

**TRADUCCIÓ I RECEPCIÓ  
DE LA CULTURA CLÀSSICA**

**Sobre els fonaments clàssics  
de la teoria i la praxi traductològiques**

Jordi Redondo

València, 2019

## Pròleg

Aquest volum naix de la pràctica docent i té com a objectiu aquesta mateixa. Opera amb l'experiència en un seguit de problemes i lectures que ens han ocupat al llarg dels anys mentre ens fèiem càrrec de diferents cursos de la llicenciatura i del grau de Filologia Clàssica, de la matèria *Tradició i recepció de la cultura clàssica* dins el títol de Traducció i Mediació Interlingüística, i de la docència de màster professada en les universitats de Bolonya, Calgary, Ferrara, Nantes i Tessalònica. Més enllà de la tasca docent, bona part d'aquesta problemàtica i d'aquests textos han sigut el centre d'una sèrie d'activitats de recerca, els resultats de la qual s'han presentat a congressos internacionals convocats els darrers vint-i-cinc anys. A les aules i als fòrums de recerca hem tractat, d'acord amb les exigències de cadascun dels contextos, de la recepció de les literatures clàssiques a la baixa edat antiga, l'edat mitjana, l'època moderna i la contemporània. El contacte amb especialistes d'altres filologies ens ha fornït elements d'anàlisi per a una tasca hermenèutica que ultrapassa la d'una tradició literària concreta.

La vocació docent del llibre té com a base el que l'actual ordenació demana per a la matèria *Tradició i Recepció de la Cultura Clàssica*, i que s'expressa en els termes següents:

«Aquesta assignatura està concebuda per al desenvolupament de competències generals, encara que atenent ací al marc de referència que ens ofereix el llegat clàssic i la seua recepció i reinterpretació en diferents períodes de la història d'Occident, i tenint en compte en particular els processos traductològics implicats. L'assignatura, encara que inclosa dins del domini de la formació bàsica, ofereix un marc general de gran interès per al desenvolupament de la competència específica descrita com a “coneixement de les normes traductològiques i la seua contextualització sociocultural”.»

El plantejament d'aquests continguts ens ha dut a eliminar aspectes que hem cregut secundaris, per bé que alguns estudiants els poden considerar de gran interès. Ens referim a la temàtica relativa a les arts plàstiques i l'arquitectura –qüestió de la qual ens hem ocupat, tanmateix– i, més en concret, al reflex d'aquesta en la tradició mitològica. Hem organitzat, doncs, la matèria en deu unitats temàtiques, de les quals la primera tracta de la problemàtica de la transmissió de la creació literària en el món antic, amb la inclusió de les qüestions relatives al pas d'una cultura oral a una d'escrita i a la circulació de les edicions; el segon tema tracta de l'activitat traductora a l'antiguitat, entesa com una pràctica derivada de les necessitats de la comunicació entre els pobles i els individus, amb aplicacions diplomàtiques i comercials, respectivament; el tema tercer s'ocupa, en canvi, dels inicis de l'hermenèutica dins dels corrents principals de pensament, i de la seua

interrelació amb la traducció; amb la quarta unitat entrem dins del trànsit del món antic al medieval, amb la substitució de la civilització grecollatina per la cristiana, i arriba fins a l'anomenat renaixement carolingi, a l'alta edat mitjana; el següent tema suposa un cert interregne, atès que està dedicat a la continuïtat de l'herència cultural clàssica a l'imperi oriental, amb l'exposició d'aquells trets que caracteritzen el món bizantí respecte de l'uropeu occidental, i amb una especial atenció als vincles de Bizanci amb els mons eslav i oriental; el tema sisè se centra en l'exegesi i la traducció de la Bíblia i en el desenvolupament de la ciència gramatical de l'edat mitjana; el setè aborda la constitució, ja en l'època moderna, de la ciència de la Filologia Bíblica, i amb aquesta, la de la traducció com a disciplina; els temes següents, vuitè, novè i desè, conclouen el llibre amb el tractament de la recepció de les literatures clàssiques, en primer lloc a l'època medieval, segonament a l'època moderna i des de la Contrareforma i, per últim, en l'època contemporània. No abordem, però, el conjunt d'aquesta recepció, sinó que ens limitem a exposar-ne alguns exemples significatius, opció que hem triat per dos motius: el primer, perquè una exposició sistemàtica, encara que no en fora una de detallada, imposaria per a una certa visió panoràmica de les èpoques moderna i contemporània una extensió excessiva, a despit del propòsit de breuetat; el segon, perquè la recepció adopta un altre caire quan depèn de l'edició impresa, i no només per les circumstàncies pròpies de la transmissió, tot i la seua importància intrínseca, sinó també perquè la impremta estèn el coneixement dels textos a un nombre molt superior de lectors, alhora que augmenta exponencialment la influència d'aquells que se'n beneficien i, en canvi, minimitza la d'aquells altres que la cultura actual considera inèdits perquè no han sigut objecte d'impressió. De fet, una atenció al paper de les llengües i les cultures clàssiques al desenvolupament de la teoria i la pràctica de la traducció entre els segles XVIII i XX exigiria un tractament específic, per al qual no deixarem de fer alguns suggeriments com a referència bibliogràfica<sup>1</sup>. Aquesta temàtica, bo i atractiva com és, seria possible només dins de l'especialitat de Filologia Clàssica i per a alumnes d'un curs prou més avançat que no el primer. Hem cregut més profitós d'abordar una qüestió bastant menys feixuga, la de l'oposició entre dues menes de recepció, aquella que aplica una visió conservadora amatent tan sols a la consagració d'un model neoclassicista, i aquella que mira de cercar el conjunt de relacions, concomitàncies i diferències incloses, debatudes i sota una anàlisi constant, de la cultura clàssica i la contemporània.

La programació del curs ha cercat d'alternar temes més teòrics, destinats a l'exposició i la discussió de la història de la teoria de la traducció, amb d'altres d'un caire més narratiu, amb l'exposició detallada del marc cultural i social en què s'inserten les escoles i els usos traductològics. Sense, però, pretendre escriure una història de les idees, el llibre mira de relacionar sempre l'activitat de traducció amb els interessos de cada societat per conèixer-ne d'altres, contemporànies o anteriors. Tanmateix, creiem que l'interès del lector ha d'anar adreçat sempre als problemes relatius al contacte lingüístic i, en particular, el que es produeix a causa de la circulació de textos. Les contradiccions i, alhora, la continuïtat entre els procediments propis de les cultures orals i els de les cultures escrites ens han semblat un capítol d'una transcendència especial, i que no havia

---

<sup>1</sup> L. Hardwick, *Translating Words, Translating Cultures*, London 2000; S. Settis, *Futuro del 'classico'*, Torino 2004 (= *The Future of the 'Classical'*, Cambridge & Malden 2006; J. Porter [ed.]), *Classical Pasts: the Classical Traditions of Greece and Rome*, Princeton UP 2006; A. Lianeri & V. Zajko (ed.), *Translation and the Classic. Identity as Change in the History of Culture*, Oxford 2008; R. Pinyol (ed.), *Traduir els clàssics, antics i moderns*, PAM 2013; M. Franquesa, *La fundació Bernat Metge, una obra de país (1923-1938)*, PAM 2013.

de quedar reduït a les civilitzacions antigues. En qualsevol cas, el guiatge ha correspost a una atenció constant a la cultura literària.

El fil conductor de l'explicació fa per respectar, com més podem, les exigències de la diacronia com a eix vertebrador de l'exposició, l'exhaustivitat com a fita per a un aprenentatge satisfactori, i sobretot la claredat com a objectiu didàctic preferent. A més d'una bibliografia bàsica que hem volgut que fora succinta i suficient alhora, en cada tema l'estudiant trobarà referències abundoses i precises, amb l'ajut de les quals estarà en condicions d'aprofundir en cadascuna de les qüestions abordades, fins i tot, aquelles de més especialitzades i particulars. L'atenció principal, sempre sota el criteri del profit de l'alumnat, s'ha adreçat a aquelles cultures que sustenten l'exercici professional dels nostres titolats en Traducció i Interpretació de la Universitat de València, és a dir, l'anglòfona, la francòfona, la germanòfona i la italianòfona. Ens haguera agradat d'atendre més espais –el lusòfon i el russòfon, p.e.– per la lluita aportació que han fet al coneixement de les literatures i les cultures clàssiques, però un cop més, els límits imposats per les possibilitats de la docència ens han aconsellat de cercar els objectius més tangibles i productius.

La redacció té en compte la naturalesa de l'alumnat, que no té com a orientació la de tractar amb regularitat ni les llengües ni les literatures clàssiques. Els textos grecs i llatins van sempre acompanyats de traducció, i els conceptes grecs, de transliteració. Llevat de casos on l'extensió ho aconsellava, la presentació de les citacions procura oferir tant la traducció com el text original, aspecte que només hem descurat quan es tractava de textos àrabs o hebreus. Hem mirat, també, de presentar traduccions pròpies, criteri adoptat, en general, per a la nostra tasca de recerca i, amb un caràcter encara més rigorós, per a la docència. En les citacions de llengües modernes, el criteri de la brevetat ens ha induït a prescindir de la traducció com a criteri general.

## Bibliografía bàsica

- Adams, J.N., *Bilingualism and the Latin Language*, Cambridge UP 2003.
- Bolgar, R.R. (ed.), *Classical Influences on European Culture A.D. 1500-1700*, Cambridge UP 1976.
- Brock, S., “Translation in Antiquity”, in A.-F. Christidis (ed.), *A History of Ancient Greek. From Its Beginnings to Late Antiquity*, Cambridge 2007, 873-886.
- Copeland, R., *Rhetoric, Hermeneutics, and Translation in the Middle Ages. Academic Traditions and Vernacular Texts*, Cambridge 1991.
- Copeland, R. & Sluiter, I., *Medieval Grammar and Rhetoric: Language Arts and Literary Theory, A.D. 300-1475*, Oxford 2012.
- Goody, J., *La domesticación del pensamiento salvaje*, Madrid 1985 (= *The Domestication of the Savage Mind*, Cambridge 1977).
- Jakobson, R., “On linguistic aspects of translation”, dins R.A. Brower (ed.), *On Translation*, Cambridge (Mss.) 1959, 232-239 (= “En torno a los aspectos lingüísticos de la traducción”, *Ensayos de lingüística general*, Barcelona 1981, 67-77).
- Kallendorf, C.W. (ed.), *A Companion to the Classical Tradition*, Malden & Oxford 2007.
- Pomer, L. & Á. Narro, *Traducción y recepción de la cultura clásica*, València 2012.
- Signes Codoñer, J., B. Antón Martínez, P. Conde Parrado, M.Á. González Manjarrés & J.A. Izquierdo Izquierdo (coord.), *Antiquae Lectiones. El legado clásico desde la antigüedad hasta la Revolución Francesa*, Madrid 2005.
- Silk, M., I. Ingogard & R. Barrow, *The Classical Tradition. Art, Literature, Thought*, Malden & Oxford 2014.

## Tema 1.- La transmissió de la literatura en l'antiguitat clàssica

### *La tradició filològica al voltant del problema de la qüestió homèrica. La crítica dels antics a l'obra homèrica*

L'inici de la literatura europea se situa, més per convenció que per rigor científic, en l'èpica monumental representada pel personatge mític d'Homer. El poeta conegut així, en realitat, no va existir mai, sinó que fou creat per la cultura grega per tal de donar nom, cara i una biografia al qui consideraven un autor tocat per la gràcia dels déus<sup>2</sup>. És d'aquesta manera com la creació de generacions de rapsodes quedava refosa sota la inspiració d'un únic poeta, l'epopeia del qual constitueix una síntesi ben travada del que l'audiència aprovava en els plans de la religió, la política, l'ètica i, també, el de la literatura. Dipositari d'una tradició i d'un emblema, alhora, dels valors aristocràtics, Homer pertany a un món en què, com a norma general, ningú no escriu i en què la paraula que importa és sempre aquella dotada d'ales que conserva la memòria.

La negació de la validesa en la paraula escrita s'entèn si parem atenció en aquesta creació del personatge d'Homer, tan representatiu de la cultura oral, que és cec; cec com el més característic dels rapsodes incorporats a la galeria de retrats de l'èpica mateixa, Demòdoc, el poeta de la cort d'Alcíous, a Feàcia<sup>3</sup>; cec com el poeta que entona un dels *Himnes homèrics*, el dedicat al déu Apol·lo<sup>4</sup>; cec com Estesícor i cec com Tàmiris, castigats ambdós per haver desafiat el poder de les Muses. Una tradició mesopotàmica, testimoniada en els arxius reials de Mari, certifica com els xiquets destinats a ser instruïts com a poetes eren cegats per un metge que els "adormia els ulls"<sup>5</sup>.

Sense entrar en problemes de caire ideològic, i per tal de cenyir-nos al pla literari, convé recordar que ja els antics no s'estaven de qüestionar l'obra homèrica. Ciceró atribuïa l'autoria del text a Pisístrat, que hauria refès cants fins aleshores mancats d'una

---

<sup>2</sup> Entre la recerca més recent destaquen les monografies de B. Graziosi, *Inventing Homer: The Early Reception of Epic*, Cambridge UP 2002; *Homer: The Resonance of Epic*, London 2005; i *Homer*, Oxford & New York 2012.

<sup>3</sup> Hom. *Od.* VIII 62-64: *L'herald va arribar prop d'ells duquent el molt veritable aede, que la Musa tant s'estimava, i li va concedir sia el bé sia el mal: el va privar dels ulls, però li va concedir un dolç cant.*

<sup>4</sup> Hy. *Ap.* 169-173: *Noies, qui és d'entre els poetes el qui ací acut més del vostre grat, i amb qui us adeliteu més? I ben bé totes vosaltres contesteu amb respectuoses paraules: "cec és l'home, viu a la rocallosa Quíos, tots els seus cants pel temps a venir són puixants".*

<sup>5</sup> J.-M. Durand (ed.), *Les Documents épistolaires du palais de Mari I*, Paris 1997. Vegeu, com a contrapunt al fet històric, H. Tilley, *Blindness and Writing: From Wordsworth to Gissing*, Cambridge UP 2002, pp. 102-104.

organització interna<sup>6</sup>. No gaire temps més tard, l'historiador Flavi Josep acusava Homer de no haver conegut l'escriptura, i apuntava amb encert a una llarga transmissió oral, prèvia a la fixació per escrit dels poemes<sup>7</sup>.

Entre els moderns, François Hédélin, conegut per la seua dignitat d'abat d'Aubignac i de Meimac (1604-1676), fou el primer autor que va atacar la figura i l'obra d'Homer amb arguments, si més no, contundents<sup>8</sup>. Al seu parer, no només l'èpica homèrica resultava una creació barroera, desequilibrada i gens estètica, sinó que ni tan sols Homer n'havia estat l'autor, per tal com hauria sigut una mera invenció, darrere de la qual s'amagava una dilatada tradició de composició oral de cants refosos molt més tard. El filòleg anglès Richard Bentley (1662-1742) va rehabilitar la figura del poeta cec, tot atribuint les incoherències dels poemes al fet que la recopilació escrita es féu uns cinc segles més tard de la composició, i gràcies al ja esmentat tirà d'Atenes, Pisístrat<sup>9</sup>. També, l'escocès Thomas Blackwell (1701-1757) es troba ena l'origen d'una llarga tradició britànica d'estudis homèrics, sempre dominats per la preeminència de la *Iliada*<sup>10</sup>. Robert Wood (1717-1771) es va anticipar a Parry en l'elaboració d'una teoria sobre la composició dels poemes homèrics: després d'haver cregut identificar els escenaris dels poemes, i tot partint de la base que Homer no sabia escriure, proposà que la seua creació es va fer gràcies a la capacitat de retenció tant de l'autor com dels seus auditoris<sup>11</sup>. Jean-Jacques Rousseau hi afegí, també, un comentari d'interès, en fer notar com la poesia homèrica reflecteix l'evidència d'usos escriturals en la cultura contemporània del poeta<sup>12</sup>.

Els inicis de l'estudi modern de la literatura grega arranquen d'un (re)descobriments afortunat. A la segona Alexandria que és Venècia, refugi secular de grecs foragitats per la guerra, la fam, l'enveja o tot alhora, un viatger francès, noble i cult, fill d'una antiga nissaga aragonesa, Jean Baptiste Gustave d'Ansse de Villoison, trobava el còdex de la *Iliada* que coneixem com a Venetus A o Venetus 454. La diferència entre aquest manuscrit i les dotzenes dels altres conservats arreu d'Europa és que el Venetus A

---

<sup>6</sup> Cic. *De orat.* III 137: *Pisistratus (...) qui primus Homeri libros confusos antea sic disposuisse dicitur; ut nunc habemus.* 'De Pisístrat (...) hom diu fou el primer que va arranjar com ara els tenim els llibres d'Homer, anteriorment barrejats'. Vegeu sobre el cas R. Merkelbach, "Die pisistratische Redaktion der homerischen Gedichte", *RhM* 95, 1952, 23-47.

<sup>7</sup> J. *Ap.* I 2, 12 *καί φασιν οὐδὲ τοῦτον ἐν γράμμασι τὴν αὐτοῦ ποίησιν καταλιπεῖν, ἀλλὰ διαμνημονευομένην ἐκ τῶν ὀσμάτων ὕστερον συντεθῆναι καὶ διὰ τοῦτο πολλὰς ἐν αὐτῇ σχεῖν*, 'diuen que ni tan sols ell no va llegir la seua creació mitjançant textos, sinó que, recordada de generació en generació gràcies als cants, finalment fou composta com un tot, per la qual cosa conté moltes incoherències'.

<sup>8</sup> Hédélin també es va aplicar a intentar demostrar que els sàtirs no eren una raça humana, sinó una d'animal, monstruosa i demoníaca, cosa que va exposar en el seu assaig de joventut *Des satyres brutes, monstres et démons. De leur nature et adoration. Contre l'opinion de ceux qui ont estimé les Satyres estre une espece d'hommes distincts et separez des Adaicques*, París 1627. Vegeu al respecte S. Petrella, "«Les satyres ne peuvent être hommes!»". Quelques considérations «vray-semblables» de François Hédélin", *S & F* 7, 2012, 97-107.

<sup>9</sup> Sobre la figura d'aquest estudiós, vegeu la biografia de K.L. Haugen, *Richard Bentley. Poetry and enlightenment*, Cambridge (Mss.) 2011.

<sup>10</sup> L'obra de T. Blackwell, *An Enquiry into the Life and Writings of Homer*, Londres 1735, careix, tanmateix, de les aportacions pròpiament filològiques del seu predecessor Bentley, en tant que s'instal·la més aviat en el camp de la divulgació, amb bona cosa d'amanida mitològica per a entreteniment del lector.

<sup>11</sup> R. Wood, *An essay on the original genius and writings of Homer: with a comparative view of the ancient and present state of the Troade*, Londres 1775, pàg. 235: *for it is the nature of oral tradition, the only mode of recording events then known, to magnify and embellish, rather than suppress or pervert truth.*

<sup>12</sup> Vegeu al respecte Y. Touchefeu, "Rousseau et Homère", *L'Antiquité* 27, 1995, 179-190.

conté un resum dels comentaris *Sobre la correcció d'Aristarc* de Dídim Calcenteri, *Signes d'Aristònic*, *Prosòdia Iliàdica* d'Herodià i *Sobre la puntuació* de Nicanor. Només gràcies a aquest bagatge filològic, pocs anys més tard Friedrich August Wolf va poder compondre els seus *Prolegomena ad Homerum*, on plantejava de soca-rel l'origen i la transmissió dels textos èpics<sup>13</sup>. En situar Homer en una època anterior a l'aparició de l'alfabet, Wolf proposava que *Illiada* i *Odissea* es devien haver compost i recitat de memòria, com ho feien els rapsodes contemporanis de Plató<sup>14</sup>. Naixia, doncs, l'anomenada *qüestió homèrica*, que discutia si poemes tan extensos podien haver sigut compostos per un sol autor, o si es tractava d'obres menors compostes per diversos poetes i unides, després, per Homer<sup>15</sup>. L'etimologia del terme grec ῥαψῳδός, *rhapsodós*, 'rapsode', com a derivat que és del verb ῥάπτω, *rhapto*, 'sargir', suggeria que Homer hauria *cosit* els diferents cants tot creant, d'aquesta manera, un nou poema, el que coneixem com a èpica monumental. Val a tenir en compte, en aquest sentit, que *Illiada* i *Odissea* són obres especials, molt més extenses que la resta de poemes èpics que coneixem. Els noms d'*unitaristes* i *analítics* identificaven els partidaris d'una i l'altra teoria, la de la unitat original del text i la de la fusió de diversos poemes menors en un de sol. A més de les consideracions relatives a l'extensió dels poemes, els crítics tenien en compte raons estilístiques, lingüístiques i d'història social que semblaven contradir l'autoria d'un sol poeta, i suggerien, en canvi, una composició dilatada en el temps.

La qüestió homèrica va desaparèixer com a tal amb les investigacions de Milman Parry que, sota la indicació del seu mestre Antoine Meillet, va demostrar la realitat, la grandiositat i l'antiguitat de la recitació d'extensos poemes èpics conservats oralment. És així com la noció de composició oral ha guanyat, amb tota justícia, un lloc preminent dins de la teoria literària, no només la grega, també la general<sup>16</sup>. Entenem com a composició oral aquella que utilitza com a mitjans bàsics els recursos provinents de la dicció oral dins d'una tradició literària i cultural concreta, no necessàriament expressada mitjançant una sola llengua<sup>17</sup>. D'altra banda, convé no oposar els conceptes d'*oralitat* i d'*escriptura* com a definitoris de dues cultures cronològicament diferents, incompatibles: Homer mateix demostra conèixer l'escriptura<sup>18</sup>. Cal remarcar, tanmateix, que l'oposició

<sup>13</sup> F.A. Wolf, *Homeri Ilias ex ueterum criticorum notationibus optimorumque exemplarium fide nouis curis recensita*, Halle 1794, i *Prolegomena ad Homerum sive de operum Homericorum prisca et genuina forma variisque mutationibus et probabili ratione emendandi*, Halle 1795. En realitat, com a crític literari Wolf va aprofitar el treball, publicat de manera apressada i poc llúida, d'Ansse de Villoison. La seua *Homeri Ilias ad veteris codicis veneti fidem recensita. Scholia in eam antiquissima ex eodem codice aliisque, nunc primum edidit cum asteriscis, obeliscis aliisque signis criticis*, Venècia 1788, va furnir els elements amb què Wolf produiria una edició més sistemàtica, però no més reeixida des del punt de vista de la millora substancial del text homèric. Ultra l'aportació d'Ansse de Villoison, cal esmentar la del mestre de Wolf, C.G. Heyne, un important estudiós de l'èpica homèrica –fou editor de la *Illiada*– que es va anticipar a moltes de les opinions del seu deixeble. Per consegüent, el paper atorgat a Wolf dins la història de la filologia clàssica mereixeria una seriosa revisió.

<sup>14</sup> N'és un preciós testimoni el diàleg platònic titulat *Íon o sobre la poesia*.

<sup>15</sup> G. Nagy, *The Best of the Achaeans: Concepts of the Hero in Archaic Greek Poetry*, Baltimore 1979, pàg. 300, dona per al terme *Homer* l'etimologia *el qui trava en un tot*.

<sup>16</sup> Es pot llegir el gruix de la investigació de Parry al volum preparat pel seu fill, A. Parry (ed.), *The Making of Homeric Verse: The Collected Papers of Milman Parry*, Oxford 1971.

<sup>17</sup> Vegeu al respecte R. Finnegan, "What is oral literature anyway? Comments in the light of some African and other comparative material", dins B.A. Stolz & R.S. Shannon (edd.), *Oral Literature and the Formula*, University of Michigan, 1976, 127-166; *Oral Poetry: Its Nature, Significance, and Social Context*, Indiana 1992<sup>2</sup>.

<sup>18</sup> Homer, *Illiada*, VI 168, 176 i 178; VII 89-90. Vegeu al respecte H.L. Lorimer, "Homer and the Art of Writing: A Sketch of Opinion Between 1713 and 1939", *AJA* 52, 1948, 11-23; R. Finnegan, "How oral is oral literature?", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 37, 52-64.



entre oralitat i escriptura no era tan nítida com en l'actualitat, atès que la lectura dels textos escrits es feia en veu alta<sup>19</sup>. L'oralitat, doncs, no s'ha de conceptualitzar com la mera antítesi de l'escriptura. La idea mateixa de literatura no se circumscriu, més enllà del seu origen etimològic, als textos escrits, de la mateixa manera que no hauríem de qualificar com a mostra de paradoxa el concepte de *literatura* oral. Per una pruija de bons maximalista, els darrers anys s'està imposant el concepte de *poesia oral*, que elimina la paradoxa, més formal que no real, de literatura oral. Finnegan va denunciar com la tradició, tant antropològica com d'història literària, ha tractat la literatura oral com a un fet essencialment diferent de la literatura escrita<sup>20</sup>. Aquesta reclamació argumentada consistia a justificar l'ús tant del concepte mateix de *literatura* com de tota mena de tècniques literàries, també per a les produccions orals. L'abandonament del terme *literatura oral*, bo i substituint-lo pel de *poesia oral*, apareix ja el 1970<sup>21</sup>, i assoleix un desenvolupament teòric important el 2007, quan planteja l'origen de la poesia oral a l'Àfrica<sup>22</sup>. Nosaltres mantenim, però, el concepte de *literatura oral*, més exacte i clar. Si reduïrem la nostra anàlisi als gèneres poètics, exclouríem bona part de les tradicions narratives del mite, del conte popular en totes les seues variants –conte meravellós, conte infantil, conte eròtic–, i de la literatura moral que utilitzaven, principalment, el relat en prosa.

### *Perspectiva antropològica i prejudicis culturals*

Tant l'anàlisi mateixa d'una cultura basada en la creació oral, com la comparació amb qualsevol altra societat dotada dels instruments de la literarietat, solen incórrer en la tendència a prejutjar tota situació a partir d'una idea preconcebuda, la de la superioritat de les cultures literàries. Val a dir que aquesta superioritat es manifesta en determinats aspectes materials, en la mesura que les societats literàries són posteriors en el temps i, per consegüent, es beneficien de l'evolució històrica. Ara bé, si plantejem l'oposició entre aquelles cultures desproveïdes de la literarietat i aquelles que n'estan dotades, haurem de prescindir de determinats prejudicis, el més important dels quals és el que afecta a l'assignació de les funcions i les propietats de la cultura racional en les societats literàries. Aquesta idea té com a antecedents destacables en el camp de la sociologia els treballs d'Émile Durkheim (1903), de Bronislaw Malinowski<sup>23</sup>, i de Claude Lévi-Strauss, l'autor de *La pensée sauvage*, i en el de la història cultural, el de Wilhelm Nestle, l'autor de *Vom Mythos zum Logos*<sup>24</sup>.

---

<sup>19</sup> E. Dickey, *Greek Forms of Address. From Herodotus to Lucian*, Oxford 1996, pàg. 31.

<sup>20</sup> R. Finnegan, *Oral Literature in Africa*, Oxford 1970, pp. 37-49.

<sup>21</sup> R. Finnegan, *Oral Literature in Africa*, pàg. 106.

<sup>22</sup> R. Finnegan, *The oral and beyond: Doing things with words in Africa*, Chicago UP 2007.

<sup>23</sup> B. Malinowski, *Magic, Science and Religion and Other Essays*, Glencoe 1948, pàg. 29: *man's selective interest in a limited number of animals and plants and the way in which this interest is ritually expressed and socially conditioned appear as the natural result of primitive existence, of the savage's spontaneous attitudes towards natural objects and of his prevalent occupations*. Aquesta afirmació ja fou contestada per C. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, pàg. 6, en criticar que segons Malinowski *l'interès dels pobles primitius en plantes i animals totèmics no era inspirat per cap altra cosa que pel soroll dels seus estòmacs*. Malinowski ha estat denunciat pel seu etnocentrisme i androcentrisme, arran de la construcció d'una noció de primitivisme que el fa sempre inferior a la cultura i a l'home occidental, la qual cosa justifica tant la colonització del tercer món com l'esclavisme.

<sup>24</sup> Cf. J. Goody, *La domesticación del pensamiento salvaje*, Madrid 1985 (= *The Domestication of the Savage Mind*, Cambridge 1977), pàg. 11: *La emergencia de la ciencia, ya se vea ocurriendo en el tiempo del Renacimiento en Europa, en la antigua Grecia, o aún antes en Babilonia, se entiende como seguidora de un período pre-científico, donde predominaba el pensamiento mágico. Los filósofos describen*

L'antropòleg Goody ha tractat del tema en diverses obres, però se'n pot fer una síntesi a partir del llibre *The Domestication of the Savage Mind*, on desmunta els arguments en favor d'una superioritat *per se* de les cultures literàries i planteja el problema en termes no epistemològics, d'acord amb la capacitat cognitiva, sinó en termes tecnològics<sup>25</sup>. Així, per exemple, si la capacitat de raonar pot avançar només amb l'ajut de les tècniques de l'escriptura, el cas concret de la matemàtica és ben significatiu: la resta, per exemple, està a l'abast d'una cultura oral, però la multiplicació i la divisió requereixen la intervenció de l'escriptura. I això no és a conseqüència d'una manca de capacitat d'abstracció, sinó d'un problema simplement tecnològic. D'altra banda, les cultures orals tendeixen a una homoèstasi cultural, una situació de recerca permanent d'equilibri, alhora que frenen la potencialitat creativa tant de l'individu com de la comunitat. Conreen el mite, mentre que les cultures literàries conreen la història<sup>26</sup>, fet que té un reflex lògic en la creació literària<sup>27</sup>. Goody admet, també, la possibilitat que determinades teories, com la de les ones, siguin universals i degudes a desenvolupaments paral·lels en cultures diferents i no pas relacionades entre elles<sup>28</sup>.

Les característiques de les cultures orals són les següents, d'acord sempre amb Goody: en primer lloc, l'atenció al valor màgic de les paraules –*en el pensament tradicional, paraules, idees i realitat estan intrínsecament relacionades; en la ciència, les paraules i la realitat varien independentment*<sup>29</sup>–, n'hi ha prou amb pensar en l'animisme; segonament, la subjecció de les idees al context en què s'apliquen, mentre que en la cultura literària les idees estan condicionades només per unes altres idees; terçament, la primacia del pensament irreflexiu, el que impossibilita el desenvolupament tant d'una lògica com d'una epistemologia; quartament, la manca de jerarquitzaació de les motivacions, en absència d'una enunciació del principi de causalitat, que fa acumular i mesclar el que una cultura literària ordena i disposa; cinquenament, la hiperprotecció del saber acumulat, que esdevé esclerotitzat, mentre que en la cultura literària l'escepticisme del savi estimula la revisió i la posada al dia de la tradició de coneixements; i sisenament, la concepció pessimista del temps, en tant que el passat significa alguna mena d'època daurada, mentre que en la cultura literària l'esdevenidor ha de ser per força millor que el

---

*este proceso como la emergencia de la racionalidad desde la irracionalidad.*

<sup>25</sup> J. Goody, *The Domestication*, pàg. 37: *The specific proposition is that writing, and more especially alphabetic literacy, made it possible to scrutinise discourse in a different kind of way by giving oral communication a semi-permanent form; this scrutiny favoured the increase in scope of critical activity, and hence of rationality, scepticism, and logic to resurrect memories of those questionable dichotomies. It increased the potentialities of criticism because writing laid out discourse before one's eyes in a different kind of way; at the same time increased the potentiality for cumulative knowledge, especially knowledge of an abstract kind, because it changed the nature of communication beyond that face-to-face contact as well as the system for the storage of information; in this way a wider range of 'thought' was more available to the reading public. Not longer did the problem of memory storage dominate man's intellectual life; the human mind was freed to study static 'text' (rather than be limited by participation of the dynamic 'utterance'), a process that enabled man to stand back of his creation and examine it in a more abstract, generalised, and rational way. By making it possible to scan the communications of mankind over a much wider time span, literacy encouraged, at the very same time, criticism and commentary on the one hand and the orthodoxy of the book on the other.* R. Horton, "African traditional Thought and Western Science", *Africa* 37, 1967, 50-71 i 155-187, pp. 51-52 (= *Ciència y brujería*, Barcelona 1976), considera científiques les observacions recollides per les cultures orals africanes, en tant que dependents d'un model empíric.

<sup>26</sup> Vegeu al respecte J. Goody & J.P. Watt, "The Consequences of Literacy", *Comparative Studies in History and Society* 5, 1963, 304-345, pp. 321-326.

<sup>27</sup> J. Goody, *La domesticación*, pp. 22-24.

<sup>28</sup> J. Goody, *La domesticación*, pàg. 51.

<sup>29</sup> J. Goody, *La domesticación*, pp. 53-54.

present.

Des d'un punt de vista psicològic, Goody remarca com la cultura literària, amb l'organització del coneixement mitjançant biblioteques, permet un accés individual al saber<sup>30</sup>. D'acord amb aquest plantejament, l'objectivació de la cultura literària es correspon amb la subjectivació de la cultura oral; en aquesta, prima el factor de la creació, mentre que en la cultura literària, el de la recepció<sup>31</sup>. Per la nostra banda, volem afegir el caire cíclic de l'oposició entre oralitat i escriptura, que s'ha reproduït sempre que la cultura escrita ha estat anorreada o limitada.

### *L'anàlisi psicològica de les cultures oral i literària.*

Havelock i Goody<sup>32</sup>, a tall d'esmentar les referències clàssiques dins d'un llarg llistat d'autors, assenyalaven que la diferència entre la tradició literària i l'oral no és només una qüestió d'habituds d'expressió, sinó també representa una forma diferent d'aproximació al coneixement. Amb l'escriptura sorgeix el pensament analític; en la cultura oral, la noció de veritat remet a una saviesa compartida entre el locutor i el seu auditori, que procedeix d'una base experiencial comuna; en altres paraules, es tracta d'una veritat adquirida d'una manera natural. En la cultura literària, no hi ha cap altra veritat que aquella que es desprèn d'una argumentació lògica i coherent, on s'avantposa la transmissió seqüencial de la informació a la interacció emocional. El discurs oral té, en canvi, la finalitat principal d'abastar tot el seu auditori i de connectar amb la situació instantània. La sintaxi del llenguatge oral s'ajusta més a la descripció de les passions o de les accions<sup>33</sup>. Per consegüent, un mitjà de comunicació com l'escriptura comporta una organització de les dades en la memòria, alhora que una manera d'accedir a aquestes dades diferent de la de la parla espontània. Des d'aquesta visió, l'escriptura adquireix una identitat que va més enllà de la constitució d'una simple transcripció dels sons del llenguatge oral: només els sons tenen el poder de transmetre els afectes de l'ànima, com ho planteja Aristòtil ja des del proemi del tractat *De interpretatione*<sup>34</sup>. La recepció visual, inherent al suport de l'escriptura, està íntimament vinculada al desenvolupament d'aquesta manera de pensar, sense la qual la ciència no existiria. L'escriptura forneix un cos visible i estable al significant, en comptes d'aquelles 'paraules alades', *ἔπεα πτερόεντα*, *épea pteróenta*, de què parla Homer<sup>35</sup>, i d'aquesta manera fa visible la coexistència d'unitats que resulta difícil de percebre juntes, atès el caire efímer dels significants dins el temps, sempre làbil, de l'enunciació oral. El text escrit permet un examen acurat dels continguts i de les formes –les estructures sintàctiques i retòriques, les figures, el lèxic– mitjançant els quals se'ns transmet la informació. Amb l'escriptura

<sup>30</sup> J. Goody, *La domesticación*, pàg. 55.

