

LAS GLOSAS MARGINALES ARABES DEL CODEX VISIGOTHICUS LEGIONENSIS DE LA VULGATA

JOSE M.^a CASCIARO RAMIREZ

Desde principios del presente siglo, algunos de los estudiosos que han trabajado sobre el famoso códice de la Vulgata latina, conservado en la Colegiata de San Isidoro de León, escrito en el 960 y conocido comunmente por *Biblia de León* (1), han hecho notar la existencia en él de unas notas marginales en árabe. No obstante la curiosidad que despertaban, ninguno de estos eruditos ha dado, que sepamos, ni siquiera una somera descripción de ellas, ni mucho menos ha abordado la tarea de descifrarlas. Tampoco el Prof. M. Gómez

(1) El *Codex visigothicus legionensis* (L o bien ΛL) es considerado como el más importante códice latino de todo el grupo castellano-leonés. Contiene todo el texto latino de la Vulgata, todos los libros del A. y del N. Testamento, a excepción de Tobías y Judit, que están tomados de la *Vetus latina*. En sus márgenes están colacionadas una cantidad enorme de variantes de la *Vetus*. En cuanto al texto de la Vulgata, la crítica actual opina que reproduce esencialmente la recensión de Peregrino.

Según consta por la suscripción final, el códice fue terminado de copiar en el año 960, por los presbíteros FLORENCIO y SANCIO. Su descripción resumida es: Perg. 517 ff., 47 × 34 cmts., 2 cols. por f. de 51 líneas; letra visigótica correctísima y elegantísima; 18 kgs. de peso. Conservado en la Colegiata de San Isidoro de León. Origen: español, castellano (¿Berlanga?, ¿Burgos?).

Es muy importante para la crítica textual de la Vulgata y de la *Vetus latina*. El obispo de León, Francisco Trujillo envió en 1587 un elenco de lecciones variantes a los correctores de la edición Sixtina (se conserva este trabajo en el cód. Vat. lat. 4859).

Como bibliografía para este códice cfr.: T. AYUSO MARAZUELA, *Vetus latina hispana*, (en *Poliglotta Matritensia*) Madrid 1953, vol. I, pp. 354-355. — J. PÉREZ LLAMAZARES, *Catálogo de los códices y documentos de la R. Colegiata de S. Isidoro de León*, León 1923, pp. 4-18. — M. GÓMEZ MORENO, *Catálogo Monumental de España. Prov. de León*, Madrid 1925, pp. 158-160. — IDEM, *Iglesias Mozárabes*, Madrid 1919, p. 361. — C. VERCELLONE, *Variae lectiones Vulgatae*, Romae 1860, I, pp. xciii-xcv. — H. QUENTIN, *Mémoire sur l'établissement du texte de la Vulgate*, I, Roma 1922, pp. 325-339. — M. DE TUYA y J. SALGUERO, *Introducción a la Biblia*, Madrid 1967, I, p. 555.

Moreno, que en su amplio campo de investigación incluía algunos aspectos del arabismo y que hace ya medio siglo, manejó y describió con amplitud el célebre códice, dio a conocer la lectura ni de una sola de las notas marginales árabes. Continuábamos, pues, con la escueta noticia de su existencia. En los últimos años, el interés por despejar ese pequeño misterio ha ido en aumento y, con motivo del milenario de la Biblia de León, se vio la oportunidad de que alguien se ocupara finalmente de descifrar y describir las mencionadas notas, de modo que se pudiera contar con los datos que ellas aportasen, si es que tenían algún interés científico. Tal ha sido la tarea que algunos colegas me propusieron y que he llevado a cabo, si bien no de una manera exhaustiva, en el presente trabajo.

BREVE ESTADISTICA Y PRIMERA DESCRIPCION

Hay en total 281 notas marginales árabes en el Códice, por lo menos. Y digo por lo menos, porque algunas de ellas están tan borradas, que apenas se aprecian al pasar la vista por las páginas del libro. Por ello, pudiera ser que alguna o algunas, ya muy borradas, me hubieran pasado inadvertidas en el examen que hice del manuscrito en mi breve estancia en la ciudad de León. De esas 281 notas hay unas 40 que, a simple vista, están prácticamente borradas; otras 70 se conservan parcialmente borradas; el resto, 171, conservan los trazos legibles, dentro de una gama que va desde las de lectura muy dificultosa o dudosa hasta las muy fácilmente legibles.

He aquí un elenco de las glosas árabes, distribuido por los escritos bíblicos, según el propio orden en que éstos vienen en el Códice Legionense: Gn Ex Lv Nm Dt Ios Iud Ruth = 0; I-IV Reg = 25; I-II Par = 0; Iob = 5; Prov Eccl Cant Sap Ecclo = 0; Is = 29; Ier = 1; Ez = 30; Dan = 10; Os = 1; Ioel Am Abd = 0; Ion = 7; Mich Nah Hab = 0; Soph = 2; Ag Zac Mal = 0; Tob = 4; Iudith = 1; Est I Esd Neh I-II Mach = 0; Epist. S. Hieronymi ad Pp. Damasum = 1; Mt = 9; Mc = 12; Lc = 28; Ioh = 10; Rom = 14; I Cor = 5; II Cor = 9; Gal = 6; Eph = 3; Philp = 0; Col = 6; apocrypha ad Laod = 1; I Thes = 4; II Thes = 0; I Tim = 4; II Tim = 5; Tit Philm = 0; Hebr = 2; Iac = 7; I Pet = 5; II Pet I Ioh = 0; II Ioh = 1; III Ioh = 0; Iudae = 2; Act = 14; Apoc = 18.

De las 171 notas legibles entresaqué unas 70, que copié o fotografié, después de hacer una rápida lectura de todas, recogiendo ese material para su estudio más detenido. En una primera fase era suficiente para poder hacer una descripción y valoración de las mismas. De esas 70 notas estudiadas resulta que 66 son traducción de un vocablo latino correspondiente del texto; 2 son traducción a su vez de una breve fórmula; solamente otras 2 son realmente glosas, es decir, no la traducción exacta, sino una breve explicación del sentido del pasaje. Casi todas las notas tienen una llamada en el texto latino, consistente en un pequeño angulito o una rayita, con frecuencia oblicua, sobre la palabra latina que es objeto de anota-

ción marginal en árabe; este signito de llamada siempre está marcado con tinta muy ténue, a veces casi imperceptible, en comparación con la tinta perfectamente conservada del texto latino en escritura visigótica.

Las notas marginales árabes están trazadas por una sola mano, experta en la escritura árabe, pero muy descuidada, con trazo rápido pero poco hábil y elegante: diríamos que el glosador no serviría para pendolista. Sin embargo, en el folio 305 verso, margen izq. y en el f. 190 recto, margen der., existen sendas notas que parecen escritas con distinta pluma y tinta; el tipo de letra es el mismo en todas, pero en esas dos se hace sospechar otra mano de la acostumbrada.

El instrumento con que han sido escritas —a excepción de las de los folios 190 y 305— no parece que haya sido la pluma de ave, como era costumbre entre los cristianos, sino la caña, habitual en la escritura arábica medieval. La tinta de las notas también ha quedado incomparablemente peor conservada que la del texto latino, y se aprecia en las graffias lo que es normal en los manuscritos árabes occidentales, es decir, la intensificación de la tinta en unas cuantas letras o trazos, seguida de la debilitación, por lo general muy rápida, debido a que la caña retiene menos la tinta que la pluma de ave. En cuanto al trazo, este es mucho más grosero y desigual en las notas árabes que en las latinas y, por supuesto, que en el texto bíblico del Codex. Finalmente, el color de la tinta de las glosas arábicas es bastante más tenue que el de las latinas y hace pensar en una tinta de peor calidad y diferente composición.

No obstante lo que acabo de decir, hay algunas notas latinas que muestran semejanzas en cuanto a la tinta y a los trazos con las arábicas: a este respecto puede citarse la nota latina del folio 426 recto, margen derecho y que dice *longe*; se refiere a la palabra del texto latino bíblico *prolix*, la cual, lleva un angulito encima, señal acostumbrada de llamada para las notas árabes; la nota *longe*, igual que las arábicas, está escrita con trazo grosero y tinta desvaída. Igualmente, un buen número de anotaciones a las miniaturas —tan abundantes y preciosas en el Codex visigothicus legionensis— están escritas en letra visigótica, como el texto bíblico, pero con trazos menos diestros y finos y con tinta desvaída, como las glosas arábicas; tales anotaciones son como letrerillos a las figuras representadas en las miniaturas, a las que explican. Notas latinas de estas características encontramos, por ej. en los folios 118 r. izq., 118v., 119 r., 123 r., 126 v. izq., 129 v., 130 v. 131 v., 132 r., 138 v., 181 v. etc. El resto de las anotaciones o letrerillos a las figuras parecen de mano diferente y no hacen sospechar relación alguna con el glosador árabe. Podría hablarse de un tercer grupo, relativamente pequeño, de glosas latinas que ofrecen dudas si pueden ser puestas en relación con la mano del glosador árabe; cfr. por ej., folios 137 r. der., 227 r. der., 241 v. der., 283 r. der.; son todas de escritura visigótica.

Antes de pasar a la varia problemática que suscitan las notas marginales árabes del Codex Legionensis, veamos algunas de ellas, a modo de ejemplo, seguidas de breve comentario por mi parte (2):

DOSSIER DE EJEMPLOS


1

1 Reg 5,29

f. 144 v. izq.

“...latomorum in monte...”

قطع

Al vocablo *latomorum* del texto de la Vulgata corresponde en el margen izquierdo del folio la glosa árabe  (*qt'*) Como es

sabido, *latomus* significa “cantero, picapedrero”. Del mismo modo, la raíz árabe *qt'* tiene la significación general de “cortar”, en forma 2.^a intensiva “cortar en trozos”. Cualquiera que sea la vocalización concreta que deba darse a *qt'* en el pasaje, cosa que ahora no voy a intentar, es evidente que debía ser en el lenguaje del glosador árabe de nuestro Códice el término técnico del oficio “cantero”. Es suficiente con estas indicaciones para apreciar que estamos ante una glosa-traducción del vocablo latino. La razón de la glosa habrá que buscarla en la relativa rareza del término *latomus*, al menos para el glosador.

He de hacer observar, finalmente, que la glosa *qt'* no coincide con ningún vocablo de la versión árabe inserta ni en la Políglota de París de 1628-1645, ni en la waltoniana de Londres de 1657, correspondientes al pasaje en cuestión.

2

2 Reg 18,27

f. 154 r. izq.

“...urinam suam...”

ابوالهم

La traducción literal de la glosa árabe es “orinas de ellos”, en plural contrariamente al texto latino, que viene en singular. Pero

(2) A continuación doy un dossier de 28 notas arábicas. En la ficha de cada una indico en la parte superior izquierda, la cita del pasaje bíblico y debajo la palabra o frase del texto latino a la que se refiere la glosa árabe. A la misma altura que la cita bíblica, pero en la parte derecha de página, indico el folio del Codex Legionensis, con especificación si es r[ecto] o v[erso] y el margen der[echo] o izq[uierdo] en que viene la glosa árabe; debajo de estas indicaciones reproduzco la nota árabe del Codex con letra mía, por dificultades de impresión en letras de molde.

es curioso observar que el plural de la glosa traduce exactamente el texto hebreo masorético, y coincide también exactamente con las versiones árabes de las Políglotas de París y de Londres. No haría falta advertir que en árabe se emplea tanto el plural *abwāl*, como el singular *bawl*.

Estas circunstancias hacen pensar en la posibilidad de que el glosador dispusiera de una traducción árabe de la Biblia; de otro modo no se explica el cambio de número y de afijo pronominal del singular al plural (*abwālahum* en lugar de *bawlahi*, que es lo que debía haber traducido de no tener a la vista sino el texto de la Vulgata).

3

Is 3,23

f. 250 r. der.

“...et acus...”

الجل

Indudablemente se trata aquí de un vocablo raro, *acus*; el glosador ha hecho una precisa traducción *ǧall*, voz árabe de la que procede la castellana “chal” (manto de características especiales para uso femenino). Se trata también aquí, pues, de una glosa-traducción de vocablo raro.

