ἐκείνην τὴν <u>χώραν</u> συμβήσεσθαι. (M 133: 13-15)</p>
--	---

Tras suprimir una cita de *Salmos* (11: 4-5; cf. 133: 24), la manera de expresar los hechos es muy diversa:

<p>Καὶ ὄμβρος ἐξεχύθη πολὺς, ὥστε ἐπὶ πλείους ἡμέρας ράγδαίως τὸν ὕετον ἐπὶ τῆς γῆς καταφέρεσθαι (T 11: 8-9)</p>	<p><u>παραχρῆμα</u> δὲ καταρραγεῖσα <u>ράγδαίων ὄμβρων</u> βροχὴ ἐπὶ <u>πλείους ἡμέρας</u> <u>πλημμυροῦσα</u> <u>λάβρως</u> πρὸς γῆν κατεφέρετο. (M 133: 27-30)</p>
---	--

Aunque conserva léxico, lo hace en otros casos o clases de palabra, en otros tiempos y giros; y además modifica los términos y añade expresiones. En honor a la *brevitas* eludimos otros ejemplos más extensos donde se verifican los mismos procedimientos (por ejemplo 11: 10-16 frente a 133: 29-134: 5).

En los capítulos siguientes, suele ocurrir que expanda el inicio (134: 6-9, cap. 2; cf. 11: 17-18), que suprima el estilo directo (134: 13-15, cf. 12: 6-7; 143: 6-7, cf. 66: 15-16; 157: 13 cf. 52: 12-16) o que lo conserve con cambios (134: 23-28 cf. 12: 14-17; 135: 25-27 cf. 14: 4-5; 141: 29-31 cf. 25: 6-8; 30: 7-8 cf. 146: 30-31; 45: 16-19, cf. 154: 9-13; 46: 1-10, cf. 154: 14-28; 53: 2-4 cf. 157: 16-17), por ejemplo, el simple χρυσὸν δὲ ἐγὼ λαβεῖν παρὰ σοῦ οὐ θέλω de Teodoro (46: 10) pasa a ἐμοὶ δὲ μὴ θέλε διδόναι χρυσὸν ἀπολλύμενον καὶ συναπολλύντα πολλακίς τοὺς κεκτημένους del

adaptador (154: 26-27); también suele suceder que omite citas (135: 5; cf. 13: 6) o que añada la fuente (162: 23 κατὰ τὸν μέγαν ἀπόστολον Παῦλον, cf. 64: 12); que haga comentarios, por ejemplo cuando la frase de Teodoro ὁ δὲ ἅγιος τοῦ Θεοῦ ἄνθρωπος τοῦτο γνοῦς καὶ θεόθεν περὶ τούτου πληροφορηθεῖς... (21: 9-10) es transformada por el *metaphrastes* en ὁ δὲ θεσπέσιος πατὴρ θεόθεν πληροφορηθεῖς τὰ περὶ αὐτοῦ καὶ τὴν χριστομίμητον ἀγάπην ἔργῳ δεικνύναι διανοηθεῖς ἔσπευδεν κατὰ τὸ θεῖον λόγιον θεῖναι τὴν ἑαυτοῦ ψυχὴν ὑπὲρ τοῦ φίλου αὐτοῦ (139: 24-27)²⁹. Con un estilo más clásico, el *metaphrastes* pone al final el verbo μαρτυρεῖ (150: 5) que Teodoro había colocado a inicio de frase (36: 9). En algún caso, el adaptador soslaya una aparente contradicción de Teodoro: en el milagro del niño y su madre resucitados, el relato dice que ocurre ante testigos pero que el taumaturgo quiere que la mujer no lo recuerde para que nadie lo sepa, cosa imposible si hubo quienes lo presenciaron (52: 9 a 53: 4); el adaptador, entonces, dice ὅπως μηδεὶς ἀνθρώπων ἄλλος γινῶ περὶ τῶν συμβεβηκότων τούτων (157: 13-14). En otras ocasiones, simplemente omite detalles: Teodoro señala que Artemidoro contó luego el milagro de la resurrección (53: 9-13), pero el *metaphrastes* no dice nada (157: 22), quizás por considerar que si había habido testigos era inútil atribuirle al diácono la difusión del milagro. En el caso de la cabra renuente, que en el texto de Leoncio habla milagrosamente, en Teodoro grita, choca sus cuernos y se lamenta (55: 8-11 ἔκραζεν... κλαυθμὸν) y en el adaptador también, pero cambiando el léxico (ἔκραζεν μεγάλα βοῶσα... ὄδυρμόν, 158: 11-14). El nombre de Olimpo lo cambia en Olimpio (163: 9). Más importante es que en algunos capítulos añade un pequeño prólogo en el que comenta a qué apunta el texto: en el cap. 16 relativo a Sofronia y Olimpio, señala que lo que va a relatar ilustra la capacidad de milagro de clarividencia (163: 4-7); en el cap. 6 señala que el relato revelará la actitud cristiana hacia la mujer y las consecuencias de la dureza de corazón sin arrepentimiento (142: 15-20).