<sup>31</sup> Cf. J. Goody, *The domestication*, pàg. 44: *Writing makes speech 'objective' by turning it into an object of visual as well as aural inspection.*

<sup>32</sup> E.A. Havelock, *Preface to Plato*, Harvard UP 1982; J. Goody, *La domesticación*; A. Hildyart & D.R. Olson, "On the Comprehension and Memory of Oral vs. Written Language", in D. Tannen (ed.), *Spoken and Written Language. Exploring Orality and Literacy*, Norwood 1982, 19-33.

<sup>33</sup> Arist. *Rh.* 1413b3-1414a7. Vegeu al respecte, des d'una perspectiva pragmàtica, G.M. Rispoli, *L'ironia della voce. Per una pragmatica dei testi letterari nella Grecia antica*, Nàpols 1992.

<sup>34</sup> Arist. *Int.* 16a3-4 *ἔστι μὲν οὖν τὰ ἐν τῇ φωνῇ τῶν ἐν τῇ ψυχῇ παθημάτων σύμβολα, καὶ τὰ γραφόμενα τῶν ἐν τῇ φωνῇ.* 'Per consegüent, allò que hi ha al so són símbols de les afeccions de l'ànima, mentre que l'escriptura és el símbol d'allò que hi ha al so'.

<sup>35</sup> M. Parry, "About Winged Words", *CPh* 32, 1937, 59-63 (= A. Parry (ed.), *The Making of Homeric Verse. The Collected Papers of Milman Parry*, Oxford 1971, 414-418); G. Guastella, "Epea pteróenta: il volo delle parole in alcune interpretazioni degli antichi", *Paideia* 59, 2004, 221-234.

ens situem, doncs, dins un pla metalingüístic. L'aprenentatge mateix de la lectoescriptura ho confirma. Aquesta incidència en les formes és la conseqüència de l'escrutini ocular i del nombre de fixacions que recau sobre cadascuna de les paraules durant l'acte de la lectura. L'escriptura emfasitza la distinció entre allò que s'ha expressat explícitament i literalment, i allò que s'ha volgut dir. I remarca, també, la importància que té la reiteració d'un pensament sota una mateixa forma, o en l'elecció de la paràfrasi, que introdueix altres matisos. No és gens estranya, doncs, la reflexió següent d'Aristòtil:

«Semblantment, el discurs també forma part de les coses quantitatives concretes. És evident que el discurs és quelcom de quantitatiu, per tal com el mesurem en síl·labes llargues i curtes –parle, és clar, del discurs proferit per la veu. Les seues parts no es posen en contacte amb cap límit comú, perquè no hi ha cap límit comú en què les síl·labes es posen en contacte, sinó cadascuna resta individualment separada. La línia, en canvi, és quelcom de quantitatiu discontinu, ja que és possible de descobrir un límit comú en què les seues parts es posen en contacte: el punt. En la superfície, aquest límit és la línia, car hi ha un límit comú en què les parts del pla es posen en contacte. Igualment, en el cos pots trobar un límit comú, la línia o la superfície, en què les parts del cos es posen en contacte<sup>36</sup>».

L'escriptura, doncs, proporciona una forma tangible a aquest conjunt i fa possible concebre una memòria on coexisteixen les unitats. En el *De Oratore*, Ciceró es refereix al poder de l'escriptura, i pel que fa al canvi de la modalitat perceptiva, formula que el recurs a l'aprehensió visual permet conèixer, mitjançant la representació simbòlica –l'escriptura en aquest cas–, allò que per la seua naturalesa resulta inabastable al pensament<sup>37</sup>. Un teòric de la informació, el canadenc McLuhan, hi reflexiona d'una manera molt semblant:

«El coneixement de l'alfabet proporciona a la gent el poder d'enfocar el seu esguard una mica per davant de qualsevol imatge, de bo i manera que la capten en la seua totalitat amb un colp d'ull. Les persones analfabetes no han adquirit aquesta habitud i no miren els objectes a la manera nostra. Més aviat, exploren els objectes i les imatges com ho fem nosaltres amb una pàgina impresa, tros a tros. Per consegüent, no tenen un punt de vista separat. Ells s'identifiquen plenament amb l'objecte. Entren dins d'ell sense pensar-s'hi. L'ull es fa servir, diguem-ne, no pas visualment, sinó tàctilment. Els espais euclídeus, en dependre d'una gran separació de la vista i del tacte, els hi són desconeguts<sup>38</sup>».

Hi hem d'afegir el fet que escriptor i lector compten amb el temps necessari per planificar un mètode. La mateixa manera grega de referir-se a l'escriptura fa servir el verb ἀναγινώσκω, *anagignosko*, 'llegir', literalment 'reconèixer'. No s'ha d'oblidar que l'escriptura és un *codi elaborat*, si utilitzem la definició del sociolingüista Bernstein<sup>39</sup>.

---

<sup>36</sup> Arist. *Cat.* 4b32-5a37.

<sup>37</sup> Cic. *De orat.* II 357: *ut res caecas et ab adspectus iudicio remotas conformatio quaedam et imago et figura ita notaret, ut ea, quae cogitando complecti uix possemus, intuendo quasi teneremus*. 'De manera que entitats inassequibles a la vista i allunyades del criteri de l'esguard les faria talment aprehensibles una determinada configuració i una imatge i una forma com si tot allò que difícilment podríem abraçar mitjançant el pensament ho poguéssim gairebé aprehendre mitjançant la vista'.

<sup>38</sup> M. McLuhan, "Euclidean Space to Outer Space: An Informal Discussion of the Effects of Acoustic and Visual Space in Communications", *A Review of General Semantics* 37, 1980, 224-237.

<sup>39</sup> Bernstein va copsar, precisament, el fet que el domini de l'escriptura pot representar un fet autònom de la competència oral de l'individu, cf. B. Bernstein, *Class, Codes and Control: Theoretical*

Des d'un punt de vista estrictament lingüístic, això representa no només la integració d'un gran nombre d'informacions dins cada unitat, sinó també la disposició que permet al lector construir i reconstruir la figura conceptual mitjançant els elements lingüístics, el que contrasta amb la fragmentació del discurs oral dins petites *unitats-idea*, en termes de Chafe<sup>40</sup>. L'anàlisi d'aquests estudiós, basat en la cultura contemporània, mostra com aquests fragments del discurs oral es caracteritzen per tenir una longitud temporal no superior als dos segons, no més de sis paraules –ell parteix de la llengua anglesa– i blocs on la disposició dels elements adoleix d'una certa rigidesa sintàctica. En una cultura oral, en estar més desenvolupada la capacitat i l'habitud de la memòria com a conseqüència de les necessitats de tot tipus que obligaven a fer-ne pràctica omnipresent de la comunicació<sup>41</sup>, cal pensar en el recurs a unitats molt més grans. Voldríem destacar que cadascun d'aquests petits fragments del discurs oral representa una unitat de consciència aïllada i, el que més és, tancada. L'oralitat recorre als seus propis mecanismes –l'ús abundós de repeticions, d'un lèxic genèric, d'estructures distributives i bimembres proveïdes d'una corba melòdica que les encabeix, de la gestualitat del cos dins un ordre ritual, del ritme basat en l'alternança de síl·labes llargues i breus– per tal de portar al record, una vegada i una altra, les idees fonamentals dins una saviesa que hom podria definir com a cumulativa, més que no integradora. Dins l'escriptura, en canvi, en donar prioritat a la transacció de la informació per damunt de la interacció emocional<sup>42</sup>, trobem una densitat lèxica de què el discurs oral careix, a més d'un ús desenvolupat dels mecanismes de la subordinació i de la nominalització, entre d'altres.

En la seua *Institutio oratoria*, i en el llibre IX, Quintilià ofereix arguments psicològics i textuals que fonamenten la divisió de la retòrica entre *figurae mentis*, d'una banda, i *figurae uerborum* o *dictionis*, d'una altra, tot oposant-se als seus predecessors, que consideraven els recursos retòrics sota l'etiqueta de simples recursos d'embelliment del text, els agrupaven dins un llistat que no hi feia cap distinció i defensaven un ús mecànic de tots ells dins el discurs<sup>43</sup>. Les primeres, *figurae sententiarum*, contribueixen a introduir de manera subtil idees que no es fan explícites, però que es poden deduir de tot el període. Sota aquestes figures subjau una concepció intel·lectualista de l'expressió que mira de suggerir altres idees a aquells punts on l'atenció del receptor no està prou activada. Aquestes figures semblen demanar una certa planificació discursiva, més pròpia de l'escriptura o de gèneres orals mixtos, atès que afecten unitats extenses. Quintilià reprèn la definició aristotèlica del període, unitat complexa composta per diversos membres, unitat rítmica alhora, i que coincideix amb l'expressió d'un pensament complet<sup>44</sup>. Hi hem de destacar, per exemple, la *διαλλαγή*, *diallaghé*, 'intercanvi', una barreja d'acumulació i de sinonímia que opera mitjançant la juxtaposició d'arguments per tal de provocar un efecte de globalitat; la *ὑποτύπωσις*, *hypotyposis*, 'hipotíposi', que ho fa mitjançant la representació dels fets en termes tan expressius que el lector creu que veu

---

*Studies Towards a Sociology of Language*, London 1971, pàg. 116: *It is possible for a person to be able to write in an elaborated code but not to be able to speak it, for he may not be able to manage the face to face requirements of the role (over and above the matter of dialect).*

<sup>40</sup> W.L. Chafe, "The Flow of Thought and the Flow of Language", in T. Givón (ed.), *Syntax and Discourse XII*, San Diego 1979, 129-181; "Integration and Involvement in Speaking, Writing, and Oral Literature", in D. Tannen (ed.), *op. cit.*, 35-54.

<sup>41</sup> Ciceró, *De senectute* VII 21: *memoria minuitur, nisi eam exerceas*, 'la memòria minva, llevat que la practiques'.

<sup>42</sup> Noteu el caire de formes literàries com ara la poesia visual i la poesia concreta, com a estratègies rebels davant la tradició literària.

<sup>43</sup> Quint. *Inst.* IX 2, *passim*.

<sup>44</sup> Vegeu al respecte R.L. Fowler, "Aristotle on the Period", *CQ* 32, 1982, 83-99.

més que no escolta; l'εἰρώνεια, *eiróneia*, 'ironia', en què tota l'estructuració del pensament es troba en oposició al llenguatge i el to de veu que l'orador ha adoptat; la προσωποποιία, *prosopopoia*, 'prosopopeia', o discurs posat en boca d'un personatge imaginari o d'un ens abstracte personificat, etc. Sota l'articulació del sentit explícit és possible trobar un altre sentit o una informació diferent, que se l'hi oposa o que està omesa. Les *figurae uerborum*, en canvi, afecten una o dues paraules –així, la repetició de la mateixa paraula al principi o al final, la gradació, l'antítesi i els paral·lelismes–, i estan orientades a produir efectes passionals en el receptor, i no a facilitar-li cap informació o a modificar la que ja ha obtingut.

El debat actual dins la psicologia cognitiva entre teories proposicionals i digitals –per exemple, els models de Quillian, o teories analògiques que justifiquen les limitacions i la velocitat amb què recuperem o recordem una informació concreta– pot reinscriure's molt bé dins el marc de l'escriptura i l'oralitat. Totes dues comporten, en la nostra opinió, una manera diferent tant d'emmagatzemar la informació com de categoritzar l'experiència. L'oient, els oients de les cultures orals emmagatzemen la informació escoltada dins un format proposicional, això és, sota la forma d'anotació de trets discrets: atributs, de naturalesa perceptiva, relacional o funcional, que qualifiquen les accions i els actants. El discurs oral treballa amb baules amb les quals potencia l'associació pròpia – temps i lloc, subjecte i predicat, relació i objecte, etc. Aquesta informació adopta una disposició en forma de retícula circular, on cada tret depèn jeràrquicament d'un altre que se situa en un nivell superior, fonamentalment perquè té una extensió semàntica més gran, el que la psicologia cognitiva anomena *una memòria semàntica i a llarg termini*. Les sutures entre els diferents fragments formen part de les implicacions contextuals que engloben totes dues parts, orador i auditori. Aquests trets remetent a una o varies instàncies particulars que adquireixen el valor de paradigmes, capaços de representar tota la categoria. Uns conceptes talment axiomàtics exerceixen, en termes de Lakoff, el paper de categories radials<sup>45</sup>. Formaran part, doncs, d'una mateixa categoria tots aquells elements que reunisquen trets similars als de les instàncies particulars; el trànsit d'un pensament de caire metafòric se suportaria en un judici de quasi-identitat respecte d'aquestes instàncies paradigmàtiques, i no en l'establiment objectiu de la identitat esmentada.

L'escriptura permet, en canvi, a causa de la permanència i l'estabilitat del significat i de la seua modalitat perceptiva, la captació, no només en el nivell de l'opinió, de les identitats, de les homologies que subjauen a l'ús de significants i de significats. També, perquè en l'escriptura es combina l'anotació de trets discrets, ja que la memòria de l'escriptor és també una memòria a llarg termini, amb una modulació feta dins un format analògic que compensa la distància entre emissor i receptor. El que serveix com a connector és el concepte d'*esquema*. Aquesta noció fa possible enllaçar l'escriptura amb la distinció que recull la retòrica antiga entre *memòria natural* i *memòria artificial*, així com amb l'espacialitat del suport escrit, la funció del qual va percebre perfectament l'autor de la *Rhetorica ad Herennium*:

«La memòria artificial, doncs, consta de llocs i d'imatges. Anomenem llocs a les realitzacions de la naturalesa o de l'home, de dimensions reduïdes, completes o distintes, tals que la memòria natural pugui fàcilment copsar-les i abastar-les. Per exemple, una casa, un intercolumni, un racó, una volta i altres coses semblants. Les imatges són unes formes, unes marques, unes representacions del que volem recordar. Per exemple, si volem

---

<sup>45</sup> G. Lakoff, *Women, Fire and Dangerous Things*, Chicago 1987.

guardar en la memòria un cavall, un lleó, una àguila, caldrà situar les seues imatges en uns llocs determinats. Ara, mostrarem els llocs que cal trobar, com trobar-los i com posar-hi les imatges. Igualment com els qui coneixen les lletres poden, gràcies a elles, escriure allò que hom els dicta i llegir en veu alta allò que han escrit, així també, els qui han après la mnemotècnia poden col·locar en uns llocs allò que han escoltat i, a partir d'aquests, repetir-ho de memòria. En efecte, els llocs són perfectament comparables a les tauletes de cera o al paper, les imatges a les lletres, la disposició de les imatges a l'escriptura, la pronunciació a la lectura. Si, doncs, volem recordar moltes coses, hem de procurar-nos un bon nombre de llocs per a poder-hi col·locar un bon nombre d'imatges. També, pensem que cal donar un ordre a aquests llocs, per tal que la confusió no ens prive de seguir les imatges –començant per allà on ens vinga bé, pel principi o per la fi– i veure allò que s'ha posat en cada lloc i, després, dir-ho. En efecte, si teníem diverses persones conegudes dretes davant nostre, posades en ordre, ens fora ben igual començar a dir els seus noms a partir del primer, de l'últim o del mig; igualment, si els llocs estan ordenats, s'esdevindrà que, guiats per les imatges, podrem dir, començant en qualsevol direcció cap on voldrem, allò que hem posat en els llocs<sup>46</sup>».

Com a cloenda al que hem exposat fins ací, volem significar que totes dues menes de composició, l'oral i l'escripta, comporten modes diferents d'organitzar i de formular el pensament. Tant els pressupostos retòrics com l'expressió lingüística requereixen, en el pas de l'una a l'altra, una readaptació que faça compte de les condicions en què té lloc la comunicació en un cas i en l'altre.

---

<sup>46</sup> Ps.-Cic. *Rh. ad Her.* III 29-30 (trad. J. Medina, *Retòrica a Herenni*, Barcelona, Fund. Bernat Metge, 2000).

## Tema 2.- La pràctica de la traducció en les cultures antigues fins a l'època romana

Les civilitzacions antigues conegueren un món en què, malgrat les dificultats per al trànsit dels homes i les mercaderies<sup>47</sup>, es produïren intercanvis i fluxos de població constants; la conseqüència immediata en fou un fenomen important de convivència –no sempre pacífica– entre estrats ètnics de diversa procedència que, amb el decurs del temps i mitjançant un procés de mestissatge, van derivar en els pobles d'època històrica. En el pla estrictament lingüístic, el grec antic integra paraules no només indoeuropees, sinó també a) *mediterrànies*, és a dir, pròpies de pobles que visqueren a la conca del *Mare Nostrum* abans de l'arribada dels indoeuropeus, i dels quals se sap molt poc, llevat d'un probable origen camito-berber; i b) *pelàsgiques*, és a dir, pròpies del(s) poble(s) instal·lat(s) a la Grècia continental i insular i l'Àsia menor, i on alguns estudiosos han cregut reconèixer, com a mínim, una llengua indoeuropea i una de no indoeuropea<sup>48</sup>. Però també detectem en el grec molts termes semites i egipcis, l'origen dels quals ha plantejat el problema de les relacions entre tots aquests grups, totes aquestes d'època històrica i avalades per una recerca arqueològica nombrosa<sup>49</sup>. La mateixa consideració es pot estendre al llatí, en contacte tant amb altres llengües itàliques com amb l'etrusc, el púnic, el celta continental, el grec i diverses llengües mediterrànies.

Per tant, hem de distingir en el contacte lingüístic en el món antic dos nivells ben diferents: un de primer que es produeix arran d'intercanvis massius de població (època de les grans migracions) resolt amb o sense violència, més o menys dilatats en el temps, etc., però en cap cas producte d'una voluntat d'atansament; i un segon nivell que es correspon amb l'aparició de relacions comercials de tota mena, sense que n'excloquem el recurs a la pirateria o la contractació d'exèrcits o contingents de mercenaris. És a aquest segon nivell al qual pertany l'aparició de la funció i la figura del traductor, tot i que sense que se'n desenvolupe cap teoria al respecte.

---

<sup>47</sup> A. Herrmann, "Die Seidenstrassen vom alten China nach dem Römischer Reich", *MCCW* 58, 1915, 472-500; R. McLaughlin, *Rome and the distant East. Trade routes to the ancient lands of Arabia, India and China*, London 2010; *The Roman Empire and the Silk Routes: The Ancient World Economy and the Empires of Parthia, Central Asia and Han China*, Barnsley 2016; B. Hildebrandt, "Silk production and trade in the Roman Empire", in B. Hildebrandt & C. Gillis (edd.), *Silk: Trade and Exchange along the Silk Roads between Rome and China in the Antiquity*, Oxford & Philadelphia 2017, 34-50.

<sup>48</sup> Cf. A. López Eire, "[Los topónimos en «-ssos» y «-nthos» y el indoeuropeo](#)", *Zephyrus* 18, 1967, 129-136.

<sup>49</sup> Vegeu al respecte É. Masson, *Recherches sur les plus anciens emprunts sémitiques en grec*, Paris 1967; R. Bertolín Cebrián, "Loan-words in Mycenaean Greek", *SPFB* 1, 1996, 13-20; A. Bourguignon, *Les emprunts sémitiques en grec ancien: étude méthodologique et exemples mycéniens*, tesi doctoral, Bruxelles 2012.



L'estudi de la terminologia grega i llatina, possible només a partir de la comprensió dels contextos d'ús de cadascun dels termes objecte d'anàlisi, permet reconstruir bona part de les funcions i les aplicacions de la traducció. Tanmateix, aquestes funcions no evidencien un alt grau de professionalització del traductor ni de l'interpret. Un incís ben necessari ha de fer referència a la cultura cretminoica, una civilització que va fer un ús parcial de l'escriptura –limitat a una utilitat econòmica i administrativa, per a pràctiques registrals localitzades als palaus dels senyors i també als temples–, i que per els grecs mateixos van ignorar segles després, si exceptuem la figura mítica de Minos i poc més<sup>50</sup>. En aquest context, el recurs a traductors professionals seria obligat, per bé que el nostre coneixement de les relacions comercials del món micènic no ens permeta de reconstruir una activitat molt brillant<sup>51</sup>.

Juntament amb l'estudi dels referents lingüístics en l'existència i les funcions dels traductors i interprets, l'anàlisi de les fonts històriques contribueix, també, a fer copsar la importància del contacte entre llengües. Coneixem, per exemple, com diverses poblacions bàrbares absorbides per la colonització grega passaren, en poques generacions, a fer del grec la llengua habitual per part de la majoria dels parlants<sup>52</sup>. Fins i tot, coneixem el cas de comunitats senceres a l'Epir i la Macedònia, genèricament conegudes amb el nom de *molossos*, que des dels inicis de l'edat del ferro van assumir un llarg procés d'hellenització, la fi del qual fou la seua condició hellenòfona; encara en l'època hellenística, Estrabó inclou, entre les ètnies hellenitzades algunes d'il·líries, entre les quals una, els bil·lions, són anomenats *bilingües*<sup>53</sup>. Segons els historiadors romans, la llatinització de l'imperi va ser particularment ràpida i simple. Així, ens en parla l'historiador Tàcit (56-118 dC), que posa en llavis del general Gneu Juli Agrícola el testimoni següent:

*«Sequens hiems saluberrimis consiliis absumpta. namque ut homines dispersi ac rudes eoque in bella faciles quieti et otio per voluptates adsuescerent, hortari privatim, adiuuare publice, ut templa fora domos extruerent, laudando promptos, castigando segnīs: ita honoris aemulatio pro necessitate erat. iam vero principum filios liberalibus artibus erudire, et ingenia Britannorum studiis Gallorum anteferre, ut qui modo linguam Romanam abnuerant, eloquentiam concupiscerent. inde etiam habitus nostri honor et frequens toga; paulatimque discessum ad delinimenta vitiorum, porticus et balinea et conviviorum elegantiam. idque apud imperitos humanitas vocabatur, cum pars servitutis esset.*

L'hivern següent va acabar amb decisions molt escaients. De fet, per tal que homes dispersos i rudes i, per això mateix, propensos a les guerres s'habituaressin a la calma i a l'oci a través dels plaers, en privat els exhortava i en públic els ajudava perquè

---

<sup>50</sup> Th. I 7-10. Vegeu al respecte R.M. Cook, "Thucydides the Archaeologist", *The Annual of the British School at Athens* 50, 1955, 266-270, pàg. 267: (...) *Thucydides, and indeed the ancients generally, believed that Greek culture had continued from Heroic times to their own without any serious break or revolution; and so Agamemnon's Mycenae could be thought of as one city, repaired and casually rebuilt but essentially the same.*

<sup>51</sup> Cf. J.C. Bermejo Barrera, "Sobre la funció del *comercio* en la estructura econòmica micènica", *Gallaecia* 5, 1983, 167-183.

<sup>52</sup> Cf. M.B. Hatzopoulos, "Grecs et Barbares dans les cités de l'arrière-pays de la Chalcidique", *Klio* 71, 1989, 60-65, pàg. 61: *Hérodote ne connaît que des Pélasges ou des Tyrséniens parlant des langues barbares; au temps de Thucydide cette 'macédoine' de peuples barbares est déjà bilingue et un demi-siècle plus tard dans l'inscription de Pseudo-Skylax toutes les cités de l'Aktè sont décrites simplement comme helléniques.* Cf. Hdt. I 57, 1-2, Thc. IV 10, 4, Ps.-Skylax 66.

<sup>53</sup> Estrabó VII 7, 8. Vegeu al respecte el treball de N.G.L. Hammond, "The Koina of Epirus and Macedonia". *ICS* 16, 1991, 183-192, esp. pp. 186-187.

construire temples, fòrums i cases, tot lloant els disposats a la feina i reprenent els mandrosos: tenia, així, lloc l'emulació de l'honor en comptes de la imposició. De fet, ja allixonava els fills dels prínceps en les arts liberals, i avantposava l'enginy dels britans a l'afany dels gals, de tal manera que els qui poc abans havien abominat la llengua llatina n'ansiaven l'eloqüència. Des d'aquell temps, doncs, els nostres vestits representaven l'honor i la toga era habitual; i, a poc a poc, es va davallar cap al deler dels vicis, les porxades i els banys i el luxe dels banquets. Això mateix rebia, entre els incauts, el nom de 'civilització', encara que constituïa una vessant del seu esclavatge<sup>54</sup>».

També, l'historiador grec Plutarc (ca. 46-ca. 120 dC) ens ha deixat un testimoni de l'expansió de la llengua llatina:

«ἐκ τε δὴ τούτων θαυμαζόμενος ἠγαπᾶτο παρὰ τοῖς βαρβάροις ὁ Σερτώριος, καὶ ὅτι Ῥωμαῖκοῖς ὀπλισμοῖς καὶ τάξεσι καὶ συνθήμασιν ἀφαιρῶν τὸ μανικὸν καὶ θηριῶδες αὐτῶν τῆς ἀλκῆς ἀντὶ ληστηρίου μεγάλου στρατὸν ἐποιεῖτο τὴν δύναμιν, ἔτι δ' ἀργύρω χρώμενος ἀφειδῶς καὶ χρυσῶ κράνη τε κατεκόσμη καὶ θυρεοὺς αὐτῶν διεποίκιλλε, καὶ χλαμύσιν ἀνθιναῖς καὶ χιτῶσι χρῆσθαι διδάσκων καὶ χορηγῶν εἰς ταῦτα καὶ συμφιλοκαλῶν ἐδημαγῶγει. μάλιστα δὲ εἶλεν αὐτοὺς τὰ τῶν παίδων, τοὺς γὰρ εὐγενεστάτους ἀπὸ τῶν ἐθνῶν συναγαγὼν εἰς Ὑοσκάν, πόλιν μεγάλην<sup>55</sup>, διδασκάλους ἐπιστήσας Ἑλληνικῶν τε καὶ Ῥωμαϊκῶν μαθημάτων ἔργῳ μὲν ἐξωμηρεύσατο, λόγῳ δὲ ἐπαίδευεν, ὡς ἀνδράσι γενομένοις πολιτείας τε μεταδώσων καὶ ἀρχῆς. οἱ δὲ πατέρες ἤδοντο θαυμαστῶς τοὺς παῖδας ἐν περιπορφύροις ὀρῶντες μάλα κοσμίως φοιτῶντας εἰς τὰ διδασκαλεῖα, καὶ τὸν Σερτώριον ὑπὲρ αὐτῶν μισθοὺς τελοῦντα, καὶ πολλὰκις ἀποδείξεις λαμβάνοντα, καὶ γέρα τοῖς ἀξίοις νέμοντα, καὶ τὰ χρυσᾶ περιδέραια δωρούμενον ἃ Ῥωμαῖοι βούλλας καλοῦσιν.

‘Objecte d'admiració arran d'aquests fets, doncs, Sertori era estimat entre els bàrbars, i perquè, en llevar-los l'alienació i el bestialisme de la seua força a còpia d'armes, formacions i composicions romanes, feia de la seua força un exèrcit, en lloc d'una gran banda de lladres, i encara, tot esmerçant-hi or i argent sense fer-ne estalvi, guarnia els seus elms i feia acolorir els seus escuts, i seduïa la gent ensenyant-los a servir-se de mantells i de túniques florejats, sufragant els costos per a aquests productes i unint-se'ls en l'amor envers la bellesa. Però, sobretot, els va captivar el tracte envers els seus fills, ja que en haver congregat els de més alt llinatge de les diferents nacions a Osca, gran ciutat, i haver establert mestres d'ensenyaments grecs i romans, mentre que de fet els retenia com a ostatges, de paraula els educava, per tal de fer-los partícips de la vida ciutadana i del poder tan bon punt esdevingueren homes. Els pares, amb admiració, es complaiïen veient els fills amb togues pretextes, molt decorosament, anant i venint a les escoles, i veient Sertori executant pagaments per ells, examinant-los sovint, atorgant premis als que n'eren dignes, i regalant els collar daurats que els romans anomenen *bullae*<sup>56</sup>».

El fet que Plutarc fora contemporani estricte de Tàcit afegeix un factor més d'interès per als nostres propòsits. Tanmateix, val a dir que Plutarc no seria un testimoni fiable, atesa la seua admiració per la cultura i l'estat romans<sup>57</sup>.

---

<sup>54</sup> Tac. Agr. XXI 1-3.

<sup>55</sup> El topònim llatí *Osca* no es correspon amb exactitud amb l'ibèric Bolskan. No sembla acceptable l'explicació de M. Dolç, “Los primitivos nombres de Huesca”, *Argensola* 6, 1951, 153-165, pp. 155-156, on planteja la hipòtesi de la lenició de \*b-.

<sup>56</sup> Plu. Sert. XIV.

<sup>57</sup> M. Shiffmann, “Plutarch Among the Postcolonialists”, *Prospectives in Political Science* 37, 2008, 223-230; G.J.D. Aalders, *Plutarch's Political Thought*, Amsterdam, Oxford & New York 1982.

La combinació d'ambdues fonts, les literàries i les històriques, resulta de gran interès en el cas d'aquells autors més vinculats al que podríem anomenar factors exògens de la cultura grega; un cas paradigmàtic és el d'Hipòanax d'Efes, l'obra iambogràfica del qual reflecteix una situació sociolingüística molt estesa al llarg de la geografia grega, el bilingüisme i el contacte entre llengües<sup>58</sup>. Fins i tot, ens hem de replantejar el concepte grec de *bàrbar* que, en ple segle V aC, per influència de les guerres mèdiques, és objecte d'una autèntica reformulació molt poc relacionada amb el que havia sigut la història mateixa de la paraula. Altrament dit, la noció de *barbarie* és una creació recent, pròpia d'un context històric i, fins i tot, d'un cert nivell ideològic; se'n diria un producte de l'especulació tràgica<sup>59</sup>, semblant a un altre de ben sofisticat i també del tot aliè a la cultura grega clàssica, el concepte de *nació*<sup>60</sup>. Sabem que el terme βάρβαρος és d'origen onomatopèic, i que designa les dificultats que hom té per parlar una llengua aliena. Per un llarg *excursus* d'Estrabó sobre el terme homèric βαρροφώνους, dit dels caris<sup>61</sup>, sabem que la noció mateixa no té el més mínim component pejoratiu, sinó que fa referència a la inintel·ligibilitat de què són acusats els parlants poc destres en l'expressió d'una llengua estrangera. Ara bé, també els grecs són *bàrbars* quan parlen una llengua diferent de la pròpia. A les ciutats bilingües de Jònia i Eòlia, a la Creta antiga, a moltíssimes colònies – per no dir, directament, a totes – i als grans ports comercials, com ara Atenes, Corint o Siracusa, devia haver-hi grecs bilingües, familiritzats amb una o més llengües estrangeres. A la Mediterrània occidental, aquesta nostra, sense cap de dubte que entre els grecs hi havia, cara a la seua penetració colonitzadora i comercial, traductors amb un bon coneixement de la *lingua franca* d'aquell temps, el púnic. Alguns dels termes semítics habituals en les transaccions comercials van passar –tal volta a través d'una *lingua franca* comercial mediterrània, l'existència de la qual és més que probable– al lèxic comú grec i, fins i tot, a l'ús literari<sup>62</sup>. De fet, l'antiguitat ens mostra com l'Orient Pròxim havia desenvolupat conceptes i pràctiques com la de l'ús de llengües emprades per a comunicacions supranacionals, el que coneixem com a *Verkehrsprache* o *target-language*; aquest paper, l'acomplia ja l'acadi<sup>63</sup>, en el segle XVIII aC. L'acadi ocupava

---

<sup>58</sup> N'hem tractat al treball titulat “La lengua literaria de Hiponacte”, *Anales de Filología Clásica* 30, 2017, 143-159. D'altra banda, també es donava el cas de les comunitats diglòssiques, cf. S.-T. Teodorsson, “Diglossie in griechischen Dialekten”, in I. Hajnal & B. Stefan (edd.), *Die altgriechischen Dialekte: Wesen und Werden*, Innsbruck 2007, 463-478. Per a les relacions interdialectals vegeu C. Dobias-Lalou, “La communication interdialectale et son traitement chez les historiens du Ve et du IVE siècle”, in L. Dubois & É. Masson (edd.), *Philokypros. Mélanges de philologie et d'antiquités grecques et proche-orientales dédiée à la mémoire d'Oliver Masson*, Salamanca 2000, 115-128.

<sup>59</sup> Per a la història del concepte de *bàrbar*, que arranca en bona mesura dels *Perses* d'Esquil, cf. vegeu V. Bubeník, *Hellenistic and Roman Greece as a sociolinguistic Area*, Amsterdam 1987, pp. 276 ss.; E. Hall, *Inventing the Barbarian. Greek Self-Definition through Tragedy*, Oxford 1989, pp. 277 ss.; M.V. García Quintela, “Bárbaros y griegos: políticas de lectura”, *Gerión* 11, 1993, 373-385.

<sup>60</sup> En un treball inèdit titulat “Individu i país a la Grècia antiga”, hem plantejat la impossibilitat de reconèixer entre els grecs antics l'existència d'una ideologia nacionalista, present tan sols en el discurs d'alguns intel·lectuals, com ara Eurípides, cf. *Ifigènia a Aulida* vv. 1259-1275 i 1368-1401.

<sup>61</sup> Estrabó XIV 2, 28. El terme es registra a Hom. *Il.* II 867.

<sup>62</sup> Es el cas del terme βαβρεύς, provinent del semític \*Jrb, ‘fiador’, ‘garant’, cf. gr. ἀρραβῶν, ‘quantitat en garantia’. Cf. P. Martino, “Un semitismo antico nel greco: □□□□□□□□”, *SSL* 28, 1988, 231-253. Els primers testimoniatges literaris són Esquil, *Perses* 302 i *Agamèmnon* 230, i Sòfocles *Electra* 690.

<sup>63</sup> G. Dossin, “Les archives épistolaires du palais de Mari”, *Syria. Archéologie, art et histoire* 19, 1938, 105-126, pàg. 110: *Aussi bien est-il surprenant de relever si peu d'influences étrangères dans l'accadien de cette correspondance écrite en pays amurrite par des princes ou des fonctionnaires amurrites. Cette absence d'influences étrangères profondes sur la morphologie, la syntaxe et le vocabulaire*

clarament el lloc d'una llengua A, que bandejava les altres de determinats usos, com ara els de l'escriptura, per a finalitats d'un abast social<sup>64</sup>.