La glosa no coincide con la Políglota de París. No he podido comprobar la Políglota de Londres, cuyo acceso me es incómodo.

4

Is 7,25

f. 251 r. der.

“...in sarculo...”

المحرثات

Tanto el *sarculus* latino, como el *mihrāt* árabe que traduce el glosador, son una especie de arado o azada grande. La traducción parece muy exacta, pues. La versión árabe de la Políglota de París emplea la misma raíz *hrt*, pero con una construcción distinta: en lugar del sustantivo de instrumento “arado”, *mihrāt*, usa el participio pasivo *mahrūt* de la misma raíz “arar” (3). Tampoco en este caso me ha sido hacedero confrontar la Políglota de Londres. En la fotografía 1, puede apreciarse la grafía árabe de la glosa hacia el ángulo superior derecho.

(3) La versión editada en la Políg.
de París dice:

يحرث

= “y todo monte arado será arado...”, traducción que se aleja

وَكُلُّ جَبَلٍ مَّحْرُوثٍ

de la Vulgata latina y de la posible traducción del glosador mozárabe del Códice legionense.

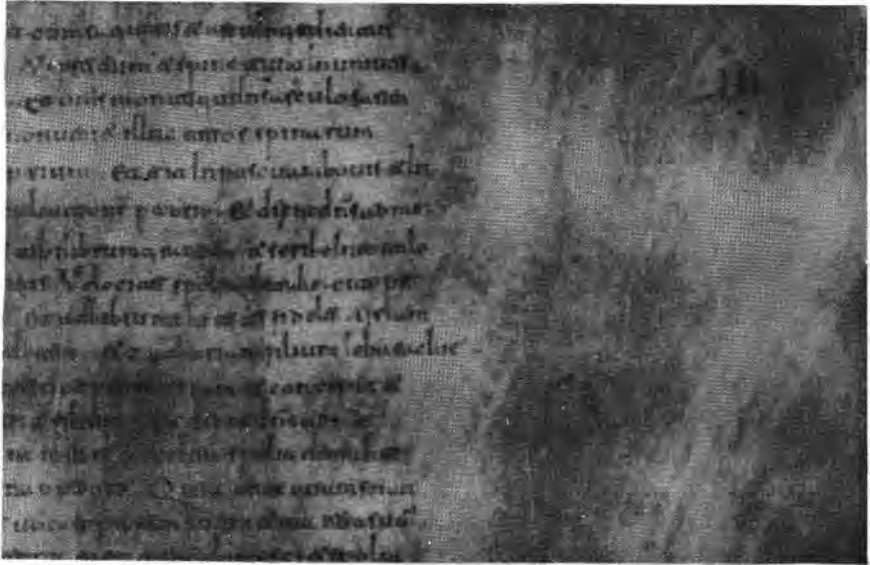


LÁMINA 1. — Apréciense en el ángulo superior derecho de la fotografía, la glosa

árabe **المحراث** correspondiente al vocablo latino *sarculo*, línea 3 penúltima palabra. Cfr. n.º 4 del dossier.

Is 19,20

5

f. 254 r. der.

“...et propugnatorem...”

مقاتل

Se trata aquí también de una glosa-traducción. El vocablo *propugnator* de la Vulgata ha sido traducido con mucha precisión respecto al contexto del pasaje por *muqātil*, participio activo singular de la forma 3.ª verbal, que significa literalmente “el que combate, combatiente, el que hace la guerra”. La poliglota de París emplea otra traducción completamente diferente y mejor en mi opinión. En efecto, en ésta se emplea la circunlocución “hombre que los li-

bere”, **مخلصهم الذي**. La Polig. de París ha usado,

pues, otra raíz *jlš*, en forma segunda intensiva, raíz que traduce mejor el original hebreo.

En este caso la correspondencia literal de la glosa con el vocablo de la Vulgata hace pensar más bien en la originalidad del glosador, es decir, que no ha tomado el término de ninguna versión árabe precedente, aunque naturalmente esta hipótesis no podría ser urgida.

Véase la reproducción de la glosa árabe en la lámina 2.

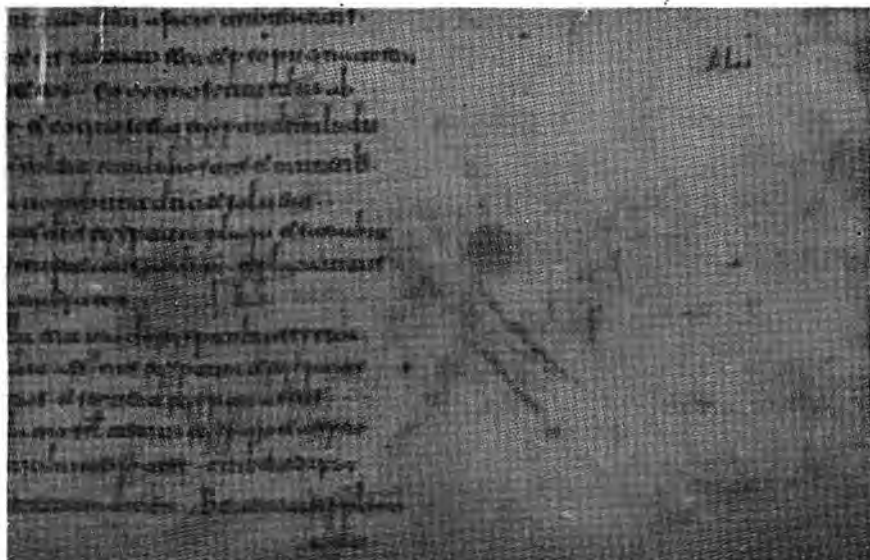


LÁMINA 2. — Apréciase la glosa árabe *muqātil* (ángulo superior derecho) a la última palabra de la línea latina *propugnatores* (misma altura). Cfr. n.º 5 del dossier de ejemplos.

6

Is 30,24

f. 257 v. izq.

“...comedent *paleam*...”

البر

Aquí también la glosa árabe *al-burr*, que los diccionarios le atribuyen algunos significados cercanos, tales como “grano, trigo, forraje”, (4) parece estar más cercana al original hebreo בָּרִי (= forraje, *pabulum*) (5) que la “paja” de que habla la Vulgata. De todos

(4) Cfr. P. BELOT, *Vocabulaire Arabe-Français* (muchas reimpressiones, Libano 1896), p. 25.

(5) Cfr. F. ZORELL, *Lexicon Hebraicum et Aramaicum Veteris Testamenti* (Roma, Pont. Instit. Biblicum, 1955) pp. 113-114.

modos sería difícil decidir aquí si la glosa procede de una traducción precedente árabe, que haya podido manejar el glosador, o es original de éste.

La Políglota de París traduce literalmente *tibn* (= paja) a Vulgata, en discrepancia con la glosa de nuestro Codex (6).

7

Is 37,3

f. 259 r. der.

"...dies tribulationis et correptionis..."

ترعيد

La glosa *tarīd* es el *mašdar* (7) de la raíz **ر ع د**, que significa

"amedrentar, asustar, espantar". Está algo más lejana del significado hebreo de תַּיִדָה que el vocablo *correptio* de Vulgata. Tímidamente se puede proponer aquí la hipótesis de que la glosa árabe no está tomada de una traducción de la Biblia al árabe que habría manejado el glosador.

Finalmente, anotemos que la Políglota de París discrepa completamente de nuestra glosa. La de París trae **التوبيخ** = *inrepatio*, que está en la línea de la Vulgata y del TM.

En la lámina n.º 3, a la derecha y algo más arriba de la mitad de la fotografía, pueden verse las grafías de la glosa árabe **ترعيد**

(6) La Políg. Paris trae concretamente:

يَأْكُلُونَ تَبْنًا مُخْتَلِطًا بِالشَّعِيرِ مَغْرَبَلًا

(7) *Mašdar*, como es sabido es el nombre que los gramáticos dan al sustantivo abstracto con valor de infinitivo, peculiar de la lengua árabe. Cfr. por ej. M. GAUDEFROY-DEMOMBYNES ET R. BLACHÈR, *Grammaire de l'Arabe classique*, (Paris, Maisonneuve, 1937) pp. 37, 38 etc.

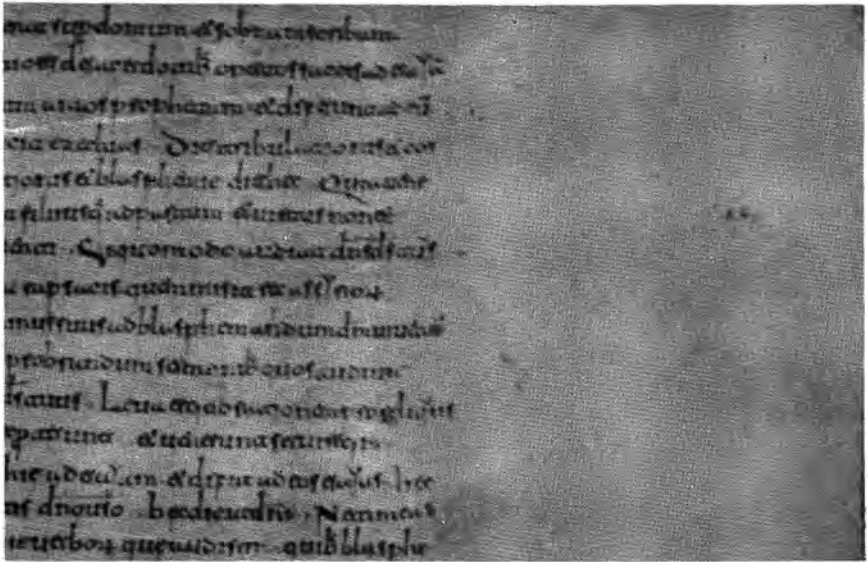


LÁMINA 3. — Obsérvese la glosa árabe **ترعيد** a la derecha de la fotografía.

Para comentario de la misma cfr. dossier de ejemplos n.º 7.

8

Ez 16,5

f. 300 r. der.

“...in abiectio[n]e animae tuae...”

احتقار

La glosa arábica es traducción exacta de la *abiectio* latina. En efecto, **احتقار** significa “mirar como despreciable, encontrar vil”.

La glosa no coincide con la Políglota de París, que en el pasaje dice **باعوجاج**. Imposible establecer una hipótesis fundada acerca del origen de la glosa en este pasaje.

“Quercus de Basan dolaverunt in remos tuos...”

مقاديف

Indudablemente el vocablo *remos* de la Vulgata ha sido traducido traducido por su equivalente árabe *maqādīf*, conservando el número plural. Aquí hay coincidencia con la Poliglota de París, pero no podía ser otra cosa. No obstante, la Polig. de París traduce exactamente como Vulgata *remos tuos*, añadiéndole el afijo pronominal de 2.^a persona singular femenino, el cual no viene en la glosa (8).

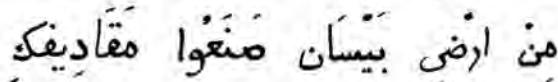
“...contra *pavimentum*...”

الصخر

La glosa *al-šajr* significa “piedra, lugar empedrado, roca”. Como en otras ocasiones, una rayita o agulito sobre la palabra del texto latino (aproximadamente a la misma altura en que viene la glosa) indica la palabra exacta, en nuestro caso *pavimentum*, a la que se refiere la glosa. Estamos, pues, también aquí ante una glosa-traducción. La Poliglota de París no coincide en este pasaje. Una vez más cabe preguntarse si el glosador árabe tenía a la vista una traducción previa de la Biblia.

En la lámina 4 puede observarse la reproducción fotográfica de la zona del folio 312 r. en que viene la nota árabe.