En un trabajo que tenemos en vías de publicación hemos comparado la aparición del *tópos* que llamamos “de la inmediatez del milagro” en estos

²⁹ Otros claros ejemplos de modificación son 28: 12-29: 4 frente a 145: 24-146: 7; 69: 8-12 frente a 144: 7-14.

dos textos (y en otros). Entre el de Pafos y su metáfrasis anónima surgen estas diferencias:

En esta “Vida III” también se hace referencia a que los signos del santo son *παραδόξων θαυμασίων* (129: 6; cf. 145: 6; 157: 11, 23; 164: 1, 13, 27; 166: 32; *παράδοξον τερατούργημα* 161: 22; *τερτουργῶν... παραδόξοις μόνοις σημείοις* 161: 28; *παράδοξον τεράστιον* 166: 24) y a que él actuó *εὐθέως* “enseguida” tras asumir su episcopado (133: 10). Y en cuanto a los milagros, ante la sequía el cielo se llenó de nubes *ἐξαίφνης* “de repente” (133: 26) e “inmediatamente” (*παραχρῆμα* 133: 27) cayó la lluvia; pero el relato no emplea ningún adverbio cuando el santo la hace cesar (cf. 134: 1-5). En el episodio del avaro al que se le derrumba el depósito, también corren los damnificados, pero no se usa adverbio alguno para la inmediatez del cumplimiento de la predicción, como no lo emplea Teodoro (p. 135). Cuando se transforma el objeto de oro en serpiente, utiliza *παραχρῆμα* (136: 7), también como Teodoro. Acude el santo “a la carrera” (139: 28) para auxiliar a su amigo condenado, “afanándose” *σπεύδων* (139: 34) por llegar y, al rezar, *παραχρῆμα* “inmediatamente” cesa la corriente del río (140: 9), dicho nuevamente con el mismo adverbio que usa su fuente. Cuando Espiridón predice la muerte de la adúltera, el texto dice que sus palabras se hicieron hechos “no a la larga” *οὐκ εἰς μακράν* (144: 15), cosa que el santo lamenta “con rapidez” *διὰ τάχους* (144: 24). Como en Teodoro, la muerte de Irene ocurre cuando Espiridón vuelve del concilio de Nicea (detalle ausente en Leoncio) y sucede “repentinamente” *αἰφνίδιον* (149: 16), pero no hay adverbio para indicar la inmediatez del milagro, como tampoco en los textos anteriores. En el episodio del emperador enfermo, el santo quiere verlo “enseguida” *παρευθύ* (152: 14) y lo cura *παραχρῆμα* “de inmediato” (153: 8). En el caso del bebé muerto, la madre acude “enseguida” *παρευθύ* (155: 32) al santo y el ruego de éste tiene un efecto “más rápido que la palabra” (*θᾶπτον ἢ λόγος* 156: 14); pero muerta la madre “repentinamente” (*αἰφνίδιον* 156: 21), la resucita “al instante” *παραυτίκα* (157: 8). La cabra que no quiere irse con su nuevo dueño, una vez hecho el pago tras su maravillosa reacción, se va “con toda tranquilidad y apuro

