

## NOTAS

### *Servire Deo regnare est.* Una fuente medieval de los *Emblemas morales* de Juan de Horozco y Covarrubias

ÁNGEL URBÁN  
*Universidad de Córdoba*

En los *Emblemas morales* de Juan de Horozco y Covarrubias<sup>1</sup> hay un lema, correspondiente al emblema 4 de la sección II, cuya fuente no aciertan a poner en claro los comentaristas: *Servire Deo regnare est*, "Servir a Dios es reinar". La iconografía del emblema representa el lema en una filacteria desplegada a lo largo del grabado que queda dividido en dos motivos: en la parte de arriba, dos ángeles volando sostienen un gran escudo coronado, correspondiente al de la orden del Carmelo; en la parte de abajo, una montaña, formada a su vez por pequeños montículos, alude claramente al Monte Carmelo, lugar relacionado con la historia del profeta Elías (1 Re 18,20-46) y residencia de Eliseo (2 Re 4,25).

El epigrama que sirve de *subscriptio* no es otra cosa que una traducción bastante literal de un texto del coro de la obra de Séneca, *Thyestes*, vv. 344-349, 365-366, en que dice que "al rey no lo hace ni sus riquezas, ni el color de una túnica de Tiro, ni la enseña real sobre su frente, ni el resplandor del oro en los artesonados. Rey es el que ha dejado los temores y la maldad que hace cruel a un pecho... aquél que, colocado en un lugar seguro, lo ve todo a sus pies"<sup>2</sup>:

*Nó haze Rey á nadie la riqueza,  
nó de Tyro el color mas esmerado,  
nó la insignia Real en la cabeza,  
nó el costoso vestido recamado.  
Solo aquel sera Rey que con firmeza  
el odio y el temor ha desechado,  
El que puesto en lugar seguro viene  
a ver debaxo quanto el mundo tiene.*



<sup>1</sup> Horozco y Covarrubias, Juan de, *Emblemas Morales*, Segovia 1591.

<sup>2</sup> Trad. Luque Moreno, J., en *Séneca, Tragedias I*, Madrid: Gredos, 1996.

El lema, sin embargo, no proviene de Séneca<sup>3</sup>. Es, por el contrario, una frase bastante conocida en la teología de las Universidades de la Edad Media, una sentencia citada con frecuencia durante muchos siglos, especialmente desde mitad del s. XI.

El primer testimonio escrito del *motto* parece que debe situarse, sin embargo, en el s. VIII, en un texto litúrgico, el *Liber sacramentorum Gellonensis*<sup>4</sup>, que dice:

“Deus auctor pacis et amator quem nosse uicere, cui *seruire regnare* est, protege ab omnibus impugnationibus supplicis tuos, ut qui defensione tua fidimus nullius humilitatis arma teneamus”.

Luego, no se encuentran otros testimonios escritos hasta el s. XI. Los dos ejemplos más representativos tal vez sean Eberhardo, el primer obispo de Bamberg (en 1007), y el monje Hegaldo (o Helgaudo) Floriacensis.

El primero, Eberhardo, basándose en el Sal 99,5 (“postraos ante el estrado de sus pies”), y teniendo en cuenta, según Jerónimo, que el estrado es parte del trono, símbolo éste de la realza, quien se postra en el estrado de Dios —es decir, quien lo sirve— está al mismo tiempo participando de dicha realza, es decir, reinando con Él. Así se expresa en una de sus cartas<sup>5</sup>:

“Vis ergo scire secretum hoc, quid modo seruiat Christus? Interpellat pro nobis, et respicit Dominus in faciem Christi sui. Augustinus. Adhuc dubitas, an seruiat Christus? Audi quantum seruiat. Scabellum pedum ejus est. Unde: Adorate etiam scabellum pedum ejus, quoniam sanctum est (Psal., XCVIII). Totum autem hoc *seruire Deo, regnare est*. Dixi vobis jam pridem, et audistis, teste beato Hieronymo super psalmos: «Quia idem et sedet in throno majestatis, et thronus est et scabellum pedum est»”.

Por su parte, Hegaldus Floriacensis presenta una clara asociación entre servicio a Dios y obtención de su ayuda, según se desprende de los textos de la Escritura, a la que llama “divina volumina”<sup>6</sup>:

“Legimus in divinis Voluminibus quod *seruire Deo regnare est*. Quod pro certo cognovit qui admonuit, dicens: Servite Domino in timore (Psal. II, 11). Quod utique iste noster, de quo loquimur, vir beatus adimplevit pro posse et velle. Et sicut Moyses Dei famulus, precibus humillimis, manibus extensis prostravit Amalech; ita et hic verus Dei amicus, suis devictis hostibus virtute sancti Spiritus, semper Deum habuit adiutorem, qui est salus omnium”.

<sup>3</sup> Así lo han entendido Bernat Vistarini, A. / Cull, J.T., *Enciclopedia de Emblemas Españoles Ilustrados*, Madrid: Akal, 1999, pág. 541 (Emblema nº 1101), quienes en la fuente del emblemista ponen erróneamente “Séneca, Tragedia 2”. No es de extrañar que luego, los mismos autores, en el apartado de “antecedente literario”, indiquen que no han localizado la cita en el texto de “Séneca, Tragedia 2 [Thyestes]”.

<sup>4</sup> Cf. ed. A. Dumas, en SL 59, Turnhout: Brepols, 1981, rúbrica 2767. El mismo texto, con escasas e insignificantes variantes textuales, se encuentra en el *Liber sacramentorum Augustodunensis* (SL 159B, ed. O. Heiming, 1984), rúbrica 1791. En ambos, al principio de la oración.

<sup>5</sup> Eberhardus Bambergensis, *Epist.* XIV, PL 193, 541C.

<sup>6</sup> Hegaldi Floriacensis, *Epitoma vitae Roberti regis*, PL 141, 923

Desde el s. XII empiezan a multiplicarse los testimonios. Entre éstos, hay que destacar a dos personalidades contemporáneas de gran relieve que pudieron influir en su divulgación posterior, dos autores a quienes pronto se les reconoció en teología como *autoritas*: Bernardo de Claraval (c. 1090-1153) y Pedro Lombardo (c. 1095-1160/64).

En la obra de Bernardo de Claraval, autor muy leído y referido, la expresión *cui (= Deo) servire regnare est* aparece varias veces en ocasiones diferentes, bien en sentido general<sup>7</sup>, bien refiriéndose en concreto a algunas personas difuntas que han vivido "in servitio illius, cui servire regnare est"<sup>8</sup>.

En Pedro Lombardo, por su parte, la expresión aparece sólo dos veces, en la misma obra. Sin embargo, es posible que su influjo haya sido mayor, especialmente por un pasaje de sus famosas *Sententiae in IV libris distinctae*, obra de una importancia capital en la teología de los últimos siglos de la Edad Media, terminada entre los años 1151-1152. En esta obra, la referida expresión aparece exactamente igual que en el lema de Juan de Orozco y Covarrubias, a propósito de la tonsura eclesiástica. Pedro Lombardo explica así el símbolo de la "corona" que caracteriza el corte de cabellos de los eclesiásticos<sup>9</sup>, de acuerdo con el carácter real de su estado:

Corona enim signaculum est quo signantur in partem sortis ministerii divini. Corona regale decus significat, et servire deo regnare est. Unde ministri ecclesiae reges esse debent, ut se et alios regant; quibus petrus ait: Vos estis genus electum, regale sacerdotium etc.

A este lugar, sobre la tonsura, se refiere Tomás de Aquino en su comentario al texto de Pedro Lombardo, pero atribuyendo la sentencia a Gregorio: "quia secundum Gregorium servire deo regnare est"<sup>10</sup>.

Un dato más de esta atribución puede verse en la obra de otro dominico, el importante teólogo parisiense Nicolás de Gorran († 1295). En su *In Septem Epistolas Canonicas*, las tres veces que cita la sentencia también afirma que ésta proviene de Gregorio, pero en dos momentos añade un nuevo dato, el lugar u ocasión en que, según él, crea Gregorio la famosa máxima, es decir, comentando o glosando las primeras palabras de Pablo en la Carta a los Romanos. Transcribo a continuación el texto más significativo, no sólo por su

<sup>7</sup> Cf. Bernardus Claraevallensis, *Epistulae Bernardi opera*, ed. J. Leclercq et H.M. Rochais, 1974-1977, *epist.* 377, par. 1, vol. 8, pág. 341: "Illi, inquam, Regi qui, cum esset gloria singularis, rebus affluens, pace securus, victoriosus in proeliis, juvenis aetate, elegit exulare a propriis, ut serviret in alienis, illi tamen cui servire regnare est". Véase también *epist.* 111, par. 1, vol. 7, pág. 283; *Sermones super psalmum 'Qui habitat'*, en *Bernardi opera*, ed. J. Leclercq et H.M. Rochais, 1966, vol. 4, sermo 7, par. 4, pág. 414; *Sermones in dominica i novembriis*, en *Bernardi opera*, ed. J. Leclercq et H.M. Rochais, 1968, sermo 5, par. 10, vol. 5, pág. 325.

<sup>8</sup> Cf. Bernardus Claraevallensis, *Sermo in obitu domini Humberti*, par. 2, en *Bernardi opera*, ed. J. Leclercq et H.M. Rochais, 1968, vol. 5, pág. 441: "Quinquaginta annos, et eo amplius, vixit in servitio illius, CUI SERVIRE REGNARE EST (sic), quia a puerilibus annis locatus est in sanctuario Dei".

<sup>9</sup> Petrus Lombardus, *Sententiae in iv libris distinctae*, lib. 4, dist. 24, cap. 4, par. 1. Puede verse la edic. crítica de PP. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, Gottaferrata-Roma<sup>3</sup> 1971.

<sup>10</sup> *In IV Sententiarum*, dist. 24, q. 3, art. 1a, sc. 1.

amplitud, sino también por las relaciones bíblicas que se establecen. Estas citas bíblicas pretenden mostrar de algún modo la lógica de la que se deduce la sentencia en cuestión. Por una parte, Prov 8,16 ("per me reges regnant"), un pasaje de una gran importancia en los siglos XII-XIII para establecer la base teórica y bíblica sobre el origen divino del poder<sup>11</sup>, y, por otra, Sal 71,11 ("et adorabunt eum *omnes reges*, omnes gentes *servient ei*"), en que señalo en cursiva las palabras citadas por Nicolás de Gorran, al referirse al Salmo, que creo que corresponden más bien a Dn 7,27: "cuius regnum regnum sempiternum est, et *omnes reges servient ei* et oboedient", dado que aquí, y no en el texto del Salmo, los agentes del servicio son precisamente los reyes<sup>12</sup>:

"Prov. 8: per me reges regnant. unde omnes reges alii sunt eius servi et tributarii. Psal. 71: omnes reges servient ei, idest servire debent, vel, ut sit distributio accommodata, quod quotquot servient ei erunt reges: quia ei servire regnare est. secundum Gregorium in glossa super illud, 'Pavidus servus Jesu Christi', etc. ad Rom. 1".