(8) Exactamente la Polig. de París dice así: “del país de Baysan hicieron

tus remos” = 

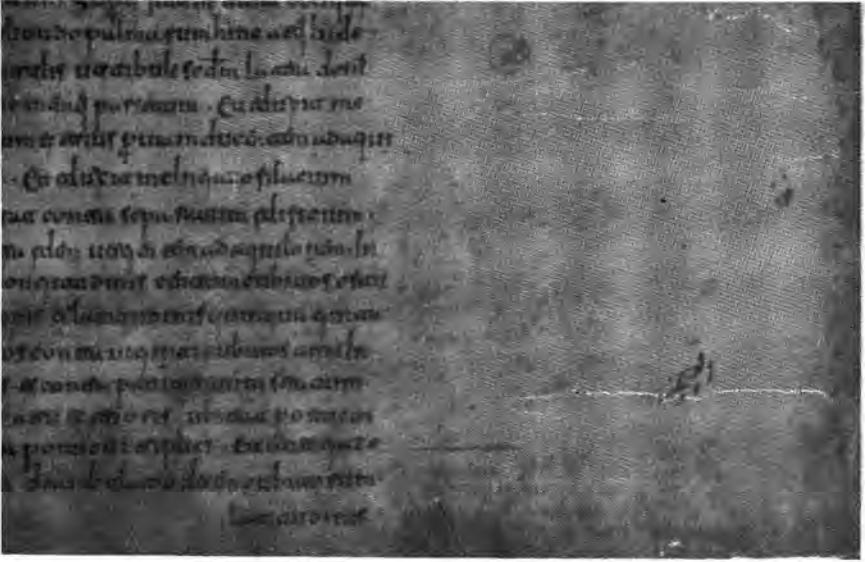


LÁMINA 4. — Obsérvese la glosa *al-šajr* árabe hacia el ángulo inferior derecho de la fotografía y el angulito sobre el vocablo *pavimentum*, que indica la palabra a la que se refiere la glosa. Cfr. nuestro comentario en el n.º 10 del dossier de ejemplos.

11

Ez 44,17

f. 313 v. izq.

“Cumque ingredientur
portas atrii interioris,
vestibus lineis induen-
tur. *Nec ascendet super*
eos quidquam laneum,
quando ministrant in
portis...”

عنا يمنع لبس الصوف
غير التغريب

Este es uno de los casos más interesantes. No se trata de una glosa-traducción, sino de una verdadera glosa explicativa, que se aparta mucho del texto latino. Si mi lectura es correcta, la glosa dice: “Quiere decir: se prohíben los vestidos de lana, excepto al estar lejos”. Me parece haber entendido bien todas las grafías y vocablos de la glosa árabe, a excepción de la última palabra, cuya reconstrucción no la encuentro segura, ni tampoco su significado.

En lámina 5 se reproduce fotográficamente esta larga glosa, que además está escrita con tinta más intensa que otras, y sobre todo se destaca de otras dos breves glosas, muy ténues de tinta, que aparecen también reproducidas en la misma lámina 5, más abajo

de la que ahora nos ocupa, y de las que trataremos en los números 12 y 13 de este dossier de ejemplos.

La Políglota de París es completamente diferente de nuestra glosa explicativa.

Se nos plantea de nuevo la pequeña cuestión: el glosador, al redactar esta nota marginal explicativa ¿tuvo solamente ante su vista el texto de la Vulgata latina, que le costó trabajo entender, o además dispuso de una traducción árabe de la Biblia, en la que se inspiró para entender el pasaje y hacer la aclaración?

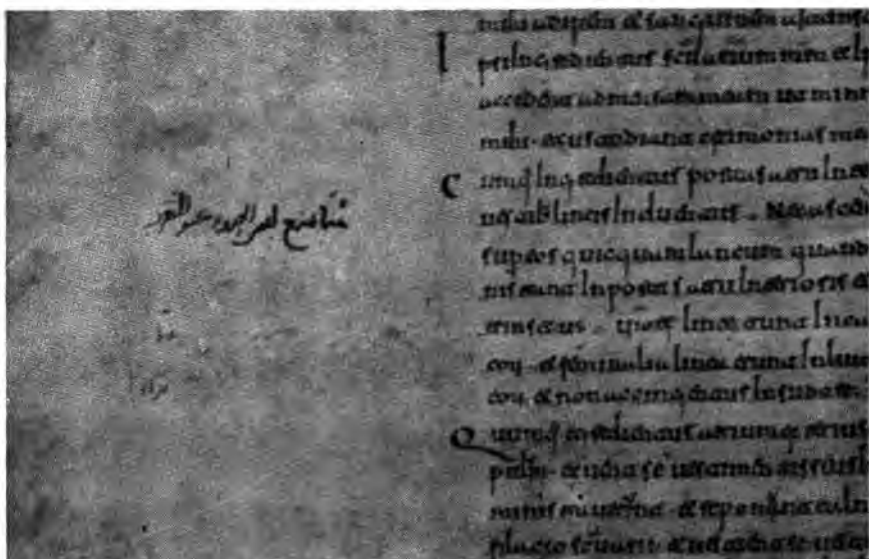


LÁMINA 5. — Obsérvense las tres glosas marginales árabes: la primera, compuesta por seis palabras, se destaca también por su tinta más intensa (cfr. su estudio en el n.º 11 del dossier de ejemplos). Las otras dos, compuestas respectivamente de un solo vocablo, están escritas con tinta más tenue (cfr. su estudio en los números 12 y 13).

12

Ez 44,18

f. 313 v. izq.

“*Vittae lineae erunt in capitibus...*”

عظيا

La glosa aparece muy borrosa y muy descuidadamente escrita.

La restitución es dudosa: leo algo así como **عظيا**, que significa

velo espeso para la cabeza (raíz *gty* = cubrir a alguien con un velo). Puede ser una especie de turbante o sombrero de tela, a modo de

velo enrollado. La Políglota de París emplea el plural **طَيَالِس** que

son una especie de mantos o velos persas. En la lámina 5 puede verse la reproducción fotográfica de esta nota, en medio (en sentido vertical) entre las que estudiamos en los números 11 y 13.

13

Ez 44,18b

f. 313 v. izq.

“...et *feminalia* linea erunt
in lumbis eorum”

سراويل

El vocablo **سراويل** de la glosa es una buena traducción de

lo que quiere decir el texto latino y el original hebreo. En castellano ha dado exactamente la palabra zaragüelles, cuyo origen árabe es evidente (*sarāwīl*). La Políglota de París emplea otra clase de plural del mismo vocablo: *sarāwīlāt* (plural femenino).

En la lámina 5 puede apreciarse la glosa, situada en primer lugar empezando por abajo: sus grafías, no obstante lo tenue de la tinta, son bastante claras.

14

Mc 6,49

f. 423 v. izq.

“...phantasma...”

خيال

La glosa *jayāl* tiene unas grafías muy claras. Significa en árabe exactamente fantasma, por lo que es traducción exactísima del vocablo de la Vulgata. Aquí coincide la versión que inserta la Políglota de París, pero podemos añadir que forzosamente había de hacerlo. Con esta glosa iniciamos los ejemplos entresacados de los márgenes del *Codex Legionensis* en cuyas páginas se copió el N. T. de la Vulgata.

15

Mc 13,14

f. 426 v. der.

“...abominationem desolationis...”

حریم الخراب

La glosa constituye una buena traducción del texto sagrado. Literalmente, significa en árabe “lo sagrado desolado”. La Políglota de

París usa otra fórmula: **نجس الخراب** . Como se ve, la

diferencia entre nuestra glosa y la versión de la Políg. París está en la primera palabra de la fórmula. Desde luego nuestro glosador ha dado una traducción mucho mejor que la versión inserta en la Políglota. Pero, para nosotros ahora, lo importante de subrayar es la independencia de las glosas del Códex respecto de la versión de la Políglota. En todo caso, si nuestro glosador pudo emplear una traducción árabe precedente, y ésta fuese la mencionada por el P. Mariana, según veremos infra, la nota de que nos ocupamos sería un buen ejemplo de la excelente calidad de dicha traducción hasta ahora no encontrada. Los dos casos anteriormente estudiados (el n.º 13 y el n.º 14) constituyen, como acabamos de ver, muestras también de la excelente calidad de dicha versión arábica realizada en España, siempre en el caso de que las glosas hubieran sido tomadas de ella.

16

Lc 12,20

f. 437 v. izq.

“...animam tuam repetunt a te...”

تسلب

El vocablo **تسلب** de la glosa es claro. En forma I.^a significa

“arrancar algo a viva fuerza, quitar”. En forma V significa “llorar una mujer a su esposo”. Es evidente que lo que cuadra aquí es la forma I.^a. Ahora bien, tal como aparece en la glosa hay que interpretarla como 3.^a persona singular femenina, del tiempo de acción inacabada (futuro), en voz pasiva; por tanto deberá ser vocalizada

تُسَلَبُ = “será arrancada”. El sujeto del verbo, no expresado en la glosa, hay que suponer que sea “anima tua” (**نَفْسُكَ**).

Alma *nafs*, casi siempre es en árabe de género femenino (9), con lo cual concuerda perfectamente con la vocalización y análisis que

hemos dado a **تُسَلَبُ** .

A mayor abundamiento de estas razones tenemos que la versión árabe inserta en la Políg. de París dice: **تَنْزَعُ نَفْسُكَ مِنْكَ** =

= “tu alma será quitada de ti” (tu alma te será quitada). La raíz

(9) Cfr. GAUDEFRY-DEMOMBYNES et BLACHÈR, *Grammaire de l'Arabe classique*, ya citada, p. 109.

نَزَعَ tiene una significación paralela a سَلَبَ , pero menos fuerte y enérgica que ésta. Es importante subrayar, sin embargo, que la construcción que observamos en la Políg. de París es semejante a la que hace pensar que sería la que tenía *in mente* nuestro glosador: verbo en pasiva, 3.ª persona sing., femenina, forma I, del "futuro", lo mismo que la de París, aunque con distinta raíz.

Ahora bien, ¿cómo explicarse que el glosador de nuestro Códice legionense haya podido expresar con tanta precisión la forma verbal

سَلَبَ , en vez de apuntar simplemente la raíz سَلَبَ ?

La explicación más razonable es que tenía a la vista una versión árabe del texto sagrado. Otra explicación no la veo probable para este caso.

De aquí que la glosa en cuestión sea una de las que abogan con mayor fuerza por la hipótesis de una traducción árabe de toda la Biblia en poder del redactor de las glosas. Y que la tal posible versión se caracterizaba por su precisión y fuerza expresiva, mayores que las de la versión publicada en la Políg. parisiense.

17

Lc 12,54

f. 438 r. 42q.

"...nimbus..."

المطر

Las grafías de *al-matar* son fáciles de reconocer en nuestro Códice. El vocablo es el más corriente en árabe para designar la lluvia. Es este, pues, un claro ejemplo de glosa-traducción de palabra latina relativamente rara. Es uno de los minoritarios casos en que las glosas de nuestro códice legionense coincide con la versión árabe publicada en la Políglota de París. Ninguna otra consideración especial que consignar.

18

Lc 16,15b

f. 439 v. 12q.

"...quia quod hominibus altum est..."

يعجب

La glosa árabe يعجب habrá de ser vocalizada *ya'yibu* (tercera persona sing. masc. de la forma I). La raíz عَجَب en forma I

significa "estar admirado, admirarse de". No se explica bien por qué el glosador ha puesto aquí esta forma verbal concreta (3.^a persona etc.) que no se aviene bien a una traducción literal del vocablo latino, ni por la forma verbal ni por la traducción del vocablo suelto, pero que indica, sin embargo, la posibilidad de haber hecho una traducción elegante de la frase empleando un circumloquio en el que cabría muy bien la glosa. ¿Cómo puede explicarse, pues, la glosa si no se presupone una traducción previa del contexto en que viene? Además, como detalle en favor de las posibilidades que presenta

ya'yibu, hay que tener en cuenta que la raíz عجب connota no

una simple admiración, sino admirarse por la grandeza o excelentes cualidades de algo o alguien: ello permite, como he dicho, unas posibilidades de elegante traducción del texto.

Quede consignado, finalmente, que la Políglota de París discrepa plenamente de nuestra glosa (10).

19

Lc 24,51

f. 444 r. izq.