corriendo directamente” (μετὰ πολλῆς ἡσυχίας καὶ σπουδῆς εὐθὺ δρομήσασαν 158: 21-22). También al diácono parlanchín Espiridón lo hace callar εὐθέως (159: 8), pero no hay adverbio en el milagro de la lucerna (161: 7 ss.). En el milagro de la caída de la estatua idolátrica –ausente en Leoncio– al solo ruego de Espiridón, que el relato de Teodoro sí incluye (p. 86), la versión metafrástica aclara que ocurre κατ’ αὐτὴν τὴν ὥραν “en el mismo momento” (166: 23) y que los incrédulos se bautizan “al instante” αὐτίκα (167: 9). En cuanto al milagro de los ladrones ‘atados’, el santo los libera “al instante” παραυτίκα (168: 4).

También hay actitudes solícitas del santo (διὰ σπουδῆς 141: 6-7) y reacciones inmediatas de los testigos de los milagros (los que ven el detenimiento del río “corren muy rápido” a contar lo ocurrido, 140: 21; el gobernador libera παραχρῆμα al acusado, 140: 25; el emperador ofrece ayudas solidarias μετὰ πάσης σπουδῆς 154: 1-2). Si bien en la liturgia sin asistentes, en la que son los ángeles quienes responden, todo el pueblo acude corriendo al oír el canto (160: 14, 16, 17, 22), no hay un adverbio “de inmediatez” para el milagro, pero sí la gente aprende, como efecto del milagro, “a concurrir al templo con disposición y afán” (160: 32) y a “encontrarse en la casa del Señor con toda σπουδῆς” (161: 4-5). Tampoco lo hay en la clarividencia de Espiridón respecto de los pensamientos de Trifilio, pero éste sí “quedó perplejo admirándose grandemente” (162: 25); lo mismo ocurre en el caso de Sofronia y Olimpo: éste “perplejo por lo paradójico baja con apuro” (164: 1), “queda muy fuera de sí” (164: 7) y desea ofrecer sacrificios a Espiridón como si éste fuera un dios (13-14); mas enseñado por su esposa, παρευθύ “enseguida cree y recibe el signo de Cristo” (23-24), conversión que no se da en el texto atribuido a Leoncio pero sí en el de Teodoro (cf. 73: 14-16; también en la versión abreviada: cf. 177: 27-28). Ante la milagrosa revelación de Irene, Espiridón halla el adorno escondido “enseguida” εὐθύς (168: 12). El milagro, no incluido en la narración leonciana, de la clarividencia acerca de un préstamo no devuelto, no tiene adverbio ‘de inmediatez’, ni para el milagro ni para el efecto (170: 5 ss.). En cuanto al milagro de las gotas que caen sólo sobre el santo y

dan colores a sus cabellos, sí se produce “repentinamente” ἄφνω (170: 33) y los testigos quedan “en éxtasis y asombro” (ἐν ἐκστάσει καὶ θαύματι 171: 5).

De este análisis surge que la versión metafrástica conserva, en general, el *tópos*, pero no siempre sigue literalmente en su léxico al modelo; de hecho, incorpora otros adverbios y giros para la ‘inmediatez’ del milagro, como *παρευθύ, αἰφνίδιον, κατ’ αὐτήν τὴν ὥραν, αὐτίκα, παραυτίκα*. Por lo tanto, si bien su autor considera importante mantener el *tópos*, lo expresa con libertad y creatividad.

Este caso puntual confirma, pues, el análisis general que hemos presentado.