Otro tema, más problemático, es ahora averiguar quién es éste "Gregorio". En estos siglos generalmente se refiere a Gregorio Magno. Así aparece infinidad de veces, por ejemplo, en Tomás de Aquino (cf. las *Catene*), o la *Glossa Ordinaria bíblica*. Pero los múltiples intentos de una identificación y una localización de la cita en los principales Padres que llevan este nombre, sean griegos o latinos, han dado un resultado negativo. En efecto, la máxima no aparece en ningún autor con tal nombre ni en relación con Rom 1,1. No es extraño en esta época encontrar atribuciones que luego no pueden verificarse, por lo que más bien debe suponerse una afirmación gratuita que con frecuencia pasa a veces, sin más, de un autor a otro. Por si consuela un ejemplo, diré que la sentencia que nos ocupa se le ha atribuido incluso a Alano de Lille (de Insulis, van Ryssel, c. 1120-1202), según aparece en un antiguo *Index Sententiarum memorabilium*<sup>13</sup>. Y, por si fuera poco, hay quien piensa que es hasta una sentencia bíblica: es el caso del monje Helgaldus (o Helgaldus) Floriacensis, que dice: "Legimus in divinis Voluminibus quod *servire Deo regnare est*"<sup>14</sup>.

Sea como sea, el lugar que ha debido influir mayormente en la difusión de dicho tema se encuentra en una cuestión que Pedro Lombardo había desarrollado con anterioridad en sus mismas *Sententiae*, al tratar sobre la finalidad de la creación del hombre (*quare vel ad quid facta sit rationalis creatura*)<sup>15</sup>. En este lugar, cuya respuesta puede resumirse en la

<sup>11</sup> Véase Urbán, A., *El origen divino del poder. Estudio filológico e historia de la interpretación de Jn 19,11a*, Córdoba, 1989, especialmente las págs. 237-238, 285 (párrafo 691).

<sup>12</sup> *In septem epistolas canonicas*, ed. Parmensis, vol. 23, 1869, lin. 127. Lo mismo en n. f., cap. 1, lin.30: "servire deo, regnare est, ut dicit Gregorius"; y en n. 7, lin. 26: "secundum Gregorium in glossa super illud Rom. 1, servus Jesu Christi, etc. cui servire regnare est".

<sup>13</sup> *PL* 220, 778, s. v. "servire, servitus", entre las sentencias que contienen esas palabras, la última dice así: "Servire Deo regnare est, Alanus de Insulis, CCX, 435".

<sup>14</sup> *Epitoma vitae Roberti regis*, *PL* 141, 923A. La expresión "in divinis voluminibus" empieza a ser frecuente en la literatura patristica latina, ya desde el s. III-IV, para indicar la Biblia.

<sup>15</sup> Petrus Lombardus, *Sententiae in iv libris distinctae*, lib. 2, dist. 1, cap. 4, par. 5.

idea de "servir y gozar de Dios" (*servire deo et frui eo*), Pedro Lombardo crea un *topos* de gran importancia para la teología —mucho más que el de la tonsura— y que ha sido comentado infinidad de veces en los siglos siguientes. Este es el texto<sup>16</sup>:

"En efecto, cuando se pregunta por qué y para qué ha sido creada la criatura racional, puede responderse así con brevedad: por la bondad de Dios y para su utilidad. Útil ciertamente es para uno mismo servir a Dios y gozar de Él. Por causa de Dios se dice que tanto el ángel como el hombre han sido creados. No porque el creador, Dios y el sumo dichoso, necesitara del servicio de otro, él que no tiene necesidad de nuestros bienes, sino para que disfrutara de él sirviendo a *Aquel a quien servir es reinar*. Pues el provecho está ahí, en quien sirve, no a quien se sirve. De igual manera que el hombre fue hecho para servir a Dios, así el mundo, para que sirviera al hombre. Y como se hizo al hombre para Dios, esto es, para que le sirviera, así el mundo fue hecho para el hombre, es decir, para que le sirviera".

Es de notar la importancia de Pedro Lombardo en la reflexión teológica y filosófica de los últimos siglos de la Edad Media, cuyo tratado de *Sententiae* fue innumerables veces reeditado como principal libro de texto de teología de las Universidades, y constantemente comentado —incluso hasta finales del s. XVII<sup>17</sup>— por grandes personalidades, entre las que cabe destacar Alberto Magno, Duns Scoto, Buenaventura, y hasta el mismo Tomás de Aquino, que a través de los innumerables comentarios posteriores a su obra ha podido ser indirectamente el mayor transmisor de la sentencia. Es de observar que la obra de Tomás de Aquino, en la contrarreforma especialmente, es esencial en la teología, sin duda la autoridad máxima.

También hay que notar que la sentencia no sólo aparece en los autores a propósito de dicho comentario a la obra de Pedro Lombardo. Por los testimonios que encontramos, parece que se usa cada vez que viene al caso, de modo que lo podemos encontrar tanto en obras exegéticas<sup>18</sup>, como en redacciones de normas y estatutos<sup>19</sup>, como también divulgado

<sup>16</sup> "Cum ergo quaeritur quare vel ad quid facta sit rationalis creatura, brevissime responderi potest: Propter dei bonitatem et suam utilitatem. Utile nempe ipsi est servire deo et frui eo. Factus ergo angelus siue homo propter deum dicitur esse: Non quia creator, deus et summe beatus, alterutrum indiguerit officio, qui honorum nostrorum non eget; sed ut serviret ei ac frueretur eo, *cui servire regnare est*. In hoc enim proficit serviens, non ille cui servitur. Sicut factus est homo ut deo serviret, sic mundus ut serviret homini. Et sicut factus est homo propter deum, id est ut ei serviret, ita mundus factus est propter hominem, scilicet ut ei serviret".

<sup>17</sup> Una relación de comentarios de importancia a esta obra y el influjo que tuvo en la teoría de la autoridad gubernamental y del poder en general, puede verse en Urbán. A., *El origen divino del poder...*, págs. 242-243.

<sup>18</sup> Cf. el *Super Apocalipsim I "vidit Jacob"* del importante teólogo Hugo de San Caro († 1263), cf. ed. Parmensis, vol. 23, 1869, cap.7.

<sup>19</sup> Cf. Guichardus Lugdunensis (s. XII), *Antiqua statuta ecclesiae Lugdunensis*, PL 199, 1106, hablando del "exitu chori" de los clérigos, para ponerse al servicio de Dios y de los hombres: "ut, relicto servitio Dei, et ut se laudabiliter reddant Deo et hominibus serviendo: quia *servire Deo regnare est*".

en sermones<sup>20</sup> u otros tratados<sup>21</sup>. Pero, además, las referencias del lema al poder o auctoridad se hacen cada vez más frecuentes, constituyéndose así en verdadero programa de gobierno cristiano para quienes están en el poder<sup>22</sup>.

También más tarde, en Raimundo Lulio, *Ars abbreviata praedicandi* (op. 208)<sup>23</sup>, volvemos a encontrar el eco: "*Servire Deo regnare est... Cum hoc sit, quod ille regnat, qui Deo servit cum virtuoso intellectu et cum voluntate virtuosa per fidem, spem, caritatem contra accidiam, invidiam et iram*". Aunque debe decirse que esta obra latina, resumen del original catalán, no es obra como tal de Raimundo Lulio.

No es, pues, extraño encontrar esta sentencia, de uso corriente especialmente en obras de teología, en un lema de la literatura emblemática de finales del s. XVI. Y menos extraño, si se tiene en cuenta que éste es un momento de efectiva gestación de nuevos tratados políticos y de reflexiones cristianas sobre la realeza, al margen ya de lo que había sido hasta las puertas del Renacimiento el verdadero tratado de toda la Edad Media, la *Ciudad de Dios* de Agustín. Un hecho, por lo demás, que debe ponerse en el origen de muchos tratados de emblemática desde finales del s. XVI, como es el de Juan de Horozco y Covarrubias, centrados en el ejercicio del poder, y que superarán incluso las barreras del siglo XVII. Sin embargo, hay que reconocer el poco éxito que este lema tuvo en la literatura emblemática, no sólo en España, sino también en el resto de Europa.

<sup>20</sup> Cf. los sermones del cisterciense Helinando Frigidi Montis († 1237), retirado al monasterio de Froimond, tras haber estado al servicio de Felipe Augusto, en sus *Sermones*, PL 212, 694: "Nam quis potest dimittere peccata, nisi solus Deus? Nemo sane potest peccata dimittere, nisi is solus, qui peccare non potest. Non solum autem a peccatis nostris nos abluit; sed etiam regnum et sacerdotes nos fecit. Regnum iustitiae, ut iustitia, non peccatum regnet in nostro mortali corpore. Regnum dixit, non reges, ut exhibeamus membra nostra servire iustitiae in sanctificatione. Sed quoniam *servire Deo regnare est*: ideo etiam regnum istud active potest intelligi, ut regnemus; sacerdotes, ut immolentur". O también, los *Sermones pro dominicis* del dominico Aldobrandino de Cavalcante († 1279), cf. ed. Parmensis, vol. 15, 1864, Ps.1, n. 2.

<sup>21</sup> Cf. el Anónimo medieval *De motoribus corporum caelestium*, 3 (ed. Parmensis, vol. 24, 1969): "*Cum enim dea servire regnare sit*, dignius obsequium esse non potest quantum ad obsequentis naturam, quam cooperari deo in regimine providentiae suae: quod fit movendo corpora caelestia, ex quorum motu generantur omnia inferiora, unde servire deo in executione divinae providentiae in maioribus, et in maiori mundo, maius est, quam servire deo in executione alicuius ministerii inferioris".

<sup>22</sup> Véase, por ej., *Epistolarium Guiberti, Epistulae Guiberti* (CM 66, ed. Derolez, A. / Dekkers, E. / Demculenaere, R., 1988), *epist.* 12: "Et nunc, reges, intelligite, erudimini qui iudicatis terram, servite Domino in timore, et exultate ei cum tremore; sic dico, inquam, servitur ei, *cui servire regnare est* regibus iustis, non peccato et vitis servientibus, sed terre corporis sui imperantibus, lasciviam carnis per continentiam refrenando, motus et impetus illecebre sensualitytis vigiliis et ieiuniis conterendo, et omnes assultus seu cogitationum seu desideriorum illicitorum districtis castigationum exercitiis in servitutem aut certe, quantum fieri potest, ad nichilum redigendo?".

<sup>23</sup> En cualquiera de las versiones latinas, idénticas todas (versio lat. I, II y III), cf. la edic. de Soria Flores, A. / Domínguez Reboiras, F. / Sencflart, M., CM 80, Turnhout: Brepols, 1991.