Un cas ben especial, el constitueixen els primers documents privats de la història d'Occident, les cartes gregues d'Òlbia, Pech-Maho i Empúries, gairebé contemporànies totes tres<sup>65</sup>; són precisament aquestes dues darreres les que contenen dades de gran importància per a la constatació d'un fenomen de bilingüisme grecoibèric; eren aquests traductors, probablement indígenes amb coneixements de grec, els qui permetien l'establiment dels primers intercanvis i el posterior desenvolupament del comerç<sup>66</sup>. El domini d'una llengua de prestigi en el marc econòmic constituïa la condició per a l'accés als mercats de la Mediterrània i d'Orient. Lamentablement, la manca d'informació no possibilita un coneixement mínim del que serien aquestes *Verkehrssprachen* o *linguae francae* del món antic: semític –en la seua variant púnica, p.e.–, grec, egipci, persa... Tampoc estem prou assabentats de com eren les parles criolles d'aquell temps, on i des de quan es parlaven, en quin règim sociopolític, si s'escriuien, etc. Per Heròdot sabem que els descendents d'escites i d'amazones parlaven una mena de neoesquita, modificat en la fonètica i la morfologia per la llengua de les mares<sup>67</sup>. L'època clàssica palesa, de fet, un canvi substancial en el reconeixement de la diversitat lingüística i de la possibilitat que dues llengües puguen compartir el protagonisme tant polític com cultural. Si Heròdot inicia la conceptualització dels contactes interlingüístics, Tucídides arriba a introduir el terme mateix de δίγλωσσος, *díglossos*, 'bilingüe'<sup>68</sup>, el que augura un plantejament diferent de la naturalesa i la pràctica de la traducció<sup>69</sup>.

L'arribada en el segle IV dC d'una cultura escrita dominant que havia no només de competir, sinó també de substituir la tradicional cultura oral, va anar acompanyada d'un exercici continuat de l'activitat traductora<sup>70</sup>.

Un altre domini que requeria dels serveis de traductors, tot i que més restringit pel que fa al seu abast social, és el dels historiadors. El seu ús de fonts, que esdevé inexcusable a partir d'un cert moment en el desenvolupament de la ciència historiogràfica,

---

*montre à quel point l'accadien s'affirmait déjà, aux temps de Hammurapi et de Zimrilim, la grande langue de communication entre les multiples pays de la Mésopotamie.*

<sup>64</sup> D. Charpin, "Tell Hariri. Mari. III. Les archives de Mari de l'époque amorrite", *Supplément au Dictionnaire de la Bible 14*, Paris, 2008, 233-248, pàg. 243: *On doit enfin noter que la totalité de la correspondance a été rédigée en akkadien, à l'exception d'une lettre en hourrite destinée à Zimri-Lim: aucune lettre n'a été rédigée en amorrite, alors même qu'une bonne partie de l'élite était bilingue.*

<sup>65</sup> Cf. I.G. Vinogradov, "The oldest Greek letter from Berezan island", *VDI 4*, 1971, 74-100; "New Inscriptions on Lead from Olbia", *Ancient Civilizations from Scythia to Siberia 1*, 2006, 63-74; E. Sanmartí & R.A. Santiago, "Une lettre grecque sur plomb trouvée à Emporion (Fouilles 1985)", *ZPE 68*, 1987, 119-127; M. Lejeune & J. Pouilloux, "Une transaction commerciale ionienne au V<sup>e</sup> siècle à Pech-Maho", *CRAI 1988*, 526-536, i R.A. Santiago, "En torno al plomo de Pech Maho", *Fauntia 11*, 1989, 163-179.

<sup>66</sup> Sobre els traductors que havien d'actuar *in situ*, al servei de comerciants, mandatariis, caps militars, etc., vegeu B. Rochette, "ΠΙΣΤΟΙ ΕΡΜΗΝΕΙΣ: la traduction orale en Grèce", *REG 109*, 1996, 325-347.

<sup>67</sup> Hdt. IV 110, 2-117.

<sup>68</sup> B. Rochette, "À propos du grec δίγλωσσος", *AC 70*, 2001, 177-184.

<sup>69</sup> N. Guilleux, "Langue(s) et utopie II: la langue de l'autre dans la littérature grecque et dans la réflexion utopique, en particulier", *Kentron 26*, 2010, 147-190, pp. 152-153.

<sup>70</sup> S. Brock, "Translation in Antiquity", in A.-F. Christidis (ed.), *A History of Ancient Greek. From Its Beginnings to Late Antiquity*, Cambridge 2007, 873-886, pàg. 874: *It is above all that from the fourth century onwards that translation becomes a major factor in literary production, with interest focused on philosophical and, above all, religious texts.*

està documentat almenys des d'Heròdot, en el cas de la literatura grega. El pare de la Història, com en diu Ciceró, va utilitzar com a mínim fonts egípcies i perses<sup>71</sup>, i arriba a citar fins a dotze inscripcions escrites en llengües diferents del grec<sup>72</sup>. Sabem, però, que més d'una vegada el traductor va enganyar Heròdot, com quan ens dona una hipotètica versió grega dels noms dels reis perses Darios, Xerxes i Artaxerxes<sup>73</sup>, o quan cita la inscripció de la piràmide de Quèops<sup>74</sup>. Per consegüent, els bons propòsits dels historiadors es veien, sovint, contradits per la insolvència, deguda a no sabem ben bé quines raons – una actitud obstruccionista potser, en la major part dels casos –, del presumpte intèrpret.

Hem d'esmentar una qüestió gens menyspreable, la desaparició d'una llengua qualsevol en contacte amb una de més important des del punt de vista polític, cultural o econòmic. El bilingüisme en el món antic pot estendre's al llarg de diverses generacions, o bé resultar neutralitzat després d'un període molt curt: els amorreus, per exemple, en no gaire temps es van integrar lingüísticament en la Mesopotàmia de cap a 2000 aC, però, en canvi, més tard es va produir, al llarg de molts segles, una lenta arameïtzació que va acabar amb la desaparició de l'assiri, el caldeu, etc.<sup>75</sup>

Comença a haver-hi estudis monogràfics sobre la qüestió que acabem de presentar, tradicionalment desatesa pels historiadors de la lingüística<sup>76</sup>. Tanmateix, hi manca la selecció i el comentari del corpus d'aquells textos més útils per a la nostra formació i reflexió.

### *Teoria i pràctica de la traducció en el món hel·lenístic*

La millora de les condicions socials i econòmiques produïda arran de l'extensió de l'Imperi Romà va causar un increment enorme de l'intercanvi cultural, i per tant lingüístic, entre tots els pobles de la conca mediterrània, comparable només a les millors èpoques de la colonització grega, en el segle VII aC. Tanmateix, no hem de menystenir el paper cabdal que l'exèrcit va tenir en l'assoliment d'un estatus professional per als intèrprets, ni menys encara la importància que la diplomàcia va atorgar a l'exercici de la traducció<sup>77</sup>.

La determinació de les actituds de grecs i romans quant a la comprensió de qualsevol altra llengua, amb la consegüent aplicació al desenvolupament de l'activitat

---

<sup>71</sup> Vegeu Hdt. II 11, 106 i 125 per a les fonts egípcies, III 89 ss., V 52, VII 61 ss. per a les perses.

<sup>72</sup> Cf. H. Volkmann, "Die Inschriften im Geschichtswerk des Herodot", in AA.VV., *Convivium. Festschrift K. Ziegler*, Stuttgart 1954, 80 ss.; E.A. Raubitschek, "Herodotus and the Inscriptions", *BICS* 8, 1961, 59-62; A. Momigliano, *La historiografía griega*, Barcelona 1984 (= Torino 1982), pp. 132-133; S. West, "Herodotus' Epigraphical Interests", *CQ* 35, 1985, 278 ss.; C. Schrader, "Tipología y orígenes de la historiografía griega", in A. López Eire & C. Schrader, *Los orígenes de la oratoria y la historiografía en la Grecia clásica*, Zaragoza 1994, 75-199, pp. 137-140.

<sup>73</sup> Vegeu Hdt. VI 98, 3, cf. H. Schmeja, "Dareios, Xerxes, Artaxerxes. Drei persische Königsnamen im griechischen Deutung (Zu Herodot 6, 98, 3)", *Die Sprache* 21, 1975, 184 ss.

<sup>74</sup> Hdt. II 125, 6, cf. A.B. Lloyd, *Herodotus Book II. Introduction*, Leiden 1975, pàg. 140.

<sup>75</sup> Cf. G. Garbini, "La Siria: un tipo anomalo di contatto linguistico", in AA.VV., *Lingue a contatto nel mondo antico*, Pisa 1978, 35-49, esp. pàg. 44.

<sup>76</sup> Cf. E. Hovdhaugen, *Foundations of Western Linguistics. From the beginning to the end of the first millennium A.D.*, Oslo 1982, 14-17.

<sup>77</sup> Per situar-nos fora del context grecoromà, ja en el segle III aC, Anfíbal comptava amb els serveis dels historiadors grecs Silè de Caleacte i Sòsil d'Esparta, que el van assessorar en la seua aliança amb Filip V de Macedònia.

traductora i a la professionalització dels intèrprets, ens mostra una oposició molt clara, que deriva de la respectiva concepció antropològica i política: mentre que els grecs mostraren generalment un escàs interès per l'aprenentatge d'una altra llengua, i només per raons de promoció personal tendiren a conèixer i fer servir el llatí, els romans foren molt més oberts i integradors; a aquesta vessant política, que té molt a veure amb el tòpic pragmatisme romà, es correspon un altre pla teòric de gran importància, el de la creació literària: fou ací on la influència grega obligà el llatí, tant el literari com el tècnic, a un gran esforç d'adaptació que inclogué la traducció de moltíssimes obres<sup>78</sup>. No hem d'oblidar, tanmateix, les limitacions per als usos d'ambdues llengües, que en acabant es relacionaven d'acord amb l'exercici del poder. En aquest sentit, els romans tingueren sempre la cura de mantenir la preponderància i àdhuc l'exclusivitat del llatí com a llengua de l'imperi. August, per exemple, enraonava en grec amb assiduitat i plena competència, però es va negar sempre a escriure'l. Diocleciana va concebre el 295 la publicació d'un edicte que fes del llatí l'única llengua oficial de l'imperi, tot i que finament no va arribar a dur-la a la pràctica.

Si examinem la qüestió de més a prop, trobarem que en la pràctica hi va haver una atenció creixent pel llatí entre els hel·lenoparlants, tot i que l'actitud habitual era la de la indiferència<sup>79</sup>. Ara bé, no és cert, com s'afirma d'una manera, de bon tros, gratuïta, que els grecs no tingueren cap altre afecte que envers la seua pròpia llengua<sup>80</sup>. I no va ser només la importància del llatí com a llengua de l'administració, del sistema legal i de l'exèrcit; també en el pla literari acusem una forta inclinació cap a la puixant literatura llatina, fins al punt que Libani d'Antioquia, autor del segle IV dC, tem per la continuïtat mateixa dels estudis hel·lènics<sup>81</sup>. Fins i tot, arriba a donar-se el cas que els autors de l'èpica tardana grega posteriors a Apol·loni Rodi –Quint d'Esmirna, Trifiodor, Nonnos de Panòpolis, tots ells dels segles IV i V dC– van prendre Virgili com a model per al seu gènere, en comptes d'Homer, i encara van adaptar els usos de l'hexàmetre llatí als seus poemes<sup>82</sup>.

De fet, gràcies a les troballes arqueològiques d'Egipte posseïm un coneixement limitat, però suficient, del que foren els primers ἐρμηνεύματα, *hermeneumata*, 'manuals de traducció', destinats a l'aprenentatge del llatí per part dels hel·lenòfons, i que es composaven, en els casos més complexos, de fins a tres seccions: una succinta descripció gramatical de la llengua llatina, un recull de textos –sovint literaris: Virgili, Sal·lusti, Ciceró, etc.– acompanyats de la traducció grega, i un lèxic de caire temàtic<sup>83</sup>. Altres

---

<sup>78</sup> Com en diu W. Wilss, *op. cit.*, pp. 29-30: *In der römischen Antike hat die übersetzungsmethodische Interessenlage kultur- und machtpolitische Ursachen, die durch das Verhältnis Roms zu Griechenland bedingt sind. Nachdem die ersten Übersetzungen griechischer Literatur ins Lateinische, so etwa die Übersetzung der Euripides-Tragödien unter Ennius oder die Übersetzung griechischer Komödien durch Plautus und Terenz (...) unter das griechischen Original gewesen waren etc.*

<sup>79</sup> Cf. E.A. Fisher, "Greek translations of Latin literature in the fourth century A.D.", *apud* AA.VV. *Later Greek Literature. YClSt* 27, 1982, 173-215, pàg. 174: *Greek speakers (...) apparently avoided acquaintance with Latin culture.*

<sup>80</sup> Així ho fan, p.e., A.H.M. Jones, "The Greeks under the Roman Empire", *Dumbarton Oaks Papers* 17, 1963, 3-19, pàg. 3; P. Peeters, "Erudits et polyglottes d'autrefois", *Recherches d'histoire et de philologie orientales II*, Bruxelles 1951, pàg. 10.

<sup>81</sup> E.A. Fisher, *op. cit.*, pàg. 175. Cf. Libani, *Discursos* I 214 i 234; II 44, XLVIII 22, i *Cartes* 566.

<sup>82</sup> E.A. Fisher, *op. cit.*, pàg. 176. Val a dir, tanmateix, que el canvi accentual grec contribuï a gran mesura a aquesta subordinació de la mètrica grega a la llatina.

<sup>83</sup> Cf. A. Bataille, "Les glossaires gréco-latins sur papyrus", *Recherches de Papyrologie* 4, 1967, 161-169; A. Dionisotti, "From Ausonius' school days? A school book and its relatives", *JRS* 72, 1982, 83-

vegades, tenim només un llistat temàtic bilingüe, a manera de prouuari, per a usos més que més administratius. Val a dir que les traduccions gregues, com és usual en els segles IV a I aC, responen més aviat al tipus que coneixem com a literal<sup>84</sup>. A més a més, es tracta d'obres que representen el primer pas en la reflexió sobre la traducció literària i la seua tècnica, ja que els lèxics bilingües o trilingües trobats en altres cultures de l'Orient Pròxim –acadi i sumeri, fenici i etrusc, lidi, grec i arameu, etc.– es limiten a l'acumulació d'ítems, però en cap cas no desenvolupen una formulació teòrica<sup>85</sup>.

A l'activitat traductora d'aquesta època pertany el primer plantejament *de facto* d'un dels problemes més freqüents, si no el que més, dins la història de la traducció: literalitat o literarietat de la versió. Els edictes d'Aixoka, conservats en una inscripció del segle III aC<sup>86</sup>, són probablement l'obra de dos autors, cadascun dels quals va escriure el text de les ordres reials d'acord amb les fórmules i l'estil de la llengua respectiva<sup>87</sup>. El mateix registrem en la versió grega de la història de Tefnut, transmesa per un papir, on llegim un text cuidat, que no respon ni de bon tros a la sintaxi i a l'estil del demòtic de l'original<sup>88</sup>. En canvi, la situació més habitual respon als paradigmes de la literalitat, com ho demostren moltíssims documents romans de caràcter públic, legal o simplement administratiu –edictes, cartes, decrets, etc.–, conservats pels papirs egipcis o per suports epigràfics duradors<sup>89</sup>. En un altre pla, el semàntic, aquesta literalitat es manifesta en la correspondència de termes grecs i llatins –a despit de l'ús contextual que se'ls hi vulguera donar–, cf. φροντίς, *phrontís*, i *cura*, συμφορά, *symphorá*, i *casus*, σύρω, *syro*, i *traho*, etc. Aquesta correspondència era sovint induïda per l'etimologia del terme en qüestió, entesa com a comuna a ambdues llengües, encara que molt sovint fos del tot errònia<sup>90</sup>. Val a destacar, pel que fa a aquests fenòmens, la uniformitat evidenciada per la llengua tècnica, i en grec i en llatí. Torna a produir-se, doncs, una situació que ja coneixíem en la Grècia clàssica, ço és, l'existència d'una classe professional d'escribes que es desplaçava allà on es requerien els seus serveis i que, involuntàriament, podien arribar a alterar determinades regles ortogràfiques, fonètiques, morfològiques, sintàctiques o lèxiques de

---

125; J. Debut, “De l'usage de listes de mots comme fondement de la pédagogie dans l'Antiquité”, *REA* 85, 1983, 261-274, i “Les Hermeneumata Monacensia”, *LEC* 55, 1987, 180-193. Per als lèxics grecs antics i la seua tipologia vegeu E. Dickey, “Greek Dictionaries Ancient and Modern”, in C. Stray (ed.), *Classical Dictionaries: Past, Present, and Future*, London 2010, 5–24.

<sup>84</sup> Cf. R.E. Gaebel, “The Greek Word-lists to Vergil and Cicero”, *Bulletin of the John Rylands Library* 52, 1969-70, 284-325; S. Brock, “Aspects of Translation Technique in Antiquity”, *GRBS* 20, 1979, 69-87, pp. 69-71, on esmenta citacions gregues a Horaci i Ciceró; E.A. Fisher, *op. cit.*, pàg. 177.

<sup>85</sup> P. Swiggers & A. Wouters, “Langues, situations linguistiques et réflexions sur le langage dans l'Antiquité”, in P. Swiggers & A. Wouters (edd.), *Le langage dans l'Antiquité*, Louvain-la-Neuve 1990, 10-46, pàg. 14.

<sup>86</sup> Ens referim a la inscripció de Kandahar (Afganistan), que presenta un text bilingüe grec i arameu.

<sup>87</sup> Cf. L. Robert, “Une bilingue gréco-araméenne d'Asoka”, *Journal Asiatique* 246, 1958, 1-48, pàg. 13. Per a una segona inscripció, vegeu D. Schlumberger, « Eine neue griechische Asoka-Inschrift », in F. Altheim & J. Rehork (edd.), *Der Hellenismus in Mittelasien*, Darmstadt 1969, 406-417.

<sup>88</sup> *P.Lond.* inv. 274, cf. S. West, “The Greek Version of the Legend of Tefnut”, *JEA* 55, 1969, 161-183.

<sup>89</sup> Cf. P. Viereck, *Sermo graecus quo senatus populusque romanus magistratusque populi romani (...) usi sunt examinatur*, Göttingen 1888; R. Sherck, *Roman Documents from the Greek East*, Baltimore 1969; C. Préaux, “De la Grèce classique à l'Égypte hellénistique: traduire ou ne pas traduire?”, *Cd'E* 42, 1967, 369-383; H.J. Mason, “The Roman Government in Greek Sources, the Effect of Literary Theory on the Translation of Official Titles”, *Phoenix* 24, 1970, 150-159; G. Steiner, “Language and Gnosis”, *After Babel: Aspects of Language and Translation*, London 1975.

<sup>90</sup> Valguin com a exemples casos com ara *ars*, ἀπὸ τῆς ἀρετῆς. Es tracta de casos d'atracció paronímica –també descrita com a etimologia popular- o, com es diu entre els filòlegs clàssics, paretimologia.

llengües que no eren la pròpia: els edictes d'Aixoka, redactats per gravadors d'origen occidental, persa en concret, en són, novament, un bon exemple<sup>91</sup>.

La pràctica romana de la traducció d'obres literàries gregues planteja una altra qüestió de gran interès, la de la literatura traduïda, i encara, com a problema derivat, el de la literatura escrita per l'autor en una llengua diferent de la seua nacional<sup>92</sup>. En aquest període s'origina, per tant, la figura del traductor literari, un dels primers exemples del qual fou Livi Andrònic, que féu la versió llatina de l'*Odissea* homèrica. Tanmateix, no hem de perdre de vista l'existència en el món romà de dues vies ben separades per a la incorporació de préstecs lèxics o sintàctics, per a la imitació de tòpics, situacions i personatges literaris, i per a la pròpia formació de traductors: 1) la llengua elevada de la literatura grega, apresada amb l'ajut de rètors i gramàtics grecs, més que més des del segle I aC; i 2) la llengua grega quotidiana, parlada al mercat, al carrer, per comerciants i per esclaus, que juntament amb el fenici constituïa el *target language* de tota la Mediterrània, i que el teatre de Plaute ens mostra amb una particular vivesa. Els hel·lenismes de Plaute, que molt sovint es deuen al fenomen de la intervenció, propi de l'activitat traductora, tenen aquest segon origen, segons com han demostrat Cooper, Perret i Kaimio<sup>93</sup>.

Aquestes traduccions llatines començaren, segons que hem dit més amunt, sota la primacia de la literalitat, però paulatinament anà imposant-se el criteri de la comprensió del text, que afavoria una versió més lliure. Els gustos per la traducció aplicada al *sensum*, millor que al *uerbum*, eren majoritaris a la fi de la República<sup>94</sup>, i així ho confirma Ciceró, com més tard ho faran Horaci i Aule Gel·li<sup>95</sup>. Tots ells recullen una teoria de la traducció que oposa l'activitat de l'*orator*, entès com a autor literari plenament conscient del caire creatiu del seu art, a la de l'*interpretes*, mer adaptador a sou, si no es tracta d'un esclau, dels textos precisos per a l'exercici d'una pràctica comercial, política, judicial o militar qualsevol, on només interessa la literalitat de la versió. Aquesta literalitat constitueix, precisament, el que no volen els autors literaris, preocupats com estan tant per la bellesa de la versió com per l'adequació dels referents del text traduït a la cultura de la llengua receptora. Ciceró, per exemple, es va veure obligat a crear neologismes, el que s'explica per la manca d'una tradició llatina que el precedira en camps com ara la filosofia o la retòrica.

Un aspecte interessant d'aquesta fase el constitueix l'aparició de teories que

---

<sup>91</sup> Cf. S. Sani, "Interpretazioni e ricostruzione del testo nelle iscrizioni di Asoka", in E. Campanile (ed.), *Problemi di lingua e di cultura nel campo indoeuropeo*, Pisa 1983, 97-107, pàg. 100: *Queste occasionali inversioni di lettere si spiegano come una indiretta influenza della Persia –o, più in generale, delle province più occidentali dell'impero Maurya– sulle iscrizioni di Asoka: infatti dopo il crollo degli Achemenidi si erano rifugiati presso la corte di Pataliputra molti artisti, tagliatori e scalpellini. Molti di questi scalpellini, che avevano, ovviamente, abitudini scritte di tipo occidentale, venivano inviati in ogni parte dell'India per incidere materialmente gli editti del Re, etc.*

<sup>92</sup> Plaute mateix no era llatí, sinó umbre i, de fet, algunes de les peculiaritats de la seua llengua literària han sigut explicades com a manlleus al seu oscoumbre matern. Vegeu J.N. Adams, *Bilingualism and the Latin Language*, Cambridge UP 2003.

<sup>93</sup> Cf. F.T. Cooper, *Word Formation in the Roman Sermo Plebeius*, New York 1895; J. Perret, "Les hellénismes du vocabulaire latin", *L'Information littéraire* 11, 1953, 183-190; J. Kaimio, *The Romans and the Greek Language*, Helsinki & Helsingfors 1979.

<sup>94</sup> Cf. A.M. Lewis, "Latin translations of Greek literature. The testimony of Latin authors", *AC* 55, 1986, 163-174.

<sup>95</sup> Cic., *De optimo genere oratorum* V 14 i *De finibus* III 15, Horaci *Ars* 133, Aul. Gel. *Nits àtiques* IX 9, 1.



pretenen donar compte científic de la *paupertas* o *egestas* del llatí<sup>96</sup>, i que operaven mitjançant un mateix recurs, però en dos sentits oposats: o bé el llatí havia de ser una mena d'estadi precedent, caracteritzat pel seu arcaisme, del que més tard seria el grec, o bé seria un dialecte corromput, degenerat, que difícilment podia imitar el geni de l'autèntica llengua grega<sup>97</sup>. Bona fortuna en aquest pla va fer la teoria que el llatí era un dialecte del grup eoli, degut a certes concomitàncies fonètiques i lèxiques que hom creia trobar<sup>98</sup>. Registrem, per tant, un intent dels gramàtics, tant grecs com llatins, de situar les diferències entre ambdues llengües des d'un punt de vista merament lingüístic, i fins i tot en podríem dir un antecedent de la moderna lingüística comparada. Ara bé, el fet es deu únicament i exclusivament a la coexistència de les dues cultures i a l'esforç constant de traducció que s'havia de fer de l'una a l'altra.

Si ara breument parem atenció a les característiques de la gramàtica llatina, trobarem que tenia objectius, mètodes i usos ben diferents dels de la grega, sense oblidar, tanmateix, que les respectives llengües presenten grans diferències. I doncs, el breu compendi gramatical d'Eli Donat, l'*Ars Grammatica* –títol que continua la tradició de Dionisi el Traci–, des de la seua aparició en el segle IV, va servir de model d'ús per a Servi Honorat encara en el mateix segle, Cledoni en el segle V en la seua *Ars*, i Pompeu Maure als inicis del segle VI en el seu *Commentum artis Donati*. Absolutament diferent foren les *Institutiones Grammaticae* de Priscià, una mena d'enciclopèdia en divuit volums que pretenia de recollir tota la ciència gramatical.

S'ha postulat que hi hauria hagut una doble innovació romana pel que fa a la teoria de la traducció: en primer lloc, la cultura romana hauria procedit a una imbricació de gramàtica i retòrica, en transformar l'activitat traductora, integrada en un principi entre els usos propis de la imitació, i regulada doncs per les lleis de la literatura, en una tasca adreçada a la millora en l'ús de la llengua llatina mateixa; segonament, també s'hauria practicat una distinció entre els processos de la imitació, que estaria limitat a la tradició literària pròpia, i el de la traducció, que es donaria tan sols entre llengües diferents<sup>99</sup>. En la nostra opinió, ni l'una ni l'altra van ser, a dreta llei, innovacions romanes. Des dels bells inicis, la gramàtica grega té l'objectiu de fixar un estàndard lingüístic basat en els usos literaris més selectes; d'altra banda, no només hi ha traducció més enllà dels textos literaris; és que tampoc, a l'època imperial, i encara abans en casos com els del teatre de la Roma republicana o el de la poesia neotèrica, no es pot destriar una literatura grega i una de llatina; de fet, la imitació es dona en tots dos sentits, des d'una llengua i cap a l'altra. El caire pragmàtic que Copeland atribueix a l'activitat traductora en el si de la cultura romana<sup>100</sup> no sembla, però, justificar un marc teòric nou dins la història de la traducció i l'hermenèutica.

---

<sup>96</sup> Cf. Lucreci I 832 i III 260.

<sup>97</sup> Comparteixen aquestes teories –en el fons la mateixa– Eli Estiló, Varró, Hipsícrates d'Amisos, Tirannió el Jove, Filòxen d'Alexandria, Claudi Dídim, Seleuc d'Alexandria, Apió d'Alexandria i, en fi, Quintilià. Encara en el segle IV dC es recull aquesta idea a Carisi. Sobre la qüestió es pot consultar E. Gabba, "Il latino come dialetto greco", *Miscellanea A. Rostagni*, Torino 1963, 188-194.

<sup>98</sup> En realitat, aquesta tesi eòlia arrenca del pressupte origen troià o etrusc del poble romà, tant si se'l considerava descendent dels troians fugits de la destrucció de la seua ciutat, com si se'l feia remuntar a un poble anatòlic emigrat a la península itàlica.

<sup>99</sup> R. Copeland, "Roman theories of translation", *Rhetoric, Hermeneutics, and Translation in the Middle Ages. Academic Traditions and Vernacular Texts*, Cambridge 1991, 23-50, pàg. 24.

<sup>100</sup> R. Copeland, *op. cit.*, pàg. 33: *For Cicero, the rhetorical framework of translation would not allow any differentiation between the claims of uerba and sententia: to reconstitute the text verbally and stylistically represents an act of resignification. Form and style are subjected to interpretive force, bent 'ad nostram consuetudinem', transplanted and naturalized to generate Latin models of eloquence.*

En un altre pla, fou sens dubte l'Orient on es va produir l'aparició de situacions sociolingüístiques que afavorien clarament l'expansió de l'ofici dels traductors, i per tant el desenvolupament del seu art. Flavià, bisbe d'Antioquia, i Diodor, bisbe de Tarsos, traduïren al grec poesia litúrgica antifonal composta en siríac, afavorits pel fet que ambdues llengües eren parlades per individus realment bilingües, per bé que l'existència d'una situació bicultural siga més problemàtica; en tot cas, d'aquests individus sorgí tota una escola de traductors<sup>101</sup>, que sens dubte rebrien alguna mena de formació si és que volien professionalitzar-se. Part d'aquest interès per la traducció fou motivat, com és lògic, per raons propagandístiques associades, molt sovint, a l'excusa de la predicació de la religió vertadera. Així ho féu, per exemple, el rei Maurya Aixoka, que intentà atreure els grecs a la fe budista<sup>102</sup>.

Pel que fa a la predicació cristiana, i fins a la seua prohibició per part de Teodoret, el *Diatèsson* –compendi dels quatre evangelis canònics– circulà en una versió siríaca, però també en tenim algunes restes de la versió grega<sup>103</sup>. Tot i que la llengua original de la seua composició podria haver sigut el siríac<sup>104</sup>, el que aquesta predicació ens testimonia és la forta activitat traductora desenvolupada a l'efecte.

Històricament parlant, en l'imperi oriental el grec ocupà sempre el lloc del llatí a una posició de privilegi que aquest no li va poder discutir mai; fou el grec, per tant, la llengua del poder des de Líbia i Egipte fins al regne dels parts<sup>105</sup>, i aquesta situació tingué una continuïtat lògica en els temps de l'Imperi Bizantí<sup>106</sup>. Cal també considerar, però, que el contacte de llengües inclou els diversos dialectes arameus, l'àrab, etc.<sup>107</sup> Sobre totes elles aquestes s'imposà el grec, el predomini del qual arrenca del seu ús per part de la diplomàcia dels diferents reialmes dels Diàdocs, continua mitjançant la importància del seu corpus de textos literaris i científics, i s'aferma amb l'establiment de les interrelacions de caire comercial i social a què al·ludim més amunt.

---

<sup>101</sup> Cf. S.P. Brock, "Greek into Syriac and Syriac into Greek", *Journal of the Syriac Academy* 3, 1977, 406-422, i "Greek and Syriac in Late Antique Syria", in A.K. Bowman & G. Woolf (edd.), *Literacy and power in the ancient world*, Cambridge 1994, 149-160, pp. 152-154. R. Schmitt, "Die Ostgrenze von Armenien über Mesopotamien, Syrien und Arabien", in G. Neumann & J. Untermann, *Die Sprachen im römischen Reich der Kaiserzeit*, Bonn 1980, 187-214, postula l'existència d'una diglòssia grecoaramea, cap als segles IV-V dC

<sup>102</sup> Cf. D. Schlumberger, "Une nouvelle inscription grecque d'Açoka", *CRAI* 1964, 126-140.

<sup>103</sup> Cf. S.P. Brock, *op. cit.*, pàg. 155.

<sup>104</sup> Cf. W.L. Petersen, "New evidence for the question of the original language of the Diatessaron", in W. Schrage (ed.), *Studien zum Text und zur Ethik des Neuen Testament*, Berlin 1986, 325-343.

<sup>105</sup> F. Daumas, *Les moyens d'expression du grec et de l'égyptien comparés dans les décrets de Canope et de Memphis*, El Cairo 1952, pp. 3-9, ofereix un llistat de decrets bilingües greco-egipcis. Vegeu també els textos publicats al *SEG* 18, 1962, 126-140. Quant a Pàrtia, cal pensar que l'administració real d'aquell reialme emprava indistinctament grec i arameu, i que alguns hel·lenoparlants hi van arribar a aconseguir llocs de preeminència. Per a la penetració de termes grecs dins l'egipci demòtic, cf. W. Clarysse, "Greek loan-words in Demotic", in S.P. Vleeming (ed.), *Aspects of Demotic Lexicography*, Leuven 1987, 9-33. Per al procés invers, cf. P.W. Pierce, "Egyptian loan-words in Ancient Greek?", *SO* 46, 1971, 96-107.

<sup>106</sup> Cf. G. Dagron, "Aux origines de la civilisation byzantine: langue de culture et langue d'état", *Revue historique* 241, 1969, 23-56. Per a textos hagiogràfics i per al *Liber Legum Regionum*, vegeu P. Peeters, *Le tréfonds oriental de l'hagiographie byzantine*, Bruxelles 1950.

<sup>107</sup> Cf. F.G.B. Millar, "Empire, Community and Culture in the Roman Near East: Greeks, Syrians, Jews and Arabs", *Journal of Jewish Studies* 38, 1987, 143-164.

## *Teoria i pràctica de la traducció en l'Imperi Romà*

És l'època en què apareixen grans obres lexicogràfiques, com els anomenats *Hermeneumata Pseudodositheana*, del segle III dC<sup>108</sup>. Els formen una primera secció organitzada alfabèticament a la manera del glossari tradicional, més una segona que presenta textos triats segons la temàtica. La fortuna –la utilitat, doncs– de l'obra queda demostrada per la seua gran difusió manuscrita, que comprèn una trentena de testimonis copiats entre els segles IX i XIII als principals monestirs europeus i conservats a biblioteques d'Alemanya, Bèlgica, França, Holanda, Itàlia i Suïssa. Aquests *Hermeneumata* tenien una finalitat només pràctica, per la qual cosa no contenen cap mena de contingut teòric. Com a eina lexicogràfica és força completa, amb uns trenta mil termes recollits. No ens trobem, per consegüent, davant d'un treball lexicogràfic per a situacions conjunturals amb motiu d'un viatge, d'una estada breu, de trobades d'escassa durada, etc. Ben diferentment, els *Hermeneumata* es concebiren per a resoldre qualsevol dubte ena no importa quina matèria, activitat o situació. Els textos de recolzament són també variats, amplis, propers a la llengua conversacional i alhora vinculats a nivells de llengua propis d'una persona culta. S'hi compten els apotegmes d'Adrià, les faules d'Isop, la *Genealogia* d'Higini i el tractat *De manumissionibus*.

La naturalesa gairebé enciclopèdica d'aquest lèxic havia d'atendre, doncs, necessitats comunicatives de tota mena. Els *Hermeneumata* es distancien dels glossaris precedents, tot i la seua llarga tradició. Què havia ocorregut que justificara no només la compilació i la redacció d'aquest monument lexicogràfic? Evidentment, un canvi social de gran abast. En fou el motiu, des d'una perspectiva jurídica, l'edecte de l'emperador Caracal·la, l'any 212, conegut com a *Constitutio Antoniana*, que conferia la ciutadania romana a tots els barons lliures de l'imperi, fet que els obria la porta de l'administració i de l'exèrcit... a condició que foren competents en llengua grega. Simultàniament, l'emperador duia a terme una antiga ambició romana, l'extensió de l'ús del dret romà a totes les províncies de l'imperi. Per la mateixa època es desenvolupen els *studia iuris* arreu de l'imperi oriental, molt sovint sobre la base de les antigues escoles de retòrica.

Hi va haver la lògica resistència a aquesta imposició del llatí, però la reversió del bandejament del grec no es va produir fins al 397, quan s'admet la formulació de les sentències en llengua grega, mentre que per a les disposicions testamentàries encara es va haver d'esperar al 439 perquè foren vàlides en llengua hel·lènica.