"...recessit ab eis et ferebatur
in caelum"

ارتفع وصعد

Esta glosa, compuesta de dos vocablos situados en la misma línea (uno, *irtafa'a*, a la izquierda de la línea latina, y el otro a la derecha de la misma), constituye uno de los casos más interesantes. Son dos verbos clave para relatar el episodio de la Ascensión de Jesús a los cielos. La Vulgata tradujo literalmente el texto griego: por lo que respecta a los dos verbos: διέστη = *discessit*; ἀνεφέρετο = *ferebatur*. Pero la glosa árabe marginal no ha traducido literalmente los dos verbos de Vulgata, sino que ha empleado en su lugar otros dos que representan una versión diversa o explicativa

del texto, a saber: en lugar de *discessit* traduce "se elevó", ارتفع

y en vez de *ferebatur* vierte "y subió", وصعد. Ambos, *irtafa'a*

y *wa-sa'ida* = "se elevó y subió" son terceras personas sing. masc. del tiempo de acción acabada, que se refieren, según el contexto sagrado, a Jesús. Vistas así las cosas, podríamos reconstruir la frase

(10) La Polig. de París traduce así la frase: ("porque lo que es imponente entre los hombres...") = لِأَنَّ الْمُتَعَبِّمَ فِي النَّاسِ

árabe que tuviera bien in mente, bien en una traducción previa, el glosador: “y se elevó ante ellos y subió a los cielos” = [ارتفع عنهم] [وَصَعِدَ إِلَى السَّمَاءِ] (11). Es evidente que tal traducción no se-

ría meramente literal sino explicativa o interpretativa, diríamos que constituye una relectura del texto sagrado: pero ello es lo más importante y aboga por la hipótesis de que el glosador poseía una traducción árabe previa y de excelentes cualidades e interés teológico, como hemos visto también en algunos otros casos. De otro modo son inexplicables los vocablos como mera traducción servil del texto, que en modo alguno lo son.

Notemos que la versión publicada en la Políg. de París discrepa parcialmente, a saber, en lugar de ارتفع traе انفرد (= “se separó”), pero coincide en el segundo verbo وصعد (12).

20

Rom 15,3

f. 464 r. der.

“...improperia...”

معيرات

Rom 15,3b es, a su vez, una cita del Ps 68,10 (“Improperia improperantium tibi ceciderunt super me”). La lectura de la glosa no

(11) En rigor podrían ser vocalizados ambos verbos en voz pasiva:

y ارتفع وُصِعِدَ, con lo que sus significaciones respectivas serían “fue elevado” y “fue subido”. Pero opinó que esta estimación en voz pasiva es menos probable por varias razones: teniendo en cuenta que ambos verbos parecen paralelos, parece más razonable que están ambos en la misma voz; pues bien, el primer verbo traduce claramente una activa de la Vulgata y la forma VIII de *irtafa'a* ya de por sí tiene significación reflexiva (“se elevó”); consiguientemente el segundo verbo parece más razonable pensar que también estará en

voz activa وُصِعِدَ (“y subió”). Además, la versión árabe inserta en la Políg.

de París, que como veremos en seguida coincide en el segundo verbo y discrepa en el primero trae la vocalización en voz activa en ambos verbos:

انْفَرَدَ عَنْهُمْ وَصَعِدَ إِلَى السَّمَاءِ

(12) Cfr. final de la nota precedente.

me ofrece dudas: **معيّرات** = improperios, injurias (plur. fem. de la raíz **عير** = “proferir a alguno injurias, insultos”). La glosa consti-

tuye una ajustada traducción del vocablo latino. La Políglota de París emplea la misma raíz árabe pero con una construcción dis-

tinta: **أَنْ تَعَيَّرَاتٍ مَعَيَّرِيكَ**. Esta circunstancia con-

firma la excelencia de nuestra glosa. Las conclusiones son dos, a mi entender: o bien el glosador ha acertado felizmente en su elección, o bien la traducción que tuviera a la vista era muy buena en este punto.

21

1 Cor 5,3

f. 466 v. izq.

“Ego quidem *absens* corpore...”**غايِب**

La glosa **غايِب** de nuestro código legionense coincide con la versión árabe de la Políg. de París: **وَأَمَّا أَنَا فَنَغَائِبٌ** (= “en

cuanto a mí, pues, ausente...”). **غَائِبٌ** es el partic. pres. act. masc. de la raíz **غاب** = “estar ausente de un lugar”. Se trata, pues, de una correcta glosa-traducción del vocablo *absens* de Vulgata.

22

1 Cor 7,31

f. 467 r. izq.

“et qui *utuntur* hoc mundo...”**يَسْتَعْمَلُونَ**

Aquí tampoco me ofrece dudas la lectura de la glosa

يَسْتَعْمَلُونَ

Se trata de una 3.^a pers. plur. masc. del tiempo de acción inacabada (“futuro-presente”), forma X de la raíz **عمل**. En forma X signi-

fica "usar de algo, servirse de algo", por tanto, **يَسْتَعْمِلُونَ** =

= "los que usan de". Estamos también aquí ante una correcta glosa-traducción. En este caso también existe correspondencia exacta con la versión árabe de la Políg. de París.

23

1 Tim 5,23b

f. 483 r. izq.

"...sed modico vino *utere*..."

استعمل

La glosa **استعمل**, que no ofrece dudas a su lectura, es un imperativo, 2.^a pers. sing. masc., de la raíz **عمل** (= hacer) en for-

ma X, que como vimos en el n.º anterior 22, significa "usar de algo, servirse de algo". También esta es una exacta glosa-traducción y hay coincidencia con la versión árabe de la Políglota de París. Que- de esta glosa como un dato más para interpretar en el conjunto del glosario árabe del Codex legionense.

24

1 Tim 6,4

f. 483 r. izq.

"...sed languens circa *questiones*..."

المسائل

En el mismo folio que el n.º anterior existe otra glosa **المسائل**, de lectura cierta, y que constituye una traducción exacta del vocablo latino, es más, **مَسَائِلُ** plur. **مَسْأَلَةٌ** (o bien, como dice la glosa, **مسائل**) es el término técnico árabe equivalente al también

técnico *quaestio* (13). La superioridad de nuestra glosa sobre la Políglota de París es aquí evidente: la versión árabe de esta última

(13) La raíz **سأل** significa "interrogar, preguntar", y es la más usada a este respecto. También existe en árabe la raíz **سال** con la misma significación y el mismo origen morfológico, pero de uso menos frecuente.

traduce *quaestiones* por **الإستجانات**. Nuestra glosa es, pues, un

dato importante a tener en cuenta a la hora de valorar bien sea la traducción previa de que las glosas del C. Legionense son testigos, bien sea la profunda cultura latino-arábica de nuestro glosador.

25

1 Petr 2,18b

f. 491 r. der.

“...sed etiam *dyscolis*”

السفال

Sobre el vocablo *dyscolis* del texto latino hay una tenue llamada que remite a la glosa, para mí de lectura cierta: **السفال**. Vo-

calizada esta glosa nos da **السَّفَال**, que es el plural de **سَافِل**;

en árabe quiere decir “hombre de la más baja condición social”, pero en sentido derivado y muy usual “hombre de las más bajas costumbres, hombre vil y despreciable”. Desde luego no me parece una traducción muy exacta ni del vocablo latino *dyscoli*, ni del griego *σκολιοι*. Pero lo más interesante es que no coincide con el correspondiente vocablo de la Políglota de París, que en este caso es me-

yor: **بَلْ وَلِلْمُتَّصِعِينَ** = “sino también respecto de los

severos”. Así, pues, una vez más, estamos ante una independencia de nuestro glosador respecto a otras traducciones que conozcamos.

26

2 Ioh 1,10b

f. 494 r. der.

“...nec *Ave* ei dixeritis”

سلاما

Una llamada sobre *Ave* nos traslada a la glosa-traducción

سلاما = “paz”, es decir, el saludo semítico por excelencia. Por

ello, la coincidencia aquí con la Políglota de París no es ningún dato de dependencia de nuestra glosa respecto de la versión de la Políglota: la traducción era obligada (14).

(14) La Políg. de París dice = “ni le saludéis con la paz”.

وَلَا تَسَلِّمُوا عَلَيْهِ سَلَامًا

ALGUNAS OBSERVACIONES GENERALES

De los ejemplos del dossier —más de las otras notas que no he registrado— se colige obviamente que las notas marginales árabes vienen a aclarar el sentido de vocablos latinos generalmente raros; son, en efecto, nombres de utensilios, vestiduras, plantas y frutos, oficios etc., o bien, en buen número de casos, verbos menos frecuentes.

La traducción árabe de tales vocablos es casi siempre excelente, correcta, en muchos casos bien matizada, hasta el punto que alguna vez que otra, el vocablo arábigo es más preciso que el latino y hace mejor sentido colacionado con el texto sagrado original.

Ello hace concluir en unos casos un perfecto conocimiento por parte del glosador de ambos idiomas latino y árabe; o bien el acceso a un material auxiliar de traducción muy bueno; en otros casos, sin embargo, la nota árabe no se explica sin el uso de una versión árabe previa del texto sagrado. En efecto, según he expuesto en algunos casos del dossier de ejemplos, hay notas (cfr. dossier números 2.6.7.11.16.18.19) que operan unos cambios gramaticales, que sorprenden, que no pueden imputarse a impericia del glosador, y que suponen un texto previo ya traducido al árabe.

Todo ello nos lleva a plantearnos formalmente la siguiente cuestión:

LAS NOTAS ARABES ¿PROCEDEN DEL PROPIO TRABAJO DEL GLOSADOR O EXIGEN UNA VERSION ARABE PREVIA DEL TEXTO SAGRADO?

No pocas notas abogan por una respuesta afirmativa al segundo término de la cuestión. Entre ellas están:

La *nota n.º 2* del dossier (cfr. supra): ¿cómo explicar el cambio del doble singular latino *urinam suam* por el doble plural árabe "orinas de ellos"? Ciertamente no puede aducirse la razón de impericia por parte del glosador arábigo, ni respecto del latín, ni menos del árabe. La hipótesis obvia aquí, o al menos la más sencilla, es que el cambio de número procede del haber tomado la glosa de una versión árabe precedente.

La *nota n.º 6* del dossier aboga más tímidamente que la anterior en el mismo sentido. No es un dato muy relevante que el vocablo *al-burr* aducido por la glosa esté más cercano al hebreo *belil* en su significado, que el *palea* de la Vulgata.

Poco más o menos ocurre con la *nota n.º 7* del dossier. Aquí, por el contrario, es la voz *correptio* de la Vulgata la que se acerca más fielmente al sentido del original hebreo *thókhejáh* que el vocablo *tar'id* de la glosa arábiga.

En cambio es muy interesante la larga glosa árabe inserta en nuestro dossier con el *n.º 11*. Es este uno de los dos únicos casos en que la nota árabe es una verdadera glosa explicativa y no una

mera traducción (cfr. supra). Indudablemente el glosador encontró difícil de entender el texto de la Vulgata de Ex 44,17, y por ello explicó en su nota el significado global; pero éste ¿lo adquirió de la sola lectura del texto latino o recurrió a una traducción árabe para entenderlo? No podemos decidir la cuestión, pero en mi entender las mayores probabilidades están por la segunda opción.

Razón argumental muy fuerte en favor del uso por parte del glosador de una versión árabe precedente a sus glosas es el n.^o 16 de nuestro dossier. Para no repetir la explicación gramatical que he dado en el n.^o 16 remito al lector a lo que allí he expuesto, e insisto en la conclusión: no veo la manera de explicar la forma verbal *tuslabu* (= 3.^a persona sing. fem. del tiempo de acción inacabada, raíz *slb*, en voz 1.^a, pasiva = "será arrancada") como traducción del *repetunt a te* latino, si no es que el glosador arábigo del Codex legionensis dispuso de una traducción precedente del texto: el glosador ha expresado con una excelente precisión el sentido del texto sacro, pero cambiando por completo la construcción verbal (cambios del plur. al sing. de la voz activa a la pasiva, del masculino al fem., etc.). Esta glosa, pues, constituye un argumento muy sólido en favor del uso de una traducción previa de la Biblia al árabe.

Argumento fuertemente favorable al uso de una traducción árabe previa implica igualmente la glosa n.^o 18 de nuestro elenco de ejemplos. La elección de la raíz *'yb* (= "estar admirado o admirarse por la grandeza o excelentes cualidades de algo o de alguien") no es traducción literal del *altum est*, y sin embargo está indicando una elegante y precisa traducción de la frase. ¿Cómo explicarse, pues, esta glosa sin una traducción previa del texto sacro?