## ¿CALCO ARAMEO EN EL LOGION 25 DEL 'EVANGELIO COPTO DE TOMÁS'?

Juan Pedro MONFERRER SALA  
*Universidad de Córdoba*

La importancia suscitada por los diversos manuscritos que constituyen los 13 códices hallados en *al-Dabba*, en la *nudūriyya* de *Nay' Hammādī*, localidad situada en el Alto Egipto a más de medio millar de kilómetros de El Cairo, en la carretera que conduce a Asuán, ha ido en progresivo aumento desde que allá por 1945 un grupo de agricultores diese con los conocidos códices escritos en copto<sup>1</sup>.

Las tareas de edición de los textos hallados no se hizo esperar y la labor fue realizada con rapidez y acierto. La primera empresa consistió en llevar a cabo una edición facsimilar de los materiales papiáceos<sup>2</sup>, empresa que culminaría con una posterior edición de estudio coordinada por Robinson<sup>3</sup>. Entre ambas, y con posterioridad a esta última, la labor científica ha ido produciéndose de forma vertiginosa, como lo demuestra la ingente bibliografía compilada por Scholer<sup>4</sup>.

El valor de estos textos, como ya pusiera de relieve hace unos años Dart<sup>5</sup>, es de vital importancia porque permiten entrar en contacto y trabajar con fuentes gnósticas de primera mano que alumbran las ambigüedades de las exposiciones que los apologetas y la

---

<sup>1</sup> Acerca de los pormenores del descubrimiento y los sucesos posteriores: Robinson, J. M., «The Discovery of the Nag Hammadi Codices», *Biblical Archeologist*, 42 (1979), págs. 206-224; *cf.* además su «From the Cliff to Cairo: The Story of the Discoverers and the Middlemen of the Nag Hammadi Codices», en: Barc, B. (Ed.), *Colloque international sur les textes de Nag Hammadi (Québec, 22-25 août 1978)*, Québec-Louvain, 1981, págs. 21-58. Una serie de reflexiones sobre el material que constituye esta importantísima biblioteca copta gnóstica las tenemos en Robinson, J. M., «The Coptic Gnostic Library Today», *New Testament Studies*, XIV (1967-68), págs. 356-401. Valoraciones sintéticas de interés se encuentran en Roncaglia, M., *Histoire de l'église copte*, Beirut: Dar al-Kalima, 1966, I, págs. 65-106.

<sup>2</sup> La primera de todas las efectuadas fue la preparada por Labib, P., *Coptic Gnostic Papyrus in the Coptic Museum at Old Cairo*, Cairo, 1956 (tomo I); *cf.* *The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices: Codex II*, Published under the auspices of the Department of Antiquities of the Arab Republic of Egypt, in conjunction with UNESCO, Leiden, 1974.

<sup>3</sup> Robinson, J. M. (Ed.), *The Nag Hammadi Library*, Leiden, 1977.

<sup>4</sup> Scholer, D. M., *Nag Hammadi Bibliography 1948-1969*, Leiden, 1971 y *Nag Hammadi Bibliography 1970-1991*, Leiden, 1993.

<sup>5</sup> Dart, J., *The Jesus of Heresy and History: The Discovery and Meaning of the Nag Hammadi Gnostic Library*, San Francisco, 1988.

patristica cristiana hicieron de esta producción literaria<sup>6</sup>. Con todo, los varios problemas que suelen rodear a este tipo de textos siguen sin ser resueltos de forma completa y satisfactoria.

Sin duda, uno de los textos estrella de entre todos los manuscritos descubiertos en *Nag Hammādī* es el que ocupa las hojas 32 a 51 del códice n° 2, el conocido como 'Evangelio según Tomás'<sup>7</sup> según consta al final de los 114 'dichos' (πεγαγγελιον πκατα θωμας). texto que armó un gran revuelo en los medios eruditos, ya que se tenía noticia del mismo por fuentes del primer tercio del siglo III. El manuscrito original de esta versión copta se custodia en la actualidad en el 'Museo Copto' de El Cairo. Dicho texto, en copto sahídico (con influjos ajnimicos y sub-ajnimicos), que es datable de la segunda mitad del siglo IV o comienzos del V<sup>8</sup>, ha despertado los más variados intereses: así, por ejemplo y entre otras, desde cuestiones de carácter textual<sup>9</sup> hasta problemas fuencísticos<sup>10</sup>, pasando por asuntos de comparatística<sup>11</sup>, de hermenéutica<sup>12</sup>, o de los procesos metodológicos (*methodological steps*) a emplear en algunos de los *logia* allí contenidos<sup>13</sup>.

El interés que ha despertado en nosotros se centra en uno de los problemas suscitados en torno a este "Evangelio de Tomás". Se trata de la cuestión relativa al texto fuente (*Quelle*) no conservado del que parte la versión copta que nos ha llegado. Los posicionamientos de los especialistas (sin que entremos en el tipo de tradición textual que representa el texto de Tomás, que es, sin duda, el caballo de batalla de la problemática<sup>14</sup>)

<sup>6</sup> Una acertada síntesis de la 'gnosis' se encuentra en Piñero, A. (Ed.), *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi I. Tratados filosóficos y cosmológicos*. Madrid, 1997, págs. 32-117.

<sup>7</sup> Para la edición del texto copto: Guillaumont, A.; Puech, H.-Ch.; Quispel, G.; Tihl, W. C.; 'Abd al-Masih, Y., *Evangelium nach Thomas*, Leiden, 1959. Sobre el particular comienzo de este "Evangelio": Meyer, M. W., «The Beginning of the Gospel of Thomas», en: Smith, D. E. (Ed.), *Seventy 52: How Gospels Begin*, Atlanta, 1990, págs. 161-173.

<sup>8</sup> Un completo cuadro de la situación del cristianismo egipcio en el siglo IV puede leerse en Griggs, C. Willfred, *Early Egyptian Christianity. From its origins to 451 C.E.*, Leiden, 1990, págs. 117-156 (notas en 157-169).

<sup>9</sup> Baker, A., «Pseudo-Macarius and the Gospel of Thomas», *Vigiliae Christianae*, 18 (1964), págs. 215-225; Marcovich, M., «Textual Criticism on the Gospel of Thomas», *Journal of Theological Studies*, XX (1969), págs. 53-74.

<sup>10</sup> Baurd, T., «Jesus Said: Be Passers-By; On the Meaning and Origin of Logion 42 of the Gospel of Thomas», en: Helderman, J.; Noorda, S. J. (Eds.), *Early Transmission of Words of Jesus: Thomas, Tatian and the Text of the New Testament*, Uitgeverij, 1983, págs. 179-205.

<sup>11</sup> Brown, R. E., «The Gospel of Thomas and St John's Gospel», *New Testament Studies*, 9 (1962-63), págs. 155-177.

<sup>12</sup> Gartner, B., *The Theology of the Gospel According to Thomas*, Nueva York, 1961; Kasser, R., *L'Évangile selon Thomas. Présentation et commentaire théologique*, Neuchâtel, 1961.

<sup>13</sup> Vid. Broadhead, E. K., «An Authentic Saying of Jesus in the Gospel of Thomas?», *New Testament Studies*, 46 (2000), págs. 137-149, donde analiza el *logion* n° 82 y plantea aislar para su posterior estudio aquellos supuestos 'dichos' de Jesús que no se hallan en el N.T.

<sup>14</sup> Sobre este asunto, véase la síntesis de Puech, H.-Ch., «Das Thomas-Evangelium», en: Hennecke, E.; Schneemelcher, W. (Eds.), *Neutestamentliche Apokryphen*, 3 vols., Tübinga, 1959, I, págs. 199-223, así como las valoraciones de Tihl, W. C., «New Sayings of Jesus in the Recently Discovered Coptic Gospel of Thomas», *Bulletin of the John Rylands Library*, XLII (1959), págs. 446-



se sitúan en dos polos opuestos: por un lado el de aquellos que suponen un original griego, y por otro el de los que mantienen la hipótesis de un original arameo. La cuestión aún no está cerrada y siguen siendo necesarios más estudios que ayuden a esclarecer la cuestión.

Evidencias de la existencia de un sustrato semítico en el texto de Tomás ya han sido puestas de relieve y estudiadas por Guillaumont<sup>15</sup>. Con nuestra contribución, pues, pretendemos dar cuenta de un posible calco arameo que vendría representado por la última palabra de la primera parte del *logion* 25. Dicho *logion* 25 reza así en copto:

ⲡⲉⲭⲉ ⲧⲆ ⲭⲉ ⲙⲉⲡⲉ ⲛⲧⲉⲕⲥⲐⲛ ⲛⲟⲉ ⲛⲧⲉⲕⲢⲩⲭⲏ  
ⲈⲢⲏⲧⲏⲢⲉⲓ ⲛⲙⲟⲓ ⲛⲟⲉ ⲛⲧⲉⲗⲟⲩ ⲛⲧⲉⲕⲖⲗⲗ<sup>16</sup>

cuya traducción al español queda como sigue:

“Dijo Jesús: Ama a tu hermano como a ti mismo,  
protégelo como a la niña de tus ojos”<sup>17</sup>

Nuestro interés se centra, como acabamos de señalar, en la última palabra del primer miembro del *parallelismus membrorum* obtenido a base de agregar un *agraphon* (2º miembro) al conocido *logion* que integra el primer miembro. Jeremías, al tratar el *logion*, sólo incidió en lo que él denominó “modificaciones secundarias” para poder explicar el *agraphon* añadido como una simple réplica al *logion*, mas sin reparar en éste, y ello pese a su profundo conocimiento del sustrato arameo del Nuevo Testamento<sup>18</sup>.

Las traducciones que se dan del *logion* (“Ama a tu hermano como a tu alma”), aun siendo correctas desde el punto de vista filológico, pues vierten fielmente el texto copto, dejan al descubierto un aspecto que nos disponemos a analizar. La última palabra del *logion* (ⲛⲧⲉⲕⲢⲩⲭⲏ) es una construcción formada por la partícula genitiva ⲛⲧⲉ, el sufijo pronominal de 2ª persona masculino ⲕ y el sustantivo Ⲣⲩⲭⲏ<sup>19</sup>. Es obvio que el sustantivo Ⲣⲩⲭⲏ es la adaptación del sustantivo femenino griego ψυχή. Nada habría de extraño en el término si no fuera porque el *logion* neotestamentario no incluye la palabra ψυχή en el

458 y de Quispel, G., «The Gospel of Thomas and the New Testament», *Vigiliae Christianae*, 11 (1957), págs. 189-207.

<sup>15</sup> Guillaumont, A., «Sémitismes dans les logia de Jésus retrouvés à Nag-Hammâd», *Journal Asiatique*, CCXLVI (1958), págs. 113-123 y «Les sémitismes dans l’Évangile selon Thomas: Essai de classement», en: Brock, R. van der; Vermaseren, M. J. (Eds.), *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions Presented to Gilles Quispel on the Occasion of His 65th Birthday*, Leiden, 1981, págs. 190-204.