### *Sobre la tipologia de la traducció en el món antic*

La teoria de la traducció en el món antic no segueix una evolució uniforme ni elabora un discurs lineal. Just a la inversa, arriben a configurar-se dues opinions alternatives, excloents. D'una banda, hi ha l'opció teòrica d'apreciar tota traducció que responga de manera com més aproximada millor al text de la llengua de sortida. D'altra, l'opció contrària privilegia una traducció lliure, que expose les idees amb

---

<sup>108</sup> Un dels manuscrits més antics inclou el tractat gramatical titulat *Ars Dositheï magistri*, el que va suggerir que també els *Hermeneumata* n'eren obra. Pel que fa a la datació, el manuscrit de Leiden ens dona la de l'any 207, però hem de prendre-la com un *terminus post quem*. Vegeu sobre tota la problemàtica de l'obra M. Gayraud, "L'apprentissage du grec et du latin dans l'Empire romain d'après un manuscrit de la Bibliothèque Universitaire de Montpellier", *Académie des Sciences et Lettres de Montpellier* 2010, 35-44.

independència de la forma amb què s'expressen. Aquesta segona posició obri la porta a formats diferents del de la traducció, com ho són la paràfrasi i l'epítom<sup>109</sup>.

Dins la producció de traduccions, hi ha un capítol de gran transcendència tant a l'època antiga com a la medieval i la moderna, i que encara actualment mereix una extraordinària atenció. Ens referim a la traducció dels textos cristians. Hi destaquen per la seua tasca traductora Màrius Victori, Rufí, Ambrosi i Jeroni, tots ells en el segle IV. Màrius Victori, que del neoplatonisme va passar a la conversió al cristianisme, va traduir els tractats aristotèlics *Categories* i *Sobre la interpretació*<sup>110</sup>. La producció traductora de Rufí d'Aquilea (ca. 344-411) es compta entre les més abundoses: va traduir la *Història Eclesiàstica* d'Eusebi de Cesarea, homilies i tractats de Basili de Cesarea i de Gregori de Nazianz, a més d'un autor molt important en els primers segles del cristianisme, Evagri. Però se n'han de destacar en especial les traduccions del neoplatònic *Orígenes*<sup>111</sup>. Nogensmenys, a parer de sant Jeroni Rufí era un traductor poc fidel a la literalitat dels textos<sup>112</sup>, fet que li va valdre una transmissió més reduïda, que rebia atenció pels autors que feia llegidors en llatí, no pas per la feina del traductor, considerada suspecta<sup>113</sup>. Sant Ambrosi (ca. 340-397) fou un polígraf que també va atendre les tasques de la traducció<sup>114</sup>, mentre que el paper de sant Jeroni va ser encara més transcendent, arran que la seua traducció de la Bíblia va esdevindre canònica.

Aquesta activitat traductora que té com a llengua de partida la grega de la *Septuaginta* i del *Nou Testament* s'inicia en el segle IV, amb el regnat de Constantí, i comença amb tres llengües d'arribada, el copte i el siríac, a més del llatí; a partir del segle V sovintejaran les traduccions a l'armeni, l'etiop i el georgià, i des del VIII, a l'àrab. La traducció dels textos religiosos cristians a aquesta darrera llengua patiria una sobtada interrupció amb l'aparició del mahometanisme, però va tindre una continuïtat amb la traducció de textos científics, filosòfics i literaris.

La traducció del llatí al grec roman encara lluny d'haver-nos donat tota la informació que en necessitem. Al costat d'una gran atenció pels textos de caire jurídic, base del Codi Justinià, hi va haver també una activitat traductora important centrada en textos literaris, de la qual hem d'esmentar les *Metamorfosis* i *Heroides* ovidianes, obres que figuraran també entre les més presents en la cultura medieval.

Per a la teoria de la traducció haurem de reconèixer una distinció prou clara, i establerta ja a l'època hel·lenística, entre dues opcions alternatives ja esmentades, la de

---

<sup>109</sup> S. Brock, "Aspects of translation technique in Antiquity", *GRBS* 20, 1979, 69-87.

<sup>110</sup> А Фокин (A. Fokin), *Христианский платонизм Мариа Викторина (El cristianisme platonitzant de Màrius Victori)*, Moscou 2007. Mitjançant les seues traduccions d'obres de l'escola neoplatònica, Victori va ser un dels introductors principals de conceptes neoplatònics dins la teologia cristiana, com ara el de la Trinitat, cf. A.R. Haig, "Neoplatonism as a Framework for Christian Theology: Reconsidering the Trinitarian Ontology of Marius Victorinus", *Pacifica* 21, 2008, 125-145. La seua influència sobre sant Agustí i Boeci fou també molt significativa.

<sup>111</sup> E. Gallagher, "Origen via Rufinus of the New Testament Canon", *New Testament Studies* 62, 2016, 461-476.

<sup>112</sup> K.D. Hill, "Rufinus as an Interpreter of Origen: Ascetic Affliction in the Commentarii in *Epistula ad Romanos*", *Augustiniana* 60, 2018, 145-168.

<sup>113</sup> W. Dunphy, "Rufinus of Aquileia in the Middle Ages. The Evidence of Manuscripts", *Nanzan Journal of Theological Studies* 34, 2011, 93-142.

<sup>114</sup> Li fou atribuïda una traducció de la *Guerra Jueva* de Flavi Josef, per bé que l'autor era un hebreu convertit al cristianisme anomenat Ambrosiaster i en realitat Hilari o Gaudenci.

la literalitat i la de l'adaptació. Ciceró, que no debades havia practicat la traducció amb assiduitat<sup>115</sup>, ens en parla en els termes següents:

*«nec conuerti ut interpres, sed ut orator, sententiis isdem et earum formis tamquam figuris, uerbis ad nostram consuetudinem aptis, in quibus non uerbum pro uerbo necesse habui reddere, sed genus omne uerborum uimque seruaui. non enim ea me annumerare lectori putauit oportere, sed tamquam appendere.*

‘Ni tampoc he traduït com un traductor, sinó com un orador, amb les mateixes oracions i formes i figures, amb paraules adients als nostres costums, on no vaig haver de traduir paraula per paraula, sinó que vaig conservar tota l'originalitat i la força de les paraules. Per consegüent, no vaig pensar que calgués comptar-les per a profit del lector, sinó a avaluar-ne el pes, a tall de dir-ho així<sup>116</sup>’.

Que la distinció era fermament establerta ho prova un segon passatge ciceronià:

*«Nec tamen exprimi uerbum e uerbo necesse erit, ut interpretes indiserti solent, cum sit uerbum quod idem declarat magis usitatum.*

‘Tanmateix, tampoc no hi haurà cap necessitat de traduir paraula per paraula, com tenen costum de fer els intèrprets aliens al bon ús de la llengua, quan hi hagi una paraula més emprada que expressi el mateix<sup>117</sup>’.

Vegem-ne encara un tercer passatge:

*«quid enim causa est cur poetas Latinos Graecis litteris eruditi legant, philosophos non legant? an quia delectat Ennius, Pacuuius, Attius, multi alii, qui non uerba, sed vim Graecorum expresserunt poetarum?*

‘Així doncs, quina és la causa per la qual els entesos en la llengua grega llegeixen els poetes, però no pas els filòsofs? Potser perquè causen delit Ennius, Pacuvi, Atti i molts altres que van expressar les paraules, però no pas la força dels poetes grecs?<sup>118</sup>’.

I un altre, ja com a cloenda:

*« (...) nec uerbo uerbum curabis reddere fidus interpres*

‘(...) ni tampoc no tindràs cura de traduir paraula per paraula com a intèrpret fidel<sup>119</sup>’.

La insistència de Ciceró té a veure amb el seu rebuig de la pràctica habitual en les primeres traduccions llatines de la literatura grega, com la famosa d'Enni de l'*Odissea* homèrica, els autors de les quals van gaudir d'una extrema llibertat. Tanmateix, la reacció contra aquesta tècnica –propera a voltes a la simple paràfrasi– va conduir a un esclavatge respecte de la literalitat, que també va produir resultats insatisfactoris:

---

<sup>115</sup> R. Poncelet, *Cicéron, traducteur de Platon*, París 1957; M. Puelma, “Cicero als Platon-Übersetzer”, *MH* 37, 1980, 137-178.

<sup>116</sup> Cic. *De optimo genere oratorum* 14.

<sup>117</sup> Cic. *De fin.* III 4, 15.

<sup>118</sup> Cic. *Academica* I 10.

<sup>119</sup> Cic. *Ars* II 3, vv. 133-135.

«(...) *Labeonem, quia Labeo transtulit Iliadem et Odysseam uerbum ex uerbo ridicule satis quot uerba potius quam sensum secutus sit.*

‘(...) A Labeó, pel fet que Labeó va traduir paraula per paraula la Iliada i l’Odissea, de manera molt ridícula, en tant que es va guiar més per les paraules que no pas pel sentit<sup>120</sup>’ ».

Malauradament, i com és lògic per la força del prestigi del cristianisme, la traducció pretesament literal va arribar a imposar-se<sup>121</sup>.

Curiosament, sant Jeroni no es va adherir a la tradició traductora més prestigiosa, sinó va criticar-la fortament per l’escassa literalitat i excessiva permissivitat emprades:

«*Quanta in illis praetermissit, quanta addiderit, quanta mutauerit, ut proprietates alterius linguae suis proprietatibus explicaret, non est huius temporis dicere.*

‘Quant en va ometre, quant hi va afegir, quant hi va canviar, per tal de donar compte de les particularitat d’una i altra llengües mitjançant les mateixes particularitats, no és propi d’aquesta ocasió dir-ho<sup>122</sup>’ ».

Més endavant, Jeroni acut al testimoniatge de la comèdia, un dels espectacles més sovintejat i aclamat en la Roma clàssica, i que per a l’èxit dels drames requeria una fidel adaptació del text quan es tractava, com s’esdevenia amb regularitat, d’una traducció del grec al llatí:

*Terentius Menandrum, Plautus et Caecilius ueteres comicos interpretati sunt: numquid haerent in uerbis, ac non decorem magis et elegantiam in translatione conseruant? Quam uos ueritatem interpretationis, hanc eruditi kakoζηλίαν nuncupant.*

‘Terenci i Plaute van traduir els antics comediògrafs Menandre i Cecili; que no s’atenen a les paraules, i que no mantenen a la traducció més aviat l’escaïença que no pas la bellesa? A vosaltres us preocupa això, l’autenticitat de la traducció, i als experts allò, aquesta fútil imitació<sup>123</sup>’ ».

En un altre passatge Jeroni, posa com a exemple el de la poesia més excelsa, l’èpica, una vegada més a propòsit de la traducció del grec al llatí i a qualsevol altra llengua, de fet:

«*Quodsi cui non uidetur linguae gratiam interpretatione mutari, Homerum ad uerbum exprimat in Latinum –plus aliquid dicam-, eundem sua in lingua prosae uerbis interpretetur, uidebit ordinem ridiculum, et poetam eloquentissimum uix loquentem.*

‘Perquè si aquell a qui no sembla que l’encant d’una llengua canvie amb la traducció, que traduïska Homer al llatí paraula per paraula –més endavant diré alguna cosa més–, i que el coment en la seua llengua amb paraules prosaiques; veurà un ordre

---

<sup>120</sup> Schol. Pers. I 4, ed. O. Jahn, *Auli Persii Flacci Satirarum liber*, Leipzig 1843, pàg. 248.

<sup>121</sup> S. Brock, “Translation in Antiquity”, in A.-F. Christidis (ed.), *A History of Ancient Greek. From Its Beginnings to Late Antiquity*, Cambridge 2007, pàg. 877: (...) *By the end of the Late Antiquity literal translation, uerbum e uerbo, had become the norm for almost all translation, into whatever religion, and this was to remain the case in the medieval West and the Renaissance etc.*

<sup>122</sup> Hier. ep. LVII Ad Pamm. 5, ed. I. Hilberg, *Sancti Eusebii Hieronymi epistulae I*, Wien & Leipzig 1810, pàg. 508.

<sup>123</sup> Hier. ep. LVII 5, ed. I. Hilberg, *op. cit.*, pàg. 510.

de paraules ridícul, i un poeta de gran facilitat de paraula que amb prou feines si parla<sup>124</sup>».

De vegades, la carregada de Jeroni contra la literalitat de la traducció adopta un discurs caracteritzat pel classisme:

*«Sufficit in praesenti nominasse Hilarium confessorem qui homilies in Iob et in psalmos tractatus plurimos in Latinum uertit e Graeco, non adsedit litterae dormitanti, et putida rusticorum interpretatione se torsit, sed quasi captiuos sensus in suam linguam uictoris iure transposuit.*

‘En l’ocasió present n’hi ha prou d’esmentar Hilari el confessor, el qual va traduir del grec les homilies sobre Job i nombrosos tractats sobre els psalms, però no es va cenyir a una literalitat somnolega, ni es va fer un garbuix amb la fètida explicació dels pagesos, sinó que gairebé va transposar a la seua llengua els seus sentits com a captius sota la llei del vencedor<sup>125</sup>’.

Un corrent diferent es dibuixa a les acaballes de l’antiguitat, dins un marc absolutament dominat pel cristianisme i on, tanmateix, l’herència clàssica continua fent-se present. En els seus *Saturnaliorum Conviviorum Libri VII*, Macrobi exposa en detall un principi traductològic:

*«Et si uultis me et ipsos proferre uersos ad uerbum paene translatos, licet omnes praesens memoria non suggerat, tamen qui se dederint obuios adnotabo: νευρήν δὲ μαζῶν πέλασεν, τόζω δὲ σίδηρον. Totam rem quanto compendio lingua ditior explicauit? Uester licet periodo usus ídem tamen dixit?*

I si voleu que jo us oferisca aquells mateixos versos traduïts amb esforç paraula per paraula, s’entèn que la meua memòria d’avui no me’ls duga tots, però tanmateix faré constar aquells que em fera més presents: “va atansar la corda al pit, el ferro a l’arc”. Tot el tema amb quin estalvi l’haurà exposat una llengua més rica? El vostre poeta va dir el mateix, però fent servir una circumlocució<sup>126</sup>».

Macrobi lloa l’economia del traductor i blasma una intervenció basada en l’abús de l’amplificació. El risc que el traductor esdevinga creador ja el va advertir i condemna Jeroni mateix:

*Non ut interpretes, sed ut auctores proprii operis transtulerunt.*

‘Han traduït no pas com a traductors, sinó com a autors de l’obra pròpia<sup>127</sup>’.

Etchegaray atribueix a la influència del neoplatonisme la predilecció per la traducció lliure en els segles IV i V<sup>128</sup>, a causa de l’al·legorisme que inspirava els comentaris d’aquest corrent filosòfic. Sant Hilari i sant Jeroni haurien compartit el mateix biaix.

---

<sup>124</sup> Hier. ep. LVII 5, ed. I. Hilberg, op. cit., pàg. 511.

<sup>125</sup> Hier. ep. LVII 6, ed. I. Hilberg, op. cit., pàg. 512.

<sup>126</sup> Macr. Sat. V 3, 3. El text homèric és Hom. Il. IV 123, reproduït per Verg. Aen. XI 680-682.

<sup>127</sup> Hier. ep. LXXXIV 7.

<sup>128</sup> A. Etchegaray Cruz, “Teoría de la traducción en la antigüedad latina”, *Helmantica* 72, 1972, 493-502.

«(...) *quamquam hoc tantum probare uoluerim, me semper ab adolescentia non uerba, sed sententias transtulisse* etc.

‘Encara que vulguera provar només això, des de la joventesa sempre he traduït no pas paraules, sinó oracions<sup>129</sup>’.

Un text de Plini el Jove sembla dir-nos, probablement des d'un punt de vista força parcial, que els autors literaris grecs es van sentir atrets per la literatura llatina d'una manera espontània: *legitur describitur cantatur etiam, et a Graecis quoque, quos Latine huius libelli amor docuit, nunc cythara nunc lyra personatur*<sup>130</sup>. El fet incontestable és que l'existència de traduccions de Virgili al grec arrenca ja des del mateix segle I dC, segons que ho va assenyalar ben escaientment Barry Baldwin<sup>131</sup>. La investigació sobre el procés de traducció del llatí al grec s'ha centrat, no obstant això, en l'època del Baix Imperi<sup>132</sup>, tot i que hi ha una línia de recerca que aborda la traducció de textos literaris<sup>133</sup>. Observeu que d'una investigació centrada en les influències literàries es passa, sense solució de continuïtat, a una altra que té com a objectiu el contacte interlingüístic, alhora que la història cultural, preferentment la literària, i la història de la traducció<sup>134</sup>.

### *El model traductològic de la Septuaginta*

La primera traducció al grec de la Bíblia, coneguda com a *Septuaginta*, ha gaudit no només d'un gran prestigi, sinó també de l'aura de les obres creades per a l'eternitat. L'absència, tanmateix, d'un model metodològic o, fins i tot, d'un precedent proper ha fet que els *Setanta* constituïsquen un exemple de juxtaposició de pràctiques traductores contradictòries, mancades d'una coherència interna<sup>135</sup>. Un atansament primerenc a la tasca de traducció va provar d'adoptar una posició intralingüística, centrada en la idea que el text d'arribada grec havia de ser un de molt proper al text de partida hebreu; que el

---

<sup>129</sup> Hieron. *ep.* LVII 6.

<sup>130</sup> Pl. *Ep.* VII 4, 9: ‘els meus versos són llegits, copiats i, també, cantats, i fins i tot els grecs, que han après llatí, per l'estima per aquest llibre meu, els acompanyen tant amb la lira com amb la cítara (trad. J. González Fernández, *Plinio el Joven. Cartas*, Madrid 2005, pàg. 344). La datació de la carta seria anterior a l'any 107 dC, data de publicació del volum setè de l'epistolari de Plini el Jove, cf. Th. Mommsen, “Zur Lebensgeschichte des jüngeren Plinius”, *H 3*, 1868, 31-139 (= *Gesammelte Schriften IV*, Berlín 1906, 366-468) y A.N. Sherwin-White, *The Letters of Pliny. A historical and social commentary*, Oxford 1998<sup>2</sup>. Plini es refereix a un llibre seu de poemes. Coincideix amb aquest interès espontani Aule Gel·li, Gell. XIX 7: (...) *Graeci plusculi (...) homines amoeni et nostras quoque litteras haud incuriose docti*.

<sup>131</sup> B. Baldwin, “Virgilius Graecus”, *AJPh* 97, 1976, 361-368.

<sup>132</sup> B. Rochette, *Le latin dans le monde grec. Recherches sur la diffusion de la langue et des lettres latines*, Bruselas 1997. Per a una visió de conjunt, veieu G. Horrocks, “The Impact of Bilingualism: Greek and Latin in Contact”, *Greek. A History of the Language and Its Speakers*, Oxford 2010<sup>2</sup>, 126-132; B. Rochette, “Greek and Latin Bilingualism”, in E.J. Bakker (ed.), *A Companion to the Ancient Greek Language*, Oxford 2010, 281-293.

<sup>133</sup> V. Reichmann, *Römische Literatur in griechischer Übersetzung*, Leipzig 1943; R.E. Gaebel, “The Greek Word-Lists to Virgil and Cicero”, *BRL* 52, 1970, 284-325; E. Fisher, “Greek Translations of Latin Literature in the 4<sup>th</sup>. Cent. A.D.”, *YCIS* 27, 1982, 173-215; L. Coronati, “Osservazioni sulla traduzione greca della IV Ecloga di Virgilio”, *CCC* 5, 1984, 71-84; B. Rochette, “Les traductions grecques de l'*Énéide* sur papyrus. Une contribution à l'étude du bilinguisme gréco-latin au Bas Empire”, *LEC* 58, 1990, 333-346; “Bilinguisme, traductions et histoire des textes dans l'Orient grec (I-IV siècle après J.-C.)”, *RHT* 27, 1997, 1-28.

<sup>134</sup> Com a mostra del bilingüisme estès a determinats segments de població, vegeu el cas dels epitafis redactats en totes dues llengües, cf. J. Touloumakos, “Bilingue [Griechisch-Lateinische] Weihinschriften der römischen Zeit”, *Τεκμήρια* 1, 1995, 79-129.

<sup>135</sup> S. Brock, “The Phenomenon of the *Septuagint*”, *Oudtestamentische Studien* 17, 1972, 11-36, sobre la inconsistència de la metodologia de traducció dels *Setanta*.



reflectira com més millor, doncs. Tanmateix, el caire quasi divinal atorgat a aquest text en va fer una icona talment respectada que es va estendre la idea que com a paraula de Déu imposava el vet a la més mínima esmena. Aquesta diguem-ne inviolabilitat del text sagrat, la perfecció del qual el feia esdevenir patró, model i norma per a tota mena de registre, es registra en la *Carta d'Aristees a Filòcrates*, on ja es presentava la tasca de la traducció des d'una perspectiva ideològica.

La coincidència pràctica dels dos plantejaments metodològics fou que la tradició va augmentar paulatinament la servitud envers un sentit de la literalitat que, per moltíssims motius, feia impossible l'assoliment de l'objectiu d'una traducció correcta. Més encara, la norma d'ús d'una estricta literalitat va esdevenir una regla d'or inevitable per a tota mena de textos<sup>136</sup>. La *Carta d'Aristees a Filòcrates* ho exposa amb una claredat absoluta:

«καθὼς δὲ ἀνεγνώσθη τὰ τεύχη, στάντες οἱ ἱερεῖς καὶ τῶν ἐρμηνέων οἱ πρεσβύτεροι καὶ τῶν ἀπὸ τοῦ πολιτεύματος οἱ τε ἡγούμενοι τοῦ πλήθους εἶπον· Ἐπεὶ καλῶς καὶ ὁσίως διηρμήνευται καὶ κατὰ πᾶν ἡκριβωμένως, καλῶς ἔχον ἐστίν, ἵνα διαμείνη ταῦθ' οὕτως ἔχοντα, καὶ μὴ γένηται μηδεμία διασκευή. πάντων δ' ἐπιφωνησάντων τοῖς εἰρημένοις, ἐκέλευσαν διαράσασθαι, καθὼς ἔθος αὐτοῖς ἐστίν, εἴ τις διασκευάσει προστιθείς ἢ μεταφέρων τι τὸ σύνολον τῶν γεγραμμένων ἢ ποιούμενος ἀφαίρεσιν, καλῶς τοῦτο πράσσοντες, ἵνα διὰ παντὸς ἀένναα καὶ μένοντα φυλάσσηται.

‘Així que els corresponents passatges hagueren estat llegits, els sacerdots digueren, alçats dempeus, alhora que els més ancians d'entre els intèrprets, i, per part del govern del comú, els capdavanters de l'assemblea: “com que s'ha completat la traducció de manera piadosa i honesta i amb tot de precisió respecte de cada punt, el correcte és que romanga tal com està i que no se n'esdevinga la més mínima readaptació”. Com que tothom va aclamar aquestes paraules, van convidar-los a pronunciar una ferma maledicció, segons que és la seua costum, si algú arribava a fer-hi qualsevol canvi al conjunt dels escrits en afegir res o en canviar-lo de lloc o practicant una supressió, per tal que es preservaren inalterats i eterns per sempre més<sup>137</sup>’».

El plantejament metodològic dels *Setanta* aposta amb fermesa per una literalitat absoluta, que exclou procediments alternatius com la paràfrasi, l'abreujament o la selecció<sup>138</sup>. Val a dir que resulta un bon tros paradoxal que, arran de la riquesa sintàctica del grec, el text de la traducció esdevé més clar que el del seu original<sup>139</sup>. Els problemes amfibològics o estètics que lleven atractiu als *Setanta* es deuen, precisament, a una literalitat que en condemna la plena homologació amb la tradició literària, lingüística i estilística grega. La pretensió de literalitat força la preferència per l'ordre VSO habitual a l'hebreu i l'arameu, o instal·la, dins la llengua grega, construccions que ni abans havien existit mai ni tingueren temps a tenir cap continuïtat, com ara la fórmula καὶ ἐγένετο, que és la traducció literal de l'hebreu *wa-yəhí*.

---

<sup>136</sup> S. Brock, “Translation in Antiquity”, pàg. 878: *Such was the prestige of the Bible in Late Antiquity that in due course Jerome's prescription of uerbum e uerbo for biblical translations was the norm for almost all translation, whether religion or secular.*

<sup>137</sup> *Ep. Arist.* 310-311.

<sup>138</sup> G. Drettas, “The Translation (Targum) of the Septuagint”, in A.-F. Christidis (ed.), *A History of Ancient Greek. From Its Beginnings to Late Antiquity*, Cambridge 2007, 873-886, 887-896, pàg. 893: (...) *There are no instances of admixture, such as are to be found in pidgins or creoles. In order to respond to the requirements of the text, the translators simply exploited the structural similarities between Greek and Hebrew.*

<sup>139</sup> G. Drettas, *op. cit.*, pàg. 894.

La famosa i influent traducció dels *Setanta*<sup>140</sup> no fou, però, l'única traducció de l'Antic Testament al grec. N'hi va haver altres, signades per Aquila, Símmac i Teodosi, entre altres. Una tasca filològica encara posterior, duta a terme a Babilònia i a Galilea entre els segles VI i X, fou la de l'edició de l'Antic Testament amb la inclusió de vocals plenes, d'accentos i de signes de puntuació, el que s'ha anomenat edició masorètica –a partir del terme מסורה, *masorah*, 'tradició'. Tanmateix, la versió grega de la *Septuaginta* va haver de fer-se sobre un text premasorètic. I encara hi ha una part dels *Setanta* que demana una perspectiva diferent, la d'aquells textos que no tenen un hipotext hebreu, sinó que es van compondre directament en grec, com ara, per exemple, part dels quatre llibres dels Macabeus; així com el primer està reconegut com a traducció d'un original hebreu, i el segon, en canvi, com una versió abreujada de l'hipotext, també hebreu, el consens dels investigadors considera els llibres tercer i quart textos compostos directament en llengua grega.

No fou aquesta l'única vessant de la traducció dels textos bíblics. Van existir altres escoles amb tècniques particulars, com ara l'anomenat *Pentateuc* de Constantinoble<sup>141</sup>, el *Graecus Venetus*<sup>142</sup> i encara d'altres que ens han arribat fragmentàriament.

---

<sup>140</sup> El nom mateix resulta paradoxal, atès que la *Carta d'Aristees a Filòcrates* parla clarament d'un nombre diferent, cf. *Ep. Arist. 50: Tots plegats, setanta dos*.

<sup>141</sup> El *Pentateuc* fou editat el 1547.

<sup>142</sup> O. Gebhardt, *Graecus Venetus*, Leipzig 1875. Una edició precedent és la de C.F. Ammon, *Graecus Venetus I-II*, Erlangen 1790-1791.

### Tema 3.- Els orígens de l'hermenèutica en la cultura escrita

Si ja de per si resulta força difícil la tasca de presentar les teories dels antics sobre el llenguatge, arran de múltiples raons –en primer lloc, la manca de testimonis suficients, atesa la transmissió fragmentària o la simple pèrdua de molts dels *corpora* teòrics amb què hem de comptar–, més encara ho ha de ser la d'introduir el nostre alumnat en disciplines com l'hermenèutica i la traducció. Si en el camp de la lingüística, entesa en el sentit més ampli, el nostre segle viu el prejudici de pensar que la maduració d'aquesta ciència li pertany completament, què no haurà d'ocórrer en el cas de les dues disciplines de què ens hem d'ocupar?

Si esmentem unes paraules d'un dels millors historiadors de l'antiguitat entendrem millor les dificultats amb què es troba qui emprèn el camí que s'obri a partir d'aquestes ratlles. Valguen, per tant, com a avís per a navegants, però en cap cas com a disculpa per part nostra. Segons el que diu Arnaldo Momigliano, *sui Greci (...) si deve far recadere la responsabilità, se questa è la parola, della barriera che tanto a lungo escluse i Persiani, gli Indiani e, a fortiori (geograficamente), i Cinesi dal nostro orizzonte culturale e spirituale*<sup>143</sup>. Altrament dit, correspon als grecs l'estigma d'haver-se reclòs en si mateixos, esclaus de l'autocontemplació i de la satisfacció de sentir-se fills d'una cultura molt antiga, en comptes d'obrir les seues riqueses i experiències intel·lectuals als altres pobles de la terra.

I tanmateix, l'aventura de grecs i llatins també ací sembla estar lluny de fer-nos el darrer testimoniatge. Ben al contrari, molt del que crèiem nou haurà de revelar-se hereu i deutor de la teoria clàssica. Part d'aquesta importància del llegat clàssic es deu a les circumstàncies mateixes en què es dona l'expressió tant del pensament que anima l'activitat de traducció i d'interpretació com de les estratègies pràctiques amb què els objectius previstos es duen a terme. A diferència d'altres cultures proveïdes d'una tècnica d'escriptura, la grega fa servir un instrument de naturalesa fonètica, el que representa una mena d'informació que les escriptures pictogràfiques no poden transmetre. Les dades derivades de la història de la llengua grega són, per si mateixes, de gran significació per al coneixement de l'evolució d'una cultura i d'una societat. Hi hem d'afegir encara les dades fornides per l'anàlisi estilística, on gran part dels recursos estudiats reposen sobre la fonologia i la fonètica.

*Els orígens de l'hermenèutica en la cultura escrita*

---

<sup>143</sup> A. Momigliano, *Sagezza straniera*, Torino 1980, pàg. 172.

Ja des dels primers testimonis literaris de la nostra tradició occidental (èpica homèrica, Hesíode, material oracular, etc.) hom pot observar un intent, conscient i progressiu, de definir els valors significatius, tant en la realitat lingüística com en el seu referent contextual, de tots aquells termes susceptibles d'interpretació que aniran constituint la sèrie sencera de llenguatges formals, i àdhuc dels diferents registres d'aquests. Si ens referíem tan sols a Homer, n'hi ha prou d'esmentar la polèmica dels darrers decennis sobre la capacitat de l'home arcaic de pensar-se a si mateix, de prendre consciència de la responsabilitat dels actes propis i d'expressar-se en termes autònoms, sense sentir-se mediatitzat per poders extrahumans<sup>144</sup>. En aquest sentit, l'aparició d'una afirmació de la subjectivitat, comuna als darrers estadis de l'èpica i als primers de la lírica<sup>145</sup>, representa el primer pas cap a una voluntat d'interpretació del món. Això sense oblidar que la vella teoria romàntica sobre els gèneres literaris, que formulava la configuració del gènere èpic amb anterioritat a la del líric, imposa un marc diacrònic que no creiem ni versemblant, ni equilibrat, ni defensable des d'un punt de vista metodològic, llevat que vulguem fer dependre la història de les idees d'uns determinats prejudicis.

A partir del segle VI aC, al mateix temps que va configurant-se la formulació d'aquests llenguatges i es va difonent el suport escrit com a garant de l'aprenentatge, es fan les primeres reflexions al voltant de la comunicació<sup>146</sup>. Aquest procés és paral·lel a aquell de la conformació de les primeres teories cosmogòniques, polítiques i ètiques de la tradició filosòfica occidental, com ara veurem. Precisament està donant-se en aquests darrers anys una relectura en clau políticossocial de tots els textos dels anomenats físics milisis, en tant que contenen també tota una teoria sobre l'organització de la polis i, en definitiva, sobre el repartiment correcte del poder<sup>147</sup>. Aquesta teoria parteix de l'aplicació de l'hermenèutica, i és possible, per tant, només com a conseqüència de l'aparició d'aquesta dins el discurs filosòfic.

En tots els presocràtics és central la idea de la codificació del llenguatge, concebut també com a arma per a la lluita política de conseqüències més duradores que les derivades de la simple força de les armes: el pacte obliga a través de generacions, i crea alhora un sentiment de vinculació que permet superar l'antinòmia vencedors/vençuts<sup>148</sup>. És també el llenguatge el que genera situacions predemocràtiques,

---

<sup>144</sup> Val la pena esmentar l'obra de B. Snell, un clàssic del pensament occidental, *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Hamburg 1955, esp. pp. 17-42 i 65-82 (= *Las fuentes del pensamiento europeo: Estudios sobre el descubrimiento de los valores espirituales de Occidente en la antigua Grecia*, Madrid 1965, per bé que la versió espanyola és molt deficient), a més de les molt recents de Th. Jahn, *Zum Wortfeld 'Seele-Geist' in der Sprache Homers*, München 1987, i A. Schmitt, *Selbständigkeit und Abhängigkeit menschlichen Handelns bei Homer: hermeneutische Untersuchungen zur Psychologie Homers*, Mainz 1990. Aquestes dues monografies han representat, per bé que per vies diferents i alhora diametralment oposades, una forta crítica a Snell, els postulats del qual, tanmateix, configuren encara un monument ideològic de coneixement obligat, i una proposta que ha animat la recerca posterior.

<sup>145</sup> Cf. J. Russo, "The Inner Man in Archilochus and the *Odyssey*", *GRBS* 15, 1974, 139-153.

<sup>146</sup> I. Sluiter, "The Greek Tradition", in W. Van Bekkum, J. Houben, I. Sluiter & K. Versteedh, *The Emergence of Semantics in Four Linguistic Traditions: Hebrew, Sanskrit, Greek, Arabic*, Amsterdam 1997, 148-224, pàg. 149, remunta els orígens de l'interès grec pel llenguatge en els inicis mateixos de la seua tradició literària.

<sup>147</sup> Cf. M. García Quintela, "El libro de Anaximandro y la sociedad de Mileto", *Hispanitas. Estudios en homenaje a Prof. Dr. Carlos Alonso del Real*, Santiago de Compostela 1996, 359-386.

<sup>148</sup> La importància de la lluita està ben expressada per Heràclit en els seus fragments, cf. en primer lloc el frg. 53: *la guerra és pare de tot, sobirà de tot, i ha mostrat quins són els déus i quins els mortals*, en pensament que retrobem a Plató, *República* VIII 543 a 3-6: (...) *i que en són reis els qui hagen*

basades en una millor distribució dels poders i dels béns en el si de cada polis. Com és lògic, el bastiment d'aquest nou sistema de valors no es fa només des de la història del pensament i de la comunicació humans, sinó que té una immediata aplicació a tots els àmbits de la convivència. Al mateix temps, l'hermenèutica com a eina a l'abast de qualsevol individu pot reemplaçar la recurrència als codis vigents fins aleshores, com ara els marcats per la tradició (el *mos maiorum* dels romans), la religió (*fas/nefas*, θεμιτόν, *themitón* / ἀθέμιτον, *athémiton*, 'permés', 'prohibit'), el sistema legal que coneixem com a predret, etc., i que estaven fonamentats, bé en conceptes mal establerts, procedents d'un estadi oral de la cultura i sovint deslligats no només d'un referent lògic sistematitzat, sinó també de la realitat social contemporània, bé en ritus ancestrals que la lògica del llenguatge no podia penetrar sense prescindir dels criteris de la racionalitat i de la universalitat. Per consegüent, hermenèutica i teoria política van unides des dels inicis de la reflexió filosòfica grega.