Finalmente, la glosa n.^o 19 es todavía más convincente del uso por parte del glosador de una traducción árabe previa y —como se ha podido ver en la mayoría de los casos— excelente. Véase en el dossier n.^o 19 la descripción y explicación de la glosa que ofrezco. Hubiera sido imposible que el glosador tradujera *discessit* por *irtafa'a* (= "se elevó") y *ferebatur* por *sa'ida* (= "subió"): ambos verbos árabes implican una interpretación "teológica" del episodio de la Ascensión de Jesucristo, perfectamente correcta y precisa, pero que difiere completamente de la Vulgata en la literalidad de los vocablos. Estas circunstancias son muy difícilmente explicables sin la hipótesis de la existencia de una traducción árabe previa, que pudiera manejar el glosador.

A los argumentos precedentes documentales, puede añadirse una razón —desde luego de menor fuerza probativa— que podríamos llamar psicológico-religiosa: ¿es presumible que el anotador arábigo se atreviese a estampar en un libro tan venerable y valioso como el Codex Visigothicus de la Biblia unas palabras exclusivamente suyas, al lado de las mismas palabras de Dios?—. No parece muy probable que se hubiera atrevido a ello, por respeto al texto sagrado. Más verosímil, en cambio, es que hubiera anotado al margen unos vocablos, tomados de una versión preexistente arábica;

hay que tener en cuenta que, en aquellos siglos, no se atrevía fácilmente cualquiera a hacer una versión del texto sagrado sin haber sido encargado, de alguna manera, por la autoridad eclesiástica; además, las versiones de la Biblia no adquirirían garantía y autoridad hasta haber sido recibidas en el uso eclesiástico. Por estas razones, parece más probable que las glosas árabes del Codex Legionensis procedan de una versión arábiga, de alguna manera recibida ya en el uso, que de la propia iniciativa del glosador.

Existen, por el contrario dos glosas que parecen, a primera vista, contrarias a la hipótesis de una versión arábiga como fuente de las glosas del Códice Legionense: me refiero a una que se contiene en el margen del texto de la epístola de S. Jerónimo al Papa Dámaso, y otra en la epístola apócrifa de S. Pablo a los Laodicenses. Aunque son sólo dos notas negativas frente a un número muy grande de notas favorables, sin embargo, la dificultad que presentan no se debe ocultar, ni tampoco desorbitar: es comúnmente admitido por los especialistas que el texto latino del Codex Legionensis entronca con la tradición isidoriana del texto de la Vulgata jeronimiana; que Lucinio, clérigo o prelado español de la Bética (probablemente de Sevilla) envió una embajada a Palestina, integrada por copistas y notarios, para entrevistarse con S. Jerónimo y hacer copias fieles de su versión latina, cosa que se llevó a cabo, con la revisión parcial del propio Jerónimo. Años después, y sobre todo en tiempos de S. Isidoro de Sevilla, la Vulgata de S. Jerónimo, merced a estas copias de Lucinio, había llegado a las iglesias de la Bética y en general de la Península Ibérica y había triunfado de las precedentes versiones latinas. El texto del Codex Legionensis se entronca con estas copias lucinianas (15).

A mayor abundamiento podemos recordar que ya el códice Cavense de la Vulgata, datado en el siglo VIII, es considerado como el principal testigo de la recensión *peregrino-luciana*. Igualmente, el códice Toletano (siglos IX-X) se entronca a su vez con la misma recensión; pero entre ambos códices y la recensión hay seguramente que interponer la tradición textual sevillana de los siglos VII-VIII, fruto sobre todo del impulso dado por San Isidoro y su escuela. A su vez, como hemos dicho antes, los críticos afirman el entronque de nuestro códice Legionense con la tradición isidoriana (16). En todos estos manuscritos se encuentra, junto con los

(15) Cfr. T. AYUSO, *El texto de la Vulgata*, en "Estudios Bíblicos" 5 (1946) 137-169. — J. M.^a BOVER, *La Vulgata en España*, en "Estud. Bibl." 1 (1942) 11-40 y 167-185. — S. BERGER, *Histoire de la Vulgate pendant les premières siècles du Moyen Age*, Paris 1893, reimpression New-York 1958. — H. QUENIN, *La critique de la Vulgate*, en "Revue Bénédictine" (1906) 257-260. — IDEM, *Memoire sur l'établissement du texte de la Vulgate. I Octateuque*, Roma 1922. — IDEM, *La Vulgate à travers les siècles et sa révision actuelle*, Roma 1926.

(16) Bibliografía complementaria sobre la difusión de la Vulgata en España en la alta Edad Media: D. DE BRUINE, *Etudes sur les origines de la Vulgate en Espagne*, en "Rev. Bénédictine" 31 (1914-1919) 373-401. — T. AYUSO, *La Biblia visigótica de la Cava dei Tirreni*, Madrid 1957. — IDEM, *La Biblia de Catalunya*, Zaragoza 1941. — IDEM, *La Biblia de Zaragoza*, en "Estud. Bfbl." 1 (1941) 241-271.

libros canónicos, alguno que otro de los escritos apócrifos y de modo especial prólogos y cartas de S. Jerónimo. Como después examinaremos, se tienen noticias de al menos dos versiones árabes de la Biblia, hechas en Andalucía, en los siglos IX y X respectivamente, para uso de los mozárabes de al-Andalus, ya que, salvo los clérigos más cultos, el resto de la población cristiana había llegado a perder el dominio del latín a partir del siglo IX. Y se tienen referencias, además, de que tales versiones árabes se hicieron a partir del texto latino, que en esa época seguramente ya no podía ser sino el de la Vulgata, propagado por doquier en la Bética, merced a los trabajos textuales de las escuelas y recensiones mencionadas. Siendo estas cosas así, no puede extrañar que las glosas árabes del *codex Legionensis* coincidan a veces con el texto latino del mismo códice incluso en aspectos secundarios, como serían las dos notas antes aludidas, al texto de la carta de S. Jerónimo y a la epístola apócrifa a los Laodicenses, respectivamente.

Todo ello quiere decir que ambas glosas —las únicas que a primera vista se sitúan en contra de la utilización de una versión previa— no descabalgan la hipótesis de que el glosador mozárabe del *codex Legionensis* haya podido emplear una versión árabe precedente, hecha en al-Andalus sobre el texto de la Vulgata latina según las tradiciones textuales predominantes en los principales códices de la época.

Cual pudo ser en concreto tal versión lo examinaremos después. Pero antes de abordar esa cuestión, será conveniente intentar la datación de las glosas arábicas: cualquier versión árabe que fuese posterior a dichas glosas queda por principio excluida.

DATACIÓN DE LAS GLOSAS ARABES MARGINALES

La paleografía árabe, por desgracia, no es tan precisa como la latina, por ejemplo, para podernos dar una respuesta en este punto, tan concreta como deseáramos. De todos modos, podemos intentar una aproximación a la fecha de redacción de nuestras glosas arábicas, a partir sobre todo, del trazo de las grafías. El tipo de escritura que en ellas se emplea coincide en lo fundamental con el llamado *magribí*, empleado en el N. O. de Africa y en la España musulmana de modo predominante, desde poco más de un siglo después de la conquista árabe de la Península Ibérica, y que se ha perpetuado en amplios sectores hasta hace pocos años, en que ha empezado a ser sustituido por un nuevo tipo de escritura, influido sobre todo por los caracteres de imprenta y por el uso prevalente de los nuevos instrumentos de escritura del mundo moderno. Es quizás sorprendente como el tipo *magribí* haya podido mantenerse genéricamente idéntico a lo largo de tantos siglos. No obstante y por lo que atañe principalmente a los manuscritos árabes españoles de la Edad Media, se puede precisar bastante más (17):

(17) Cfr. J. RIBERA Y M. ASIN PALACIOS, *Manuscritos árabes y aljamiados de la Biblioteca de la Junta*, Madrid 1912; véase especialmente la colección de facsimiles fotográficos de manuscritos, editada en la parte final del libro.

la escritura de las glosas árabes del Legionense es claramente muy inferior en elegancia a la de los manuscritos de la época granadina (mediados del s. XIII a fines del s. XV). Me parece fuera de duda que el tipo de letra de nuestras glosas es anterior a la escritura granadina, pudiéndose establecer como fecha tope posible los principios del siglo XIII.

En cuanto el término *a quo* de nuestras glosas, hay que añadir a la fecha de escritura del codex Legionensis, el tiempo prudencial para que el manuscrito fuese relegado de uso público, de modo que permitiese en un ejemplar tan cuidado y rico apostillar unas glosas un tanto desmaneradas. Como es sabido, el códice Legionense, según consta en la suscripción final de los escribanos, fue escrito por los presbíteros Florencio y Sancio y terminado el año 960. A esa fecha habrá que añadir quizás un siglo por lo menos para la anotación de las glosas. Si ello es así, habríamos alcanzado los finales del siglo XI.

A esta primera apreciación documental podemos añadir algunas consideraciones de orden paleográfico. La escritura, en efecto, de nuestras glosas árabes muestran el mismo tipo sustancial, por ejemplo, que las que vienen en los márgenes del códice de la Biblioteca Nacional de Madrid llamado *Conciliorum collectio* (18), si bien las del códice de Madrid tienen unos trazos ligeramente más elegantes y correctos, sobre todo denotan mejor pulso. Las tintas de ambos grupos de glosas son muy semejantes, con parecidas desigualdades en la carga del líquido, debido a haber usado igual tipo de instrumento escriptorio: la caña, de calidad ruda y mal afilada. En conclusión, las glosas arábicas de ambos códices deben ser de épocas muy cercanas, o de la misma época. Ahora bien, el códice de Madrid tiene también fecha, el siglo XI, al cual hay que añadir al menos unas cuantas décadas para justificar las apostillas árabes. Ello implicaría seguramente haber entrado en el siglo XII, aunque bastaría que fuese muy a comienzos.

Otros cotejos con manuscritos hispano-árabes (19) o con repertorios y muestrarios de ellos (20), me inclinan a pensar que las grafías arábicas de nuestro códice se avienen especialmente con las de los códices en torno a esta época, es decir, en las décadas que

(18) Sección de Manuscritos, Ms. G. g. 132.

(19) No son frecuentes las glosas marginales árabes en manuscritos latinos españoles, pero existen algunos ejemplos. Además de los que ocasionalmente he citado, se pueden mencionar otros, como el *Codex Toletanus* de la Vulgata, de la Biblioteca Nac. de Madrid. A propósito de este códice, coetáneo del *Legionensis*, se lee una referencia en el Ms. n.º 12964/63 de la misma Bibl. Nac. de Madrid, que dice: "siguen tres líneas (se refiere al folio 375 v. del C. Toletanus) en árabe, ilegibles ahora, pero interpretadas y traducidas literalmente en 1778 con esta versión: "Fue vinculada en la Sede de Santa María, guárdela Dios. Y ello ciertamente por Salvatus, el metropolitano indigno" (Cfr. Carta de D. Miguel Casiri al P. Domingo de Ibarreta, de 26 junio 1778, acerca de las notas árabes de una Biblia mozárabe escrita hacia el año 950).

(20) Cfr. J. RIBERA y M. ASÍN, *Manuscritos árabes...* ya citada. También he cotejado algunos del importante lote de la Biblioteca del Real Monast. de El Escorial.

rodean los comienzos del siglo XII. Una mayor precisión no me atrevería a dar.

Pero esta posible datación concuerda con las condiciones históricas de la emigración de los mozárabes de la zona musulmana a la cristiana. Ahora bien, estas situaciones históricas, de por sí, concretan mucho menos que las anteriores consideraciones, paleográficas y documentales centradas en el códice Legionense. En efecto, la emigración mozárabe hacia los reinos cristianos del Norte de la Península comenzó ya en el siglo VIII, aunque hasta la segunda mitad del IX no alcanzó unas proporciones notables, coincidiendo con los estímulos y apoyo prestado a la inmigración por Alfonso III (866-909). Sobre la influencia de los monjes y clérigos mozárabes en los reinos de Asturias y León por aquellos años poseemos abundante documentación (21). Pero sobre todo fue en la segunda mitad del siglo XII, bajo la sistemática persecución de los mozárabes por parte del bien organizado imperio almohade, cuando se produjo la huida masiva de los clérigos mozárabes de la España musulmana y los comienzos de la casi extinción de la Iglesia en al-Andalus (22). Si nuestro glosador mozárabe formaba parte de la multitud huída de la persecución almohade, entonces habría que retrasar algunas décadas más la fecha de redacción de las glosas, para situarlas en las últimas del siglo XII: a ello no se opone el estudio paleográfico, como antes hemos visto (23).