Creemos que todo esto demuestra que una *μετάφρασις* en el sentido medieval dista mucho de ser una ‘traducción’ en el sentido moderno. Claro está que hay muchas ‘teorías’ de la traducción y modos diversos de hacerla concreta³⁰; sin llegar a una ‘traducción filológica’, en general se tiende a ser más respetuoso del original en comparación con lo que aquí hemos descrito. Pensamos que esta labor es una ‘adaptación’, ‘reelaboración’ o ‘recreación’ más que una traducción.

Un caso particular es el de la *Vida de Pedro de Atroa*, escrita *c.* 855 por Sabas el monje; pues *c.* 865 reelabora su propio texto, le hace cambios estilísticos y añade veintiséis milagros póstumos del santo. Parece ser el único caso en que es el mismo autor quien rehace su obra³¹, al menos único caso conservado, pues Niketas Sthétatos hizo dos versiones de la *Vida de Simeón el nuevo teólogo*, pero se perdió la más larga³².

En realidad, esa práctica frente a un texto ajeno no es tan extraña en el mundo medieval. Ya en el siglo IV, el poeta Trifiodoro, el autor de la *Ἰλίου ἄλωσις*, escribió también una *Παράφρασις τῶν Ὁμήρου παραβολῶν*,

³⁰ Entre la abundantísima bibliografía sobre la traducción, remitimos simplemente a TERRACINI (1951), DELAVENAY (1972), JAKOBSON (1975), MOUNIN (1977), STEINER (1980), SÁEZ HERMOSILLA (1980), MERINO (1983), MARGOT (1987), HORTAL (2007); sobre la medieval, véase THÉRY (1950), MONFRIN (1964), BRIESEMEISTER (1980), LESPÉRAS (1980). Véase también WEST (1932).

³¹ Cf. EFTHYMIADIS (2011: 111).

³² Cf. PASCHALIDIS (2011: 149). La conservada data de 1054.

es decir, concretamente una ‘paráfrasis’, un decir en otros términos; lo sabemos por la *Suda*, pero lamentablemente se ha perdido. En el siglo siguiente, Nono de Panópolis, el autor de las *Dionisiacas* –o un homónimo–, compuso una Μεταβολή τοῦ κατὰ Ἰωάννην ἁγίου εὐαγγελίου; el término μεταβολή significa ‘transformación’, de modo que ya señala la voluntad de hacer algo distinto. Nono pasa a hexámetros el texto en prosa de san Juan. Para tener una idea del resultado, comparemos un pequeño pasaje del célebre prólogo del Evangelio:

Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος. Οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν. Πάντα δι’ αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν. Ὁ γέγονεν ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν, καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων· (1: 1-4)

El poeta dice, en cambio:

Ἄχρονος ἦν, ἀκίχητος, ἐν ἀρρήτῳ λόγος ἀρχῇ,
 ἰσοφυῆς γενετῆρος ὁμήλικος υἱὸς ἀμήτωρ,
 καὶ λόγος αὐτοφύτιο θεοῦ γόνος, ἐκ φάεος φῶς·
 πατρὸς ἔην ἀμέριστος, ἀτέρμονι σύνθρονος ἔδρη·

Intemporal era, inaprehensible la Palabra en el inefable principio,
 Hijo, sin madre, de la misma naturaleza del Engendrador coetáneo
 y, como Palabra, Hijo del Dios que produce por Sí mismo, luz desde/
 la luz;
 era indivisible del Padre, compartiendo el trono con una sede sin fin.