Tot i la migradesa dels testimonis pervinguts, podem discernir quelcom de les teories d'alguns dels presocràtics sobre el llenguatge. Heràclit hi veu una mostra més de l'equilibri entre principis i forces oposats, de forma que les contradiccions habituals a la comunicació no representen cap fenomen propi del llenguatge, sinó que reflecteixen la configuració mateixa del món. Parmènides, en canvi, entenia el llenguatge com una acomodació, més o menys feliç, entre la realitat aprehensible de les paraules i la representació mental dels conceptes, que pertany al món dels fenòmens<sup>149</sup>. Empèdocles, en fi, hauria estudiat les relacions entre la llengua i la retòrica, i no és debades que la tradició fa mestre a Gòrgies<sup>150</sup>.

Més enllà d'aquestes dues aproximacions, la filosòfica –o mentalista– d'Heràclit i Parmènides, i la més pragmàtica d'Empèdocles, un dels presocràtics destaca per la profunditat i la riquesa de la seua recerca sobre el llenguatge, que es caracteritza alhora per un tret fonamental: l'interès per la llengua en si mateixa. Ens estem referint a Demòcrit, famós per l'ús de neologismes i de poetismes, que sens dubte naixien de les seues reflexions lingüístiques. Fruit rellevant n'era el llibre *Sobre Homer, o sobre la precisió lingüística i els termes obscurs*, un dels primers exemples del terme ὀρθοέπεια, *orthoépeia*, 'correcció lingüística', que anys més tard hauria de conèixer, amb els sofistes, un floriment excepcional. Dins d'aquesta empresa de Demòcrit, convé subratllar la seua posició sobre la qüestió de l'origen del llenguatge, que parteix del reconeixement de les incongruències observables en la significació de les paraules: l'homonímia, la polisèmia –πολυωνυμία, *polyonymía*, en la formulació democràtica–, la commutació –ὀνομάτων μετάθεσις, *onomaton metáthesis*– i la manca de termes precisos –ὀνομάτων ἔλλειψις, *onomaton el-leipsis*– fan pensar a l'abderita que el llenguatge ha de tenir forçosament un origen convencional, adient a les imperfeccions de la naturalesa humana i a la seua ignorància de la veritat de moltes de les realitats del món<sup>151</sup>.

Un altre camp d'actuació fou el de la interpretació dels textos poètics i oraculars, a més de la primera literatura en prosa, també en certa mesura vinculats a l'organització

---

sigut els millors tant per la seua saviesa com en la guerra. També cal considerar el fragment 80: *cal saber com n'és la guerra de comuna a tothom, i que la pròpia justícia és una contesa, i que tot el que s'esdevé ho fa mitjançant la contesa i enmig de la necessitat*. Sobre el caràcter positiu de la guerra per a Heràclit, *uid.* M.V. García Quintela, *El rey melancólico. Antropología de los fragmentos de Heráclito*, Madrid 1992, pàg. 231.

<sup>149</sup> Cf. G.B. Kerferd, *The Sophistic Movement*, Cambridge 1981,

<sup>150</sup> Cf. Emped. frgs. 82 A 2, 3 i 14, B 4 ed. Diels & Kranz.

<sup>151</sup> Democr. frg. 68 B 26 ed. Diels & Kranz: τύχη ἄρα καὶ οὐ φύσει τὰ ὀνόματα.

política, però per d'altres raons. Glosses, mitemes, oracles, dites i faules ens forneixen un preciós material de situacions, etopeies, associacions semàntiques, etc., que contenen una complexa plasmació, a mitjan camí entre la literatura culta i la popular, del sistema de valors del món antic. A aquest efecte, els estudis dels comparatistes han eixamplat de molt l'anàlisi de l'individu com a tal, sense oblidar el seu aspecte familiar i social. Tant en el camp de la lingüística<sup>152</sup> com en el de la literatura<sup>153</sup>, el de la història<sup>154</sup>, el de l'antropologia<sup>155</sup> o el de la mitologia<sup>156</sup>, s'han produït avanços notabilíssims al llarg d'aquest segle. En tots els casos, el suport dels filòlegs ha permès l'establiment de les relacions ideològiques en el si dels diferents textos i entre ells mateixos, i ha permès una correcta o, si més no, més ajustada lectura de l'evolució de les societats.

### *El principi de la imitatio en la retòrica antiga i en el pensament sofístic*

Els inicis d'aquesta reflexió occidental sobre el llenguatge estan dominats per la retòrica, les perspectives, les funcions i els objectius de la qual apareixen en els nostres ulls ja ben bé des que la cultura grega torna a servir-se de l'escriptura. Estudis recents han posat en relleu aquesta antiguitat de la tradició retòrica, que en els textos homèrics mostra un alt nivell de desenvolupament. La retòrica, predecessora, per tant, de la gramàtica, contempla un dels seus postulats bàsics, el de la versemblança, τὸ εἰκός, *to eikós*. En aquest principi s'acomoda la teoria de la μίμησις, *mímesis*, o *imitatio*, que recomana l'adequació de l'expressió lingüística no només a la persona que ha de pronunciar un parlament, sinó també a l'ocasió en què ha de fer-ho i als destinataris de les seues paraules. L'escaïença d'aquestes obeeix a raons pràctiques, però descansa en la imitació de la realitat a través del llenguatge.

Si més amunt fèiem veure la importància de la cultura de la polis predemocràtica en l'establiment de l'hermenèutica, també ara cal posar en relleu el paper dels primers governs democràtics en el desenvolupament de l'estudi del llenguatge. Es per això que els primers manuals de retòrica tingueren el seu origen, ja en el segle VI aC, en la pràctica judicial a algunes ciutats jònies de Sicília, especialment a Siracusa, Gela o Selinunt, on fins i tot les dones, segons com ho proven els documents, podien exercir la facultat de defensar-se davant del tribunal, una situació que no es donà mai a Atenes mateix. Per consegüent, els ciutadans havien de comptar amb la preparació adient a fi i efecte de guanyar els processos oberts. Aquesta necessitat exigia un atansament científic a la realitat del llenguatge, però també utilitarista i, en tot cas, adaptat a les necessitats expressives del gruix de la població lliure. Ja no es tractava de l'estudi de les γλῶσσαι, *glossai*, 'termes rars', ja foren gregues o bàrbares, com ho feien els intèrprets de l'èpica, els oracles i, en general, tota la poesia didàctica; en canvi, ací s'escau la discussió sobre el més correcte ús sintàctic i lèxic, tant en les paraules pròpies com en les de la part

---

<sup>152</sup> N'esmentarem com a exemple M. Benveniste, *Vocabulario de las Instituciones Indoeuropeas*, Madrid 1983 (= Paris 1969).

<sup>153</sup> Cf. M. Propp, *Morfología del cuento*, Madrid 1974; C. Watkins, *How to kill a Dragon. Aspects of Indo-European Poetics*, Oxford 1995.

<sup>154</sup> Cf. J.P. Mallory, *In Search of the Indo-Europeans*, London 1989.

<sup>155</sup> Cf. J.B. Llinares Chover, *Introducció històrica a l'antropologia I. Textos antropològics dels clàssics greco-romans*, València 1995.

<sup>156</sup> Cf. G. Dumézil, *Mito y epopeya*, Barcelona 1977 (=Paris 1986<sup>5</sup>), i *Els déus sobirans dels indoeuropeus*, Barcelona 1985 (= Paris 1980<sup>2</sup>).

contrària<sup>157</sup>. Es tracta, doncs, d'un estudi científic, ordenat i rigorós de la poesia, en especial l'obra d'Homer, que va ocasionar –com s'esdevindria, segles més tard, amb la filologia en tant que ciència autònoma i pròpia d'especialistes– un progrés substancial del coneixement del llenguatge i de la interpretació del discurs. Estem referint-nos, per tant, al moviment sofístic, del qual diu Untersteiner, un dels seus millors coneixedors, que representa *la genuïtat de una reacció humana front als diversos problemes de l'existència*, com a paradigma del geni grec<sup>158</sup>.

És a aquest corrent al qual pertanyen els estudis sobre sinonímia de Pròdic de Ceos i d'altres<sup>159</sup>, fonamentats en la διαίρεσις ὀνομάτων, *diairesis onomaton*, la distinció dels diferents termes<sup>160</sup>. A la mateixa època hem d'adscriure la recerca d'un filòsof, Protàgores, del qual l'interès per l'hermenèutica queda també palès<sup>161</sup>. Un altre sofista, Hípies, reconeixia la datació posthomèrica de certs termes<sup>162</sup>. Però és al moviment sofístic en conjunt al què es refereix Plató quan qualifica els seus membres amb el neologisme λογοδαίδαλος, *logodaidalos*, 'inventor de paraules'<sup>163</sup>, que per ell sol defineix l'activitat d'aquests intel·lectuals. Recordem alhora que amb el terme λόγος, *logos*, queden designats tant la paraula com a significant, com el concepte o significat. Per consegüent, els sofistes són creadors també de conceptes, el que no només feien mitjançant la creació de neologismes –aspecte en què Èsquil, posem per cas, els hauria avantatjat de llarg–, sinó també per la decantació de les velles accepcions en altres de noves. També és a Plató a qui devem un cert nombre de notícies sobre les recerques dels sofistes, bona part de les quals inserides en el *Cràtil*. Notem, per exemple, la idea que els diversos dialectes grecs –l'existència dels quals és també reconeguda<sup>164</sup>– han admès barbarismes, fet que origina, entre altres inconvenients imaginables, la impossibilitat d'entendre'n el significat precis<sup>165</sup>.

Qüestió de gran interès, tant en el pla de l'hermenèutica com en el de la traducció i la interpretació, és la de si cada paraula té un sol significat. També ací hem de reconèixer

---

<sup>157</sup> Cf. C.J. Classen, "The study of language amongst Socrates' contemporaries", in C.J. Classen (ed.), *Sophistik*, Darmstadt 1976, 215-247, pàg. 218.

<sup>158</sup> M. Untersteiner, "Sofistica' e genio ellenico", *Scritti minori. Studi di letteratura e filosofia greca*, Brescia 1971, 369-372, pàg. 370.

<sup>159</sup> Cf. H. Mayer, *Prodikos von Keos und die Anfänge der Synonymik bei den Griechen*, Paderborn 1913, i W. Wössner, *Die synonymische Unterscheidung bei Thukydides und den politischen Rednern der Griechen*, Würzburg 1937. El mètode de Pròdic es basava en l'ús tant popular com poètic de les paraules, i operava mitjançant la commutació dels pretesos sinònims. No sembla, però, que hi intervinguera l'estudi de l'etimologia com a tal. Com en diu Mayer, *op. cit.*, pàg. 41: *Wenn wir endlich die überlieferten Distinktionen formell auf den Grad ihrer Verwandtschaft untereinander prüfen, so zeigt sich, dass der Synonymiker die Ähnlichkeit der Begriffe nicht durchweg so streng gefasst hat, wie sie uns heute unter dem Worte 'συνώνυμον' geläufig ist, sondern dass er schlechthin ähnliche oder gleichbedeutende Wörter unterschieden hat.*

<sup>160</sup> Cf. Plató, *Laques* 197 d 4 ss., *Protàgores* 340 a 7 ss. i 358 a 6 ss., *Càrmides* 163 d 4, i *Aristòtil*, *Tòpics* 112 b 22 ss.

<sup>161</sup> Cf. C.J. Classen, *op. cit.*, pàg. 231: *Protagoras strove to encourage the use of the proper word at the proper moment, properly adjusted in every instance to its context in the sentence of argument, an art that requires the most accurate knowledge of the meaning of each particular word, since possession of such knowledge was the only sure means by which a speaker could avoid unnecessary ambiguities.* Sobre l'obra de Protàgores, vegeu també M. Untersteiner, "Le 'Antilogie' di Protàgora", *Antiquitas* 2-3, 1947-48, 34-44 (= *Scritti minori. Studi di letteratura e filosofia greca*, Brescia 1971, 388-402).

<sup>162</sup> Hipp. frg. 86 B 9 ed. Diels & Kranz.

<sup>163</sup> Pl. *Phdr.* 366 e.

<sup>164</sup> Pl. *Crat.* 401 c i 409 a.

<sup>165</sup> Pl. *Crat.* 410 a, 416 a, 421 c.

el caràcter pioner de Pròdic, ja que de l'estudi dels testimonis indirectes que de la seua obra se'ns ha transmès es conclou una teoria clarament expressada: en el *Protàgores* platònic, el nostre sofista no concedeix més d'una accepció a determinats adjectius que commuta per a escatir-ne la diferenciació<sup>166</sup>; també en l'*Eutidem* blasma el costum de fer servir una mateixa paraula amb més d'una accepció<sup>167</sup>. Al mateix temps, la preocupació de Protàgores per l'ὀρθοέπεια, *orthoépeia*, la precisió en l'ús de les paraules, apunta en la mateixa direcció.

Un altre problema hermenèutic plantejat pels sofistes afecta al relativisme del discurs humà. Fou precisament Protàgores qui més insistí que per a qualsevol realitat és possible formular raonaments oposats<sup>168</sup>. Una importància especial en aquesta qüestió és la que hem d'atorgar a la figura cabdal de Gòrgies de Leontins. En ell trobem la formulació de la primera teoria de l'escepticisme en matèria de comunicació, basada en la impossibilitat d'articular cap tipus de llenguatge, ni públic ni privat, que poguera representar mínimament la realitat<sup>169</sup>. Ben al contrari, el λόγος, *logos*, conté en si mateix dues condicions que fan impossible la intel·ligibilitat de qualsevol missatge; en primer lloc, el valor referencial del significat resulta sempre convencional, diferent per l'emissor i pel receptor, està fora d'una aprehensió universal i, per tant, provoca l'error i la incomunicació; segonament, no pot haver-hi mai una identitat entre la idea, o la representació visual del concepte, i el significat propi de l'expressió oral i escrita, de forma que ni el llenguatge icònic ni el llenguatge articulat permeten una traducció, ni tan sols aproximada, dels missatges respectius; són codis diferents, la superposició dels quals no coincideix. Un fragment anònim ens ha preservat tota aquesta teoria gorgiana<sup>170</sup>, l'interès de la qual ha suscitat un debat que continua encara amb tota la seua vivesa<sup>171</sup>.

### *La teoria hermenèutica dins la filosofia de Plató*

La primera monografia centrada en un tema de lingüística és el *Cràtil* de Plató, compost entre el 380 i el 360 aC<sup>172</sup>. Al nostre interès destaca la discussió relativa a dos problemes: l'origen del llenguatge i el significat de les paraules. El primer pot donar-nos referències de gran utilitat pel que fa a l'actitud dels grecs cap a altres llengües, tant en el pla estrictament antropològic<sup>173</sup>, com en el que correspon a l'activitat concreta de la traducció i la interpretació; en ambdós casos registrarem la mateixa posició autocèntrica,

---

<sup>166</sup> Pl. *Prt.* 377 a.

<sup>167</sup> Pl. *Euthd.* 277 e 3-278 a 7.

<sup>168</sup> Prot. frg. 80 A 1 ed. Diels & Kranz: δύο λόγους εἶναι περὶ παρτὸς πράγματος ἀντικειμένων ἀλλήλοις, 'sobre tota qüestió hi ha dos raonaments recíprocament contraposats'.

<sup>169</sup> Gorg. frg. 82 B 3 ed. Diels & Kranz: ἐν μὲν καὶ πρῶτον ὅτι οὐδέν ἐστιν, δεύτερον ὅτι εἰ καὶ ἔστιν, ἀκατάληπτον ἀνθρώπῳ, τρίτον ὅτι εἰ καὶ κατάληπτον, ἀλλὰ τοί γε ἀνέξοιστον καὶ ἀνερμήνευτον τῷ πέλας, 'en primer lloc, només l'afirmació que res no existeix; segonament, que encara que existira, queda fora de l'aprehensió del mortal; en tercer lloc, que encara que fora aprehensible, no és susceptible ni d'una correcta comprensió ni de la participació al nostre proïsme'.

<sup>170</sup> Ps.-Arist. *De Melisso, Xenophane, Gorgia* 980 a 19-b 21.

<sup>171</sup> Per a l'estat de la qüestió, vegeu A. Mourelatos, "Gorgias on the Function of Language", in L. Montoneri & F. Romano (edd.), *Gorgia e la sofistica*, Catania 1985, 607-638.

<sup>172</sup> G.R. Ledger, *Re-counting Plato: A Computer Analysis of Plato's Style*, Oxford 1989, pàg. 223, situa el *Cràtil* a l'època intermèdia o de maduresa de l'estil platònic, etapa a la qual pertanyen també els diàlegs *Protàgores*, *Eutidem*, *Simposi*, *República* i *Parmènides*. Tret comú a tots aquests és la forta influència de la dialèctica sofista.

<sup>173</sup> Vegeu al respecte N. Guilleux, "Langue(s) et utopie II: la langue de l'autre dans la littérature grecque et dans la réflexion utopique, en particulier", *Kentron* 26, 2010, 147-190.



però també una voluntat d'ordenació del món que té aplicacions possibles d'ordre no només cultural, sinó també polític. Pel que fa al segon problema, Plató integra la seua teoria lingüística dins d'un marc més ampli, el de l'estètica: el llenguatge és tractat com una forma més d'expressió, com ho són les diverses obres d'art. D'ací prové la consideració de les paraules com a *representacions precioses* (ἀγάλματα, *agálmata*) de la realitat. Una vegada més, la relació entre l'ens i el nom es planteja en termes de mimesi, *imitatio*, principi filosòfic i estètic que esdevé una de les claus per a la comprensió del pensament platònic.

Aquesta interpretació no fa sinó elevar a la categoria de discurs filosòfic un tipus de principi analògic present en la cultura preracional, i que tant a l'època clàssica com a l'hel·lenística i la imperial documentem en les *Tabellae Defixionum*, d'origen més que més popular: qui domina el nom, bo i començant per conèixer-lo, domina també l'ens que anomena<sup>174</sup>. És a dir, el significant equival al significat i el representat, i aquesta identitat es veu reforçada pel fet que a cada ens li correspon un sol nom, diferent a cada llengua, però, en el fons, comú a tota l'espècie humana, per tal com aquesta comparteix una mateixa lògica i una mateixa realitat; per consegüent, cada nom ha de tenir una sola traducció, ja que l'ὄνομα, *ónoma*, 'nom', es correspon amb un sol significat. Ací, Plató dona continuïtat a la teoria del sofista Pròdic, que examinava els sinònims aparents per tal de fer veure l'especificitat dels seus significats. A més, hi ha una categoria especial de noms, els πρῶτα ὀνόματα, *prôta onómata*, 'primers noms', que relacionen els seus significats amb els γράμματα, *grámmata*, 'signes', que els componen, nou testimoni de com opera aquesta imitació de la realitat, fins i tot la lingüística<sup>175</sup>.

Pel que fa la qüestió de l'origen del llenguatge, Plató no es mostrà decidit ni pels arguments de la tesi analogista ni pels de l'anomalista. Tanmateix, cal remarcar el fet que preferís estudiar l'essència de les paraules a partir de les realitats sensibles respectives, i no dels noms mateixos<sup>176</sup>. Podria pensar-se que estigué més a prop dels analogistes, per tal com defensà que els components mínims del llenguatge, els fonemes, representaven, és a dir, imitaven significats<sup>177</sup>, cosa que, probablement, arrellegà d'observacions provinents dels sofistes. D'altra banda, tampoc no hem d'oblidar que en altres obres lingüístiques de Plató se'ns diu clarament que el llenguatge és un regal dels déus, una concessió que els humans devem a la previsió i a la generositat divines. Altrament no haurien arribat a poder dels mortals coneixements nobles com el de la música i el llenguatge, o les percepcions sensibles mateixes<sup>178</sup>.

### *La teoria aristotèlica de la interpretació*

El pensament aristotèlic, que comprèn gairebé tots aquells camps de l'activitat humana que podem qualificar de nobles, ens ha llegat també una teoria de la llengua, plantejada des del punt de vista de la lògica formal. En aquest pla, Aristòtil ha trobat importants continuadors en el nostre segle, tant en el pla de la retòrica –grup μ, p.e.– com

---

<sup>174</sup> Així ho diu explícitament Jàmblic, *De Myst.* VII 4, 254, 14.

<sup>175</sup> Cf. E. Heitsch, *Willkür und Problembewusstsein in Platons Kratylus*, Darmstadt 1984, pp. 31-43.

<sup>176</sup> Pl. *Crat.* 439 b 6-8.

<sup>177</sup> Pl. *Crat.* 426 b 5-427 d 2, on dona exemples d'un bon nombre de fonemes.

<sup>178</sup> Pl. *Tim.* 47 c 4-8.

en el de la poètica i la sociolingüística<sup>179</sup>. La teoria aristotèlica, tanmateix, ultrapassa, com de seguida veurem, els límits d'un marc merament lògic, perquè aborda també la qüestió de l'expressió de formes amb valor significatiu, però que no designen cap realitat.

Les diferències entre la teoria aristotèlica i la platònica difícilment es poden reduir a un sol biaix, però estarem molt prop de resumir-les de manera clara i alhora útil si plantejem la qüestió des del punt de vista metodològic. Si Plató no concebia el llenguatge i els seus usos fora de la realitat, ja fora la realitat ideal del seu sistema filosòfic o la realitat perceptible, Aristòtil centrà tot tipus de tema lingüístic en el sistema propi que és l'expressió humana, la comunicació dels éssers intel·ligents. Per tant, exclouïa la imitació de la realitat, en considerar aquesta un factor extern al llenguatge, que disposa, en canvi, dels seus mecanismes d'evolució i de canvi. L'autonomia del llenguatge arriba, fins i tot, a separar-lo de la lògica, segons que ho ha indicat Belardi<sup>180</sup>. Quan Aristòtil esmenta el nom *τραγέλαφος*, *tragélaphos*, 'cabricèrvol', ens diu que com a tal no existeix i que no sabem ben bé què designa, però que, tot i amb això, significa alguna cosa<sup>181</sup> i en percebem una categorització, si més no, parcial: es tractaria d'un animal mamífer, quadrúpede, etc. Per tant, la capacitat representativa del llenguatge arriba més enllà del coneixement lògic, i s'endinsa en els dominis del somni o la poesia.

La teoria aristotèlica del llenguatge està continguda principalment en la *Poètica* i en el tractat *Sobre la interpretació*, en particular en els capítols inicials, I-IV de les edicions modernes. Val a dir que per la seua coherència interna, l'originalitat del discurs teòric i la correspondència que presenta amb tota l'obra precedent, aquest tractat s'ha reconegut com a mostra de les darreries de la creació aristotèlica. Això és una prova més de la importància que l'estagirita atorga als problemes relatius al llenguatge i l'hermenèutica<sup>182</sup>. En síntesi, Aristòtil admet que la significació de cada paraula naix d'una convenció i no d'una relació entre el nom i l'ens. Les relacions entre les llengües precisarien, per tant, d'un mètode d'anàlisi diferent, semblant al que el filòsof mateix féu servir, p.e., per a l'estudi dels diferents tipus de constitucions: a) elaboració d'un corpus de dades; b) classificació i comparació de les mateixes; i c) formulació d'una categorització que explique també les causes de les diferències. Ens situem, doncs, en un marc epistemològic presidit per un coneixement de tipus inductiu, molt més pragmàtic del que havíem registrat fins ara.

Si partim d'una anàlisi que contemple la perspectiva tant històricocultural com sociolingüística, podrem tal volta atansar-nos més a la comprensió de la posició aristotèlica. La teoria de l'estagirita, que fa per apropar-se a la realitat, es justifica en bona part en el fet que es tracta d'un individu fill d'un metge, nascut a la perifèria de Grècia, habituat a viatjar i a sentir-se fora del context polític –i lingüístic– propi del ciutadà, la polis. És en aquest sentit com la teoria gramatical aristotèlica afavoreix una comprensió diferent del problema de la comprensió d'una llengua estrangera. En aquest punt val a fer una observació sobre la metodologia aristotèlica: som davant d'un autor compromès amb una visió enciclopedista de la ciència, però conscient també de la multiplicitat del

---

<sup>179</sup> La pregona influència de l'estagirita als dominis de la retòrica s'aprecia amb tota claredat en les obres de C. Perelman & L. Olbrecht-Tyteca, *The new rhetoric: A treatise on argumentation*, Notre Dame 1969, i T. Albadalejo, *Retòrica*, Madrid 1990.

<sup>180</sup> W. Belardi, *Il linguaggio nella filosofia di Aristotele*, Roma 1975, pp. 110 ss.

<sup>181</sup> Arist. *Analítiques Posteriors* 92 b 6, *De interp.* 16 a.

<sup>182</sup> Per a la història del text vegeu l'edició, proveïda d'un magnífic comentari, d'E. Montanari, *La sezione linguistica del Peri Hermeneias di Aristotele, I-II*, Firenze 1988.

coneixement humà. L'avinentesa d'haver sigut contemporani de les conquestes del seu deixeble Alexandre el Gran li permeteren de reunir fonts que eren inabastables per als seus antecessors. Per tant, és molt possible que tinguera accés a les reflexions índies sobre el llenguatge<sup>183</sup>. Però el mèrit d'Aristòtil consisteix a haver entès els canvis que va experimentar el seu món, amb l'inici d'una nova interrelació entre Orient i Occident. Potser per aquesta incardinació amb el seu context històric, Aristòtil ha sigut reconegut com l'autor de la primera reflexió profunda, complexiva, tècnica i positiva –no influïda, per tant, ni per la teologia, ni per la literatura, ni per la política– de tot el pensament universal<sup>184</sup>.

Arrel de l'interès d'Aristòtil pel llenguatge, hem d'esmentar, segons com ja s'ha dit, el problema de la comunicació. A diferència de Plató, que se sentia profundament allunyat de les disquisicions en què abundava la dialèctica dels sofistes, tot i reflectir-les moltes vegades en els seus diàlegs, Aristòtil va comprendre que no es podia prescindir d'aquest vehicle gnoseològic que és la llengua. Si Plató es va veure dominat pels seus prejudicis –en primer lloc, els d'índole política– envers rètors i sofistes, Aristòtil va fer tot el contrari, i amb la seua recerca ha bastit el bo i millor de la ciència de la dialèctica. A aquesta oposició radical amb el pensament platònic es deu l'absència, en l'obra de l'estagirita, de tota mena de recurs a l'al·lusió mítica. Això sí, Aristòtil va haver de dur a terme un seguit de treballs adreçats a depurar la tècnica discursiva dels sofistes, a fi d'aïllar veritat i aparença. Dues de les obres aristotèliques versen de ple sobre l'establiment d'una ciència dialèctica; ens referim a les *Refutacions sofístiques* –el títol és de per si ben expressiu– i el llibre III de la *Metafísica*. En ambdues obres queda definida l'eina principal de la dialèctica aristotèlica, el principi de contradicció<sup>185</sup>. Es així com naixia l'expressió filosòfica per antonomàsia, el sil·logisme, que no ha conegut aportacions de relleu des d'Aristòtil fins a Kant.

En el camp concret de l'hermenèutica, el pensament aristotèlic mira sempre d'harmonitzar els diversos valors semàntics expressats mitjançant un sol terme –homonímia–, a més d'explicar per què un mateix valor semàntic és expressat per diverses paraules –sinonímia–, cosa que encaixa dins la teoria de la substància<sup>186</sup>. La mateixa posició mentalista dugué Aristòtil a reivindicar, per al llenguatge humà, un origen purament convencional, com a producte de les necessitats expressives de la comunitat i no per la imitació barroera dels sons de la natura<sup>187</sup>. Ara bé, una de les causes principals de la incomunicació és el fet que, al llarg de la història de la humanitat, cada concepte ha anat afegint al seu significat originari altres de nous. La solució d'aquest problema ha sigut, per a alguns estudiosos, l'objectiu fonamental de la teoria aristotèlica<sup>188</sup>, de la qual

---

<sup>183</sup> Per a la gramàtica índia, vegeu V. Niwas Misra, *The Descriptive Technique of Panini. An Introduction*, Den Haag & Paris 1966; J.K. Sitcal, *A reader on the Sanskrit Grammarians*, Cambridge, Mss., 1972.

<sup>184</sup> Cf. E. Montanari, *op. cit.* I, pp. 26-27.

<sup>185</sup> Per a l'origen de la dialèctica i l'oposició aristotèlica en el pensament platònic, vegeu P. Aubenque, "Aristotele e il linguaggio", *Vichiana* 4, 1967, 247-263, esp. pp. 254-256.

<sup>186</sup> Per a aquesta qüestió, vegeu J. Barnes, "Homonymy in Aristotle and Speusippus", *CQ* 21, 1971, 65-80, i L. Tarán, "Speusippus and Aristotle on Homonymy and Synonymy", *H* 106, 1978, 73-99. Per a la definició de la sinonímia, cf. Arist. *Rh.* 1404 b 37 - 1405 a 2. Per al contrast entre sinonímia i homonímia, *Top.* A 15.

<sup>187</sup> Arist. *De Interp.* 2.

<sup>188</sup> Així, p.e., M. Baratin & F. Desbordes, *L'analyse linguistique dans l'Antiquité Classique. I. Les théories*, Paris 1981, pp. 1825, cf. pàg. 18: *Dans le domaine de l'analyse linguistique, l'idée centrale d'Aristote est que les erreurs d'interprétation dont l'usage de la langue peut être cause proviennent de ce que l'on confond le matériau linguistique et ce qui est signifié par lui.*

un punt clau és la distinció entre significat i significant, base de tota la lingüística moderna. D'altra banda, també devem a Aristòtil la cabal comprensió de les diferents funcions lingüístiques –expressiva, impressiva, conativa, referencial i poètica–, per bé que es limità a apuntar-les fent servir el símil de l'actuació dramàtica<sup>189</sup>.

Un capítol d'especial importància és el constituït per la disquisició aristotèlica sobre les classes de paraules<sup>190</sup>, on la noció fonamental és la de la significació: nom i verb signifiquen per si sols, ja que estan dotats de la capacitat semàntica, mentre que la resta de classes de paraules depenen d'aquestes dues: l'article presenta el nom, el pronom el representa, l'adjectiu i l'adverbi acompanyen nom i verb, respectivament, i les conjuncions, preposicions i partícules són, en definitiva, les classes més desproveïdes de qualsevol mena de significació autònoma. Els criteris són alhora sintàctics i lògics, i permeten una clara distinció entre les diferents classes. Aquest és encara el nostre sistema categorial, mantingut sense modificacions rellevants en qualsevol model sintàctic i en qualsevol llengua<sup>191</sup>.

Encara en el pla estricte de l'hermenèutica, un passatge d'importància singular del *De interpretatione* estableix que les paraules representen conceptes no relacionats amb la realitat, i que tampoc no es distingeixen dels *significanda* a què es refereixen. A més a més, l'autonomia significativa de les paraules les situa en un nivell perfectament independent de l'oració gramatical –fet que, d'altra banda, explica la dificultat amb què la lingüística moderna vol tractar alhora de semàntica i de sintaxi<sup>192</sup>. I doncs, el que ací ens interessa destacar és una conseqüència que afecta de ple a la teoria de l'hermenèutica. Si els conceptes són universals, en tant que hi ha una correspondència exacta entre ὄνομα, *ónoma*, i νόημα, *nóema*, entre paraula i concepte, la traducció radical és possible, en la línia en què ho expressa, per exemple, Roman Jakobson<sup>193</sup>. Si rebutgem el punt de partida aristotèlic i afirmem, per contra, la contingència del valor significatiu de les paraules, aleshores la traducció radical resultarà formalment impossible<sup>194</sup>. D'altra banda, el pensament aristotèlic manté una coherència perfecta, de manera que la teoria del llenguatge traspua la substància de la filosofia de l'estagirita. Es així com queda establerta la diferència entre una predicació συνώνυμος, *synónymos*, 'coincident', i una de

---

<sup>189</sup> Arist. *Poètica* 1457a 21 κατὰ τὰ ὑποκριτικά, 'segons els modes d'allocució propis del actors', cf. A. López Eire, "Las funciones del lenguaje en la 'Poética' de Aristóteles", *Orígenes de la Poética*, Salamanca 1980, 19-21. No ho ha entès D.W. Lucas, *Aristotle: Poetics*, Oxford 1968, pàg. 202, que limita la referència aristotèlica a la mera selecció morfològica, no funcional –barreja igualment casos, desinències, modes–, sense considerar l'autèntica dimensió comunicativa en què està plantejat el passatge.

<sup>190</sup> Arist. *Poètica* 1456b 20-1457a 30.

<sup>191</sup> W. Belardi, *op. cit.*, pp. 38-61, tracta de l'objecció, formulada de forma explícita per A. Trendelenburg, *De Aristotelis categoriis*, Berlin 1833, i recollida per altres autors, que les categories aristotèliques no passen de ser meres abstraccions relacionades, en darrer terme, amb les estructures del grec clàssic, però difícilment aplicables a tota altra llengua. Aquest retret es revela mancat de fonament, ja que la teoria aristotèlica té un fonament semàntic i lògic, més que no morfosintàctic.

<sup>192</sup> Arist. *De int.* 16 a, 13-14. Per a un estudi detingut, vegeu G. Sadun Bordonì, *Linguaggio e realtà in Aristotele*, Bari 1994.

<sup>193</sup> Cf. R. Jakobson, "On linguistic aspects of translation", in R.A. Brower (ed.), *On Translation*, Cambridge (Mss.) 1959, 232-239 (= "En torno a los aspectos lingüísticos de la traducción", *Ensayos de lingüística general*, Barcelona 1981, 67-77). El principi teòric de la univocitat de la paraula es troba ja a Arist. *Met.* III 4, 1006 b: τὸ γὰρ μὴ ἓν τι σημαίνειν οὐθὲν σημαίνειν ἔστιν, 'el fet que una paraula no signifiqui un únic concepte equival a no significar res'.

<sup>194</sup> Així ho planteja, p.e., W. van OrmanQuine, *Ontological Relativity and Other Essays*, Columbia UP 1969.

ὁμόνυμος, *homónymos*, ‘equivalent’<sup>195</sup>, basades, respectivament, en la relació que Aristòtil defineix entre la substància i l’accident: als significats substancials i accidentals es corresponen predicacions de caràcter diferent. Aposició, atribució i predicació exigeixen una interpretació correcta si no volem alterar la intel·lecció de les oracions, perquè no és el mateix τὸ εἶναι τι, *to eînai ti*, ‘ser alguna cosa’, i τὸ εἶναι ἀπλῶς, *to eînai haplôs*, ‘el simple fet d’existir’<sup>196</sup>. En la mateixa línia, Aristòtil va identificar un tipus d’oració i de discurs, el λόγος ἀποφαντικός, *logos apophantikôs*, ‘oració enunciativa’, amb l’expressió dels significats accidentals; aquest discurs té un valor hermenèutic general marcat per la seua contingència, cosa que l’impedeix expressar l’essència dels conceptes, i s’acosta per tant a la categoria dels símbols<sup>197</sup>.

També en el pla de la retòrica hi ha una contribució important que hem d’esmentar: la relació que Aristòtil estableix entre matèria i forma retòriques i discurs lògic<sup>198</sup>. Aquesta anàlisi formal es troba en la base de moltes teories gramaticals modernes, vàries de les quals han acarat la qüestió de les diferències sintàctiques i semàntiques entre llengües diverses.