En resumen, conjugando las diversas razones (paleográficas, documentales, históricas) pueden establecerse para la redacción de las glosas árabes del codex Legionensis las siguientes fechas: término *a quo*, segunda mitad del siglo XI; término *ad quem*, primera mitad del s. XIII; y como época más probable: siglo XII. Mayor precisión no me atrevo a dar.

¿QUÉ VERSION ARABE DE LA BIBLIA PUDO MANEJAR EL GLOSADOR?

Admitida la hipótesis de datación de las glosas árabes del códice Legionense, que he propuesto, varias son en principio, las ver-

(21) Sobre este punto cfr. I. DE LAS CAGIGAS, *Los mozárabes*, Madrid 1947, especialmente pp. 263-271. — Más ampliamente J. DÍAZ JIMÉNEZ, *Inmigración mozárabe en el Reino de León*, en "Boletín de la R. Academia de la Historia", Madrid 1892.

(22) En general para toda la historia de la iglesia mozárabe sigue siendo fundamental el libro de F. J. SIMONET, *Historia de los Mozárabes de España*, Madrid 1903 (reimpresión anastática Amsterdam 1967) 976 pp. — También es muy valioso y útil el ya citado de I. DE LAS CAGIGAS, *Los Mozárabes*, Madrid 1947, 588 pp. — Que la invasión almohade y la inmediata persecución a los clérigos mozárabes puso en fuga a buen número de éstos, está también muy documentada; solo como un ejemplo entre muchos cfr. RODRIGO XIMÉNEZ DE RADA, (siglo XIII), *De rebus Hispaniae*, lib. IV, cap. III: "Fuit etiam ibi alius electus nomine Clemens, qui fugit a facie Almohadum Talaveram, ibique diu moratus vitam finivit, cuius contemporaneos memini me vidisse. Venerunt etiam tres Episcopi Assidonnensis, Elephlensis et tertius de Marchena..." (Puede consultarse el *De rebus Hispaniae* en la edición de J. PUJOL, *Crónica de España*, Madrid 1926).

(23) Cfr. *Vide supra*.

siones arábicas de la Sagrada Escritura, que por aquel entonces circulaban en uso entre los cristianos (24), desechadas las hechas con posterioridad a las primeras décadas del s. XIII.

Indudablemente la más conocida y documentada traducción del A. T. al árabe fue la de Sa'adya (Saadiás) Gaón, datada en el siglo X. Esta versión iba destinada a los judíos de lengua árabe, pero trascendió a sus destinatarios: entre otros escritores célebres, fue utilizada por el muulmán Ibn Hāzm de Córdoba en su *Kitāb al-Fiṣal fi-l-mīlāl* (historia comparada de las religiones) para sus citas y reflexiones sobre el A. T. (25). La versión de Sa'adya Gaón tuvo su *editio princeps* en la Políglota de París (1628-45) y se repitió en la de Londres (1654-69) y en las Obras Completas de Sa'adya (París 1893-99). El manuscrito básico para esas ediciones fue el Ms. árabe 1 de la Biblioteca Nacional de París, debido, al parecer, a Gabriel Sionita, que introdujo abundantes correcciones. Por su parte, los editores de la Polig. de París, para suplir las lagunas deuterocanónicas del A. T. y los libros del N. T., completaron el texto de Sa'adya, e incluso a veces lo modificaron donde no faltaba, con arreglo a otras versiones (26). Pero la versión de Sa'adya, conocida por los musulmanes de al-Andalus, no la utilizó para sus notas nuestro glosador mozárabe del códice Legionense, pues así resulta de las colaciones que he efectuado de las glosas con la versión sa'adyana editada en la Polig. de París: puede verse en el dossier de ejemplos antes expuesto, como de 13 glosas del A. T., en 11 hay discrepancias entre las mencionadas glosas y la versión árabe de la Políglota (27).

Respecto a otra de las antiguas y célebres versiones árabes, la llamada alejandrina o egipcia, hecha según parece por el sacerdote El 'Alam en el siglo X, tampoco es probable que haya sido utilizada por nuestro glosador. Según parece, la versión de El 'Alam fue una de las empleadas para completar el texto de la de Sa'adya o para corregirlo, según los casos, en las Polig. de París y de Londres. Pero no sabemos con precisión cuáles son los textos concretos que se deben a El 'Alam en las mencionadas Políglotas. Sin embargo, dado que en los posibles textos intercalados de El 'Alam en la Polig. de París, también existen discrepancias con las glosas del Legionen-

(24) Sobre las traducciones árabes de la Biblia cfr.: P. P. SAYDON, art. *Arabs versiones*, en *Enciclopedia de la Biblia*, Barcelona (Edic. Garriga) 1963, vol. I cols. 635-637. — G. GRAF, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur, I: Die Übersetzungen*, Città del Vaticano 1944. — P. KAHLLE, *Die arabischen Bibelübersetzungen*, Leipzig 1904. — A. VACCARI, *Le versioni arabe dei Profeti*, en "Biblica" 3 (1922) 401-423. — I. GUIDI, *Le traduzioni degli Evangelii in Arabo e in Etiopico*, Roma 1888. — G. GRAF, *Arabischen Übersetzungen der Apokalypse*, en "Biblica" 10 (1929) 170-194.

(25) Cfr. J. VERNET, *Literatura Arabe*, Barcelona, sin fecha, (hacia 1967), página 216.

(26) Cfr. F. PÉREZ CASTRO, art. *Biblias Políglotas*, en *Gran Enciclopedia Rialp*, vol. III (en prensa).

(27) Cfr. *Vide supra*, dossier de ejemplos, núms. 1.3.4.5.6.7.8.10.11.12 y 13.

se (28), podemos concluir, con bastante seguridad, que tampoco esta versión árabe alejandrina fue manejada por el glosador del Legionense (29).

Otra versión árabe que circulaba en tiempo del glosador mozárabe es la llamada antioquena o siria, por el sitio de origen. Parece deberse a un tal Pethion, sirio, probablemente sacerdote y que vivió a mediados del siglo IX. De esta versión se conservan hasta siete manuscritos en bibliotecas europeas (30), pero, que yo sepa, no poseemos aun una edición impresa. Tampoco me consta haber sido aprovechada por los editores de las Polig. de París y Londres, ni tampoco tenemos documentada su difusión en al-Andalus. Por todo ello no puedo establecer conclusión alguna respecto a su relación con las glosas del Legionense, al menos de una manera que ofrezca apoyaturas. Existen, en verdad, meras posibilidades, puesto que, según consta por diversos documentos mozárabes, aludidos por Juan de Mariana en su *Historia de rebus Hispaniae* (31), fueron varios los eclesiásticos sirios que vivieron en la España musulmana en el siglo IX: alguno o algunos de ellos bien pudieran haber traído a la Península algún ejemplar de la versión de Pethion, recientemente hecha en aquel entonces. Pero en definitiva, las posibles relaciones entre la versión de Pethion y nuestras glosas se mueve en el terreno de las puras conjeturas, sin apoyatura documental de ninguna especie.

Descartadas por unas u otras razones las versiones árabes orientales reseñadas, lo más interesante que plantean a estos respectos las glosas árabes del Codex Legionensis es su posible relación con alguna de las traducciones árabe de la Biblia hechas en la España musulmana con anterioridad a las fechas de nuestras glosas. Se tienen noticias de al menos dos, hechas por mozárabes y para uso de los mismos, la primera en Sevilla, a mediados del siglo IX, y la segunda, al parecer en Córdoba, a mediados del s. X. Sus autores respectivos también constan: Joannes Hispalensis e Ishāq ben Velázquez. Hoy día no conservamos el texto de la primera, pero existen testimonios plurales de su existencia en épocas pasadas. De la segunda parece conservarse un manuscrito, según diré, que todavía no he podido manejar. No obstante, iniciaremos ahora una primera fase de investigación de las huellas de ambas versiones, investigación que quedará abierta para futuras pesquisas.

(28) Cfr. *Vide supra*, dossier de ej.: de 13 glosas del Codex Legionensis a textos del N. T. 7 casos no coinciden con la versión inserta en la Polig. de París: núms. 15.16.18.19.20.24 y 25.

(29) Que yo sepa, tampoco tenemos datos positivos acerca de la difusión de la versión de El 'Alam en la España bajo dominación árabe.

(30) Cfr. A. VACCARI, *Le versioni arabe dei Profeiti*, cit.

(31) No tomé nota de las pp. en que el P. Mariana afirma esta venida de clérigos sirios a al-Andalus; recuerdo solamente que lo decía en el vol. I de la edic. de Toledo de 1592.

LA VERSION ARABE DE LA BIBLIA DE JUAN HISPALENSE (mediados s. IX)

Que yo sepa, el primer erudito que en letra impresa menciona esta traducción fue el P. Juan de Mariana, ya en el siglo XVI, en su célebre *Historia de rebus Hispaniae*, con estas explícitas palabras:

“His aequalis Joannes Hispalensis Praesul divinos libros lingua Arabica donabat utriusque nationi salute consulens; quoniam Arabicae linguae multus usus erat Christianis aequae Mauris, Latina passim ignorabatur, eius interpretationis exempla ad nostram aetatem conservata sunt, exstantque non uno loco in Hispania” (32).

No obstante, la cronología en la que se mueve el P. Mariana resulta hoy inadmisibile. En efecto, él alude a la versión de Juan Hispalense cuando se ocupa de los sucesos del segundo cuarto del siglo VIII. Luego veremos como la gran figura de Juan Hispalense está bien documentada más de un siglo después; además, es sorprendente que en la época que indica Mariana, cuando apenas había transcurrido una generación desde la conquista árabe de la Península, hubieran ya perdido los mozárabes el dominio del latín. Por tanto era necesario escrutar las posibles fuentes de donde Mariana hubiera tomado su información.

Y, en efecto, la figura de un Juan Hispalense, arzobispo de Sevilla, pero no en el siglo VIII, sino en las dos décadas finales de la primera mitad del siglo IX, está abundante y coherentemente documentada, lo mismo que su importante actividad en torno a la Sagrada Escritura, como autor en lengua árabe. En primer lugar, hay dos obras de primera magnitud en el siglo XIII que se ocupan del ilustre prelado sevillano en el doble sentido mencionado:

La segunda en el tiempo es la *Crónica General de España* de Alfonso X el Sabio, que se expresa del siguiente modo:

“E en aquel tiempo (fin de la primera mitad del siglo IX) era otrosí en Sevilla el Obispo D. Juan, que era otrosí ome de Dios, é de buena é santa vida, é loábanlo mucho los Arabes, é llamábanlo por su nombre en arábigo Çayed Almotrán: é era muy sabio en la lengua arábigo, é fizo Dios por él muchos milagros; é trasladó la Santas Escripturas en arábigo, é fizo las exposiciones de ellas (33) según conviene á la Santa Escriptura, é así las dejó después de su muerte para los que viniesen después dél” (34).

(32) Lib. VIII cap. III in fine: edic. de Toledo de 1592 p. 314 (he manejado el ejemplar de la Bib. Nac. de Madrid, signatura R. 475).

(33) El subrayado es mío.

(34) *Crónica General de España*, parte III, cap. II; puede verse en la edic. de R. Menéndez Pidal, *Primera Crónica General. Estoria de España*, Madrid 1906.

La noticia no puede ser más explícita, pero F. J. Simonet, que se ocupó del asunto a fines del siglo XIX (35), se planteó la duda de la fidelidad histórica en toda su extensión de este pasaje de la *Crónica General*, al confrontarlo con una noticia similar de la también famosa obra *De rebus Hispanicis* del arzobispo D. Rodrigo Ximénez de Rada, la cual más bien parece referirse a exposiciones o comentarios de la Biblia, no explícitamente a traducción.