Claramente, Nono presenta la misma teología pero, más allá del ritmo poético, lo hace con otros términos y recursos. Este caso muestra la diversidad de géneros a los que se aplica el quehacer metafrástico; también lo hallamos en la historiografía: por ejemplo, la *Alexíada* de Ana Komnené (s. XII), la *Historia* de Nikéas Khoniátes (c. 1220) y la *Historia* de Giorgos Pakhyméres (c. 1308) tuvieron sendas metáfrasis, en el s. XIV, que acompañaban el texto original, acortándolo, facilitando el léxico, simplificando la sintaxis y elu-

diendo lo retórico³³. Incluso el género epistolar tuvo metáfrasis, como en el caso de Miguel Psellós³⁴. Además, esta práctica fue más allá de los límites temporales del mundo bizantino. Un ejemplo de ello son las seis *metaphrása-seis* efectuadas entre los siglos XVI y XVII de la *Historia de Barlaam e Josafat*, cuatro de ellas en dialecto cretense y las dos del Monte Atos en un demótico popular que actualiza la *koiné* medieval; todas reelaboran el material original, resumiéndolo³⁵. Asimismo, una colección de fábulas de origen árabe, traducidas al griego bizantino en el s. XI, mereció una metáfrasis al neogriego, compuesta por Teodosio Zigomalás en 1584³⁶.

Por otra parte, hace tiempo tuvimos ocasión de estudiar por varios años el fenómeno de la traducción medieval en el campo de Occidente. Entonces editamos un texto titulado *Del soberano bien*, que es traducción castellana de las *Sentencias* de Isidoro de Sevilla³⁷. Ese romanceamiento intenta ‘trasvasar’ a otro código un mismo contenido, pero lo hace a veces con una literalidad que raya en el latinismo, otras veces despliega la frase original, pasa a estilo indirecto, cambia la estructura sintáctica (por ejemplo, interrogación por afirmación) o se deja influir agramaticalmente por ella (la negación para introducir un complemento de verbo de ‘prohibir’); hace ampliificaciones, aclaraciones de significado, duplica o triplica el giro, sea de adjetivo, sustantivo, verbo o adverbio, a veces reduce o suprime frases y hace trastrueques. Esto revela ya que el criterio de ‘traducción’ daba lugar a una amplia libertad. Pero este texto es interesante, además, porque en uno de sus testimonios, el ms. B. N. Madrid 6970, alguien, en el s. XVI, hizo correcciones, acercándose a la tarea de un *metaphrastes*, y más aún porque en el s. XV alguien reelaboró esa traducción pero cotejándola con el original latino para mejorarla (ms. Menéndez Pelayo 4/2) y porque esto vuelve a ser hecho en el ms. escorialense Z IV 24, del s. XVIII, en el que un anónimo escritor reelabora el texto medieval adaptándolo a criterios neoclásicos: hemos comparado trescientas treinta y cuatro veces en las que el traductor dieciochesco modi-

³³ Cf. SIMPSON (2013: 106, 119).

³⁴ Cf. VOLK (2002).

³⁵ Sobre estas versiones cf. BÁDENAS (1996).

³⁶ Cf. STEPHOU (2011).

³⁷ Cf. CAVALLERO (1991).

fica el léxico medieval acercándolo a la raíz latina del original en poco más del sesenta por ciento de los casos³⁸, además de suprimir agregados, ampliaciones y duplicaciones, reponer omisiones, reordenar trastrueques y corregir el sentido mal captado por el romanceador medieval.

Creemos que esto demuestra que la labor del *metaphrastes* bizantino, además de tener cierta tradición en el mismo mundo greco-oriental, tuvo formas paralelas en el europeo occidental. Y en cuanto a la tarea de Nono de Panópolis, además de ser paralela a la de Juvenco en el ámbito occidental –quien en más de tres mil hexámetros puso en verso los evangelios (c. 330)– no está muy alejada de lo que el Canciller Pero López de Ayala, en el s. XIV, hizo en la parte final de su *Rimado de Palacio*, donde versifica, reelaborándolo, el texto teológico de Gregorio Magno, *Moralia in Iob*³⁹.