### *El pensament epicuri i estoic*

En l’època hel·lenística, les investigacions de Plató i d’Aristòtil foren repeses per diverses escoles filosòfiques, entre les quals destaquen les d’epicuris i les d’estoics. Ara bé, també en aquest període hem de vincular directament filosofia, lingüística i filologia, per tal com, a l’inrevès del que s’havia proposat fins no fa massa temps, aquesta última fou un col·laborador important en el desenvolupament de l’hermenèutica<sup>199</sup>. Fou el treball dels filòlegs alexandrins el que permeté, no només establir les millors edicions possibles dels textos clàssics, sinó també acumular un reguitzell d’observacions amb què els gramàtics pogueren operar. Aquesta ἀπόδοσις γλωσσῶν, *apódosis glossôn*, ‘explicació de termes específics’<sup>200</sup>, present en tota la filologia grega antiga, es troba en la base de l’especulació filosòfica i lingüística. Com diuen Baratin i Desbordes, la constitució de la gramàtica com a ciència depèn de la separació de llengua i discurs; de la primera importa la correcció, ὀρθότης, *orthotes*, ἑλληνισμός, *hel·lenismós*, *latinitas*, i del segon, el contingut<sup>201</sup>. Certament, no hem de barrejar indiscriminadament filologia i

---

<sup>195</sup> Arist. *Cat.* 5, 2 a 29-34. Vegeu V. Celluprica, “Logica e semantica nella teoria aristotelica della predicazione”, *Phronesis* 32, 1987, 166-187.

<sup>196</sup> Un dels millors estudiosos contemporanis d’Aristòtil, P. Aubenque, *Le problème de l’être chez Aristote*, Paris 1962, 159-163, distingia els usos copulatiu dels merament existencials a partir del simple tractament lingüístico-hermenèutic de les respectives construccions gregues d’εἰμί, segons com les documentem, p.e., a *Soph. El.* 5, 166 b 37-167 a 6. Vegeu també F. Letoublon, “Υστατος ἐλθεῖν, ἄγγελος ἐλθεῖν. Prédication, attribut et apposition”, *In the Footsteps of R. Kühner II*, Amsterdam 1986, 161-176.

<sup>197</sup> Cf. Arist. *De int.* 5, 17 a 15-22.

<sup>198</sup> Cf. M. Baratin & F. Desbordes, *op. cit.*, pàg. 23.

<sup>199</sup> Cf. D.J. Taylor, *op. cit.*, pàg. 6: *The received distinction between technical and philosophical grammar is a false dichotomy. We need not envision a Stoic philosopher and an Alexandrian grammarian authoring identical treatises on any given topic, nor assume that their aims in writing and their approach to the topic were the same. But they were asking many of the same questions, and we ought not deny the grammarian an interest in matters pertaining to what we may anachronistically think of as the philosophy of language, any more than we should deny the philosopher a concern with the technical details of linguistic description.*

<sup>200</sup> Cf. Dionís d’Halicarnàs, *GG I* 1, 6, 1.

<sup>201</sup> M. Baratin & F. Desbordes, “La ‘troisième partie’ de l’*ars grammatical*”, in D.J. Taylor (ed.), *The History of Linguistics in the Classical Period*, Amsterdam & Philadelphia 1987, 41-66, pp. 52-53.

teoria gramatical<sup>202</sup>. Aquest esclat, de profundes conseqüències per a tota la tradició hermenèutica occidental, tingué lloc en el segle I aC, tant si s'admet com si no aquesta datació per a l'*Art Gramàtica* de Dionisi el Traci<sup>203</sup>. Segons com l'estudi global d'aquesta època ens ho demostra, el desenvolupament de la lingüística no hauria sigut lineal, acumulatiu, sinó que a partir de la filologia alexandrina s'hauria produït una intensa renovació<sup>204</sup>.

L'escola epicúria tractà extensament el problema de l'origen del llenguatge, i ho féu d'acord amb una metodologia empirista, que tenia com a model el de la ciència contemporània –medicina, física, biologia, etc. En una línia propera a Aristòtil i enfrontada a Plató, la proposta dels epicuris es basa en una tendència innata em l'home, la de comunicar-se, que s'hauria desenvolupat d'una manera gairebé instintiva i autodidacta, sense que s'hi pugua reivindicar la influència d'un νομοθέτης, *nomothetes*, 'legislador'<sup>205</sup>. Cada poble ho hauria fet amb independència dels altres, cosa que explica la diversitat de les llengües humanes. El caràcter *natural* d'aquesta evolució queda palès si considerem que, en l'opinió dels epicuris, la comunicació humana i la pròpia dels animals presenten una oposició gradual només, i no pas una diferència original i redundant<sup>206</sup>.

La proposta que hem exposat té una relació directa amb l'atomisme de l'escola filosòfica dels abderites, el fundador de la qual, Demòcrit, insistia en la fragilitat i la imperfecció de tota convenció humana inherent al llenguatge. Es tracta d'un plantejament hermenèutic de caire materialista, que si en el pla cosmològic té com a expressió l'atomisme, en el de la comunicació està representat per l'intent d'explicar cada fet d'acord amb les característiques dels individus, la seua forma de vida, el seu entorn físic, etc.<sup>207</sup>

La qüestió de l'origen concret del llenguatge rebé, per part dels epicuris, una solució intermèdia: les paraules naixerien d'una manera natural, a partir d'onomatopeies més que més, però més tard hagueren de ser modificades per convencions<sup>208</sup>. Sense que en puguem dir que es tracta, doncs, d'una teoria simplista i poc argumentada, la doctrina epicúria contrasta molt amb el llegat impressionant que els estoics ens han tramès.

---

<sup>202</sup> D.J. Taylor, "Rethinking the History of Language Science in Classical Antiquity", in D.J. Taylor (ed.), *The History of Linguistics in the Classical Period*, Amsterdam & Philadelphia 1987, 1-16.

<sup>203</sup> Cf. V. Di Benedetto, "Dionisio Trace e la *techne* a lui attribuita", *ANSP* 27, 1958, 169-210, i 29, 1959, 87-118, i "La *techne spuria*", *ASNP* 3, 1973, 797-814; J. Pinborg, "Classical Antiquity; Greece", in Th.A. Sebeok (ed.), *Current Trends in Linguistics*, Den Haag 1975, 69-126; E. Siebenborn, *Die Lehre von der Sprachrichtigkeit und ihren Kriterien: Studien zur antiken normativen Grammatik*, Amsterdam 1976; D. Fehling, ressenya a E. Siebenborn, *Gnomon* 51, 1976, 488-490.

<sup>204</sup> Cf. D.J. Taylor, *op. cit.*, pàg. 13.

<sup>205</sup> Cf. Lacy, "The Epicurean Analysis of Language", *AJPh* 1, 1939, 85-93.

<sup>206</sup> La llengua grega suggereix una distinció clara entre veu humana i veu animal, molt diferent de l'equiparació operada pels epicuris: els termes ἀδὴ́ i φράσις són sempre reservats, ja des d'Homer, a la veu humana, mentre que el més genèric de φωνή serveix tant per a les veus humanes com per als cants dels ocells. Així ho entengué també Aristòtil, qui comprengué les veus animals dins del terme ἀδαιρέτος φωνή, 'veu intel·ligible', *Po.* 1456b 21-25. A tal efecte, D.W. Lucas, *op. cit.*, pàg. 199, adueix que *the same would doubtless be true of many basic sounds of other languages, but Aristotle concerns himself only with Greek*. Aquesta interpretació en sembla una mica forçada i discriminatòria: el mateix es podria dir de les veus dels infants, o de les que ens arriben distorsionades i llunyanes, però Lucas no hi pensa.

<sup>207</sup> Cf. M. Baratin & F. Desbordes, *op. cit.*, pp. 25-26.

<sup>208</sup> Cf. K. Barwick, *Probleme der stoischen Sprachlehre und Rhetorik*, Berlin 1957.

Entre les escoles menors, i abans d'ocupar-nos dels estoics, hem de fer esment dels megaresos, molt influïts pels eleates i continuadors de l'escola socràtica; el seu fundador, el matemàtic Euclides, fou deixeble de Sòcrates. Per a aquests rètors – Eubúlides, Diodor Cronos, Estilpó – era precis sotmetre a una profunda revisió el sistema platònic. L'origen del llenguatge, per exemple, va ser definit per Diodor com a producte de la mera convenció, sense que tinguera la més mínima relació amb la realitat; per consegüent, no seria possible cap ὀρθότης, *orthotes*, 'correcció', sinó que és només el criteri de cada individu el que pot establir les normes lingüístiques<sup>209</sup>.

A l'escola filosòfica dels estoics devem una profunda reflexió sobre qüestions de caràcter gramatical, paral·lela a la formulació de la lògica. Aquesta reflexió no derivà, segons alguns autors, en una formulació teòrica tan acurada i completa que hem de considerar-la pròpia d'una escola; tanmateix, el corpus de les observacions estoiques permet apreciar un avanç en l'anàlisi de la traducció com a fenomen lingüístic. A la qüestió de l'origen del llenguatge, els estoics respongueren en termes inequívocament favorables a la tesi anomalista, i d'ací els ve l'interès per l'etimologia dels noms –per damunt de Plató, p.e., amb el qual presenten tanmateix diverses concomitàncies<sup>210</sup>–, i en especial dels noms bàsics o *πρῶτα ὀνόματα*, *prōta onómata*<sup>211</sup>. Aquesta metodologia enllaça directament amb la dels sofistes, i es basa també, per tant, en la distinció dels termes, és a dir, la *διαίρεσις ὀνομάτων*, *diairesis onomaton*, 'selecció dels termes'<sup>212</sup>. Una altra coincidència important entre sofistes i estoics radica en l'assignació d'un sol significat a cada terme, a diferència de la teoria aristotèlica<sup>213</sup>. Amb els megaresos comparteixen el reconeixement del caràcter convencional del signe lingüístic, fet que els dugué a diferenciar entre noms propis, on l'arbitrarietat és màxima, i noms comuns. D'altra banda, els estoics aprofundiren també en el concepte aristotèlic de la significació, i van establir una antítesi entre el *λεκτὸν αὐτοτελές*, *lektón autotelés*, 'terme que té sentit per si mateix', i el *λεκτὸν ἐλλιπές*, *lektón el·lipés*, 'terme que té sentit dins d'un context'.

Un aspecte ben interessant de la doctrina estoica, l'estudi del sistema verbal grec, sembla haver sigut condicionat, si no per l'origen no grec d'alguns dels membres de l'escola –cas de Zenó, p.e.–, sí almenys per la seua pertanyença a una cultura clarament bilingüe. Aquest és un dels aspectes més menyspreats, fins ara, de la recerca sobre la doctrina estoica, malgrat el seu interès intrínsec.

Convé, també, recordar la interdependència de lògica i sintaxi en l'escola estoica, fins al punt que Dionisi d'Halicarnàs advertia que els dos volums de l'obra de Crisp *Sobre la sintaxi de les paraules* no tractaven de retòrica, sinó de lògica<sup>214</sup>. Potser per aquesta abstracció pròpia dels estoics, la seua gramàtica ha sigut menyspreada fins fa

---

<sup>209</sup> Aquest Diodor arribà a posar als seus fills els noms de Μέν i Δέ, Men i De, i el de Ἀλλὰ Μήν, 'Al·là Men', a un esclau, com a forma de provar el caràcter purament arbitrari dels noms propis. Per a les teories de Diodor vegeu Fr. Wehrli, *Die Schule des Aristoteles*, Zürich 1959, frgs. 112-115.

<sup>210</sup> Moltes de les etimologies proveïdes pels fragments dels estoics recorden poderosament les del *Cràtil* platònic, cf. P.M. Gentinetta, *Zur Sprachbetrachtung bei den Sophisten und in der Stoisch-hellenistischen Zeit*, Winterthur 1961, pp. 111-112. També G. Ryle, "Letters and Syllables in Plato", *PhR* 69, 1960, 443 ss., observà que tant en el *Cràtil* com en els estoics la major part dels exemples corresponien a verbs.

<sup>211</sup> Cf. M. Pohlenz, *Die Stoa*, Göttingen 1964, pàg. 41.

<sup>212</sup> Cf. Alexandre d'Afrodísies, *Comentaris als Tòpics d'Aristòtil*, 181,2 ss. ed. Wallies: *Pròdic, per tant, va intentar d'assignar a cadascun dels conceptes esmentats una significació pròpia, com també ho feren els estoics* etc.

<sup>213</sup> Cf. M.E. Reesor, "The Stoic ἴδιον and Prodicus' Near-Synonyms", *AJPh* 104, 1983, 123-133.

<sup>214</sup> H.Fr. von Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta II*, Leipzig 1903, pàg. 206 a.

poc, el mateix que ha passat amb la retòrica<sup>215</sup>. Schmidt<sup>216</sup> i Pohlenz<sup>217</sup> sí que saberen reconèixer-li la seua gran vàlua, fonamentalment perquè dotaren la lingüística d'una autonomia com a ciència que la distingira de la retòrica.

En conjunt, en l'època hel·lenística s'observa la conformació definitiva de la teoria lingüística i retòrica dominant a Europa fins a l'època moderna. S'ha d'admetre que els aspectes més logicistes van primar sobre aquells que depenen més estrictament dels factors interns i externs de la llengua: el caràcter de cada sistema i el grau de desenvolupament de cadascun –tots dos, més que més, pel que fa a la sintaxi i la semàntica–, les condicions socials que operen sobre el contacte entre els individus, les relacions socioeconòmiques i culturals existents entre llengües diverses, etc.

---

<sup>215</sup> Cf. A. López Eire, “Lingüística y poética en la Stoa”, *Orígenes de la Poética*, Salamanca 1980, 191-219, pàg. 200, on les retòriques d'Arquidem de Tarsos i Hermàgores de Temnos són qualificades de *escolásticas y sometidas al más mecánico y estéril esquematismo que imaginarse pueda*. Malauradament, aquesta concepció de la retòrica fou potser la més atractiva per al pensament llatí, propens a l'organització taxonòmica de tota matèria, i és per això que tota la tradició llatina prové d'Hermàgores, cf. J.J. Murphy, “La era de la codificació; Hermàgoras y la pseudo-ciceroniana *Rhetorica ad Herennium*”, in J.J. Murphy (ed.), *Sinopsis histórica de la retórica clásica*, Madrid 1988 (= *A Synoptic History of Classical Rhetoric*, 1983), 117-132, pp. 122-124.

<sup>216</sup> R.T. Schmidt, *Stoicorum Grammatica*, Amsterdam 1967 (= Halle 1839), pàg. 8: *fuere igitur Stoici, qui cum antecedentes philosophi non nisi passim et quasi praetereuntes quasdam de lingua quaestiones tetigissent, primi uniuersam hanc disciplinam per se ipsam tractandam excolendamque sibi sumerent*. Foren doncs, els estoics qui en primer lloc, encara que els filòsofs anteriors no van tocar alguns problemes lingüístics a no ser que en cada ocasió feren una excepció, van assumir que havien de tractar i d'explicar tota aquesta ciència per si mateixa'.

<sup>217</sup> M. Pohlenz, *Die Begründung der abendländischen Sprachlehre durch die Stoa*, Göttingen 1939, pàg. 157: *Die Stoiker sind es, die für die Griechen und für das Abendland die wissenschaftliche Lehre von der Sprache begründet haben*.



#### Tema 4.- L'Església cristiana i els estudis clàssics. El renaixement carolingi.

La posició de l'Església envers l'herència cultural de l'antiguitat mostra tants signes de contradicció i d'ambigüitat com d'acceptació i de rebuig. Val la pena recordar que ja des dels primeríssims anys del Cristianisme es va desfermar, a nivell intern, una lluita aferrissada, gairebé sectària, entre els nacionalistes hebreus abraçats a la idea i la reivindicació del messianisme i els partidaris d'una predicació universal, escapçats al principi amb el martiri de sant Esteve, però, al capdavant, triomfadors amb el creixement del que es va anomenar, precisament, catolicisme. La dicotomia entre una pulsio restrictiva i una d'inclusiva no faria altra cosa que repetir-se al llarg dels segles.

Devem al paleògraf Ludwig Traube la divisió de l'edat mitjana, des del punt de vista literari, en tres períodes, que ell va denominar *aetas Vergiliana*, compresa entre els segles VIII i IX, *aetas Horatiana*, compresa entre el X i L'XI, i *aetas Ovidiana*, compresa entre el XII i el XIII<sup>218</sup>. Cadascuna d'aquestes èpoques va conèixer una revifalla de la tradició clàssica, moviments que històricament tractem com a renaixement carolingi, renaixement otonià i *Rinascimento*.

A desgrat de la nostra atenció preferent per la transmissió escrita, convé tenir present que en l'edat mitjana, i encara més en els primers segles d'aquesta, hi ha una interacció d'oralitat i d'escriptura com a vehicles i factors de la continuïtat cultural, i dins d'aquesta, de la tradició literària<sup>219</sup>.

#### *L'Església cristiana i els estudis clàssics*

La font de problemes principal que ha conegut la història de la traducció fins als nostres dies naix de l'exegesi dels textos cristians, i el moment històric en què s'inicià aquest procés d'estudis, que fou la reforma luterana, amb la possibilitat que va obrir de fer la predicació no només en llengua vulgar, sinó també per part de qualsevol creient.

---

<sup>218</sup> L. Traube, *O Roma Nobilis. Philologische Untersuchungen aus dem Mittelalter*, München 1891; "Einleitung in die lateinische Philologie des Mittelalters", in P. Lehmann (ed.), L. Traube. *Vorlesungen und Abhandlungen II*, München 1911, pàg. 113.

<sup>219</sup> J.M. Ziolkowski, "Middle Ages", in C.W. Kallendorf (ed.), *A Companion to Classical Tradition*, Malden & Oxford 2007, 17-29, pàg. 24: *The classical tradition, passed down through reading and writing and constituted by texts responding to earlier texts, stands at least implicitly in contrast to the oral tradition, transmitted from mouth to ear and back again in unending loops. Yet although the classical tradition goes together with the book learning and the oral tradition with folklore, the traditions were not partitioned altogether from each other during the Middle Ages.*

Tanmateix, les dificultats de la qüestió serien mínimes si la transmissió dels textos bíblics haguera estat exempta d'una sèrie de condicionants que hem d'esmentar; en primer lloc, l'existència d'una transmissió no sempre unívoca; segonament, la selecció per part de les autoritats cristianes d'uns textos *vertaders* front d'altres considerats *apòcrifs*, feta sense cap atenció als principis de la crítica; i en tercer lloc, l'aporia que representava l'exegesi d'una paraula de Déu que oferia versions no sempre fidedignes, que obligava a una contínua tasca d'interpretació de les versions grega, hebrea i llatina corresponents. És aquest tercer punt el que ens afecta de ple, fonamentalment pel que fa a la versió llatina del Nou Testament a càrrec de Sant Jeroni, refeta entre 382 i 384, i que coneixem com a *Vulgata* per a distingir-la de la *Vetus* o *Itala*.

La influència de l'obra jeroniana fou immediata, i el seu pes tan gran que fins i tot arribà a dir-se que no era un mortal, sinó Déu mateix qui havia inspirat l'obra –com a mitjà d'assegurar-ne la intangibilitat. Hem de destacar dos aspectes en la composició d'aquesta *Vulgata*: en primer lloc, l'esforç de reflexió sobre la teoria de la traducció, com a culminació d'una pràctica que oposava literalitat a literarietat, i que privilegiava aquesta última<sup>220</sup>; segonament, l'existència de manlleus sintàctics –no només lèxics– del llatí al grec, que, tot i la voluntat de Jeroni d'evitar-los, eren consubstancials a la traducció d'un corpus tan ampli<sup>221</sup>. L'abast i la profunditat d'aquesta influència arriba a manifestar-se en el paper de mediador que va tenir la *Vulgata*, i amb ella tot el llatí cristià, entre els textos semítics originaris i les llengües com ara l'irlandès antic, tal com ho demostren les concordances presents en la literatura irlandesa, fins i tot la de caràcter profà<sup>222</sup>.

Amb independència dels nombrosos problemes d'interpretació derivats del caràcter transcendent d'aquests textos, en el pla purament lingüístic es plantegen dificultats de gran abast, que esdevenen qüestions teòriques com ara: la influència de llengües pertanyents a sistemes lingüístics molt diferents de l'indoeuropeu; el reflectiment en els textos de les tensions pròpies de llengües sotmeses a un fort procés de canvi; l'acomodació d'obres procedents, bé d'una predicació oral, bé d'un testimoni dictat a l'autor, a les exigències del discurs literari escrit; i, en fi, l'adaptació tant del grec com del llatí a les necessitats expressives de la religió, cosa que originà no només la creació de paraules noves, sinó també la modificació de molts semantemes.

Un aspecte menys lingüístic i més hermenèutic del problema ens el planteja el seguit d'exemples de termes que no reben cap traducció, fenomen que registrem ja en la traducció grega dels Setanta<sup>223</sup>. Es tracta d'un cas d'extrema reverència per la llengua original, si ho volem explicar així, però també d'una actitud corporativista que respon a interessos de poder: es considera que la llengua del(s) déu(s) no està mai a l'abast del comú dels mortals, sinó que només el seu intèrpret, és a dir, el sacerdot, està capacitat per

---

<sup>220</sup> Per donar un sol exemple de la influència de Sant Jeroni, esmentarem un passatge del jueu cordovès Maimònides, que a una carta a Samuel ibn Tibbó es fa eco exacte del famós passatge sobre la impossibilitat de traduir *paraula per paraula*.

<sup>221</sup> Vegeu E. Mengoni, “*Facere con l'infinito nella Vulgata*. Appunti sulla lingua delle versioni bibliche dal greco”, *Annali dell'Università di Macerata* 13, 1980, 261-271; J. Redondo, “Algunos helenismos en la *Vulgata* del Nuevo Testamento”, *Helmantica* 40 (= *Actas del I Simposio de Latín Cristiano*, Madrid, Fundación Pastor, Novembre 1987), 1990, pp. 413-418.

<sup>222</sup> Cf. E. Salvaneschi, “Latino biblico quale tramite di concordanze celtico-semitiche?”, *apud* AA.VV., *Lingue a contatto nel mondo antico*, Pisa 1978, 61-92.

<sup>223</sup> Cf. P. Swiggers & A. Wouters, “Langues, situations linguistiques et réflexions sur le langage dans l'Antiquité”, *apud* P. Swiggers & A. Wouters (edd.), *Le langage dans l'Antiquité*, Louvain-la-Neuve 1990, 10-46, pàg. 15.

a conèixer determinats conceptes o frases. Fins i tot, la mera pronúncia d'aquests termes màgics, entre els quals pot figurar el nom del déu mateix, és susceptible de reportar desgràcies imprevisibles a l'incaut que contravé el mandat diví<sup>224</sup>. Aquesta pràctica s'inscriu dins l'antiquíssima concepció que el nom representa la substància anomenada mateixa, cosa que pot dur a posseir-la, o bé, com en el cas de la divinitat, a conjurar-la<sup>225</sup>.

De la pràctica de la traducció deriva una diferència important entre Orient i Occident. Mentre que en l'antiga zona occidental de l'Imperi Romà, el cristianisme havia trobat una llengua estesa per tot arreu, el llatí, que era alhora transmissor dels continguts polítics i culturals, a més de *lingua franca* per als indígenes no encara suficientment romanitzats i per als estrangers, en l'Orient només el grec i el siríac acomplien aquestes funcions, tal com hem vist més amunt. Ara bé, l'extensió i l'abast de les dues llengües no es pot comparar amb la facilitat amb què operava el llatí, com ho demostra el fet que el grec no ha donat origen a cap llengua nova en els territoris on gaudia d'un prestigi i d'un ús ampli. Tanmateix, l'expansió del cristianisme no es va veure mai entrebancada per problemes derivats de la manca d'una llengua comuna<sup>226</sup>. Això es deu al fet que la predicació a l'Orient comptava amb l'existència d'una tradició de cultes i de creences de caire revelacionista, on la paraula de la divinitat s'acceptava sense que cap mena de crítica, filosòfica o moral, que obligara a formular un discurs teològic acurat. Per consegüent, el cristianisme de l'imperi oriental es veia amb llibertat per fer traduccions de gran literalitat, poc o gens escrupoloses, que deixaven de banda qualsevol intent de legitimar l'exactitud sintàctica o lèxica; tampoc no es parava massa atenció als valors retòrics i estilístics, perquè en la predicació s'havia afermat un model de personatge il·luminat, despreocupat de la formació literària –si és que la tenia–, que interpretava cordialment la paraula de la divinitat<sup>227</sup>. Amb el pas del temps, però, aquesta influència arribà a estendre's cap a Occident, de forma que les successives onades de misticisme i d'ascetisme –disfresses consuetes del fonamentalisme religiós– imposades, si més no, des del Concili de Nicea del 325, van acabar per enfonsar la tradició literària retòrica<sup>228</sup>. Quedava instaurada, així, una mena de traducció mecanicista, que exclouia tota teoria lingüística i estilística en la mesura que aquests coneixements eren suspectes de donar peu a desviacions herètiques.

Un aspecte que no hem de menysprear radica en el caràcter de model de traducció d'aquesta literatura cristiana, que va fixar la metodologia per a la traducció de qualsevol altra classe de textos, amb l'excepció de gèneres molt populars, com ara el conte meravellós, el relat hagiogràfic –hereu de l'antic panegíric, però també de la lloança

---

<sup>224</sup> Cf., en el cas dels papirs màgics, M. García Teijeiro, "El poder de la palabra mágica", in F. Cortés Gabaudan & J.V. Méndez Dosuna (edd.), *Dic mihi, Musa, virum. Homenaje al Profesor Antonio López Eire*, Salamanca 2010, 251-258, pp. 255-256.

<sup>225</sup> Cf. Iambl. *Myst.* 7.5.

<sup>226</sup> Cf. R.A. Kaster, *Guardians of Language. The Grammarian and Society in Later Antiquity*, Berkeley 1988, pàg. 75: *The early development of vernacular Christianity in the East meant that religious boundaries were no longer fundamentally congruent with linguistic boundaries.*

<sup>227</sup> Cf. R.A. Kaster, *op. cit.*, pp. 70-95. Cf. pàg. 76: *In the East (...) loyalties could be so expressed as to deflect attention away from polished speech and its conflict with spiritual understanding. A readiness to hear the Truth spoken, for instance, in a Graeco-Syriac patois made it possible to turn aside from one's own highly cultivated speech -to treat it as something detachable, neutral, and so taken for granted- in a way unknown to the West. In part, the Eastern vernaculars added one more cushion against self-consciousness, a way of avoiding the problems framed in the language of either/or.*

<sup>228</sup> Cf. R.A. Kaster, *op. cit.*, *ibid.* Les figures de dos bisbes de la Gàl·lia, Sidoni Apol·linar, que encara cap a les acaballes del segle V dC maldava per defensar l'herència clàssica, i Cessari d'Arles, que actuava just en el sentit contrari, esdevenen el paradigma idoni per a ambdues tendències.

improvisada—, la novel·la eròtica, etc. Els calcs sintàctics i semàntics es poden resseguir en el conjunt de llengües europees<sup>229</sup>, per bé que, en els moments històrics en què les relacions de cada esglèsia amb el poder vaticà passaven per una crisi important, no es prenien com a model el llatí de la *Vulgata*, sinó el de la *Vetus*<sup>230</sup>.

De la importància de la traducció dels textos cristians per a la cultura occidental ens dona testimoni la manca d'una autèntica tradició traductora anterior a la difusió del cristianisme<sup>231</sup>. En canvi, el comentari dels textos sagrats ocupà bona part de la feina dels *scriptoria* medievals, futura base de les escoles gramaticals, i aquestes, al seu torn, de les universitats.

### *La destrucció de temples i biblioteques*

Un trist capítol dins la recepció de la cultura clàssica és el relatiu a la gairebé completa destrucció dels centres de culte, majors i menors, juntament amb els tresors que s'hi contenien, biblioteques incloses. Convé recordar que, amb excepcions com ara la de la biblioteca d'Alexandria, les biblioteques templàries es comptaven entre les més nombroses i ben dotades de l'antiguitat.

L'any 385, l'emperador Teodosi, el pare del cisma de l'imperi, va decretar mitjançant un edicte que quedava prohibida la pràctica del sacrifici per causes endevinatòries (*CTh.* XVI 10, 9). Fou delegat per a l'execució de l'edicte Cinegi, prefecte en l'imperi oriental, el qual va ultrapassar clarament les normes imperials, tot autoritzant la destrucció dels llocs de culte on s'havien fet sacrificis de caire oracular. Així, l'historiador Teodoret ens ha servat la descripció de la destrucció del temple de Zeus a la important ciutat d'Apamea, a Síria<sup>232</sup>, després de la qual Cinegi va continuar el camí cap

---

<sup>229</sup> Cf. F. Blatt, "Latin influence on European Syntax", *Acta Congressus Madvigiani* 5, Kobenhavn 1957, 157-162.

<sup>230</sup> Cf. S. Berger, *Histoire de la Vulgate*, Hildesheim & New York 1976 (= Paris 1893), pàg. 30: *Les anciens textes latins sont le fonds commun de toute la tradition ecclésiastique de la Grande-Bretagne et de l'Irlande, mais, dès l'origine, nous voyons les pays celtiques s'entr'ouvrir à l'usage de la Vulgate, dans la mesure où ils subissent l'influence du monde latin. Au commencement du V<sup>e</sup> siècle, à un moment où la Bretagne est en relations actives avec le sud de l'Europe, la Vulgate apparaît dans les écrits de Fastidius. Cinquante ans après, lorsque, par le malheur des temps, ces relations ont presque cessé, nous trouvons saint Patrick confiné dans l'usage de la version ancienne.*

<sup>231</sup> Cf. F. Blatt, "Remarques sur l'histoire des traductions latines", *C & M I*, 1938, 217-242, pàg. 220.

<sup>232</sup> Theodor. *Historia ecclesiastica* V 21: *Now there had arrived at Apamea the prefect of the East (2) with two tribunes and their troops. Fear of the troops kept the people quiet. An attempt was made to destroy the vast and magnificent shrine of Jupiter, but the building was so firm and solid that to break up its closely compacted stones seemed beyond the power of man; for they were huge and well and truly laid, and moreover clamped fast with iron and lead. (3) When the divine Marcellus saw that the prefect was afraid to begin the attack, he sent him on to the rest of the towns; while he himself prayed to God to aid him in the work of destruction. Next morning there came uninvited to the bishop a man who was no builder, or mason, or artificer of any kind, but only a labourer who carried stones, and timber on his back. "Give me," said he, "two workmen's pay; and I promise you I will easily destroy the temple." The holy bishop did as he was asked, and the following was the fellow's contrivance. Round the four sides of the temple went a portico united to it, and on which its upper story rested. (4) The columns were of great bulk, commensurate with the temple, each being sixteen cubits in circumference. The quality of the stone was exceptionally hard, and offering great resistance to the masons' tools. In each of these the man made an opening all round, propping up the superstructure with olive timber before he went on to another. After he had hollowed out three of the columns, he set fire to the timbers. But a black demon appeared and would not suffer the wood to be consumed, as it naturally would be, by the fire, and stayed the force of the flame.*

a Egipte. Arran d'aquest estat de coses, l'any següent el retor Libani d'Antioquia va escriure a l'emperador amb el prec que conservara els temples antics. Li recordava que el 382 un edicte havia ordenat que estiguera obert al públic el temple d'Edessa, que tanmateix també fou destruït per la fúria dels cristians.

L'any 399 s'esdevindria una nova fita dins d'aquesta seqüència destructora: un nou edicte imperial ordenava l'enderrocament dels altars situats a zones rurals, entesos com a romanents d'una superstició que havia de ser desterrada<sup>233</sup>. Dos anys després, les restes de l'antany fastuós temple d'Àrtemis a Efes foren enderrocades per ordre de Joan Crisòstom, que precisament havia sigut deixeble de Libani. No se'n va salvar la més mínima romanalla.

### *El desenvolupament del pensament cristià entre els segles II i V*

Eusebi de Cesarea, en el segle II, va emprendre la tasca d'incardinar el cristianisme dins la història del pensament universal, tot mirant de presentar-lo com una solució racional i inherent a la condició humana mateixa, cosa que feia d'aquest, per dir-ne així, un imperatiu categòric previ a la constitució de la societat. La tasca historiogràfica d'Eusebi perseguia, doncs, l'eliminació del pensament antic mitjançant la seua supeditació a l'ideari cristià<sup>234</sup>. Juntament amb Eusebi, hem d'anomenar per la seua influència –sobre tot en l'Església ortodoxa– els anomenats pares grecs, Basili el Gran, Gregori Nicè, Gregori Nazianzè i Joan Crisòstom. Entre els historiadors cristians, continuadors de l'obra d'Eusebi, hem d'esmentar Sòcrates, Sozòmen i Teodoret.

Tota aquesta patristica, tant la grega com la llatina, es va aplicar a combatre la tradició historiogràfica, mitogràfica, filosòfica, retòrica i literària en general que l'antiguitat havia acumulat durant segles. No ho va fer, però, d'una manera lineal, d'acord amb una iniciativa ben concretada, sinó a partir de diferents postulats i, fins i tot, enfrontats<sup>235</sup>. Així, per exemple, la ja anomenada revisió de la historiografia a càrrec

---

*After the attempt had been made several times, and the plan was proved ineffectual, news of the failure was brought to the bishop, who was taking his noontide sleep. Marcellus forthwith hurried to the church, ordered water to be poured into a pail, and placed the water upon the divine altar. Then, bending his head to the ground, he besought the loving Lord in no way to give in to the usurped power of the demon, but to lay bare its weakness and exhibit His own strength, lest unbelievers should henceforth find excuse for greater wrong. With these and other like words he made the sign of the cross over the water, and ordered Equitius, one of his deacons, who was armed with faith and enthusiasm, to take the water and sprinkle it in faith, and then apply the flame. His orders were obeyed, and the demon, unable to endure the approach of the water, fled. Then the fire, affected by its foe the water as though it had been oil, caught the wood, and consumed it in an instant. When their support had vanished the columns themselves fell down, and dragged other twelve with them. The side of the temple which was connected with the columns was dragged down by the violence of their fall, and carried away with them. The crash, which was tremendous, was heard throughout the town, and all ran to see the sight. No sooner did the multitude hear of the flight of the hostile demon than they broke out into a hymn of praise to God.*

*Other shrines were destroyed in like manner by this holy bishop. Though I have many other most admirable doings of this holy man to relate,--for he wrote letters to the victorious martyrs, and received replies from them, and himself won the martyr's crown,--for the present I hesitate to narrate them, lest by over prolixity I weary the patience of those into whose hands my history may fall.*

<sup>233</sup> CTh XVI 10, 16.

<sup>234</sup> A. Kofsky, *Eusebius of Caesarea Against Paganism*, Leiden 2002.

<sup>235</sup> Vegeu al respecte H. Inglebert, *Les romains chrétiens face à l'histoire de Rome: histoire, christianisme et romanité en Occident dans l'Antiquité tardive (IIIe-Ve siècles)*, París 1996. Des d'una perspectiva bastant aliena al decurs de la civilització europea, resulta també de gran interès l'aportació de

d'Eusebi de Cesarea fou contestada per Sulpici Sever, que preconitzava l'arribada de l'apocalipsi<sup>236</sup>, i per sant Agustí.