El *De rebus Hispanicis* es, en efecto, que yo sepa, la primera obra que en la literatura medieval de la España cristiana se refiere a la actividad escriturística de Juan Hispalense. Dada la importancia que tiene para nuestro asunto no estará demás transcribir aquí el pasaje concreto:

“Et in isto medio fuit apud Hispalim gloriosus et sanctissimus Joannes Episcopus, qui ab Arabibus Çæyrt Alma-tran (36) vocabatur, et magna scientia in lingua arabica claruit, multis miraculorum operationibus effulsit, qui etiam Sacras Scripturas catholicis expositionibus declaravit, quas [ad] informationem posteriorum arabice conscriptus reliquit” (37)

La semejanza entre ambos pasajes es evidente. Como quiera que el escrito de D. Rodrigo Ximénez es anterior en unos treinta años a la *Crónica General* (38), es ésta la que puede haberse inspirado en aquél, a no ser que ambos dependan de otra fuente común y distinta, que yo ignoro. Se sabe que D. Rodrigo se basó en noticias, tradiciones y documentos llevados a Toledo por preladados y clérigos llegados de la España musulmana, especialmente desde la persecución almohade, pasada la primera mitad del siglo XII (39): esta circunstancia parecería favorecer su testimonio frente al de la *Crónica General*; pero ésta también dispuso de fuentes abundantes y valiosas, por lo que no se puede asegurar que dependiera sólo de

(35) En su ya citada *Historia de los Mozárabes de Esp.*, pp. 320-325 (el libro se terminó de publicar, como ya he indicado, en 1903).

(36) Indudablemente es la transcripción al romance de Sa'īd al-Maṭrān

(سعيد المطران): Sa'īd debió ser o el nombre árabe usado

por el obispo, o bien Çæyrt correspondiera a Sayyid (“señor”), en cuyo caso sería el título comúnmente dado; al-Maṭrān no cabe duda que es la transcripción vulgar corrupta de *Metropolitānus*.

(37) RODRIGO XIMÉNEZ DE RADA, *De rebus Hispanicis*, lib. IV, cap. III; véase por ej. en la edic. de J. Pujol, *Crónica de España*, Madrid 1926; la edic. latina princeps es la de Granada 1545.

(38) El *De rebus Hispanicis* de D. Rodrigo debió escribirse hacia 1245, mientras la *Crónica General de España* (Primera Crónica) del rey D. Alfonso X se empezó a redactar hacia 1270. Cfr. R. MENÉNDEZ PIDAL, *Primera Crónica General*, cit. Madrid 1906; las cuestiones críticas las continuó en su *Discurso de ingreso* en la R. Academia de la Historia, Madrid 1916.

(39) Cfr. F. J. SIMONET, *Hist. de los Mozárabes...* ya cit. p. 321.

las noticias tomadas del *De rebus* de D. Rodrigo (40). En tales circunstancias es difícil decidir sólo por estas dos fuentes si el trabajo de Juan Hispalense comprendía traducción y comentarios de la Biblia, o solo comentarios. Ahora bien, ¿se puede hacer realmente una exposición y comentario de un texto de distinto idioma, sin hacer antes o simultáneamente la traducción del mismo? Desde este punto de vista, y dadas las varias noticias, hasta ahora expuestas, testimoniales de la versión de Juan Hispalense, parece que hay que conceder razonablemente muchas probabilidades a la existencia concreta de la versión árabe de Juan Hispalense. Esta es la posición de los pocos estudiosos que se han ocupado del tema, aunque siempre de pasada, en nuestro siglo xx, como D. Marcelino Menéndez Pelayo (41) y F. Pérez Castro (42), los cuales afirman, sin plantearse duda alguna, que Juan Hispalense tradujo la Biblia al árabe.

Pero los testimonios hasta ahora aludidos acerca de la figura de Juan Hispalense, no son los únicos. A ellos hay que unir algunos datos más, en parte distintos, pero coincidentes, utilizados por el P. Enrique Flórez en su *España Sagrada* (siglo xviii) y un registro de Nicolás Antonio (s. xvii). En efecto, a partir de los documentos manejados por el P. Flórez (43), resulta indudable que Juan Hispalense era obispo de Sevilla en el año 839. La cuestión es clara, según los datos de un manuscrito, de cuya existencia tuvo noticia Flórez: el códice se encontraba en la "santa Iglesia de León"; Flórez recabó del obispo de esta sede una copia fidedigna, que le fue proporcionada; tras el examen de Flórez resultó que la segunda parte del manuscrito contenía las actas de un concilio celebrado en Córdoba el año 839; en las suscripciones de las actas está la firma de *Joannes Ispalensis Sedis Episcopus Metropolitanus* (44). Flórez llega a la conclusión, sin ningún género de duda, de que el tal Joannes Ispalensis es "aquel santo varón, llamado por los moros Çait Almatran, de quien tratamos en el tomo IX" (45). Flórez entonces

(40) Para no alargar la cuestión puede verse en F. J. SIMONET, *Id.* pp. 320-325 la valoración respectiva de ambas fuentes. Hay que hacer la salvedad que Simonet concede mucha mayor autoridad historiográfica a D. Rodrigo Ximénez frente a la *Crónica General*; pero en tiempos de Simonet no se habían hecho los estudios críticos más importantes sobre ésta, como fueron los ya mencionados de R. Menéndez Pidal.

(41) En *La Ciencia Española, Inventario Bibliográfico*, vide edición nacional de sus *Obras Completas, La Ciencia Española*, tomo III (Madrid C.S.I.C., 1944) p. 14. Aquí dice M. Menéndez Pelayo: "Siglo ix: Juan, metropolitano de Sevilla, traduce al árabe la Biblia".

(42) En art. cit. *Biblias Políglotas*.

(43) P. ENRIQUE FLÓREZ, *España Sagrada*, t. XV, 1.ª edic. Madrid 1759, páginas 8-14 (la paginación es mía, pues el cuadernillo 1.º de este tomo y edic. no lleva paginación); t. IX, 3.ª edic. Madrid 1860, pp. 271-273 (en esta 3.ª edic. se recogen y rectifican las posiciones que Flórez había tomado al redactar el t. IX en su edic. 1.ª).

(44) Cfr. FLÓREZ, *Esp. Sagrada*, t. XV (edic. 1759) p. 13 (mía).

(45) Cfr. *España Sagrada*, t. IX, 1.ª edic. pág. 242 (= t. IX, tract. XXIX, cap. VII, núm. 30).

se desdice de una anterior hipótesis cronológica (46), y con los datos del códice de León reconstruye la sucesión de los obispos de la sede de Sevilla por aquellas décadas. Lo que no aborda Flórez es si Juan Hispalense hizo solo los comentarios o también la traducción de la Sagrada Escritura; pero sus investigaciones son importantes por lo que atañe a perfilar y situar con precisión cronológica la gran e indiscutible figura del Metropolitano Juan Hispalense.

Antes que Flórez, otro de nuestros más grandes eruditos en la reconstrucción biográfica de los autores españoles de obras literarias, afirmaba también la existencia de la traducción de la Biblia de Juan Hispalense. Me refiero a Nicolás Antonio. En su *Bibliotheca Vetus* pone el siguiente registro bibliográfico:

“Liber Evangeliorum versus in linguam arabicam a Joanne Episcopo Hispalensi, qui ab Arabibus appellatur Zaid Almatrud (sic), tempore Regis Alphonsi Catholici” (47).

Tales son los testimonios que acerca de la personalidad de Juan Hispalense y de su obra de comentarista y traductor de la Sagrada Escritura al árabe, he podido recopilar en una búsqueda inicial y quizás demasiado rápida. Es posible que, estudiada la cuestión con más detenimiento, se pueda encontrar nueva documentación. En todo caso, si tenemos en cuenta la situación ya conocida de pérdida del dominio del latín entre los laicos mozárabes, incluso entre los más cultos, a mediados del siglo IX, los cuales solo podían escribir en lengua árabe, situación descrita dramáticamente en el año 854 por S. Alvaro de Córdoba en su *Indiculus luminosus* (48), no ex-

(46) Flórez en la 1.^a edic. del t. IX de la *Esp. Sagrada* había creído que Joannes Hispalensis había vivido en las primeras décadas del siglo X; pero tras el examen del mencionado manuscrito que contenía las actas del Concilio de Córdoba del año 839, se desdice (t. XV y 3.^a edic. del IX) de su anterior hipótesis y con los nuevos datos que le facilita el manuscrito de León identifica al Metropolitano Juan Hispalense, lo sitúa en las últimas décadas de la primera mitad del siglo IX e incluso reconstruye la sucesión de los obispos de Sevilla en aquellos años.

(47) NICOLÁS ANTONIO, *Bibliotheca Hispana Vetus*, t. I, lib. VI, cap. IX; edición princeps Romae 1672; pero mejor manejo de la edic. de Madrid 1788, 2 vols. cuidada por Pérez Bayer y T. Antonio Sánchez.

(48) He aquí los párrafos más expresivos de San Alvaro: “...nos complacemos en leer poemas y novelas árabes... estudiamos las doctrinas de sus filósofos... no para refutar sus errores, sino para aprender las elegancias y primores de su lenguaje y estilo, desdeñando las santas lecciones de nuestra religión... ¿Quién se hallará hoy entre nuestros fieles laicos tan entendido y diligente que, dándose al estudio de las Santas Escrituras, consulte los libros de ninguno de los doctores escritos en latín? ¿Quién cultiva con ardor la lectura de los Evangelistas, de los Profetas o de los Apóstoles? Por ventura ¿no vemos que jóvenes cristianos, llenos de vida, de gallardía y de elocuencia, versados ya en la erudición gentílica y muy peritos en la lengua árabe, corren desatinados en pos de los libros de los caldeos (= árabes); los buscan, revuelven y estudian con gran atención, deleitándose con ellos; los colman de elogios, mientras que desconocen la belleza de la literatura eclesiástica y menosprecian los ríos caudalosos que manan del paraíso de la Iglesia. Y ¡oh dolor!, los cristianos ignoran su lengua y los latinos olvidan su propio idioma. De tal suerte que apenas entre todos los cristianos se hallará uno entre mil que pueda razonablemente escribir a su hermano una carta familiar; por el contrario, ha-

trañará la necesidad imperiosa de traducir al árabe, para uso de la cristiandad mozárabe de al-Andalus, la Biblia y los leccionarios usados en la Liturgia. Que una gran figura eclesiástica como Juan Hispalense, digno sucesor de S. Isidoro de Sevilla, acometiera la empresa por sí mismo y sus colaboradores, parece entrar en el terreno de lo muy razonable y verosímil, máxime apoyada la hipótesis en muy variados testimonios —por el tiempo, origen y género— pero coincidentes en lo fundamental. Por otra parte, si ningún testimonio pone en duda la actividad del Hispalense como expositor o comentarista de la Biblia en lengua árabe, no se comprende bien cómo se puede comentar sin haber expuesto en la misma lengua el texto, es decir, sin haber hecho la traducción. Hay, pues, en resumen, amplia base documental para proponer la existencia de la traducción árabe de la Biblia, hecha por Juan Hispalense, metropolitano de Sevilla, a mediados del siglo IX.

LA VERSION ARABE DE LOS EVANGELIOS DE ISHAQ IBN VELAZQUEZ
(mediados s. X)

El eco de esta versión en la historiografía española era, hasta hace pocos años, imperceptible (49). Sin embargo, hoy día podemos decir que la existencia de esta versión arábica de los Evangelios está documentalmente asegurada. En efecto, K. Römer dio a conocer en 1905 que el códice árabe *Monacensis Aumer* n.º 238 contiene una traducción árabe de los cuatro Evangelios, hecha por el mozárabe Isaac ibn Velasquez (sic), en Córdoba y en el año exacto de 946 (50). Diez años más tarde, el mismo Römer ampliaba su estudio sobre el mencionado códice *Monacensis* (51). Desgraciadamente, hasta este momento no he tenido la oportunidad de acceso ni a ambos trabajos de Römer, ni al propio códice *Monacensis*, por lo que mi estudio queda en este punto abierto y solamente iniciado.