Para concluir, pues, creemos que el texto de *Vida de Espiridón* aquí analizado demuestra que en Bizancio, como en el medioevo en general, se admitía el manejo de los textos como algo de propiedad general: uno podía versificarlos, parafrasearlos, resumirlos, adaptarlos y, también, traducirlos, sin preocuparse mucho por derechos de autor⁴⁰. La tarea del *metaphrastes*, pensamos, no es exactamente la de un traductor que trasvasa de un código a otro, sino la de un reelaborador que, al interior de una misma lengua, hace modificaciones que tienen que ver con el estilo, la intencionalidad y, quizás, la ideología.

³⁸ Cf. *ibidem* p. lxxxix ss.

³⁹ Cf. CAVALLERO (1986).

⁴⁰ Ya DELEHAYE (1927) comparó el texto de *Juan el limosnero* de Leoncio (edición Gelzer) con la metáfrasis de Simeón pero también con el ms. *Marcianus* gr. 349. Señala que este anónimo trata el modelo leonciano “avec une certaine liberté. Il l’abrège assdez souvent, le développe parfois, mais avec discrétion. Surtout, il paraît soucieux d’éviter le passage trop brusque d’un sujet à un autre: de là les nombreuses transitions qu’il établit entre les chapitres (...) Il viese aussi à une plus grande pureté de style et bannit les termes empruntés par Léonce à la langue vulgaire” (9-10). También ‘corrige’ las audacias sintácticas. Metafrastes se aleja más, pues utiliza este anónimo como base.

BIBLIOGRAFÍA

- BÁDENAS, P. (1996): "Metáfrasis en griego vulgar de la *Historia de Barlaam e Josafat*", en J. Egea-J. Alonso eds. *Prosa y verso en griego medieval*, Amsterdam, Hakkert, 59-73.
- BRIESEMEISTER, D. (1980): "Die Theorie der Übersetzung in Spanien im 15. Jahrhundert", en *Stimmen der Romania*, Wiesbaden, 483-517.
- BROWN, P. (1983): "The saint as exemplar in Late Antiquity", *Representations* 3, 1-25.
- BROWNING, R. (1981): "The 'low level' saint's life in the early Byzantine world", en S. Hackel ed. *The Byzantine saint*, London, Saint Vladimir Seminary Press, 117-127.
- CAPEL, D. (2003): "Imitatio Christi and the Gospel genre", *Bulletin for biblical research* 13/1, 1-19.
- CAVALLERO, P. (1986): "La adaptación poética de los *Moralia in Iob* de San Gregorio en el *Rimado de Palacio* del Canciller Ayala", *Hispania Sacra* 38, 401-518.
- CAVALLERO, P. (1991): *Del soberano bien: romanceamiento castellano medieval de las "Sententiae" de San Isidoro*, edición crítica con introducción y notas. Buenos Aires, SECRET-CONICET (*Incipit*, Publicaciones 3).
- CAVALLERO, P. (2008): "El griego en el latín de Liutprando, el latín en el griego de Leoncio", en A. Fraboschi ed. *Grecia en la Latinidad: actas de las XIV Jornadas de Estudios Clásicos*, Buenos Aires, Instituto Nóvoa, UCA, 2008, 71-80.
- CAVALLERO, P.-FERNÁNDEZ, T.-LASTRA SHERIDAN, J. (2009): LEONCIO DE NEÁPOLIS, *Vida de Simeón el loco*, edición revisada, con introducción, traducción y notas Buenos Aires, Sección Filología Medieval del Instituto de Filología Clásica, FFyL, UBA.
- CAVALLERO, P. -UBIerna, P. *et alii* (2011): LEONCIO DE NEÁPOLIS, *Vida de Juan el limosnero*, edición revisada, con introducción, traducción y notas por P. Cavallero, P. Ubierna, A. Capboscq, J. Lastra Sheridan, A. Sapere, T. Fernández, S. Bohdziewicz y D. Santos. Buenos Aires, Sección Filología Medieval del Instituto de Filología Clásica, FFyL, UBA.