Una de les estratègies del cristianisme es va basar en l'apropiació dels grans autors clàssics. Prenguem com a exemple Virgili, el poeta nacional romà. Tertul·lià fou el primer a emparar-se de la figura del poeta escollit per August per a elaborar el discurs de l'imperi<sup>237</sup>. Eusebi de Cesarea va arribar a atribuir a l'emperador Constantí la composició d'una oració, titulada *Oratio ad Coelum Sanctorum*, on cristianitzava la *Bucòlica IV* de Virgili per tal de convertir-la en una profecia relativa a l'arribada del Messies<sup>238</sup>. Prudenci capgirava l'argumentació pagana que amb l'imperi acabava el cicle de la història, destinada només a perpetuar-se després d'haver atès el seu apogeu, segons com ho exposava l'*Eneida* virgiliana, i presentava el cristianisme com la civilització que havia superat el poder romà i havia reescrit l'escatologia universal<sup>239</sup>. Orosi, ja en el segle V, vinculava també el naixement de Jesucrist amb l'era d'August, i reaprofitava els vaticinis de l'*Eneida* per tal d'entronitzar Crist com a nou mestre de l'univers<sup>240</sup>.

La manipulació de la història d'acord amb els interessos de la fe religiosa tenia un precedent monumental en les *Institucions Jueves* de Flavi Josef, qui maldava per imposar la preeminència de la tradició hebrea sobre la grega. D'una manera semblant, els polemistes cristians reescrivien la història de Grècia i Roma sota el prisma de l'arribada del cristianisme.

Com és lògic, la integració dins el pensament cristià d'aquells corrents filosòfics més susceptibles de ser reinterpretats a la llum dels Evangelis va ocupar molts pensadors. El neoplatonisme en primer lloc, a més de l'estoïcisme, va furnir elements de gran importància per al bastiment d'una teologia, una teodicea i una ètica cristianes. El dogma de la Trinitat, per exemple, té una inequívoca arrel platònica<sup>241</sup>, la mateixa d'altres principis bàsics del pensament cristià.

---

G. Fowden, *Before and After Muhammad. The First Millennium Refocused*, Princeton UP 2014. Vegeu també R. Teja, "El cristianismo y el imperio romano", in M. Sotomayor & J. Fernández Ubiña (edd.), *Historia del cristianismo I. El mundo antiguo*, Madrid 2003, 293-327. Per als primers segles de la cristianització al país, vegeu J. Amengual i Batle, "La interacció cultural i religiosa de les tres religions, a les Balears del s. V", in C. Bosch (ed.), *L'Antiguitat Clàssica i la seva pervivència a les Illes Balears*, Palma 2005, 119-135; *Judíos, católicos y herejes: el microcosmos balear y tarraconense de Severus de Menorca, Consentius y Orosius (413-421)*, Granada 2008.

<sup>236</sup> V. Wieser, "Die Weltchronik des Sulpicius Severus. Fragmente einer Sprache der Endzeit im ausgehenden 4. Jahrhundert", in V. Wieser, C. Zolles, C. Feik, M. Zolles & L. Schlöndorff (edd.), *Abendländische Apokalyptik. Kompendium einer Genealogie der Endzeit*, Berlin 2013, 661-693.

<sup>237</sup> Tert. Apol. XVII, on es refereix al poeta mantuà com a *anima naturaliter Christiana*.

<sup>238</sup> E. Bourne, "The Messianic Prophecy in Vergil's Fourth Eclogue", *CJ* 11, 1916, 390-400; R.G.M. Nisbet, "Virgil's Fourth Eclogue: Easterners and Westerners", *BICS* 25, 1978, 59-78.

<sup>239</sup> Prud. *Peristeph.* II, vv. 1-20.

<sup>240</sup> Cf. H.R. Jauss, "Modernity and Literary Tradition", *Critical Inquiry* 31, 2005, 329-364, pàg. 33.

<sup>241</sup> J. Montserrat i Torrents dels Prats, "El platonismo en la ilustración cristiana de Alejandría", *Las transformaciones del Platonismo*, Bellaterra 1987, 65-81, pp. 80-81: *El dogma trinitario cristiano se vierte en moldes platónicos para alcanzar algún tipo de explicación racional. No le cabía, en realidad, otra alternativa. El aristotelismo era parco en teología y no ofrecía suficientes distinciones entre los inteligibles para fundamentar la triplicidad de formas divinas. El estoicismo hubiera dado lugar a una teología de corte sabelianista en la que una única potencia divina se presentara bajo diversos aspectos o denominaciones. Sólo el platonismo ofrecía la constitución de un mundo trascendente o plural y articulado, y a ello se atuvo la primera especulación cristiana. (...) Los teólogos cristianos profesaban una teoría del conocimiento religioso que nada tenía que ver con las gnoseologías helénicas. La cosmología platónica,*

## *La polèmica entre pagans i cristians i l'aparició de l'imperi oriental*

En el segle IV es va produir, entre molts altres esdeveniments de la màxima importància, el trasllat cap a Orient del poder polític i cultural que fins aleshores havia exercit Roma en solitari. No abordarem ací les causes polítiques, socials i econòmiques que havien arrossegat el model d'estat d'August a un esgotament sense remei. N'hi haurà prou amb reflectir com l'aparició de l'imperi oriental, el qual tenia suport institucional conferit pel poder d'una capitalitat consolidada com a tal, fins i tot, més enllà dels seus límits polítics estrictes, va garantir per a la literatura grega, i en certa mesura per a les esclaves, una continuïtat que contrasta amb la ruptura esdevinguda a Occident entre els segles IV i VII. En aquest sentit, les literatures romàniques i germàniques van haver d'emergir només després de salvar les conseqüències de les invasions, en primer lloc la fragmentació política, cultural i lingüística. A més, com res en la cultura grega medieval i moderna, no es pot explicar sense el paper de Bizanci com una segona Roma, que d'una banda, s'oposava a les influències occidentals, i d'una altra, engegava una duradora influència sobre els Balcans, la Mediterrània oriental, l'Orient Pròxim i encara Euràsia. Dins d'aquest procés de constitució de la capitalitat cultural quasi-universal que va fer de Bizanci un dels centres d'intercanvi més actius fins a la conquesta turca, la polèmica entre pagans i cristians fixa els eixos i els termes d'un debat que es perllongarà per tota l'edat mitjana i que enfrontarà ortodoxos i catòlics, i encara els ortodoxos entre ells mateixos.

Després d'un llarg període de persecució del cristianisme, que sembla haver atès el seu zenit amb les crisis econòmiques que caracteritzaren la fi del regnat de Dioclecià, entre els anys 301 i 305, la derrota de Maxenci en la batalla de Ponte Milvio, a prop de Roma, el 312, va obrir als adeptes al cristianisme l'ocasió d'emparar-se del poder, oportunitat que no van desaproveitar. La tradició ha fet de l'anomenada visió de Constantí<sup>242</sup> el desllorigador de la conversió al cristianisme del victoriós emperador i de la seua cort. Les fonts orientals romanen, però, alienes a aquest prodigi, perquè no el recull Zòsim, ni tampoc el *Breviarium ab Urbe condita* d'Eutropi, ni el *De caesaribus* d'Aureli Víctor.

Momigliano ha assenyalat que van ser els cristians qui van elaborar un discurs acusatori per a aquesta polèmica, i no un de defensa, mentre que els pagans es van veure obligats a respondre d'acord a un debat que havien concebut els seus rivals<sup>243</sup>. Ja en la primera meitat del segle II documentem una literatura apologètica antipagana, en què els cristians se situen, per voluntat pròpia, fora de l'estat, un pas previ al seu objectiu de fer-se'n els amos i no mitjançant el pacte, sinó per l'acció de la simple conquesta; aquests són els termes de l'opuscle *A Diognet*, d'autor i datació desconeguts, però que en tot cas ha de ser anterior al regnat de Constantí. En aquest clima d'enfrontament entre cristians i pagans, l'entronització de Julià va capgirar l'orientació de la política cap a la tolerància i la integració, per bé que durant un breu període, entre el 361 i el 363. A la mort de Julià

---

*con toda su sustentación metafísica, les sirvió de maravilla para construir el armazón en torno al cual elaborar los dogmas trinitario-ideológicos.*

<sup>242</sup> Lact. *De mortibus persecutorum* 44; Eus. *Historia ecclesiastica* IX 9; *Vita Costantini* I 28-31.

<sup>243</sup> A. Momigliano, "Historiografía pagana e historiografía cristiana en el siglo IV d. C.", *Ensayos de historiografía antigua y moderna*, México 1993 (= *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, Oxford 1963, 79-99, reproduït en el volum *Essays in Ancient and Modern Historiography*, Wesleyan Univ. Press 1977), 95-111), pp. 95-97.

va acabar aquest interregne de convivència entre paganisme i cristianisme, que tanmateix va ser tan productiu que els successors al tron imperial –Jovià, Valentinià I, Valent, Gracià, Valentinià II– es van estimar més una proscripció gradual dels cultes antics, en comptes d'aprofundir en la ruptura.

El 395 es va produir la divisió de l'imperi entre els fills del difunt emperador Teodosi, de manera que l'Orient fou heretat per Arcadi i l'Occident, per Honori. Amb la crisi institucional es va apaivagar, en part, el pla cristià d'anorrear l'herència clàssica, fet que es va incrementar amb l'atenció imposada per l'arribada de les invasions germàniques. Fins i tot, es va donar una certa recuperació dels models historiogràfics clàssics, per tal de reivindicar l'exemple de poder militar i polític de les èpoques passades de l'imperi. A més, com que els cristians havien passat a controlar els centres de decisió de l'imperi, s'esqueia redefinir els fonaments ideològics del poder, de l'organització institucional i del model de producció. Finalment, l'impuls de Bizanci i el seu afany per tal d'esdevenir el centre polític d'un imperi extens, com segles més tard ho faria també Moscou, no va ser prou per a assolir la fita desitjada; tot i la nul·la capacitat de l'Atenes contemporània, en el món hel·lenístic sorgirien en diferents èpoques competidores poderoses de Bizanci, com ara Alexandria, Antioquia, Gaza, Tessalònica i Nicea, fins al punt que en alguns casos van arribar a qüestionar la legitimitat de la capital, amb la qual cosa l'imperi quedava dividit.

Aquest conjunt de canvis va afectar, en gran mesura, la creació literària, a més de la pervivència i el desenvolupament dels diferents gèneres, el sistema d'ensenyament i la circulació librària. N'hi ha prou amb pensar, per exemple, en les conseqüències del patrocini reial sobre la cultura literària: la cort no s'havia de limitar a dictar els gustos en harmonia amb un horitzó estètic concret o les pautes ideològiques mínimes que els autors havien de respectar; ara, en canvi, es donaran unes condicions de censura autèntica i vertader, cosa que afectarà no només a la producció literària, sinó també a la transmissió de tota la literatura i la cultura antigues. Conseqüències d'aquesta censura seran la prohibició dels jocs atlètics –origen alhora de poemes i festivals commemoratius, de panegírics, de cròniques–, de les representacions dramàtiques i de les activitats dels grans centres culturals de l'antiguitat, el Liceu, l'Acadèmia, les biblioteques d'Alexandria i Pèrgam, etc.

Un altre aspecte que s'ha de tenir en compte és el del revisionisme cristià, tot començant per l'establiment d'una cronologia universal escomesa pels polemistes. Aquesta operació remunta als segles II i III, amb els treballs de Climent d'Alexandria, Juli Africà i Hipòlit de Roma. Tots ells van proposar i consagrar, des de la creació mateixa de l'univers, la successió del pensament hebreu i cristià, que apareixen, doncs, com a antecessors del pensament grecolatí.

Un últim apunt ens ajudarà a copsar les diferències entre les tradicions culturals d'Orient i d'Occident. En el pla religiós, així com l'Església catòlica va aconseguir assegurar fins el segle XVI la primacia de Roma sobre tots els dominis occidentals, a Orient la política de pactes menada per Alexandria i per altres seus significatives va dur a una minva del poder eclesiàstic de Bizanci –i, paral·lelament, a la del seu poder polític– i al manteniment de la independència de les tradicions copta, siríaca, etiòpica, nestoriana, armènia, georgiana, mingreliana, etc.<sup>244</sup>

---

<sup>244</sup> Només a títol de recordatori, pensem que en el primer Concili Ecumènic, el de Nicea del 325, es va establir el principi de sotmetiment de tota jerarquia religiosa al poder de l'emperador; en el 380,



### *La historiografia eclesiàstica. Eusebi de Cesarea*

Encara que l'activitat dels historiadors cristians remunta, si no abans, a mitjan segle II, és en el segle IV quan naix, amb les seues pròpies característiques, l'anomenada historiografia eclesiàstica. La seua importància per al desenvolupament del gènere és comparable a la seua transcendència per a l'organització del discurs polític i moral del cristianisme. El creador d'aquesta nova forma d'historiografia, Eusebi de Cesarea (263-339), no figura entre els autors més celebrats de la Grècia tardana, eclipsat pel renom dels més coneguts Libani, Julià, Quint d'Esmirna, Museu i Nonnos. Tanmateix, per la seua influència, fins i tot, se l'ha qualificat de primer autor de la literatura bizantina, cosa que s'ha d'entendre per la seua capacitat de projecció sobre la cultura medieval. Cronològicament, aquest bisbe palestí, potser hebreu, no es pot considerar com a prebizarí; literàriament, sense l'obra d'Eusebi no s'entèn l'evolució de les lletres gregues a partir de mitjan segle IV<sup>245</sup>.

L'objectiu de la historiografia cristiana era el de fixar la prelació de la cultura hebrea respecte de les altres, en especial la grega. Un model precedent era el de la *Cronografia* de Sext Juli Africà, l'autor de la primera història universal, i també palestí, com Eusebi. L'atorgament al poble hebreu de la primacia dins les tradicions del món conferia al seu llegat els atributs de l'autenticitat i de la independència, i feia de la revelació dels profetes un corpus de doctrina original, al qual quedaven supeditats totes les altres tradicions. D'altra banda, en el pla polític, la subordinació de la història a la teologia permetia la instauració d'un pensament, per la seua concepció, forma part de la cultura oriental: la idea del poder com a do dels déus, i de la legitimitat de les dinasties reials d'acord amb la providència divina. Aquest factor, que l'Església cristiana farà seu, es troba en la base de les monarquies absolutes, tant en l'edat mitjana com en el Renaixement i en l'edat moderna, sempre vinculats als discursos del regalisme i del cèsaropapisme<sup>246</sup>. És així com la figura d'Eusebi enllaça amb les d'Agustí d'Hipona i d'Orosi.

---

l'edicte de Tessalònica declara heretges els cristians de l'arxidiòcesi de Bizanci, oposats al Concili de Nicea; el 392, l'edicte de Teodosi prohibeix totes les manifestacions del culte pagà i augmenta el control de la religió per part de l'emperador; el 431, el tercer Concili Ecumènic, a Efes, condemna el nestorianisme, doctrina que aspirava a harmonitzar racionalisme i cristianisme, i que era l'oficial a l'arxidiòcesi de Bizanci; el 447, aquesta mateixa arxidiòcesi condemna el monofisisme, difòs pel patriarca d'Alexandria, Eutiques; el 449, el segon Concili d'Efes ratifica la primacia del monofisisme; el 451, el quart Concili Ecumènic, el de Calcedònia, condemna el monofisisme, cosa que provoca la fragmentació de l'Església oriental, amb la qual cosa, des d'aleshores, Egipte i Síria esdevindran autònoms i substituiran, com a llengua oficial i de cultura, el grec pel copte i pel siríac, respectivament; el 482 el patriarca de Bizanci, Acaci, propugna la reunificació de l'Església oriental, que atrau solament l'arxidiòcesi d'Antioquia; finalment, el 484, i com a resposta a l'anatema del Papa Fèlix III contra el patriarca Acaci mateix, Bizanci proclama la seua independència de Roma, que es perllongarà fins 519 (primer cisma).

<sup>245</sup> Per a la figura d'Eusebi vegeu A. Kofsky, *Eusebius of Caesarea against paganism*, Leiden 2000; A. Louth, "Eusebius and the Birth of Church History", in F. Young & L. Ayres (edd.), *The Cambridge history of early Christian literature*, Cambridge 2004, 266-274; J. Redondo, "La historiografia eclesiàstica. Eusebio de Cesarea", *Literatura grecorromana*, Madrid 2005, 220-225; C. Mondello, *Eusebio e la storiografia antica. Strategie e tecniche di alterazione nella Praeparatio Evangelica*, Messina & Roma 2017.

<sup>246</sup> G. Dagron, *Empereur et prêtre. Étude sur le césaropapisme byzantin*, Paris 1996.

La *Crònica* d'Eusebi, que tampoc no era una creació *ex nihilo*<sup>247</sup>, ha arribat fins a avui reduïda a un estat fragmentari gràcies, fonamentalment, a la traducció armènia, obra del segle VI, que ens ha transmès la primera part del text<sup>248</sup>, i a la síria<sup>249</sup>, a més de la reelaboració que en va fer sant Jeroni a Constantinoble l'any 380. La influència de la *Crònica* sobre la tradició cronogràfica bizantina arriba a Joan Malales, en el segle VI i, encara, als autors del segle XV, un mil·lenni més tard<sup>250</sup>.

La *Història Eclesiàstica* ens ha arribat sencera, no per casualitat. Eusebi la tenia redactada el 312, però la va revisar i completar fins al 326. El pla de l'obra deu molt a l'originalitat del plantejament de l'autor, que la va concebre com un extens mosaic de testimoniatges sobre el cristianisme. Eusebi la va fer el centre de la història universal, del qual depenen i al qual es refereixen totes les altres cultures i religions. Va menysprear, en canvi, l'ús dels mitjans retòrics, incloent-hi els discursos directes, i el de les tècniques de la historiografia tràgica. La pruija de l'eclecticisme i la universalitat es va plasmar en la integració de tota mena de documents, provinents de totes les civilitzacions a què Eusebi tenia accés. A més, l'autor tingué cura d'evitar l'atenció als aspectes biogràfics, de manera que el protagonista és sempre la religió cristiana, de la mateixa manera com ho havia fet Flavi Josep al voltant de la religió hebrea<sup>251</sup>. La *Història eclesiàstica* fou traduïda al llatí el 403, en versió de Rufí d'Aquileia amb l'afegit dels esdeveniments més recents, i molt aviat se'n feren traduccions al siríac, el copte i l'armeni. És així com neixia el model historiogràfic que havia de seguir dominant per molt de temps la metodologia i els interessos dels historiadors cristians<sup>252</sup>. Eusebi havia recollit el sentit providencialista que animava els treballs de Sext Juli Africà, Hipòlit de Roma, Tacià i la resta d'autors apologetics. Hi havia afegit l'exigència d'aportar fonts documentals fiables, característica de la historiografia grega, i el rigor cronològic propi de la llatina.

D'altra banda, el monaquisme cristià, especialment l'egipci, constituí l'avançada d'una revisió del cristianisme que aprofundia la polèmica inicial entre el sector dels hel·lenitzats, encapçalat per Esteve, i el dels nacionals. Aquesta oposició cobraria encara més transcendència entre altres pobles orientals. Representen aquesta refundació ortodoxa les molt difoses biografies titulades *Vita Antonii* i *Vita Pacomii*, textos carregats d'una retòrica de la por i mancats, en canvi, de tota argumentació lògica. Amb ells

---

<sup>247</sup> Ja al segle II aC Eratóstenes d'Alexandria va compondre unes *Χρονογραφίαι*, *Cronografies*, cf. A.A. Mosshammer, *The Chronicle of Eusebius and Greek chronographic tradition*, Lewisburg 1979.

<sup>248</sup> J. Karst (ed.), *Eusebius Werke V. Die Chronik aus dem armenisch übersetzt, mit textkritischen Kommentar*, Leipzig 1911. Vegeu la ressenya de M. Sprengling, "The Armenian Version of Eusebius' *Chronicon*", *The American Journal of Theology* 20, 1916, 295-297.

<sup>249</sup> P. Keseling, "Die *Chronik* des Eusebius in der syrischen Überlieferung", *Oriens Christianus* 23-1, 1926-1927, 23-48, i 223-241, i 23-2, 33-56; [W. Witakowski](#), "The *Chronicle* of Eusebius: its Type and Continuation in Syriac Historiography", *Aram* 11-12, 1999-2000, 419-437.

<sup>250</sup> C. Mango, "The Tradition of *Byzantine Chronography*", *Harvard Ukrainian Studies* 12-13, 1988-1989, 360-372.

<sup>251</sup> H. Schreckenberg, *Die Flavius-Josephus-Tradition in Antike und Mittelalter*, Berlin 1972; J.G. Matushanskaya, "The Historical Concept of Flavius Josephus as the Sample for Christian Historiography", *Journal of Siberian Federal University. Humanities & Social Sciences* 9, 2012, 1291-1303.

<sup>252</sup> A. Zakai & A. Mali, "Time, History, and Eschatology: Ecclesiastical History from Eusebius to Augustine", *The Journal of Religious History* 17, 1993, 393-417; D.J. De Vore, "Genre and Eusebius' Ecclesiastical History: Towards a Focused Debate", in A. Johnson & J. Schott (edd.), *Eusebius of Caesarea. Tradition and Innovations*, Cambridge (Mss.) 2013, 19-49; R. Murilo Della Torre, "Eusebius' Caesarea: The Writing of History and the Dynamics of Ecclesiastical Politics in Fourth-Century Palestine", in N. Matheou, T. Kampianaki & L.M. Bondioli (edd.), *From Constantinople to the Frontier: The City and the Cities*, Leiden 2016, 111-126.

apreciem l'arribada d'un cristianisme intransigent, que pretén l'eliminació de tota altra cultura, no només la religiosa.

Entre els autors fidels a la tradició clàssica hi va haver pregones mostres d'una voluntat de debat i, fins i tot, d'atansament al cristianisme, una actitud molt estesa entre els intel·lectuals de més alta volada, per bé que també criticaven el que entenien com a excessiva tendència de la nova religió a l'exacerbació dels creients mitjançant cerimònies i creences basades, tan sols, en l'emoció, i mai en un discurs racional.

### *La cultura merovíngia*

El reialme merovingi, entre 410 i 751, fou l'organització estatal dels francs en la major part de l'antiga Gàl·lia i d'alguns territoris limítrofes<sup>253</sup>. Format al voltant d'una dinastia que fou substituïda més tard per la carolíngia, va actuar com a període de transició en la configuració de l'Europa medieval. Els més de tres segles de poder merovingi s'han d'entendre com l'acomodació dels clans germànics i les elits gal·lo-romanes. De fet, i dins del conjunt de tribus germàniques dels francs, els merovingis ja havien estat en contacte amb l'Imperi Romà tardà. Quan es van establir des de la conca inferior del Rin fins als Pirineus, al llarg dels segles IV i V, els merovingis van travar aliances paulatinament amb els grans terratinents del territori, que amb el temps n'esdevindrien els senyors feudals. Cap a l'any , el rei Clodoveu va abraçar el cristianisme i, pocs anys després, en feia la religió oficial, a més de triar París com a capital del regne.

Però l'expansió política no hauria sigut possible sense una aculturació en què llatino parlants i germano parlants van participar com a actors i com a destinataris, alhora, d'un llarg seguit de canvis. El paper de la traducció es pot qualificar de central dins d'aquesta reconstitució dels centres de poder i dels focus culturals: d'una banda, el llatí esdevenia una llengua d'elit que el poble desconeixia i que extenses classes socials amb un certa llibertat de moviments també ignorava<sup>254</sup>; d'altra, els poderosos clans francs havien de comunicar-se en llatí amb nobles, notaris, dignitats eclesiàstics, mercaders, etc., i en romanç amb aquelles persones d'interès que tanmateix no havien accedit a una cultura superior. Altrament dit, el franc com a llengua germànica, el llatí parlat encara pels clèrics, i les llengües neollatines convivien en una societat que també vivia l'oposició entre una cultura basada en l'escriptura i una cultura popular basada, una vegada més, en la tradició oral<sup>255</sup>. No es tracta, tanmateix, d'una oposició neta; els pobles germànics que constituïen la federació franca, ultra la seua irregular ocupació del territori i la desaparició de la seua llengua nacional sota la doble pressió del llatí com a llengua de cultura i del romanç com a llengua de comunicació diària, no ens han deixat un llegat escrit, atès que

---

<sup>253</sup> Metodològicament és del tot correcte el criteri adoptat per Y. Hen, *Culture and Religion in Merovingian Gaul: A.D. 481-751*, Leiden & Boston 1995, pàg. 18, en limitar l'espai estricte del(s) reialme(s) merovingis: *From a geographical point of view, whenever I refer to the Merovingian kingdom(s), Gaul or Francia, I mean the territory conquered by Clovis and his successors, including all the provinces of Roman Gaul west of the Rhine and the Alps and north of the Pyrenees, excluding Septimania and Brittany.*

<sup>254</sup> C. Mohrmann, "Les formes du latin dit 'vulgaire'. Essai de chronologie et de systématisation de l'époque augustéenne aux langues romanes", *Actes du I Congrès de la Fédération Internationale des Études Classiques*, Paris 1952, 207-220; D. Norberg, "À quelle époque a-t-on cessé de parler latin en Gaule?", *Annales* 21, 1966, 345-356.

<sup>255</sup> Vegeu al respecte J. Le Goff, "Culture cléricale et traditions folkloriques dans la civilisation mérovingienne". *Annales* 22, 1967, 19-37 (= *Pour un autre Moyen Âge*, Paris 1977, 23-235).

tota la seua producció escrita –de caire administratiu, econòmic, i no literari– fa servir un llatí que evidencia la influència del franc <sup>256</sup>.

Cal reconèixer, en tot cas, que de la mateixa manera que el llatí merovingi no configura un monument literari significatiu<sup>257</sup>, almenys amb l'actual estat de les nostres fonts, on els textos de natura literària són molt escassos, la cultura merovíngia en general es manifesta poc creativa, i basada, en canvi, en els criteris de la conservació i la compilació<sup>258</sup>. S'ha indicat com un dels factors que expliquen aquesta pobresa creativa el de la ruptura dels lligams amb l'Església romana<sup>259</sup>, tot i que l'argument no sembla ni suficient ni productiu. Si atribuïm a l'arribada de comunitats de monjos irlandesos la substitució dels rituals, el predomini de les pràctiques ascètiques i l'abandonament de la tradició precedent, haurem d'explicar per què aquest monacat tan influent no hauria difòs el ric patrimoni literari al seu abast, més encara entre unes elits germàniques tan proclives a l'adopció de la llengua i la cultura llatines. En qualsevol cas, la cultura merovíngia no destaca per la seua potència creativa, malgrat la ingent activitat monàstica<sup>260</sup>.

Entre els segles VI i IX els monestirs van fornir als capellans una sèrie d'obres de caràcter enciclopèdic, destinades a oferir-los una eina que reemplaçara les carències formatives que els dificultaven l'activitat litúrgica. Es tracta dels anomenats diccionaris gal·licans, amb exemples com els de Bobbio, Saint-Denis i Sélestat. El més antic és el diccionari de Luxeuil, datat cap a l'any 700, que no palesa una gran influència de la cultura monàstica irlandesa, sinó més aviat es vincula als usos francs i romans i també als hispànics, fet que demostra el flux francoibèric que es va produir en l'època del regne visigòtic que tenia com a capital Tolosa de Llenguadoc<sup>261</sup>. Aquest període tot just ara comença a rebre una atenció específica<sup>262</sup>. La minúscula de Luxeuil deriva de la cursiva romana, de la qual va aparèixer en primer lloc una semicursiva, i després la minúscula

---

<sup>256</sup> Sobre aquest llatí merovingi, concepte com a tal no sempre acceptat entre els especialistes, vegeu J. Itkonen, "Un conflit entre facteurs phonétiques et facteurs fonctionnels dans un texte en latin mérovingien", *Neophilologische Mitteilungen* 70, 1969, 471-484; "The significance of Merovingian Latin to linguistic theory", *Four Linguistic Studies in Classical Languages*, Helsinki 1978, 9-64; J. Fontaine, "De la pluralité à l'unité dans le latin carolingien", *Settimane* 27, 1979, 765-805; E. Lernay, *Studies in Merovingian Latin Epigraphy and Documents*, tesi doctoral, UCLA 2017.

<sup>257</sup> E. Lernay, *op. cit.*, pp. II, 1 i 8, parla sempre de *subliterary Latin*.

<sup>258</sup> F.S. Paxton, *Christianizing Death: The Creation of a Ritual Process in Early Medieval Europe*, Ithaca & London, Cornell UP, 1990, pàg. 106: *Roman, Gallican, and Visigothic elements jostle one another in uneasy juxtaposition. The compilers collected (...) and transmitted material, but did not transform it into a coherent whole.*

<sup>259</sup> F.S. Paxton, *op. cit.*, pp. 14, 47, 56, 88 i 92, cf. pàg. 47: (...) *The new kingdom of the Franks was intimately bound up with the old structures of the orthodox church in Gaul and developed in the sixth century as a coalition of warrior-kings and Gallo-Roman bishops. That coalition was weakened in the seventh century as Frankish aristocrats drained power and religious leadership from the royal courts to their rural estates, on which they settled troops of Irish monks.* Aquesta anàlisi menysté tant la participació reial dins l'estratègia d'assentament de les comunitats irlandeses –n'hi ha prou amb pensar en els casos de Saint-Denis, Saint-Germain-des-Prés i Saint-Laurent

<sup>260</sup> H. Atsma, "Les monastères urbains du nord de la Gaule", *Revue d'histoire de l'Église de la France* 168, 1976, 163-187, pàg. 168: *Jusqu'à la fin du VII<sup>e</sup> siècle nous pouvons citer en Gaule à peu près 550 fondations monastiques.*

<sup>261</sup> P. Salmon, "Le Lectionnaire de Luxeuil. Ses origines et l'Église de Langres", *Revue Bénédictine* 53, 1941, 89-107; *Le lectionnaire de Luxeuil (Paris ms. Lat. 9427). Édition et étude comparative. Contribution à l'histoire de la Vulgate et de la liturgie en France au temps des Mérovingiens*, Roma 1944, pàg. 35.

<sup>262</sup> I. Bardiès-Fronty, Ch. Denoël & I. Villela-Petit, *Les Temps mérovingiens: Trois siècles d'art et de culture (451-751)*, París 2016.

pròpiament dita, que els paleògrafs anomenen escriptura merovíngia<sup>263</sup>. Es tracta del tipus escriptural que va dominar la cultura franca entre els segles VII i VIII, i que al seu torn va ser reemplaçada per la minúscula carolíngia.

*L'anomenat renaixement carolingi.  
Salvació o condemna de la cultura clàssica?*

La idea d'una certa Europa va lligada a la idea de l'imperi carolingi, al qual, ahora, s'associa un període de pau política i social, de desenvolupament econòmic, de benestar i de progrés. Amb independència de les mancances de tot tipus d'aquesta entelèquia –basada en uns conceptes unitaristes i, per consegüent, excloents, tant pel que fa a la llengua com pel que fa a la religió, el poder i la llei–, des d'un punt de vista de la història cultural aquest renaixement carolingi estava destinat a una pervivència efímera a causa de la seua inanitat com a proposta. Hi trobem tan sols la recerca d'un model, la imitació del qual té com a resultat l'obtenció d'una cultura retrògrada, que aspira només a conservar uns patrons ja desapareguts, la revitalització dels quals serà possible dins d'un context academicista. Altrament dit, un renaixement reclòs dins els espais monacals i reservats a molt migrades elits d'intel·lectuals que es contraposava a l'evolució real que tenia lloc més enllà dels murs cenobials.

L'imperi carolingi ja fou en si mateix un episodi brillant sense una continuïtat. Carlemany fou primer coronat coregnant dels francs l'any 768 com a successor de son pare, Pipí el Breu, juntament amb el seu germà Carloman, amb el que *de facto* era una divisió del reialme. El 774 sotmetia Llombardia i n'era coronat rei. Finalment, el 800 era entronitzat com a Emperador del Sacre Imperi Romanogermànic, que no va sobreviure massa anys a la mort de Carlemany, el 814. Ja el 840, a la mort del seu successor, Lluís el Pietós, es va signar el tractat de Verdun, que suposava la independència de la Gàl·lia, assignada a Carles el Calb, la d'Alemanya, assignada a Lluís el Germànic, i la de la Lotaríngia, un territori que separava els anteriors, assignada a Lotari. Només Carles el Gras va aconseguir reunir temporalment els tres reialmes entre el 881 i el 887. Ben bé es pot dir que el renaixement carolingi, com a construcció política que era i mancada, doncs, d'una dinàmica pròpia, no va sobreviure al Sacre Imperi. S'estén, doncs, entre les darreries del segle VIII i les del segle IX. Hi ha una observació, però, que ha de fer justícia a la realitat de la dinastia carolíngia: no ens trobem davant d'una política personal de Carlemany, sinó d'una refundació del regne franc sota paràmetres molt més ambiciosos. El 754 Pipí el Breu ja havia instaurat la litúrgia romana a tots els seus dominis.

El model carolingi era el de l'imperi de Constantí, és a dir, un Imperi Romà cristià, fortament centralitzat, socialment caracteritzat per un classisme rigorós, que va mantenir la institució de l'esclavatge<sup>264</sup>. L'imperi constantinià va perseguir tota

---

<sup>263</sup> B. Bischoff, *Paléographie de l'Antiquité romaine et du Moyen Âge occidental*, París 1993; P. Riche, *Éducation et culture dans l'Occident barbare (VIe - VIIIe siècle)*, Paris 1969.

<sup>264</sup> Formalment estava prohibida la tracta d'esclaus cristians per part dels jueus, per exemple, però la societat va continuar basant la seua economia en el treball dels esclaus, cf. K. Harper, *Slavery in the Late Roman World, AD 275-425*, Cambridge 2011; en realitat, la política imperial es va limitar a adoptar uns principis formals per tal de no contradir la moral cristiana, cf. N. Lenski, "Constantine and Slavery: Libertas and the Fusion of Roman and Christian Values", *Atti dell'Accademia Romanistica Constantiniiana* 18, 2001, 235-260.

dissidència, religiosa, política o social, i va dur a terme una política fonamentalista que va començar pel desballestament de les restes físiques de la cultura clàssica amb l'abandonament, una vegada espoliats, d'aquells edificis considerats pagans. Com a model, doncs, no representava en absolut la continuació de la cultura antiga, més bé el contrari. Tampoc el renaixement carolingi va constituir una represa de les literatures i la cultura clàssiques, sinó que va contribuir a l'eliminació de bona part d'aquestes.

*Les eines de la cultura carolíngia. L'Acadèmia Palatina.  
Les escoles catedralícies i l'ensenyament postcarolingi*

Amb l'imperi carolingi assistim a una vertadera transposició d'una estratègia política en el pla de la realitat, amb l'execució de la major part del programa que havia de fer de l'Occident europeu el centre de la cultura universal. Carlemany va dirigir personalment l'organització dels estudis amb la tria dels curadors i l'habilitació dels fons necessaris per a la posada en marxa dels treballs acadèmics. El nucli fonamental era l'Acadèmia Palatina o *Schola Carolina*, la fundació de la qual es pot situar el 782, amb l'arribada a Aquisgrà d'Alcuí de York. Pocs anys més tard, el 789, Carlemany estenia a tot el seu imperi el model d'estudi de l'Escola Palatina, i ho feia recolzat en la seua autoritat política, mitjançant un edicte.