<sup>16</sup> *Ibid.*, Aland, K., *Synopsis Quattuor Evangeliorum, Locis parallelis evangeliorum apocryphorum et patrum adhibitis*, Stuttgart, 1997, pág. 526.

<sup>17</sup> Las traducciones, las más de las veces literales, suelen verter como: “Jesús dijo: Ama a tu hermano como a tu alma, protege a esa persona como a la pupila de tu ojo”, *cf.* por ejemplo, dos de las más recientes: *The Gospel of Thomas. The Hidden Sayings of Jesus*, Translation, with introduction, critical edition of the Coptic text & notes by Marvin Meyer. With an interpretation by Harold Bloom, Nueva York, 1992, pág. 35 y Aland, K., *Synopsis Quattuor Evangeliorum*, pág. 526.

<sup>18</sup> Jeremías, J., *Palabras desconocidas de Jesús*, Trad. de F.C. Vevia, Salamanca, 1984 (3ª ed.), pág. 46.

<sup>19</sup> Las construcciones con Ⲣⲩⲭⲏ son frecuentes y variadas en copto, *vid.* por ejemplo Godron, G., «Notes sur les textes coptes relatifs aux moines Phil’et Longin», *Anna Orientalis*, VI (1988), págs. 242 (52,11) y 243 (58,18).

mismo. La lectura que da el texto griego (Mt 19,19b; 22,39b; Mc 12,31; Lc 10,27b (a base de engarzar Dt 6,5 y Lv 19,18 con el imperativo al comienzo); Rom 13,9; Gal. 5,14 y Sant 2,8) de este *logion* es la siguiente: Ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτὸν ('amarás a tu prójimo como a tí mismo'; *l'alguta: diliges proximum tuum sicutlianquam teipsum*). El texto, documentado siete veces en el NT, y de forma fragmentaria en otra ocasión (Mt 5,43), es la adaptación de Lv 19,18 (ⲉⲓⲙⲉ ⲉⲗⲉⲣⲓ ⲛⲁⲛⲁ = LXX: Ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτὸν), que concluye con el término σεαυτὸν, un pronombre reflexivo de 2ª persona en genitivo singular. Si el texto copto hubiese traducido el *logion* del texto griego, lo lógico es que hubiese hecho uso del mismo recurso, tal como sucede con las versiones coptas del NT<sup>20</sup>: εκεμερε πεκωφηρ η̅πεκρητ̅<sup>21</sup> según las versiones memfíticas-bohairíticas y (ⲕⲉ) η̅ⲙⲉⲣⲉ ⲡⲉⲧⲗⲓⲧⲟⲩⲱⲕ η̅ⲧⲉⲕⲣⲉ<sup>22</sup> según las sahidicas y las tebanas. Dado que el texto ofrecido por el *logion* del "Evangelio de Tomás" representa una opción distinta con respecto a este último elemento, no queda otra posibilidad que buscar un origen distinto al de la lectura que da el texto canónico griego.

Relativamente temprana debió ser la fecha en la que las *ipsissima verba Ihesu* fueron vertidas al griego. La lengua de procedencia no parece ser otra que la variante aramea conocida como arameo galilaico, la lengua que goza de mayores probabilidades de ser la que empleaba Jesús<sup>23</sup>. En algunos casos, la traducción dio lugar a cambios y modificaciones del sentido del original, mientras que en otros se produjeron calcos de términos y construcciones que acabaron generando un producto ligeramente distinto del original que desgraciadamente no se nos ha conservado<sup>24</sup>. Con todo, si bien es cierto que

<sup>20</sup> Para las versiones coptas del NT, véanse Aland, K., «The Coptic New Testament», en: Fischer, R. H. (Ed.), *A Tribute to Arthur Voobus: Studies in Early Christian Literature and Its Environment, Primarily in the Syrian East*, Chicago, 1977, págs. 3-21; Metzger, B. M., *The Early Versions of the New Testament. Their Origin, Transmission, and Limitations*, Oxford, 1977, págs. 99-152 y Wisse, F., «The Coptic Versions of the New Testament», en: Ehrman, B. D.; Holmes, M. W. (Eds.), *The Text of the New Testament in Contemporary Research. Essays on the Status Quaestionis. A Volume in Honor of Bruce M. Metzger*, Grand Rapids (Michigan), 1995, págs. 131-141.

<sup>21</sup> *The Coptic version of the New Testament in the Northern dialect otherwise called Memphitic and Bohairic*. With introduction, critical apparatus, and literal English translation, Oxford, 1898, I, págs. 168 (Mt 19,19b), 204 (Mt 22,39b), 426-8 (Mc 12,31); II, pág. 148 (Lc 10,27b).

<sup>22</sup> *The Coptic version of the New Testament in the Southern dialect otherwise called Sahidic and Thebaic*. With critical apparatus, literal English translation, register of fragments and estimate of the version, Oxford, 1911, I, págs. 206 (Mt 19,19b), 252 (Mt 22,39b), 558 (Mc 12,31); II, pág. 204 (Lc 10,27b). Para la lectura de Mc 12,31, véase *El Evangelio de San Marcos en copto sahidico (texto de M. 569 y aparato crítico)*. Por Gonzalo Aranda Pérez, Madrid, 1988, pág. 111 y nota al versículo sobre εκεμερε.

<sup>23</sup> Sobre las distintas teorías en torno a la lengua hablada por Jesús, véase Díez Macho, A., *La lengua hablada por Jesús*, Madrid, 1976, para el arameo galilaico págs. 37-46.

<sup>24</sup> Un buen número de ejemplos, a partir de la tipología de la 'parábola', son tratados de forma magistral por Jeremías, J., *Las parábolas de Jesús*, Trad. de F. J. Calvo, Estella, 1992 (10.ª ed.). El más completo estudio de conjunto sobre el sustrato arameo del NT sigue siendo el clásico de Black, M., *An Aramaic approach to the Gospels and Acts*. With an Appendix on The Son of Man by Geza Vermes, Oxford, 1971 (3.ª ed.).

no poseemos el supuesto original arameo perdido, sí que contamos con diversas versiones siríacas<sup>25</sup> de gran interés por estar realizadas en unas variantes arameas cercanas a la galilaica, que nos son de gran valor para entrever el original del que partió el *logion* del "Evangelio de Tomás"<sup>26</sup>. El texto de la *Pešittā* del NT, por ejemplo, datable de finales del s. IV, es el producto de la reelaboración de la versión siríaca antigua con fuerte influencia del texto griego antióqueno, donde la tradición textual evidencia un arcaísmo con un buen grado de conservación de muchos elementos del siríaco antiguo<sup>27</sup>.

Como hemos indicado más arriba, el copto ⲛⲧⲉⲕⲫⲩⲪⲏ está formado por la partícula genitiva ⲛⲧⲉ, el sufijo pronominal de 2ª persona masculino ⲕ y el sustantivo ⲫⲩⲪⲏ, lo que traducido literalmente da: "alma de ti" (= tu alma). Decíamos, asimismo, que el sustantivo ⲫⲩⲪⲏ es la adaptación del griego ψυχή, pero que como hemos podido comprobar dicho término no aparece en ninguna de las siete redacciones neotestamentarias canónicas del *logion*, así como tampoco hallamos traza alguna en las versiones coptas del mismo. Si ello es así, y dada la ausencia de variantes griegas que apoyen la lectura ofrecida por el "Evangelio de Tomás", resulta obvio que el original del *logion* en copto hay que buscarlo en otra lengua que con toda probabilidad sería una variante aramea. En ello abunda el hecho de que el contenido de la obra parece evidenciar relaciones con diversos escritos procedentes de Siria como los "Hechos de Tomás", el "Evangelio de los Hebreos", la "Didascalia siríaca", el Pseudo Macario o el *Liber Graduum*. Ciertamente, por otro lado, que la *Didajé* documenta una construcción parecida: οὐς δὲ ἀγαπήσεις ὑπὲρ τῆς ψυχῆς σου<sup>28</sup> ("a otros los amarás más que a tu alma"), que plantea el mismo problema que nuestro *logion*, pero cuyo posible origen sirio<sup>29</sup> explicaría la frase como producto del sustrato lingüístico de dicho solar.

Si reparamos en el término ⲫⲩⲪⲏ (gr. ψυχή) no nos será difícil pensar en el más que probable original hebreo-araméico ܢܦܫܐ (*nepšē*; siríaco: *nepšēnāfšā*; árabe: *nafs*). La raíz *nplfš* tiene correspondencias en todas las lenguas semíticas en las que en ausencia de una forma verbal con valor reflexivo, y acompañada de sufijos pronominales, ܢܦܫܐ posibilita la

<sup>25</sup> Sobre las diferentes versiones siríacas y su contexto, véanse Voobus, A., *Studies in the History of the Gospel Text in Syriac*, Lovaina, 1951; Voobus, A., *The Hexaplar and the Syro-Hexapla*, Estocolmo, 1971; Goshen-Gottstein, M. H., *The Bible in the Syro-Palestinian Version*, Jerusalén, 1973, vol. I; Metzger, B. M., *The Early Versions of the New Testament*, págs. 3-98; Lyon, J. P., *Syriac Gospel Translations: A Comparison of the Language and Translation Method used in the Old Syriac, the Diatessaron, and the Peshitto*, Lovaina, 1994.

<sup>26</sup> La importancia de las versiones siríacas para la crítica textual y literaria del NT viene siendo reclamada en los últimos tiempos, véase por ejemplo el caso de Charlesworth, J. H., «Semitisms in the New Testament and the Need to Clarify the Importance of the Syriac New Testament», en: Muñoz, León, D. (Ed.), *Salvación en la palabra. Targum - Derash - Berith. En memoria del profesor Alejandro Díez Macho*, Madrid, 1986, págs. 633-638.

<sup>27</sup> Sobre la *Pešittā*, véase Barbore, P. C., «La Pešitta: testi, studi, strumenti», *Henoah*, 11 (1989), págs. 339-362.

realización de la reflexividad. El texto de la *Pešmā* por ejemplo, ofrece la siguiente lectura del *logion*: *taḥelṭerḥam la-qarībō-k 'ayk nafšō-k* (cfr. Mt 19,19b; 22,39; Mc 12,31; Lc 10,27b; Rom 13,9; Gal 5,14 ; Sant 2,8) y Lv 19,18 traduce como *rḥam l-ḥabrō-k 'aym nafšō-k*, traducibles ambas como “amarás a tu prójimo como a ti mismo”<sup>30</sup>. Por su lado, el palimpsesto sináítico que nos ha conservado la versión siríaca palestinense de los cuatro Evangelios, a falta de lagunas en el resto de los pasajes evangélicos y la ausencia del restante material neotestamentario que no recoge esta versión, nos proporciona la siguiente lectura del *logion*: *taḥelṭerḥam l-qarībō-k 'ayk nafšō-k* (Mc 12,31 y Lc 10,27b)<sup>31</sup>. También un texto de capital importancia como lo es el *Diatessaron* de Taciano documenta la misma lectura con las esperables variantes léxicas: *rḥam l-qarībō-k 'ayk nafšō-k*<sup>32</sup>, lectura que sigue la versión árabe del *Diatessaron*: *ḥubbi qarība-ka miḥa nafsi-ka*<sup>33</sup>.