- CHANTRAINE, P. (1999): *Dictionnaire étymologique de la langue grecque, avec un supplément*, Paris, Klincksieck.
- DELAVENAY, É. (1972): *La machine à traduire*, Paris, PUF, 3^e. éd.
- DELEHAYE, H. (1927): “Une vie inédite de saint Jean l’Aumônier”, *Analecta Bollandiana* 45, 5-74.
- DIMITRAKOS, D. (1951): *Méga léxikon ólis tis ellinikís glóssis*, Athinai, Domi.
- DU CANGE, Charles du Fresne Sgr. *Glossarium ad scriptores mediae et infimae graecitatis*, Lugduni, Anissonius-Posuel-Rigaud, 1668 = Graz, 1958.
- EFTHYMIADIS, S. (1991): “John of Sardis and the *metaphrasis* of the *Passio* of St. Nikephoros the martyr (BHG 1334)”, *Rivista di studi bizantini e neoellenici* 28, 23-44.
- EFTHYMIADIS, S. (2006): “Two Gregories and three genres: autobiography, autohagiography and hagiography”, en J. Bortnes-T. Hägg edd. *Gregory of Nazianzus: images and reflections*, Copenhagen, Museum Tusulanum Press, 239-256.
- EFTHYMIADIS, S. (2011): “Hagiography from the ‘Dark Age’ to the age of Symeon Metaphrastes (eight-tenth centuries)”, en *The Ashgate research companion to Byzantine hagiography*, vol. I, Farnham-Surrey, Ashgate, 95-142.
- EHRHARD, A. (1928): reseña “H. Delehaye, Une vie inédite de Saint Jean l’aumônier. *Anal. Boll.* 45 (1927) 5-74”, *BZ* 28, 440-441.
- ERNOU, A. - MEILLET, A. (1951): *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, Paris, Klincksieck, 3^e. édition.
- FESTUGIERE, A.-RYDEN, L. (1974): *Léontios de Néapolis, Vie de Syméon le fou et Vie de Jean de Chypre*, Paris, Paul Geuthner.
- GOUILLARD, J. (1941): “Syméon Logothète et Magistros, surnommé Méta-phrastes”, *Dictionnaire de théologie catholique* 14/2, 2959-2972.
- HÓGEL, Ch. (1996): ed. *Metaphrasis: redactions and audiences in Middle Byzantine hagiography*, Oslo.
- HÓGEL, Ch. (2002): *Symeon Metaphrastes. Rewriting and canonization*, Copenhagen.
- HORTAL, A. (2007): *Ética profesional de traductores e intérpretes*, Bilbao, Desclée de Brouwer.

- JAKOBSON, R. (1975): “En torno a los aspectos lingüísticos de la traducción”, en *Ensayos de lingüística general*, Barcelona, Seix Barral, 67-77.
- KRIARAS, E. (1971-): *Λεξικό της μεσαιωνικής ελληνικής δημόδου γραμματείας 1100-1669*, Tessaloniki.
- LAFONTAINE, G. (1973): “Une vie grecque abrégée de saint Grégoire l’illuminateur (cod. Sin. Gr. 376)”, *Le muséon* 86, 135-145.
- LAMPE, W. (1961): *A patristic Greek lexicon*, Oxford, Clarendon.
- LAPPA-ZIZICAS, E. (1970): “Une épitomé de la vie de S. Jean l’Aumônier par Jean et Sophronius”, *Analecta Bollandiana* 88, 265-278.
- LESPÉRAS, J. (1980): “La traduction et ses théories en Espagne au XVe et XVIe siècles”, *Revue des langues romanes* 84, 81-92.
- MAGDALINO, P. (1999): “‘What we heard in the Lives of the saints we have seen with our own eyes’: the holy man as literary text in tenth century Constantinople”, en J. Howard-Johnston- P. Hayward, *The cult of the Saints in Late Antiquity and the Middle ages. Essays on the contribution of Peter Brown*, Oxford, 83-112.
- MANGO, C. (1994): “El Santo”, en G. Cavallo (comp.) *El hombre bizantino*, Madrid, Alianza, 319-350.
- MARGOT, J. (1987): *Traducir sin traicionar*, Madrid, Cristiandad.
- MERINO, W. (1983): “Traduttore traditore: riesgos y peligros de la traducción”, *Estudios humanísticos* 5, 39-54.
- MONFRIN, J. (1964): “Humanisme et traducteurs au Moyen Âge”, en *L’humanisme médiéval dans les littératures romanes du XIIIe au XIVe siècle* (Colloque Strasbourg 1962), Paris, vol. 3, 217-246.
- MOUNIN, G. (1977): *Los problemas teóricos de la traducción*, Madrid, Gredos, 2ª ed.
- PASCHALIDIS, S. (2011): “The hagiography of eleventh and twelfth centuries”, en S. Efthymiadis, *The Ashgate research companion to Byzantine hagiography*, vol. I, Farnham-Surrey, Ashgate, 143-171.
- PASSOW, F. (1848): *A Greek-English lexicon based on the work of Francis Passow, by H. Liddell, R. Scott and H. Drisler*, New York, Harper and brothers.