Parece cierto que la versión de Ibn Velázquez se redujo a los Evangelios canónicos y que se hizo a partir del texto latino de la

llaréis muchedumbres sin número que eruditamente declare la pompa de los vocablos caldeos, hasta el punto de componer versos arábigos más pulidos que los de nuestros opresores, y adornando con más primor que ellos las cláusulas postreras, ligadas todas a idéntica consonante...". ALVARI CORDUBENSIS, *Iudiculus luminosus*, texto latino en E. FLÓREZ, *Epaña Sagrada*, t. XI, tract. XXXIV cap. XX, edic. 3.ª Madrid 1792, pp. 273-275; también en Migne, *P. L.* vol. 121 cols. 554-556; traducción castellana, aprovechada parcialmente por mí, en F. J. SIMONET, *Historia de los Mozárabes...* cit. pp. 369-371.

(49) Es muy reciente, que yo sepa, y se ha reducido casi exclusivamente a menciones en trabajos como los de J. VERNET, *Literatura Árabe*, cit. p. 216. — P. P. SAYDON, art. *Árabes versiones*, cit., col. 637. — M. DE TUYA y J. SALGUERO, *Introducción a la Biblia*, Madrid 1967, vol. I, p. 514.

(50) Cfr. K. RÖMER, *Der Codex Arabicus Monacensis Aumer 238*, Leipzig 1905.

(51) Cfr. K. RÖMER, *Studien über den Codex Arabicus Monacensis Aumer 238*, en "Zeitschrift für Assyriologie" (1915) 98-125.

Vulgata (52). Es de suponer que Ibn Velázquez hiciera esta versión para uso de los mozárabes de las iglesias de Córdoba y sus alrededores, por las mismas causas a las que me he referido al tratar de la versión de Juan Hispalense. Me hubiera interesado mucho colacionar el códice Monacensis (o al menos las descripciones hechas por Römer) con las glosas de nuestro codex Legionensis, para comprobar si existe o no relación entre ambas versiones. En principio parece posible —y aun probable— que siendo la versión de Velázquez un siglo posterior a la de Juan Hispalense, sea la de éste base de aquella: este es un punto que resta por comprobar, pero sería interesante.

Indirectamente la versión de Velázquez vendría a apoyar, en todo caso, la existencia de la precedente del Hispalense, por el hecho de demostrar documental y concretamente el uso entre los mozárabes de la Bética de versiones árabes de la Biblia, hechas por mozárabes andaluces. La verdad es, sin embargo, que en un primer momento, me atrajo mucho menos la hipótesis de un empleo de la versión de Ibn Velázquez por nuestro glosador del códice Legionense, por dos razones: la primera, porque no tratándose sino de una versión parcial (solamente contenía, según las referencias, los cuatro Evangelios), no podía ofrecer luz al problema de las glosas árabes del Códice de León, sino en una muy pequeña parte. La segunda razón era que, comparada con la gran personalidad eclesiástica de Juan Hispalense, Isaac ben Velázquez, aparecía como insignificante y, por tanto, el influjo de su obra literaria en la iglesia mozárabe de al-Andalus, en principio, tenía que ser mucho más reducida, y su traducción mucho menos divulgada que la del gran metropolitano de Sevilla. A esta segunda razón apoyaba poderosamente la antes aludida falta de eco de la versión de Velázquez en la documentación historiográfica española de las Edades Media y Moderna.

LAS NOTAS MARGINALES ARABES DEL CODEX VISIGOTHICUS DE LEON,
PUEDEN SER EL UNICO TESTIGO, HOY LOCALIZADO, DE LA VERSION DE
JUAN HISPALENSE

Estando perfectamente documentada, según hemos visto, la pérdida del uso del latín entre los mozárabes de la España musulmana desde mediados del siglo IX, debe darse por cierto la existencia de un remedio pastoral adecuado, por parte de la pujante Iglesia mozárabe, para formación de la gran masa de fieles de lengua árabe, que existía en la España musulmana hasta fines del siglo XII, en que se produjo la huida masiva de los mozárabes hacia los reinos cristianos del Norte de la Península, debido a la sistemática y organizada persecución almohade. Correlativamente, este remedio se debió dar también en la Liturgia y en la lectura privada religiosa, entre otras causas, por el elevado nivel cultural de la población

(52) Cfr. P. P. SAYDON, *art. cit.* col. 637.

de al-Andalus. Por otra parte, parece suficientemente documentada la existencia de una traducción árabe de la Biblia, la de Juan Hispalense, cuya potente personalidad ofrecía las garantías necesarias para la divulgación de la versión. Si a estas consideraciones añadimos los resultados negativos de la colación de las glosas árabes del Códice de León con las otras traducciones árabes existentes por aquellas épocas, podremos razonablemente plantearnos la cuestión de si esas glosas —debido a las peculiaridades estudiadas— pueden basarse precisamente en la versión árabe de Juan Hispalense. No es necesario repetir ahora las circunstancias de esta versión árabe española, hecha sobre el texto de la Vulgata jeronimiana, según la tradición isidoriana, etc. Lo que ahora se nos plantea, como hipótesis conclusiva de nuestro trabajo, es si las glosas marginales árabes del Códice de León son en tal caso el único testigo localizado de la traducción de Juan Hispalense. Una respuesta definitiva no podemos dar por ahora: para ello sería necesario haber localizado algún ejemplar seguro de dicha versión y que su colación con las glosas del Legionense diera resultados coincidentes (54). Pero no poseyendo en nuestros días ningún códice catalogado que contenga la versión árabe del Hispalense, las glosas del Codex visigothicus de León pudieran ser precisamente ese testigo de la versión del Metropolitano de Sevilla, cuyo rastro se ha perdido.

Esta es, pues, la cuestión principal que plantean las glosas marginales árabes de nuestro códice de León, cuestión de notable interés para la historia de la Iglesia mozárabe de España y para las antiguas versiones de la Biblia. El tema ha quedado solo planteado en el presente trabajo. Sería necesario para su prosecución, entre otras cosas, examinar todos los códices bíblicos en lengua árabe procedentes de la iglesia mozárabe de al-Andalus y, en su caso, colacionarlos con nuestras glosas, y seguir rastreando en la historiografía española medieval —tanto latina, como árabe y después romance— para allegar más datos. Mientras tanto, la cuestión queda abierta.

(53) Sería necesario emprender una búsqueda a este respecto por las bibliotecas españolas; pero no obstante las destrucciones de libros arábigos, llevadas a cabo principalmente en los siglos xvi y xvii, aun deben quedar restos, como es el caso del fragmento latino-arábigo del siglo ix-x, n.º 150 de la Biblioteca Capitular de Sigüenza, que contiene Gal 1,1-15 y 3,6-24: cfr. D. DE BRUYNE - E. TISSERANT, *Une feuille arabo-latine de Gal.*, en "Revue Biblique" 7 (1910) 321-343.

(54) A su vez, las glosas árabes del Codex Legionensis, colacionadas con algún manuscrito árabe de la Biblia, servirían, en su caso, para la determinación de éste, de resultar las coincidencias pertinentes.

GLOSSAE MARGINALES ARABES AD CODICEM VISIGOTHICUM LEGIONENSEM
VULGATAE

Auctor huius articuli lucem partim affert novamque inducit quaestionem aenigmati glossarum marginalium arabum noti Codicis visigothici legionensis Vulgatae, qui anno 960 tandem confectus, Legione (León) in Bibliotheca Collegiatae Sancti Isidori asservatur. Inde ab ineunte saeculo nostro, quidam studiosi existentiam harum glossarum prodiderant; nullam tamen descriptionem, aut alicuius earum transcriptionem et versionem fecerunt.

Auctor ergo primus praebet opportunam glossarum descriptionem et censum atque locationem: summa earum sunt 281, quarum 171 minore aut maiore difficultate legi possunt. Offert postea quaedam exempla: 26 glossae (13 uniuscuiusque Testamenti) transcribuntur, vertuntur et subiciuntur studio cum suis proprietatibus philologicis et scripturariis. Adiungit quinque photographias quorundam foliorum Codicis, in quibus una aut plures glossae continentur. Exceptis duabus quae interpretationem vere respiciunt, reliquae glossae sunt merae versiones arabicae terminorum plerumque insuetorum et verborum infrequentium.

Ex analysi grammaticali complurium ex his notis, auctor concludit plures earum, quas singillatim perpendit, exigere aliquam priorem Sacrae Scripturae versionem arabicam, quam glossator dum Codicem latinum legeret prae manibus habuerit. Confert glossas Codicis cum versionibus arabicis editis in Polyglotta Parisiensi et quandoque cum Londinensi, atque ex collatione statuit ab his Polyglottis glossas Legionensis non pendere.

Ceterum, legionenses glossae optimam versionem arabicam praestantiorum generatim editis in illis Polyglottis.

Qua ergo translatione glossator Codicis Legionensis est usus? Ante huius quaestionis solutionem auctor inquirat tempus quo glossae arabes confectae sunt: ex rationibus palaeographicis, una cum indicis historicis et documentorum, hanc de tempore hypothesim proponit: ut terminum a quo, alteram medietatem saeculi XI; ut terminum ad quem, primam medietatem saeculi XIII; ut aetatem probabiliorem, saeculum XII.

Praetermissis igitur arabicis versionibus post id tempus confectis, considerantur, quamvis non exhaustivo modo, relationes glossarum cum quibusdam aliis versionibus arabicis cognitis. De aliis quibus ob indiciorum egestatem ultima sententia statui nequit; sed in genere, hac vel illa ratione, non apparet possibile aut probabile

versionem adhibitam a glossatore fuisse aliquam ex orientalibus a Sa'dya Gaón, El 'Alam aut Pethion peractis.

Itaque auctor perquirat num pendeant glossae ab alterutra ex arabicis versionibus quae in Hispania Maura a mozarabibus Iohanne Episcopo Hispalensi, medio saeculo IX, et Ishaq ibn Velasques, X mediante, confectae sunt. Cum haec altera tantum Evangelia complectatur, quaestionem non solvit. Contra, prior totam S. Scripturam comprehendisse videtur, quo eius probabilitas crescit. Percurrit auctor historicos Medii Aevi hispanos (Rodrigo Ximénez de Rada, De Rebus Hispanicis, circiter annum 1245; Alfonso X el Sabio, Crónica General de España, c. a. 1270) historiarumque scriptores post prelum inventum (Mariana, Nicolás Antonio, Enrique Flórez, F. J. Simonet, Menéndez Pelayo, etc). Ex documentis plene constant tam aetas (medium saeculum IX) et lineamenta huius praestantissimi Metropolitanae Hispalensis Iohannis, quam eius litteraria actuositas tamquam "expositoris" Sacrae Scripturae in lingua arabica. Aliquatenus dubitatur utrum Hispalensis expositio fuerit tantum commentarius an etiam versio; probabilius, fere certum, est ipsum fecisse versionem cum commentariis. Praeterea, necessitas pastoralis huius arabicae translationis apud mozarabes in Baetica medio IX saeculo degentes comprobatur testimoniis coaevis (Sancti Alvari Cordubensis) de interitu linguae latinae apud eos christianos, deque amplissimo linguae arabicae usu etiam in praecellentibus litterarum operibus. Nihilominus, in praesenti nullus codex versionis arabicae a Iohanne Hispalensi peractae in tabulariis nostrarum bibliothecarum refertur. Asservatur, contra, versio Evangeliorum confecta ab Ishaq ibn Velasques (Codex Monacensis Aumer n.º 238, a K. Römer descriptus).

Auctor expresse relinquit quaestionem apertam ulterioribus collationibus glossarum Legionensium cum documentis quae, tempore labente, inveniantur. Vergit tamen in sententiam derivationis earum ab amissa versione Iohannis Hispalensis. In hac hypothesi, glossae Legionenses testis in praesentia unus praecellentis, si res ita sunt, versionis Iohannis Hispalensis essent. Quoquo modo, de historia antiquarum Sacrae Scripturae arabicarum versionum, virentisque tunc temporis Ecclesiae Mozarabis, nova et opportuna quaestio prostat.