Como se puede apreciar, en las dos versiones siríacas consultadas hay unanimidad en la lectura del *logion*. En ambas, incluido el texto veterotestamentario, la construcción *nafšō* + alijo pronominal articula la conocida función de reflexividad que se produce en las lenguas semíticas. Es por ello probable, a la luz de las lecturas de estas dos versiones siríacas, que el *logion* del texto copto dependa en última instancia de un original arameo. El uso del término ψυχῆ induce a ello, pues refleja un calco de la construcción reflexiva aramea que documentan las citadas versiones siríacas. Con ello no pretendemos insinuar que los 114 ‘dichos’ del “Evangelio de Tomas” tengan como base un original arameo, pero sí señalar que el *logion* 25, junt a otros ya estudiados, procede en última instancia de un texto arameo, así como valorar la posibilidad de estudiar otros probables calcos arameos como fuente tanto de los *logia* como de los *agrapha* que constituyen esta valiosísima obra de la cristiandad oriental.

<sup>30</sup> *Didajē*, 11,7, en: Audet, J., *La Didaché. Instructions des apôtres*, París, 1958.

<sup>31</sup> Audet, J., *La Didaché...*, págs. 206-210.

<sup>32</sup> *Kṯābā qad-dīšā*. Damasco: Syrian Patriarchate of Antioch and all the East, 1991.

<sup>33</sup> *The Four Gospels in Syriac*. Transcribed from the Sinaitic palimpsest by the late Robert L. Bensly, J. Rendel Harris and F. Crawford Burkitt. With an introduction by Agnes Smith Lewis, Cambridge, 1894.

<sup>34</sup> *Biblia Polyglota Matritensis. Series VI. Vetus Evangelium Syrorum et exinde excerptum Diatessaron Tatiani*. Editionem curavit I. Ortiz de Urbina, Madrid, 1967, págs. 256, 132, 264, *ad locum*, cfr. En cambio pág. 116 (1474 y 1476).

<sup>35</sup> Marmadji, A. S., *Diatessaron de Tatien*. Texte arabe établi, traduit en français, collationné avec les anciennes versions syriaques, suivi d'un évangélaire diatessarique syriaque et accompagné de quatre planches hors texte. Beirut: Imprimerie Catholique, 1935, pág. 272 (Mt 19,19b); cfr. *Tatiani evangeliorum harmoniae arabice*. Nunc primum ex duplici codice edit et translatione latina donavit P. Augustinus Ciasca. Roma: Typographia Polyglota S. C. de Propaganda Fide, 1888, pág. 110.

## NOTAS

### Algunas precisiones bibliográficas y textuales a las *Rimas* de Antonio de Paredes (¿1622?)

Pedro RUIZ PÉREZ  
*Universidad de Córdoba*

Como su corta vida, la obra poética de Antonio de Paredes está llena de paradojas y salpicada de sombras. De origen no claramente precisado, muy posiblemente extremeño, halla acogida y acomodo en el círculo culto cordobés que en el entorno de 1620 tiene como referente poético a Góngora y como mentor a Pedro de Cárdenas y Angulo; honrado con un hábito de la orden de Malta, muere en plena juventud “en Toledo, iendo a Madrid, a que se viessen en lasamblea las prueuas para el habito de S. Juan que tomaua”, según la nota que se añade “para mejor inteligencia” de la elegía funeral que le dedicara el mecenas y amigo Cárdenas y Angulo. Si la muerte interrumpió tempranamente su escritura, podríamos afirmar que garantizó la pervivencia de sus obras, al mover una edición póstuma por parte de sus amigos cordobeses. Incluido entre los poetas que Cervantes embarca en el *Viaje del Parnaso* (1614), con unas alabanzas tan subidas y tan retóricas como las que acompañan a la gran mayoría de los vates, su nombre se omite de entre las también nutridas páginas del *Laurel de Apolo* (1630) de Lope de Vega, a pesar de que el mismo Fénix firma una de las aprobaciones del volumen. Muy posiblemente utilizado como bandera en defensa de la poesía culta, su obra, incluida la de registro más popular, fue tan escasa que sus amigos debieron recoger para la edición prácticamente todos sus textos, pues no se conoce ningún testimonio manuscrito que no aparezca en el volumen impreso, y sólo se cita una composición ya editada anteriormente que no pase a las *Rimas*. Y, aun con todo esto, este pequeño impreso cordobés, compuesto por 6 pliegos en octavo, más el correspondiente a los preliminares, parece escaparse de entre las manos a todos los (por otra parte, no muy numerosos) intentos de catalogación.

Desde Tamayo de Vargas a Simón Díaz, todos los repertorios se han dividido entre los que fechaban la edición en 1622 y los que ofrecían la data de 1623, añadiendo algunas noticias que apuntaban la clave de esta variación en la que, sin ninguna duda, era una única edición. Vayamos por sus pasos contados. La manuscrita *Junta de libros* incluye la obra con la fecha de 1623. Nicolás Antonio registra el mismo año de 1623 en la breve noticia del autor en su *Bibliotheca Hispana Nova*. Gallardo, además de atribuir a Díaz de Ribas el prólogo “Al lector” que aparece sin firma, indica la fecha de 1622. Otra referencia es

la que recoge Valdenbro en su repertorio bibliográfico y la que ofrece Ramírez de Arellano en su *Catálogo biográfico de escritores de Córdoba*, con noticias biográficas que sitúan en Trujillo el origen del poeta y en 1618 la fecha de su muerte; ambos citan el pie de imprenta de 1623, pero copian el colofón, que se data en 1622. Esta doble anotación se repite en el *Manual* de Palau, a quien debemos también la referencia a los dos ejemplares localizados en la Biblioteca Nacional de Madrid, así como la mención a la reproducción facsimilar que Rodríguez Moñino preparó para la editorial Castalia (Valencia, 1948). Sin embargo, cuando José Simón Díaz repertoria las obras de Paredes vuelva a mencionar la fecha de 1622 para sus *Rimas*.

De todas las referencias, quizá la más completa y directa sea la de Ramírez de Arellano, máxime si tenemos en cuenta la indicación que hace de que el ejemplar se encuentra en su biblioteca particular. Similar crédito cabe prestar a los datos de Simón Díaz, no sólo por su prestigio como bibliógrafo, sino especialmente por la menudencia de datos que ofrece de los demás textos de Paredes que repertoria. No obstante, los datos de uno y otro son discrepantes en la fecha de la obra. La confusión se acentúa —o comienza a disiparse— al comprobar que el ejemplar R-15326, uno de los dos conservados en la BNM, como indicaba Palau, muestra en su portada el año de 1622, no 1623 como recogía el bibliófilo. ¿Errores de lectura o cambios en las portadas?

Se impone la verificación de los ejemplares y no la simple consulta de uno de ellos, además de tratar de ampliar el muestrario de los conservados. La primera muestra que podemos sumar acaba despejando las incógnitas. En el fondo antiguo del actual I.E.S. "Séneca" de Córdoba, conformado a partir del patrimonio bibliográfico del antiguo Colegio de la Asunción, fundado en 1569 por Pedro López de Montoya, se encuentra otro ejemplar (signatura 4C17), que, además, cuenta con una edición facsimilar, con prólogo de Joaquín Aguilera Moyano (Córdoba, Monte de Piedad, 1988). Al cotejarlo con el mencionado ejemplar de la BNM las dudas quedan aclaradas: con el mismo texto en el colofón, los libros ofrecen dos portadas distintas, que responden a algunas variaciones de contenido, localizadas todas ellas en los preliminares.

Al seguir las fechas de sus distintas piezas comprobamos que los amigos del poeta debieron dedicar todo el año de 1622 a los trámites administrativos previos a la edición, pues las aprobaciones se registran entre abril y julio de ese año, lo que, al completarse ese requisito, permite que se firme la licencia del Consejo Real el 10 de octubre de 1622. Posiblemente con ella en las manos o, al menos, con su noticia, pudo iniciarse la composición y estampación del libro, que, dada su extensión y siguiendo las pautas de trabajo de la época, no debía demorarse más de algunas semanas, lo que situaría el final del trabajo antes de concluir el año; de ello da fe el colofón. Con esto y sin contar con el resto de los trámites, se compondría el pliego de preliminares, incluyendo la portada, con la misma fecha, pero los requisitos burocráticos no estaban completos. Según la estricta normativa sobre el libro, ningún título podía aparecer sin la fe de erratas que garantizaba que la imprenta había respetado el texto previamente aprobado y sin la tasa que fijaba el justiprecio de tan delicada mercancía. Y éstas llegan a Córdoba, ya entrado el año de 1623,

pues se firman respectivamente el 25 y el 28 de enero de ese año. Estando o no previsto, Salvador de Cea prepara un nuevo pliego de preliminares, incorporando en \*2 v. los textos recién llegados, tras comprimir en la parte superior de la página (respectando a renglón su constitución tipográfica) la aprobación de Lope y la licencia del Consejo, y con una portada en la que, respetando todo lo demás, aparece la nueva fecha. De paso, aprovecha para corregir una errata que se había deslizado en el verso 14 de la mencionada elegía de Cárdenas: "I opaca ia la simple luz serena," recupera la forma correcta "siempre"; curiosamente, la errata había sido corregida de forma manuscrita en el ejemplar de la BNM que hemos citado y que corresponde al de los preliminares incompletos.

Estamos, pues, ante una de las variantes editoriales definidas por Jaime Moll<sup>1</sup>. Si nos atenemos sólo al pliego de preliminares, deberíamos hablar de dos "emisiones" distintas, pues se trata de dos composiciones tipográficas diferenciadas y, necesariamente, separadas por meses. Por el contrario, si consideramos el conjunto del volumen, parece más razonable proponer la existencia de dos "estados", surgidos de la difusión de una parte de la edición con el pliego original y de otra con el corregido. Habida cuenta de la habitual comercialización de los libros en rama, con los pliegos sin encuadernar, y de la explicable resistencia a destruir el papel impreso, no creo una hipótesis descabellada pensar que, tras completar los preliminares y para justificar la legalidad de la edición, se realizó un tirada más o menos reducida del pliego preliminar corregido, que se incorporó a una parte de los ejemplares, conviviendo así muestras de los dos estados, como las registradas aquí.