- PEYR, E. (1992): “Zur Umarbeitung rhetorischer Texte durch Symeon Metaphrastes”, *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 42, 143-155.
- RAPP, C. (1995): "Byzantine hagiographers as antiquarians. Seventh to tenth centuries“, *Byzantinische Forschungen* 21, 33-44.
- SÁEZ HERMOSILLA, T. (1980): “Pratique et théorie de la traduction”, *Anuario de estudios filológicos* 3, 203-213.
- SIMPSON, A. (2013): *Niketas Choniates. A historiographical study*, Oxford, University Press.
- SOPHOCLÉS, E. (1887): *Greek lexicon of the Roman and Byzantine periods*, Hildesheim-Zürich-New York, Georg Olms Verlag, 1992.
- STEPHANUS, H. (1842-1846): *Thesaurus Graecae Linguae*, Paris, Didot.
- STEPHOU, L. (2011): *Die neugriechische Metaphrase von Stephanites und Ichneutes durch Theodosios Zygomalas*, Madrid, CSIC.
- STEINER, G. (1980): *Después de Babel. Aspectos del lenguaje y la traducción*, México, FCE.
- TALBOT, A. (2011): “Hagiography in late Byzantium (1204-1453)”, en S. Efthymiadis ed. *The Ashgate research companion to Byzantine hagiography*, vol. I, Farnham-Surrey, Ashgate, 173-195.
- TERRACINI, B. (1951): “El problema de la traducción”, en *Conflictos de lenguas y de cultura*, Buenos Aires, Imán, 43-103.
- THÉRY, G. (1950): “Notes indicatrices pour s’orienter dans l’étude des traductions médiévales”, en *Mélanges Joseph Maréchal, 2: Hommages*, Museum Lessianum, Section philosophique N° 32, Bruxelles-Paris, 297-315.
- TOUFEXIS, N. (2008): “Diglossia and register variation in Medieval Greek“, *Byzantine and Modern Greek Studies* 32/2, 203–217.
- TRAPP, E. (2001): *Lexicon zur byzantinistischen Gräzität, besonders des 9.-12. Jahrhunderts*, Band A-K, Wien, Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- VAN DEN VEN, P. (1953): *La légende de S. Spyridon, évêque de Trimithonte*, Louvain, Institut orientaliste.
- VOLK, R. (2002): “Eine seltsame Metaphrase von Psellos-Briefe”, *JÖB* 52, 185-196.

WEST, C. (1932): “La théorie de la traduction au XVIIIe siècle”, *Revue de littérature comparée* XII, 330-352.

ZILLIACUS, H. (1938): “Zur stilistischen Umarbeitungstechnik des Symeon Metaphrastes”, *BZ* 38, 333-350.