En cuanto al contenido de la obra, en lo que toca a los versos de Paredes, no existe, como queda dicho, ninguna variación, circunstancia que se repite en el caso de cada composición si comparamos su texto con el de otros testimonios conservados. No obstante, para precisar las referencias bibliográficas y complementar la *recensio* textual en vistas a una posible edición futura, puede ser útil sumar algunos datos. La consulta de los testimonios manuscritos, realizada a partir de los datos existentes en los inventarios, no ha permitido hasta el momento localizar más fuentes que las de la BNM, ya reseñadas en el *Catálogo* dirigido por Pablo Jauralde Pou, sin que en ellas se puedan apreciar más variantes que las derivadas de la libertad de usos ortográficos, posibles manifestaciones de diferencias fonéticas, pero en ningún caso ni siquiera fonológicas.

A partir de los datos de Valdenebro, es Simón Díaz quien ofrece la relación más completa de testimonios impresos, pero dejan lugar para una aclaración y una adición. La primera se refiere al poema en octavas que se recoge en la *Justa poética u la pureza de la Virgen Nuestra Señora. Celebrada en la parroquia de San Andrés* (de Córdoba), publicada el mismo año de 1617 en Sevilla por Gabriel Ramos Bejarano; en ella aparecen, como en las otras en las que consta la participación de Paredes, composiciones de Cárdenas, Díaz de Ribas y Vaca de Alfaro, todos ellos vinculados de una u otra forma al volumen de la

<sup>1</sup> Jaime Moll. «Problemas bibliográficos del libro del Siglo de Oro», *Boletín de la Real Academia Española*, 59 (1979), págs. 49-107.

*Rimas*: se trata de la única composición conocida de nuestro autor que no se incluye en la edición póstuma. Existe edición moderna de estas justas.

En la "Justa literaria y distribución de premios" que Juan Páez de Valenzuela incluye en su *Relación breve de las fiestas.....* no sólo aparece, de nuevo entre poemas de Vaca de Alfaro y Díaz de Ribas, la octava anotada por Simón Díaz, sino también la glosa en dobles quintillas "Apolo mal satisface" a la redondilla "Del que ya ilustro el Carmelo", no reseñada en el catálogo. Como en el caso de los manuscritos, ninguna de las composiciones impresas anteriormente presentan, al margen de las ortográficas, variantes con respecto a la edición definitiva, salvo los cambios en los epígrafes y lo que es una evidente corrección de erratas, que convierte en "a eterna" el "a tema" del verso 4 de soneto VII en la impresión incluida en la *Relación de las honras que se hicieron en la ciudad de Cordova a la muerte... de Doña Margarita de Austria* (Córdoba, 1612).

Para concluir, y por tratarse de un texto sólo conservado en manuscrito, se ofrece la edición del soneto dedicado a la publicación de este volumen, conservado entre los poemas de Diego Páez del Castillo (ms. 4304 de la BNM, *Los políticos Fernandos*, 1672):

Suspendieron el curso presuroso  
del Betis tus duleísimas querellas,  
cisne gentil, cuando la causa de ellas  
fue escollo duro al canto numeroso.

Del líquido cristal luminoso  
traslada Febo ya tus plantas bellas  
y tus plumas en cándidas estrellas,  
y en mejor lira el plectro amoroso.

Mas, cuando el Betis invidioso mira  
que baña el Tajo el claro monumento  
de tu urna, usurpando ajena gloria,

de blanco mármol elevada pira  
no te erige, mas de uno y otro acento  
suavísimo eterniza la memoria.

El primer cuarteto juega con la imagen de Orfeo deteniendo el curso de las aguas, la designación de "cisnes del Betis" con que se alude a los ingenios andaluces en una recopilación poética manuscrita y el inicial motivo amoroso de la poesía de Paredes, que justifica, a modo de *recusatio*, la posterior dedicación a temas más elevados, como las composiciones religiosas recogidas en la segunda parte de sus *Rimas*. También Pedro de Cárdenas y Angulo en la elegía funeral de los preliminares del libro alaba la renuncia de Paredes a la lírica amorosa.

La alabanza del segundo cuarteto se apoya, con la polisemia de "trasladar", entre lo físico ("mover") y lo verbal ("traducir"), en las distintas vías en que Apolo inmortaliza a Paredes y su escritura: el catasterismo que lo eleva del espacio lírico del río al cielo



("luminoso [cristal]"), con sus plantas y plumas, motivo ligado al cisne y metonimia de versos, que se ven convertidos del plectro amoroso a mejor lira, la sagrada, pero también con ecos del verso de Ariosto y de la distinta jerarquía de los instrumentos musicales unidos a los modos poéticos.

En el primer terceto alude a la tumba del poeta en Toledo, donde murió, yendo en tránsito, y establece la emulación de esta gloria con la que procura la publicación de los versos, que contra el segundo terceto, caracterizando la obra impresa como un monumento más perenne que un mausoleo, ya que eterniza tanto los versos sacros como los profanos.

En definitiva, una nueva muestra de la fe en la perduración de los textos en el cauce impreso que, a pesar de todas las manifestaciones y estrategias editoriales que se desplegaron en el caso de este volumen póstumo, se encontraron, paradójicamente, con unos avatares que sembraron de confusión su, de otro lado, no muy amplia recepción bibliográfica y crítica.

#### FUENTES Y REPERTORIOS

- Antonio, Nicolás. *Bibliotheca Hispana Nova*. Madrid: Visor, 1996 (trad. *Biblioteca Hispana*. Madrid: FUE, 1998).
- Gialardo, Bartolomé José. *Ensayo de un biblioteca española de libros raros y curiosos*. Ed. facsímil. Madrid: Gredos, 1968.
- Guzmán, Juan de. *Relacion de las honras que se hizieron en la ciudad de Cordova, a la muerte e la Serenissima Reyna Nuestra Señora, doña Margarita de Austria...* Córdoba: Viuda de Andrés Barrera, 1612.
- Jauralde Pou, Pablo (Dir). *Catálogo de manuscritos de la Biblioteca Nacional con poesía en castellano de los siglos XVI y XVII*. Madrid: Arco Libros, 1998.
- Justa poética, a la pureza de la Virgen Nuestra Señora. Celebrada en la parroquia de San Andrés de la ciudad de Córdoba*. Sevilla: Gabriel Ramos Bejarano, 1617; ed. José M<sup>o</sup> Valdenebro y Cisneros, Sevilla, 1889.
- Páez de Valenzuela, Juan. *Relacion brebe de las fiestas, que en la ciudad de Cordoba se celebraron a la beatificacion de la gloriosa patriarcha Theresa de Jesus...* Córdoba: Viuda de Andrés Barrera, 1615.
- Palau y Dulcet, Antonio. *Manual del librero hispano-americano: inventario bibliográfico de la producción científica y literaria de España y de la América latina desde la invención de la imprenta hasta nuestros días*. Madrid: Julio Ollero, 1990.
- Paredes, Antonio de. *Rimas*. Córdoba: Salvador de Ces Tesa, 1622 (BNM, R-15326/1623 (I.E.S. "Séneca" 4C17).
- . Ed. facsímil por A. Rodríguez Moñino. Valencia: Castalia, 1948.
- . Ed. facsímil por Joaquín Aguilera Moyano. Córdoba: Monte de Piedad y Caja de Ahorros, 1988.
- Ramírez de Arellano, Rafael. *Ensayo de un catálogo biográfico de escritores de la provincia y diócesis de Córdoba con descripción de sus obras*. Madrid: Tipografía de RABM, 1923.

- Simón Díaz, José, *Impresos del siglo XVII: bibliografía selectiva por materias de 3500 ediciones príncipes en lengua castellana*. Madrid: CSIC, 1972.
- Tanayo de Vargas, Tomás. *Junta de libros. La maior que España ha visto en su lengua hasta el año de MDCXXII*. BNM, ms. 9752 y 9753.
- Vaca de Alfaro, Enrique. *Proposición chirúrgica, i censura indiciosa entre las dos vias curativas de heridas de cabeza...*. Sevilla: Gabriel Ramos Bejarano, 1618.
- Valdenebro y Cisneros, José M<sup>o</sup>. *La imprenta en Córdoba. Ensayo bibliográfico*. Madrid, 1900.

## UNA VERSIÓN MUTILADA DEL 'CANTAR DE LOS CANTARES' CONTENIDA EN EL VAT. AR. 448. EDICIÓN Y PRECISIONES CODICOLÓGICAS

Ana Giner Nicolás  
Universidad de Granada  
Juan Pedro Monferrer Sala  
Universidad de Córdoba

La 'Biblioteca Apostólica Vaticana' guarda un códice árabe conocido como *Vat. Ar. 448* que incluye copias de diez versiones árabes de otros tantos libros bíblicos. De los textos reunidos de estos libros tenemos noticia gracias al índice que antecede a los mismos, ya que no todas las copias allí mencionadas han acabado conservándose en el citado Códice de la 'Vaticana'. Los libros de los que proceden los textos son los siguientes: *Qohélet*, Cantar de los cantares, Eclesiastés, Sabiduría, Proverbios, Tobías, Ester, un comentario (*tafsīr*) del 'Padre Nuestro', Judit y una epístola atribuida a Hermes (*Hirmis*). En dicho índice se menciona, además, la página en la que da comienzo cada uno de los fragmentos. Para la numeración se emplea el conocido tipo de cifras griegas coptas.

Las copias, a la luz de este índice, proceden de Egipto, tal como también se puede deducir a partir del tipo grafológico empleado por el copista: tipología *nasyī* oriental con las peculiaridades propias que caracterizan a los copias árabes de procedencia egipcia. La fecha de redacción de dichas copias, donde no se menciona a los traductores, ha sido situada en el siglo XVII y representa el mismo texto de una versión caiota (ms. 219 del Patriarcado copto) de finales de ese mismo siglo (1691)<sup>1</sup>.

Los folios correspondientes al texto del "Cantar de los cantares"<sup>2</sup> que editamos a continuación van foliados en el *recto* de cada uno de ellos con una doble numeración: la original, en cifras griegas coptas (sistema bohairico), y una posterior que se sirve de las cifras árabes. Como acabamos de señalar, esta última es producto de una foliación posterior, la cual debió realizarse en la Biblioteca Apostólica Vaticana cuando se procedió a inventariar los distintos fragmentos dentro del Códice 448. Sin embargo, el bibliotecario de la Vaticana que inventarió el Códice, no conociendo la técnica foliadora empleada por

<sup>1</sup> Vid. Graf, G., *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, 5 vols., Módena, 1996 (=Ciudad del Vaticano, 1944-47), I, pág. 129.

<sup>2</sup> Una edición del Cantar de los cantares, según el Códice 1625 de la Biblioteca de El Escorial ha sido realizada por uno de los dos hermanos de la presente nota, *vid.* Monferrer Sala, J. P., «Cantar de los cantares en árabe. Edición, traducción y estudio de la versión oriental conservada en la Biblioteca del Monasterio de El Escorial», *Anaquel de Estudios Árabes*, 9 (1998), págs. 65-83.

los copistas coptos<sup>3</sup>, se equivocó al ordenar los folios y los colocó de forma desordenada, de tal modo que la secuencia de fragmentos pertenecientes a este 'Cantar de los cantares' se sucede de forma arbitraria e incoherente, acabando por invertir (salvo en el caso de los fols. 21r y 21v, donde el título le impidió la alteración de los mismos) la disposición de los folios. La misma suerte debieron correr el resto de los textos, pero eso no nos ha sido posible comprobarlo al no poder disponer de una copia de los mismos en el momento de entregar a la redacción esta nota. Nuestro trabajo, pues, en la presente nota, se limita a editar el texto del 'Cantar de los cantares', identificando los capítulos y versículos correspondientes, para de este modo poder disponer de esta versión que documenta variantes de interés desde el punto de vista textual, de gran valor para futuras ediciones de un texto crítico del 'Cantar de los cantares'. Resta añadir, como se puede apreciar, que al texto mutilado del Cantar (al que faltan los últimos 8 versículos (7-14) del capítulo octavo, más los tres últimos esticos del versículo 6 de ese mismo capítulo) precede una serie de consideraciones realizadas por el escriba en torno a la onomástica salomónica y que hemos señalado incluyendo dicho fragmento entre llaves {...}.

En primer lugar damos la disposición de los fragmentos de acuerdo con la foliación actual y a continuación ofrecemos la ordenación y la edición de los fragmentos, siguiendo la correcta disposición de los mismos (orden capitular y versicular) haciendo constar la foliación actual.

*Disposición actual del texto*

- Fol. 21r: *Incipit* + 1,1-6
- Fol. 21v: Onomástica salomónica
- Fol. 22r: 1,12-17 + 2,1-5
- Fol. 22v: 1,6-12
- Fol. 23r: 2,13-17 + 3,1-2
- Fol. 23v: 2,6-13
- Fol. 24r: 3,8-11 + 4,1-3
- Fol. 24v: 3,2-7
- Fol. 25r: 4,10-16
- Fol. 25v: 4,3-10
- Fol. 26r: 5,6-13

*Ordenación del texto (foliación actual)*

- Fol. 21r: *Incipit* + 1,1-6
- Fol. 21v: Onomástica salomónica
- Fol. 22v: 1,6-12.
- Fol. 22r: 1,12-17 + 2,1-5
- Fol. 23v: 2,6-13
- Fol. 23r: 2,13-17 + 3,1-2
- Fol. 24v: 3,2-7
- Fol. 24r: 3,8-11 + 4,1-3
- Fol. 25v: 4,3-10
- Fol. 25r: 4,10-16.
- Fol. 26v: 5,1-6.

<sup>3</sup> Vid., por ejemplo, el sistema de numeración de los folios y los cuadernillos de los manuscritos que se guardan en el 'Monasterio de san Macario', vid. Zanetti, U., «Les manuscrits de Saint-Macaire: Observations codicologiques», en: Hoffmann, Ph. (Ed.), *Recherches de codicologie comparée. La composition du cadex au Moyen Âge. en Orient et en Occident*. Indices rédigés par Christine Hunzinger, Paris, 1998, págs. 176-179.

•Fol. 26v: 5,1-6	Fol. 26r: 5,6-13
•Fol. 27r: 6,4-12	Fol. 27v: 5,13-16 + 6,1-3
•ol. 27v: 5,13-16 + 6,1-3	Fol. 27r: 6,4-12
•Fol. 28r: 7,9-13 + 8,1-6a	Fol. 28v: 6,12-13 + 7,1-9
•Fol. 28v: 6,12-13 + 7,1-9	Fol. 28r: 7,9-13 + 8,1-6a

*Edición del texto del 'Cantar de los cantares', según el Cod. Vat. Ar. 448*

Con la intención de no alargar en exceso esta 'nota crítica' señalamos a continuación una serie de precisiones textuales de interés, evitando de este modo la utilización de notas a pie de página sobre la edición del texto árabe.

El título de la obra en árabe va flanqueado por la traducción del mismo en latín; así, *Cantica Canticularum*. En el fol. 21r, encima de *هُدَيْك* el copista ha escrito *حَبْك*. En el fol. 21v indicamos con los tres puntos dentro de corchetes [...] una palabra borrosa. En el fol. 23v corregimos con *فَوْصِ* el *فومي* que da el manuscrito. En el fol. 23r corregimos el *المتره* del manuscrito por el correcto *المتره*. En el fol. 27v corregimos, asimismo, *كيدررات* por *كيدررات*.

تشيد الأندشاد

(fol. 21r) بِسْمِ الْأَبِ وَالْإِبْنِ وَالرُّوحِ الْقُدُسِ إِلَهِهِ وَاحِدٍ

أَبْتَدِي بِمَعُونَةِ رَبِّنَا يَسُوعَ الْمَسِيحِ

بِكْتَبِ نَشِيدَ الْأَنْشَادِ لِسُلَيْمَانَ ابْنِ دَاوُودَ الْمَلِكِ مَلِكِ بَنِي إِسْرَائِيلَ

٢٠١ بارك يا ربّ قلبي من قبل فيك لأنّ هُدَيْك أحسن من الخمر ٣ وروائح عطرك أطيب كثير من كلّ الغالية ومن الطيب أحسن الجليل طيب مسكوب هو اسمك ولذلك هو يتسك كلّ القتيان وأحببتك ٤ فاجتذبي الآن خلفك ونستريح محبين أدخلني أيها الملك إلى حُدرتك لنشعر ونبتهج بك لأنّ التنعّم بكثرة ذكرك أفضل من الخمر العتيق لأنّ عدلك الذين يحبونك ٥ سوداء أنا وجميلة يا بنات يروشليم أنا مثل مضارب أهل فيدار وكسراد في سليمان ٦ لا ترو شيء إني سوداء (fol. 21v) لأنّها التي تسمّى لها سليمان ابن داوود الملك حسب ما استبدت به [...] من ذلك اسم سليمان الذي أمر الله به أن يسماه وهو في البطن سلامة وهو سليمان لأنّه يكون في أيامه اهدو وسلامة واسمه الثاني عند الولادة حسب ما بشر به الملاك بديديوه أي ددبد الأزلّي لما فيه من الحكمة التي عمل بها واسمه الثالث موال أي مواري معني ذلك أنّ حكمته وحده وارت جميع حكمة الخلق واسمه الرابع اغوادي الموعي لأجل ما وعي قلبه من الحكمة الفائقة واسمه الخامس قوهلت ومعناه جامع الحكم أي أنّه جمع حكم كثيرة فهذا ما علمنا من أسماء سليمان التامة مسك

في الكتب والسيح لرَبِّنا دائما (fol. 22v). فإنَّ حرَّ الشمس غير لوفي أولاد أمي جاهدوني وجعلوني  
أحرص الكروم والكروم الذي لي لم أحرص ٧ فعرِّفني ودلِّني أيتها التي هويتها نفسي أين ترعي  
وأين ترفض في الهجرة لئلا أكون كالضلال في وسط أذوادك ٨ إن أنا لم أعرفك أيتها الجميلة فيما  
بين النساء فأني أخرج خارجا وامضي إلى أثر النعيم وآرعي جدال عند مضارب الرعاة ٩ شبهتك  
برمكتي بين خيل فرعون ١٠ أيتها الحبية ما أحسن حديدك إذا أرخيت عليهما الدواب كالقائم  
وما أجمل عتقك ١١ إذا كان مرَبِّنا بالعمود متألات من ذهب تصاغ لك على صنوف شي وقطائع  
من قريض الفضة تزيين بما شعرك ١٢ إذا أتكتت مع الملك في مجلسه طيبي الحسن قد فاحت  
روائحة الطيبة من صرر المسك والعبير (fol. 22r) والمنير ١٣ فأما حبيبي فأنت ينسام بين لُدي  
وينضجع مسترخيا ١٤ كعنقود في كرم عين غاد ١٥ ما أحسنك يا حبيبي وأجملك عينك كعيني  
الحمامة ١٦ ما أملحك يا خليلي وأطيب رائحتك وما أظيب سريرنا وأجماه ١٧ وسواري سقف  
محلنا منقوش من نحرف يعرف الشمشار المنقوش

١٠٢ أنت متزيّن يشبه لونك السوسن والشقائق النعمان ٢ وكمثل الياصين بسين الشوك  
كذلك حبيبي بين البنات ٣ وكمثل التفاح بين أشجار الغاب كذلك خليلي بين البنين فاشتقت إلى  
ظلّه واستترت بغير وشماره حليت ٤ فأني ادخلني إلى عازن الشراب ورقب في كمال الحب ٥  
صبروني إلى اللذات وأنواع الزهر واحتفظوا إلى التفاح والرياحين فإنَّ الحبيب استقمي (fol. 23v)  
٦ ليت شماله تحت رأسي ويمينه تداحتني ٧ أفسمت عليكم يا بنات يروشليم بالطباء وبمحسول  
الأبائل التي في الحقول أن لا تقيموا ولا تنهبوا الحبيب حتى يريد ٨ هذا صوت حبيبي قد أقبل برمح  
ويقفز على الجبال بمشي ويحظر على التلال ٩ يشبه خليلي الطباء واخشأ فالأبائل هاهوذا قائم تحت  
حائطنا يطلع من الطيقان ويشرف بين البساتين ١٠ كلّمني خليلي وقال لي قومي أيتها الحبيبة  
وأعزّمي بنا أيتها الحليّة وهلمّي تنقّره ١١ فإنَّ الشتاء قد عبر وأرتفعت الأنوار والمطر ١٢ وأرضنا  
قد تبين فيها الزهر ورمان الشراب قد حضر هذا الان الثمار قد سمعت أصواتكم بأرضنا ودون  
يفردوا ١٣ وأشجار التين أمت بشمارها والكروم فاحت روائحها وأستقرى زهرها قومي الان (fol.  
23r) أيتها الحمينة وهلمّي إلي أيتها الحليّة ١٤ يا حمامة جميلة إلى كفوف الصخور وإلى مغاير  
تكون في الساحات اربني وجهك وآسمعي لَدّ صوتك فإنَّ صوتك لذيد ووجهك جميل ١٥ صيدوا  
لنا تعالّب وتكون تعالّب صغار من أولئك اللذين هم للكروم مفسدين فإنَّ كرومنا قد أزهرت عنا

فيدها ١٦ حبيبي لي أنا له المترة بين نوار الورد الياسمين ١٧ وليس سرح من هناك حتى يعبر النهار ويميل الفيء أرجع أيها الحبيب وكن شبيها بالظباء وبائل صغير على الجبال التي فيها الصوبسوب وأحشا فالأيلة على جبال بيت الله

١,٣ لما كان في الليل طنبت ذلك الذي هويته نفسي فلم أحده واستقصيت عليه فلم أصيبه ٢ فقلت أقوم الان وأفتش عليه في المدينة وأدور عليه في الأسواق (fol. 24v) ٢ والرحاب و سأل عن من هويته نفسي فبعث عنه فلم أحده ٣ إلى أن لقتني العساسة الذين يجرسون المدينة فقلت لهم هل منكم من رأي حبيب نفسي ٤ فلما جزت عنهم قليلا إذا أنا بذلك الذي يحبه نفسي وعندما وجدته مسكته ولم تتركه حتى أوصلته إلى بيت أمي وأدخلته إلى مجلس والذي قل للعروس ٥ أقسم عليكم يا ابنا يروشلیم بالضياء بكلما أخفته الحقول من الأياثل أن لا تقيموا الحبيبة ولا تنبهوها حتى تريد وتشتأ ذلك لنفسها ٦ من هي هذه الصاعدة إلى البرية كمثل الغصن الأخضر مبخرة بالات العطر مطيبة بالمسك و بكل بخور وأصناف الدوائر العطرية ٧ أن سرير سليمان يحيط به ستين جبارا من أقويا بني إسرائيل كلهم بأيديهم سيوف ماسكوها مستعدين الحرب (fol. 24r) ٨ رجل منهم على فخذه سكين وذلك من أجل ما يحدث إليك من الخوف ٩ عمل سليمان الملسك لتقسه من من عود لبنان ١٠ وجعل قوائم فضة وملكياها من ذهب وجماله من برفير وداخل وسطه فرشا للمحبة من أجل بنات يروشلیم ١١ أخرجوا يا بنات صهيون لتنظروا الملك سليمان وبالأكليل الذي فوجته به أمه في يوم عرسه وفي يوم سرور قبله

٤. ١ ما أجملك أيتها الحبيبة ولقد فاق حسن عينيك عيني اليمامة إذا نظرت فلم تفتح شفيتها شعرك كمثل حسن فطيع الغزلان إذا صعدت من جبال جلعاد بياض ٢ أسنانك يشبه أذواد النعاج المحزوزة عند غسلها وطلوعها من الماء الذين يندن أقوام وليس فيهم واحدة عاقر دقة ٣ شفيتك كاشيط الأحمر المصبوع بالقرمز وأما منطلقك فهو عذب (fol. 25v) فكمثل فلق الرمسان الأحمر كذلك حمرة و جتتيك سوى ما خفي من باطنك ٤ عنقك يشبه برج داوود المزين بالألوان المختلفة المعلق عليه ألف ترس ملونة وكل سلاح الأجناد ٥ مديك كلاحما مثل خشفين غزلان يريضان بين شقائق النعمان تنعم جميعا حتى تميل ألف ٦ ويرد النهار وتطلق إلى الجبال المر وإلى تلال لبنان ٧ كاملة أنت في الحيش أيتها الجليلة وليس عتب فيك ٨ هلمي من لبنان أيتها الأخت العروسة وأنزلي من رؤوس إكام الغربي وجوزي لنا و انزلي من رأس جبل سين وجرمرون هلمي من لنا ومن مغائر

السبّاع ومن جبال النمر ٩ لقد فرحتي قلبي أيتها الأخت الحبيبة لقد فرحتي قلبي تبدأ وعين عينيك وامتداد شعرك ١٠ وما أحسن تحديق أيتها الأخت (fol. 25r) وكلّ العروسة وهما أحسن من الخمر ورائحة طيبك أطيب من كلّ رائحة عطرتة شديد ١١ رفيع يتبع من شفتيك يا عروستي وعسل ولين ينشقّ من تحت لسانك ورائحة ثيابك كرائحة البخور الذكي ١٢ أختي وعروستي تشبه البستان المغلوق ١٣ وإذا تغريت تشبه بستان الرمان الحامل أثمار كثيرة ريحك يشبه باعي الجنة ١٤ والناردين والزعفران وقصب الدريرة والقرفة واللبان والمرّ والصبّر كلّ الطيب والفواكه الذكيّة ١٥ التي في البساتين وعين الماء العذب التي تجري من لبنان للأصحاء الثاني ١٦ اتبه أيتها البحري وأقبل أيتها التمين تحب رياحكما في بستانك لتفوح رائحة الذكيّة يأتي حبيبي إلى بستانك و يأكل من ثمار أشجاره ما أحبّ وما اشتهى قد حيث إلى بستانك

(fol. 26v) ١٠,٥ يا أختي وعروستي ومزجت المرّ مع سائر العقاقير العطرية وأكلت شهدي مع عسلي وشربت لخمري مع لبني وكلوا يا أصحابي وأشربوا وتنعموا يا أحبائي ٢ أنا راقدة وقلبي يقضان سمعت صوت حبيبي يقرع الباب ويقول افتحي يا أختي الحبيبة والخمامة الطاهرة النقيّة فإنّ رأسي قد امتلأ من الظلّ وظاظا تحنها رش المطر ٣ فقلت قد نزعتم قبضي كيف ألبسة وغسلت قدمي كيف أملاهما ٤ فمدت خنيلي يده من الطاق فلما رأيت يده اشتعل أحشاء نيسار المسوى ٥ فقمتم افتتح حبيبي وينادي ينائر منهما المرّ وأصابعي ينقط منهم المرّ العطري ٦ وفتحت أفتال الأبواب لحبيبي فإذا هو قد مرّ وجاز عني فعند ذلك ذابت نفسي حيث سمعت كلامه هناك طلبته فلم أجده ودعوته. (fol. 26r) يجيبي فخرجت في طلبه فنقني الطسائف وأصحابه ٧ فضربوني وجرحوني وحراس السور الذين يعتبرون عليه سلوبي رداي وجردون منه ٨ أقسم عليكم يا بنات يروشلهم أن كنتم وحدتوا حبيبي فأخبروه بما أصابني فإنّ حبه قد أسمني ٩ ومن هو حبيبك بسين الأحباء أيتها الجميلة في النساء من هو حبيبك الذي استحلقتنا لأجله فوصفت لرسم حبيبي ملدا ١٠ وقلب حبيبي أبيض وأحمر ومختار من ربوات الألوف ١١ على رأسه تاج من ذهب إبريز شعر رأسه طويل أبيض كمثل سعف النخل وأسود كسواد الغراب ١٢ وعينه كعيني الحمام إذا أنزل على خليج المياه الكثيرة يستحمّ و يغتسل فيها ثمّ يقف عند عجيج الأثمار الوائلة ١٣ وجيئه كمثل أولاني الأزهار (fol. 27v) العطريّة ملخنحة بالعوالي إلى شفتاء كأورد اللليل ينائر منها روائح المرّ الغالي ١٤ يدا كمدرات الذهب المكّلة بالزمرّد بطنه كالعاج المخروط المرصع بالجواهر الأصفسر



١٥ ساقاه اعمده من مرمر على قواعد من ذهب إبريز صدره مثل حسن لبنان قامته مثل عود الإرز  
١٦ فمه حلوق طيب كالشهد وكلمًا فيه مشتبه هذه صفة حبيبي وهذا حقًا هو خليلي يا بنات  
يروشليم

١,٦ أين توجد خليلك أيتها الجميلة في النساء وإلى أين ذهب حبيبك لتطلبه معك ٢ قلت  
حبيبي مضى إلى بستانه ومواضعه الطيبة ليتزّه في بستانه ويجمع منه نوار الياسمين ٣ أنا لحبيبي وحبيبي  
لي المتزّه بين البستانين الترحس ٤ جميلة أنتي يا حبيبي لو أنك للميحة وبية مثل بما يروشليم ومهابة  
كمثل جيوش العساكر (fol. 27r) إذا كانوا مزينين بعددهم وسلاحهم ٥ عضّي عينيك عني لأتهدما  
طيرًا عقلي شعرك مثل قطع الغنم إذا صعدت على جبل جلعاد صفين ٦ أسنانك ونظامهم مثل  
أزواد النعاج إذا استجمعت وصعدت من الماء كلهن معهن أنرام وليس فيهنّ ما لم تلد ٧ وجبينك  
كمثل حمرة نوار الرمان ٨ لخليلي ستين ملكة وثمانين سرية وفتيان كثير لا تحصي ٩ فأما حمامتي  
الواحدة فإنها كاملة وهي كريمة على والديها رأيتها البنات فيغبطوها وأفتخرت بها الملكات  
والسراري ١٠ من هي هذه التي تطلع مثل الصبح وهي حسنة مثل القمر ومصطفة مثل الشمس  
ومهابة مثل الولاة ١١ نزلت إلى بستان النون لا ينظر فواكه الأودية وأنظر هل أوقرت الكرمة أو  
أزهرت أشجار الرمان ١٢ فلم تعلم نفسي ما هناك لأعطيك هدي (fol. 28v) جعلني على مركبة  
عميناداب ١٣ ارجعي ارجعي يا شلومية ارجعي انظر إليك ما الذي نظروا من الشالومية الاتية مثل  
صفوف العساكر الفرحة

١,٧ ما أحسن رجلك في خفين ابنة عميناداب وحلقة فيحديك علقن يشبهان عمل عمله  
صانع حاذق ٢ سرتك كالاجانة المتلثة التي لا يعوزها ما المراح بطنك كأندر حنطة محذقة  
بالسوسن ٣ هديك مثل محشفين غزلان ٤ عنقك مثل برج عاج عينك كخنجر حيشبون الذي في  
موضع العمران أنفك مثل برج لبنان الذي يخاذي دمشق ٥ رأسك مثل كرمل ذوائب شعرك كمثل  
فرمز الملك الذي على كراسيه ٦ ما أحسنك يا حبيبي وأطيبك أيتها المدلل المحبوبة ٧ قامتك تشبه  
النخلة هديك كالعنقودين المعنقين ٨ في الجبله وريح وجهك كالنفّاح ٩ وفمك كالخمرة الطيبة  
التي يشرب منها خليلك التي (fol. 28r) تطنب شفتاي وأسنانني ١٠ أنا خليلي وهو لي مقبلا على  
أمض ١١ يا خليلي نخرج إلى الحقل ونست في الدشاكير ١٢ وتبكر إلى الكروم وننظر هل فتحت

الكروم وأزهار الرمان فينالك أدفع لك ثمدي حيث تشمّ الرمان ١٣ وتلهوا بالجلنار لأنّ على أبواب الكروم فاكهة عميقة وحديثة قد انتظرتك يا خليلي

١,٨ فمن يدفعك إلى يا أخي فأرضع حملاني من ندي وأصادفك في السوق وأقبلك ٢ وأخذك وأدخلك إلى بيت أمي وبجلس والدي وأسقيك من حمري الطيبة ٣ وتكون شمالك تحت رأسي ويمينك يعانقني ٤ أقسمت عليك يا بنات يروشليم أن أقمتنّ وأنبهتنّ حبيبي حتّى يسوي الحبّ ٥ من هذه الصاعدة من البريّة تتوكأ على خليلها تحت شجر التفاح أكثر ممّا هناك محضك والديك هناك اطلقتك أمك ٦ صبري مثل الخاتم على فمك الصبح لله دائما

كملت. تعونة الربّ