L'edicte o, com en deia l'administració merovíngia i carolíngia, capitular titulada *Admonitio generalis*, publicat el 789, fou el text principal on Carlemany expressava el seu pla cultural i educatiu. S'hi presentava com un nou Josies, el rei jueu que va expulsar els cultes i centres de culte pagans i va restaurar el temple de Jerusalem i la festa de Pasqua. Els vuitanta-dos capítols de l'edicte contenen precisions sobre la moral de les diferents classes socials, començant per l'alt clergat fins a arribar al poble; prescriuen l'ensenyament que han de rebre els monjos i, en especial, els curadors de la còpia i l'exegesi dels textos sagrats; i presenten, doncs, tot un programa de regeneració moral de la societat sota el mandat del poder religiós, més que no un autèntic pla de restauració cultural. La destinació de l'*Admonitio generalis* era el reialme de França, amb la qual cosa l'abast dels seus objectius fou més restringit que no es pensa.

Tot aquest esforç de refundació d'aquella cultura antiga que s'adia amb la civilització cristiana incloïa l'estudi dels textos bíblics i l'impuls, doncs, a la filologia, a la traducció i a una certa formació literària<sup>265</sup>. Convé remarcar, tanmateix, que l'impuls a l'estudi de la gramàtica, la retòrica i la música sempre s'adreçava a les finalitats de la teologia i de la predicació. Dins del programa palatí, obres fonamentals per a la formació retòrica foren les de Ciceró, el tractat anònim *Ad Herennium* i les *Artes rhetoricae* de Fortunacià.

Monestirs creats o enfortits sota el patronatge de Carlemany són, dins d'un llistat de vora una cinquantena, els d'Altmünster i Echternach a l'actual comtat de Luxemburg, els de Fulda i Reichenau a Alemanya –tot i que l'escriptori d'aquest darrer va florir als segles X i XI–, Jumières a Normandia, Luxeuil a Borgonya i el mont Saint-Michel a Bretanya. Nogensmenys, la intensificació de les tasques de conservació del patrimoni literari –aquell que interessava els propòsits del poder, certament– no va alentir una millora de la capacitat dels intel·lectuals carolingis per a donar continuïtat a la filosofia,

---

<sup>265</sup> J. Contreni, "The Carolingian Renaissance: Education and Literary Culture", in R. McKitterick (ed.), *The New Cambridge Medieval History II*, Cambridge 1995, 710-757.

la literatura i la teologia de l'antiguitat tardana. De manera semblant a la cultura merovíngia, i malgrat els avanços produïts, també del renaixement carolingi val a dir que no assolía el nivell d'una època de floriment de la creació i la crítica<sup>266</sup>. El salt de qualitat entre totes dues èpoques es reduïa sovint al fet que ara el poder era capaç de requisar obres provinents de Roma o d'altres indrets, que tanmateix es destinaven simplement a tasques de còpia i, com a molt, de consulta.

En el decurs de la civilització medieval, però, la gran diferència entre la cultura de l'època carolíngia i la de l'època posterior radica en l'aparició de les escoles catedralícies com a concurrents, primer, i en bona mesura substituïdes, després, dels centres monacals. Aquest fenomen es registra entre mitjan segle X i mitjan segle XI<sup>267</sup>, i té com a conseqüència un cert deslliurament de les rígides condicions amb què es produïa la transmissió de les literatures clàssiques als monestirs, sota un control estricte de la tria dels textos, el tipus de comentaris, la destinació dels mateixos i la circulació de còpies. A les escoles catedralícies, germen de les futures universitats, hi havia la presència de seglars, una atenció més destacada a les llengües nacionals i, tot plegat, una atenció específica a la traducció i l'exegesi d'una literatura pensada per a entretenir i no per a moralitzar. Innovació important dins les escoles catedralícies va ser l'aparició del sistema de classes, cadascuna de les quals es confiava a un expert en la matèria. D'altra banda, la desaparició d'una uniformització de l'ensenyament i l'aprenentatge va possibilitar en cada país l'inici de l'evolució literària –i lingüística– de les llengües nacionals.

Malgrat tot el que fins ara hem exposat, la cultura carolíngia pateix de bell inici d'una mancança greu. S'hi manifesta la inviabilitat d'una cultura clàssica carent del domini de la llengua grega, que a la *Schola Palatina* era objecte d'un estudi tan sols secundari. Les escasses evidències de Bibles i psalteris grecollatins palesen com era d'estranya la llengua d'Homer en un renaixement carolingi que no havia previst una plena recuperació del llegat clàssic<sup>268</sup>. En realitat, els fons libraris grecs es trobaven només en aquells territoris on la llengua grega encara estava present<sup>269</sup>. Per exemple, a la Magna Grècia, on la cultura monàstica continuava preservant, copiant i transmetent els textos antics. Monestirs com Grottaferrata o Montecassino atresoraven biblioteques encara de gran vàlua. És en aquestes àrees, on trobarem testimoniatges d'una tasca traductora, com l'anomenat *Lèxic* de Monza, que conté cap a a 65 lemes traduïts del llatí al grec, afegits amb caràcters llatins a un pergami del segle X<sup>270</sup>.

---

<sup>266</sup> J. Contreni, "Carolingian Biblical Studies", in U.-R. Blumenthal (ed.), *Carolingian Essays*, Washington 1983, 71-98, pàg. 72: *The Carolingian dynasts and their clerical advisers were not intellectual innovators.*

<sup>267</sup> Vñ. C.S. Jaeger, *The Envy of Angels: Cathedral Schools and Social Ideals in Medieval Europe, 950-1200*, Philadelphia, Pennsylvania UP, 1994.

<sup>268</sup> N'és un bon exemple el Còdex de Verona (Verona, Biblioteca Capitular, signatura R), del segle VI, amb text grec al full de l'esquerra i text llatí al de la dreta.

<sup>269</sup> Resulta paradoxal l'oblit de la important presència d'hel·lenoparlants a Itàlia, Sicília i la península Ibèrica que fa dir a W. Berschin, "Elementos griegos en códices manuscritos latinos de la Edad Media", *Actas del IX Congreso Español de Estudios Clásicos VII*, Madrid 1999, 65-73, pàg. 67: *Algunos de los conocedores y traductores del griego aprendieron la lengua gracias al contacto directo con Constantinopla y con los griegos; sin embargo existía otra posibilidad de aprender dicha lengua, a saber, el estudio de los textos bilingües.*

<sup>270</sup> W.J. Aerts, "The Monza Vocabulary", in W.F. Bakker, A.F. van Gemert & W.J. Aerts (edd.), *Studia Byzantina et Neohellenica Neerlandica*, Leiden 1972, 36-73.

## Tema 5.- La cultura clàssica a l'Orient grec: l'Imperi Bizantí

L'Imperi Bizantí com a realitat política arrenca l'any 395, quan en morir l'emperador Teodosi va dividir el seu reialme entre els fills Arcadi, a Orient, i Honori, a Occident. La fi se situa el 1453, amb la conquesta turca de Constantinoble i la mort de l'emperador Constantí XII. Prèviament, Constantí I el Gran ja havia fundat – simbòlicament en realitat – la capital que havia de donar-li clars avantatges davant l'antiga Roma: una posició més fàcil de defensar; un abastiment còmode de recursos garantits pel control de les vies marítimes; l'absència total de les elits romanes que monopolitzaven les classes professionals d'on sorgien els polítics, els alts funcionaris, els comandaments de l'exèrcit, els advocats, els ministres religiosos, etc.; i una organització interna, des de l'urbanisme fins al protocol curial, pensada per a l'enaltiment del sobirà. No debades es va anomenar, precisament, ciutat de Constantí. La fundació va iniciar els seus treballs el 324 i els va acabar amb la consagració de la nova capital, l'onze de Maig del 330<sup>271</sup>.

El llarg període que abasta la civilització bizantina es troba entre els principals de la història de la humanitat. Sense l'esforç que Grècia mateixa va fer durant tota l'edat mitjana no hauria sigut possible el coneixement que actualment posseïm de la literatura grega antiga. Llevat de casos excepcionals –Homer i els tràgics, p.e.– i encara amb moltes limitacions, la pèrdua hauria sigut irreparable.

### *Bizanci i la traducció*

La posició central de Bizanci com a seu d'un imperi polític, religiós i cultural, a més de lloc de pelegrinatge i fòrum de transaccions comercials de tota mena, implicava que l'activitat dels traductors fora important. Pel que fa a la traducció literària i científica, el seu pes en la cultura bizantina va ser molt notable, com tot seguit tindrem ocasió de veure.

Des del punt de vista històric, podem distingir dues etapes en aquesta activitat traductora. Una primera etapa abraça els segles v i vi, i se centra de forma gairebé exclusiva en la traducció de textos dels Sants Pares, la Bíblia, la litúrgia i la teologia... Val a dir que al llarg d'aquest període observem, d'una banda, el caràcter de model lingüístic que la traducció dels *Setanta* havia assolit, com es pot apreciar, per exemple, en

---

<sup>271</sup> Curiosament i dramàtica, la conquesta turca es va produir el 31 de maig, en aquest cas de 1453.



la prosa de Gregori Nicè o de Romà el Melode<sup>272</sup>. D'altra banda, el grec eclesiàstic constituïa alhora un model per a les diverses llengües, eslaves, bàltiques, fino-ugries, orientals, etc., que inauguraven la literatura respectiva amb les versions dels textos cristians.

Cap a mitjan segle VI, la cultura bizantina va viure un sotrac intens, causat per la situació de desconcert, entre lluites intestines i conxorxes palatines, arran de la mort de l'emperador Heracli, l'any 641. Ja en vida, l'imperi va assistir, amb la decepció general i el descontent de molts, a l'ensorrament de les fronteres sudorientals, que havien sigut fermes amb la derrota de l'imperi persa en la guerra mantinguda entre el 602 i el 628 –i que va incloure la conquesta de Jerusalem el 614–, conclosa poc després de la batalla de Niniveh, el 627. Desapareguda aquesta amenaça, l'expansió islàmica va comportar la pèrdua de Palestina i Síria, les seus de la millor tradició bíblica, i encara la d'Egipte. Els raids àrabs es van iniciar tot just després de la campanya bizantina contra els perses, i tingueren com a fites assenyalades les victòries de Mutah, el 629, i Iarmuk, el 636. A la mort d'Heracli, la frontera havia reculat fins a les muntanyes del Taurus. Anys més tard, cauriem la Cirenaica i la Tripolitània, a més de les illes de Xipre i Rodes. Simultàniament, encara en el segle VII, els búlgars assolien la independència amb la creació del seu regne, el mateix feien els longobards als Apenins meridionals, i a més, els visigots reconquerien la regió de Cartagena. Això va comportar un cert col·lapse que va llastar tota la producció cultural del segle VII i encara els posteriors. La historiografia, per exemple, no va donar obres rellevants entre els segles VI i IX. Certament, part d'aquest buit es deu a la discontinuïtat de la transmissió dels textos: per tal de posar un exemple, la *Crònica* de Joan de Nikiû, un monjo copte que la va compondre a les darreries del segle VII, només se'ns ha conservat en una versió etiòp molt tardana, que alhora depèn d'una en llengua àrab, ara perduda<sup>273</sup>.

La segona etapa comença amb la crisi dels iconoclastes (726-843), època de grans convulsions polítiques i socials, amb la qual paulatinament s'anava posant fi al pessimisme ideològic i moral patit a conseqüència de la doble pressió, islàmica i eslava, que al llarg dels segles VII i VIII havia sumit Bizanci en una situació de trasbals constant. A la fi de la crisi, el 843, quedava instaurat el ritu ortodox, però fora injust d'assenyalar aquesta única fita com a inici de la recuperació de la cultura bizantina, que es va esdevenir alhora que els iconoclastes i els iconolatres aprofundien en la capacitat ideològica pròpia per a superar l'adversari. Amb la superació d'aquest enfrontament, que ha estat titlada de renaixement bizantí, l'activitat traductora visqué una represa important, que comença, ja en el pla qualitatiu, per l'eixamplament dels gèneres literaris d'interès per als traductors. Des d'ara, tota la literatura antiga –*hèl·lena*, en la terminologia bizantina, que en canvi definia la literatura mateixa com a *romaica*<sup>274</sup>–, a més de la producció científica, serà domini preferent de l'estudi i la difusió per part dels erudits, comentaristes i copistes<sup>275</sup>.

---

<sup>272</sup> Vegeu S. Impellizzeri, *La letteratura bizantina da Costantino a Fozio*, Milano 1993, pp. 121 i 213.

<sup>273</sup> P. Booth, "Shades of Blues and Greens in the Chronicle of John of Nikiu", *Byzantinische Zeitschrift* 104, 2011, 557.

<sup>274</sup> Una monografia sencera dedicada al debat sobre la identitat grega en les èpoques medieval i moderna és la d'A. Kaldellis, *Hellenism in Byzantium. The Transformations of Greek Identity and the Reception of the Classical Tradition*, Cambridge & New York 2007.

<sup>275</sup> Cf. B. Hemmerdinger, *Essai sur l'histoire du texte de Thucydide*, Paris 1955, i "La culture grecque classique du VII<sup>e</sup> au IX<sup>e</sup> siècle", *Byzantion* 34, 1964, 125-133; J. Irigoien, "Pour une étude des centres de copie byzantins", *Scriptorium* 12, 1958, 208-227.

Un fenomen de gran transcendència respecte a aquest procés va ser el de la transliteració dels còdexs antics, escrits en capitals. El μεταχαρακτηρισμός, *metakharakterismós*, ‘transliteració’, tenia com a fi permetre una consulta còmoda del capital llibrari reunit a les biblioteques<sup>276</sup>. Simultàniament, un estol de filòlegs tenia cura de confegir, millorar i difondre les primeres autèntiques edicions que es feien des de l'època hel·lenística. Noms com els de Joan el Gramàtic, de renom ó περι πάντα σοφός, *ho peri panta sophós*, ‘el savi en tot’, Lleó i Foci ocupen un lloc preferent a aquest capítol.

### *La relació de la cultura bizantina amb altres cultures mitjançant la traducció*

Les traduccions bizantines van tenir un nombre elevat de llengües destinatàries, en raó de l'extensió de l'imperi oriental i de la puixança de la producció científica i artística que tenia Bizanci com a centre. Gràcies a aquestes traduccions estem en condicions de llegir, bo i salvant la qüestió del grau de fidelitat a l'original, bona cosa de textos perduts per a la filologia grega. Així, per exemple, de la *Crònica* d'Eusebi de Cesarea conservem només les versions de la primera part a l'armeni i de la segona al llatí, aquesta darrera per obra de sant Jeroni, que hi va afegir text altres fonts. Posseïm també la versió llatina de la *Vida d'Antoni* d'Atanasi, també perduda en el text original. D'altres vegades, el que tenim és un text grec entre diverses versions, com és el cas de la *Vida de sant Pacomi*, de la qual conservem també redaccions en copte, siríac, àrab i llatí, per bé que l'original sembla, en efecte, grec<sup>277</sup>. Bona part d'aquesta mena de casos es deu a la condemna d'autors considerats contraris a la doctrina ortodoxa de l'Església Catòlica. Un teòleg de gran transcendència entre els segles IV i IX, Evagri Pòntic, va engrossar la nòmina d'autors censurats en els Concilis dels anys 553, 680, 787 i 869, per la qual cosa només ens en queden –llevat dels tractats ascètics– les versions siríacques, armènies, àrabs i etiòps<sup>278</sup>. Una altra situació ens presenta el grec com a mer vehicle transmissor, com s'esdevé amb la *Regla de Pacomi*, composta en copte i traduïda després primer al grec, i a partir d'aquest al llatí<sup>279</sup>.

No podem fer una relació, ni tan sols superficial, dels molts autors bizantins que es van traduir a nombroses llengües d'Europa, d'Àsia i d'Àfrica. Per citar-ne alguns, Gregori Nazianzè, autor de la segona meitat del segle IV i un dels Pares de l'Església ortodoxa, va ser traduït al llatí, l'eslau, l'armeni, el georgià, el siríac, l'hebreu, l'àrab, el copte i l'egipci. La *Cronografia* de Joan Malales, obra del segle VI d'ús molt més restringit com a text de consulta, té versions siríaca, georgiana i eslavònica. Un text com el *Prat espiritual* de Joan Moscos –obra ja ben bé del segle VII– ho va ser al llatí, al francès, a l'eslau i diverses llengües orientals. També l'*Hexahèmeron* de Jordi de Pisídia, contemporani de Moscos, va ser traduït a l'armeni i l'eslau. En definitiva, la nòmina esdevé llarguíssima, i prova incontestable de la gran activitat traductora de la cultura bizantina.

La traducció d'altres llengües al grec no és tan habitual, però cal ressenyar-la com a part lògica del procés endegat. A banda dels edictes oficials, dels documents de

---

<sup>276</sup> S. Impellizzeri, *op. cit.*, pp. 320-321.

<sup>277</sup> Cf. F. Halkin, *Sancti Pacomii Vitae Graecae*, Bruxelles 1932; D.J. Chitty, “Pachomian sources reconsidered”, *Journal Ecclesiastic History* 5, 1954, 38-77.

<sup>278</sup> S. Impellizzeri, *op. cit.*, pp. 85-89.

<sup>279</sup> S. Impellizzeri, *op. cit.*, pàg. 84.

caràcter administratiu o comptable, de les cartes de naturalesa privada, etc., hi ha alguns exemples de la traducció de textos literaris. Així, quan Agaties Escolàstic compona una obra *Sobre el regnat de Justinià* demana a un col·laborador la traducció de les fonts perses precises per a la crònica<sup>280</sup>, un fet que no hem d'entendre com a aïllat o extraordinari. Sí que representa una situació excepcional l'existència a Bagdad, sota la dinastia dels Abbàsides, d'una escola traductora dedicada més que més a la traducció de la prosa científica i filosòfica grega a l'àrab, però que probablement també s'ocupava dels principals autors literaris<sup>281</sup>. Qüestió debatuda és la d'una hipotètica traducció de l'Alcorà, l'existència de la qual sembla més que probable<sup>282</sup>.

Un altre cas és el dels autors clàssics llatins traduïts al grec, en un procés que només es documenta a les acaballes de l'Imperi, alhora que una part de la intel·lectualitat i del clero bizantins intentaven tornar a acostar l'Església ortodoxa a Roma. Aquesta època es correspon també amb el domini occidental –franc, per dir-ho amb el terme habitual en grec– tant sobre bona part dels territoris bizantins com sobre els alts dignataris de la cort. Com a conseqüència dels interessos estratègics –polítics i religiosos alhora–, els autors més traduïts són els principals de la fe cristiana i de l'adoctrinament d'aquesta: sant Agustí, sant Tomàs d'Aquino, Boeci... Però també hi trobem Cató, Ciceró i Macrobi, que els pares llatins havien llegit i utilitzat a pler, o el gramàtic Donat, o, en fi, els poemes d'Ovidi, fet que dibuixa, en suma, un horitzó d'interessos més ampli. D'entre els traductors, hem d'esmentar dos noms de gran importància, el de Demetri Cidó i, sobre tot, el del gran erudit Màxim Planudes<sup>283</sup>.

Un dels mitjans triats per la cort bizantina per tal de guanyar-se la predisposició favorable d'altres estats era la tramesa de manuscrits<sup>284</sup>. Així, per exemple, el 949 Constantí XII Porfirogènit fa una rica tramesa al soldà de Còrdova, inclòs un magnífic manuscrit del botànic Dioscòrides. La pràctica és molt més antiga, atès que la Biblioteca Nacional de París conserva un còdex de Dionisi Aeropagita que va arribar a França com a obsequi a l'emperador Lluís *el Piadós* (814-840)<sup>285</sup>. A aquest exercici de propaganda es donava, d'una banda, l'exhibició d'una supremacia científica, literària i cultural que volia fer de Bizanci el centre de la civilització; d'una altra, l'enlluernament per una cultura mil·lenària que posseïa secrets teològics, filosòfics, mèdics, etc., d'una transcendència que la realitat mateixa s'havia encarregat de fer evident: quan l'expansió islàmica va poder fer-se amb una armada capaç d'escometre l'empresa d'atacar Constantinoble mateix, l'any 674, la sorpresa estratègica i tecnològica de l'ús del foc grec va donar la

---

<sup>280</sup> S. Impellizzeri, *op. cit.*, pp. 235-236.

<sup>281</sup> S. Impellizzeri, *op. cit.*, pàg. 310, n. 1.

<sup>282</sup> E. Trapp, "Gab es eine byzantinische Koranübersetzung?", *Dypticha* 2, 1980-1981, 7-17; M. Ulbricht, "La première traduction du Coran du VIIIe/IXe siècle et son utilisations dans la polèmiques de Nicéas de Byzance (IXe siècle) avec le titre 'Refutation du Coran'", *Chronos Revue d'histoire de l'Université de Balamand* 25, 2012, 33-58.

<sup>283</sup> Màxim Planudes (ca. 1255-ca. 1305) va traduir els *Dicta Catonis*, les *Metamorfosis*, les *Heroides* i potser també els *Carmina amatoria* d'Ovidi, el *De Trinitate Dei* de sant Agustí, el comentari al *Somni d'Escipiò* ciceronià, de Macrobi, i el *De consolatione Philosophiae* de Boeci; li han estat també atribuïdes la traducció de *De bello Gallico* de Cèsar, dels *Ianua* del Pseudo-Donat, etc. Molt menys prolífic que ell, Demetri de Cidó va traduir sant Agustí i sant Tomàs d'Aquino.

<sup>284</sup> Vegeu al respecte J. Lowden, "The luxury book as a diplomatic gift", in J. Shepard & S. Franklin (edd.), *Byzantine Diplomacy: Papers from the Twenty-fourth Spring Symposium of Byzantine Studies*, Aldershot 1992, 249-260; J. Sypiański, "Arabo-Byzantine relations in the 9th and the 10th centuries as an area of cultural rivalry", in A. Kralides & A. Gkoutzioukostas (edd.), *Byzantium and the Arab World: Encounter of Civilizations*, Thessaloniki 2013, 465-478.

<sup>285</sup> Es tracta del manuscrit Ms. Gr. 437.

victòria als bizantins<sup>286</sup>. La possessió de les fonts de coneixement, que durant segles havia atresorat Bizanci, esperonava el desig de fer-se amb els textos que les contenien.

No hem de deixar de banda les conseqüències de la traducció sobre la creació literària. En aquest punt, el paper de Bizanci com a mitjancer entre Àsia i Europa occidental va resultar cabdal. El desenvolupament de la novel·la, en particular, té ací el capítol fonamental per a la configuració del gènere<sup>287</sup>. Creiem, tanmateix, que la influència de la literatura bizantina es va estendre a molts més gèneres, tant en prosa com en vers. Des d'una perspectiva més àmplia, sense gaire risc d'error podem afirmar que els contactes amb la tradició clàssica i amb la literatura bizantina mateixa van causar canvis de fons en els sistemes literaris de les diferents cultures nacionals, i un immediat enriquiment dels gèneres, formes i temes.

### *El contacte entre l'Europa oriental i l'occidental mitjançant els viatgers*

També des de la perspectiva bizantina hi va haver un interès creixent per l'Occident europeu, evidentment atiat per la recerca d'aliats polítics, comercials i militars. Ben certament, fins a la cruel i decisiva derrota de Manzikert, el 1071, l'Imperi no va sentir una atracció especial pels dominis occidentals. La Hispània altomedieval, per exemple, va ser ignorada per la historiografia bizantina amb excepcions molt comptades<sup>288</sup>. Arran de la seua expulsió de l'Orient Pròxim, amb el qual havia tingut tan estretes relacions durant catorze segles<sup>289</sup>, l'Imperi Bizantí va articular diverses

---

<sup>286</sup> Des del punt de vista tant tecnològic com militar, el foc grec ha atret nombrosos investigadors, cf. H.R. Ellis Davidson, "The Secret Weapon of Byzantium", *Byzantinische Zeitschrift* 66, 1973, 61-74; E. Pászthory, "Über das 'Griechische Feuer'. Die Analyse eines spätantiken Waffensystems", *Antike Welt* 17, 1986, 27-38; A. Roland, "Secrecy, Technology, and War: Greek Fire and the Defense of Byzantium", *Technology and Culture* 33, 1992, 655-679; J. Haldon, "'Greek fire' revisited: recent and current research", in E. Jeffreys (ed.), *Byzantine Style, Religion and Civilization: In Honour of Sir Steven Runciman*, Cambridge UP 2006, 290-325. Contra aquesta versió, vegeu J. Howard-Johnston, *Witnesses to a World Crisis: Historians and Histories of the Middle East in the Seventh Century*, Oxford 2010. L'ús del foc grec, tanmateix, està àmpliament documentat per al període de la talassocràcia bizantina a la Mediterrània, cf. J.H. Pryor & E.M. Jeffreys, *The Age of the ΔΡΟΜΩΝ: The Byzantine Navy ca. 500-1204*, Leiden & Boston 2006, pp. 61-62. També hi ha una abundosa iconografia que mostra les característiques i l'abast d'aquesta eina militar, cf. <https://en.wikipedia.org/wiki/File:Greekfire-madridskylitzes1.jpg>, <https://useum.org/artwork/The-Greek-fire-ignis-graecus-Copy-from-Byzantine-miniature-GIITSIDIS-EFSTATHIOS-2011>, entre d'altres.

<sup>287</sup> V. Pecoraro, "La nascita del romanzo moderno nell'Europa del XII secolo. Le sue origini orientali e la mediazione di Bisanzio all'Occidente", *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 32-33, 1982, 307-319; D. Davis, *Panthea's Children: Hellenistic Novels and Medieval Persian Romances*, New York 2002; T. Hägg & B. Utas, *The Virgin and her Lover: Fragments of an Ancient Greek Novel and a Persian Epic Poem*, Leiden 2003.

<sup>288</sup> Constantí Porfirogènit reconeixia aquest desinterès en el seu *De administrando imperio* XXI: (...) Οὐδεὶς τῶν ἱστορικῶν τῶν τῆς Ἰσπανίας μερῶν ἐποιήσατο μνεΐαν etc. 'Cap ni un dels historiadors ha fet esment dels territoris d'Hispania'. En el seu *Ἐπερ τῶν Πολέμων Λόγοι*, l'historiador del segle VI Procopi hi fa algunes referències, sempre breus, cf. Procop. *Bell.* III 3, 26 i 24, 7, V 12, 12 i 51. Als inicis del segle IX, Teòfanès només fa a la seua *Crònica*, continuació de la *Cronografia* de Iorgos Sincel·los, un brevíssim esment a la conquesta àrab.

<sup>289</sup> A. Beihammer, "Strategies of diplomacy and ambassadors in Byzantine-Muslim relations on the tenth and eleventh centuries", in A. Becker & N. Drocourt (edd.), *Ambassadeurs et ambassades au coeur des relations diplomatiques. Rome - Occident Médiéval - Byzance (VIII<sup>e</sup> s. av. J.C., XII<sup>e</sup> s. après. J.C.)*, Metz 2012, 371-400, subratlla les múltiples vies de contacte per a la diplomàcia bizantina en les diverses corts orientals, bé mitjançant pobles de la perifèria de l'Imperi que conservaven el domini del grec parlat i escrit, com ara els del Caucas i els del Pròxim Orient, bé mitjançant pobles que feien de mitjancers, com ara els turcs seljúcides i els perses.

estratègies de reanudació del contacte amb Occident<sup>290</sup>. Una d'aquests era la dels matrimonis entre nobles bizantins, preferentment dones, i nobles occidentals<sup>291</sup>, una pràctica diplomàtica que va involucrar aristòcrates catalans<sup>292</sup>. També, els viatges dels bizantins a Occident, la major part dels quals de caire oficial, van fer forat per tal d'esfondrar l'aïllament generat per les reserves mútues<sup>293</sup>. Cap a la fi de l'Imperi, les notícies sobre els dos grans estats hispànics, Aragó i Castella, arriba a constituir un capítol dins el pla dels historiadors grecs<sup>294</sup>. Mútuament atrets pels interessos comuns, els contactes al més alt nivell feien per construir una aliança sòlida entre el casal català i les successives dinasties gregues, però els resultats no es poden qualificar de satisfactoris<sup>295</sup>.

Figures d'un altre paner són els intercanvis dels parlants implicats en una mateixa feina, com ara comerciants, pescadors i mariners. Però no n'hi ha prou amb explicar els intercanvis lingüístics mitjançant una taumatúrgica *lingua franca*, una mena de *pidgin* que haurien emprat durant segles milers i milers de parlants de les llengües nacionals presents a les ribes de la Mediterrània<sup>296</sup>.

### *L'hel·lenisme del Pròxim Orient*

Un cas singular és el de la cultura de traducció del i al grec en les civilitzacions del Pròxim Orient, tema que comença a constituir matèria de monografies<sup>297</sup>. La vessant

---

<sup>290</sup> Per a un breu període dins el conjunt del que són els segles XI a XV, vegeu U.V. Bosch, Kaiser *Andronikos III. Palaiologos. Versuch einer Darstellung der byzantinischen Geschichte in den Jahren 1321-1341*, Amsterdam 1965, especialment el capítol "Byzanz und der lateinische Westen", 97-145.

<sup>291</sup> S. Origone, "Marriage Connections between Byzantium and the West in the Age of the Palaiologoi", in B. Arbel (ed.), *Intercultural Contacts in the Medieval Mediterranean*, London & Portland 1996, 226-241, pàg. 232: *Between 1261 and about 1471 the imperial family's mind mixed marriages were predominantly with Western partners (16) rather than with Bulgarians (6), Trapezuntines (4), Serbs (4), Armenians (1), crusader Latins (1), Russians (2), Tartars (3) or Turkish partners (3)*.

<sup>292</sup> Vegeu-ne referència a una de les cartes de Marino Sanudo, *ep. III*, cf. J. Bongars, *Gesta Dei per Francos sive Orientalium Expeditionum Historia II*, Hannover 1611, 289-316, pàg. 293.

<sup>293</sup> A. Ducellier, "L'Europe occidentale dans les textes grecs médiévaux: tradition impériale et découverte", *Byzantinoslavica* 56, 1995, 245-255.

<sup>294</sup> H. Ditten, "Spanien und die Spanier im Spiegel der Geschichtschreibung des Byzantinischen Historikers Laonikos Chalkokondyles (15. Jahrhundert)", *Helikon* 3, 1963, 170-195.

<sup>295</sup> A començaments del segle XV hi ha una ofensiva diplomàtica real per tal de tancar pactes amb la Corona d'Aragó. Vegeu, per exemple, S. Mergiali-Sahas, "A Byzantine ambassador to the West and his Office during the Fourteenth and Fifteenth Centuries: A Profile", *Byzantinische Zeitschrift* 94, 2001, 588-604, la qual recorda les estades als reialmes sibèrics d'Alexis Branas entre els anys 1400 i 1403, i de Constantí Rates i el seu fill Teodor entre el 1404 i el 1410. Recordem que el mateix any 1410 es va produir el traspàs del rei Martí I'Humà.

<sup>296</sup> H. Kahane, R. Kahane & A. Tietze, *The Lingua Franca in the Levant. Turkish Nautical Terms of Italian and Greek Origin*, Urbana 1958; H. Kahane & R. Kahane, "Contributions by Byzantinologist to Romance Etymology", *RLR* 26, 1962, 126-139; "Les éléments byzantins dans les langues romanes", *Cahiers Ferdinand de Saussure* 23, 1966, 67-73; "Cultural Criteria for Western Borrowings from Byzantine Greek", *Homenaje a Antonio Tovar*, Madrid 1972, 205-229; "Byzantium's Impact on the West: the linguistic Evidence", *ICS* 6, 1981, 389-415; P. Bádenas de la Peña, "La 'lingua franca', moyen d'échange et de rencontre dans un milieu commun", *Byzantinoslavica* 56, 1995, 493-505.

<sup>297</sup> D. Gutas, *Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbasid Society (2nd-4th/5th-10th c.)*, London & New York 1998. Treballs recents són els de M. Mehawesh, "History of Translation in the Arab World: An Overview", *US-China Foreign Language* 12, 2014, 684-691; F. Jaber, "The Landscape of Translation Movement in the Arab World: From the 7th Century until the Beginning of the 21st Century", *Arab World English Journal* 6, 2015, 128-140; H. Khalidi, B. Dajani & A. Sedki, "Facets from the Translation Movement in Classic Arab Culture", *Procedia. Social and Behavior Sciences* 205, 2015, 569-576.

principal d'aquesta tasca de traducció té com a objectiu la literatura científica, en especial la dels textos mèdics. Les traduccions d'Hipòcrates i de Galè van constituir una base fonamental per al desenvolupament, no només dels estudis de medicina, sinó també de la ciència en general i del progrés de la humanitat en el seu conjunt<sup>298</sup>. L'anostrament d'aquests textos, als quals hem d'afegir els d'Oribasi, Areteu de Capadòcia, Ruf d'Efes, Pau d'Ègina i molts altres, constitueix el nucli de la configuració de centres i escoles de traducció. Som davant d'una tradició de llarga alenada, que va tenir com a epicentre primer la Síria, país tan pregonament hel·lenitzat; més endavant, amb l'expulsió de la dinastia dels Umayyad i la seua substitució pels Abbàsides el 750, el focus cultural fou Bagdad. Però el canvi dinàstic no va afectar la producció de traduccions nombroses i d'una alta qualitat. Convé precisar que no hi va haver un programa àulic de traducció, sinó la iniciativa de nobles o de mercaders enriquits que costejaven els serveis de traductors famosos. Yahyá bin Khálid, per exemple, membre del clan persa dels Barmecides, o la família dels Bani Musa, van impulsar els encàrrecs a bons especialistes duts des de terres llunyanes i atrets per honoraris de fins a cinc-cents dinars mensuals<sup>299</sup>. Només, anys més tard, els califes instaurarien un control mitjançant la creació d'una institució específica.

Els estudis moderns han posat en relleu diversos aspectes d'interès per a nosaltres. Sabem que moltes d'aquestes traduccions eren bastant literals, com ara els textos de què disposava Maimònides<sup>300</sup>. Sabem també que part d'aquests textos van passar per situacions molt complexes, que inclouen el cas singular de la traducció del llatí al grec de part d'obres que, per la seua importància, estaven destinades a un mercat de gran demanda i que atia la composició de textos falsos<sup>301</sup>. S'ha de notar també que els traductors eren sovint d'origen grec, com és el cas de Hunayn ibn Ishāq, un cristià nestorià que va traduir un ingent nombre de textos amb una competència i una fidelitat extremes<sup>302</sup>. L'origen i, sobre tot, la naturalesa mixta de moltes ciutats del Pròxim Orient facilitava la multiplicat de llengües a l'abast dels traductors, que sovint n'eren competents en unes quantes. Com s'esdevenia amb tantes professions artesanals des d'època molt antiga, molts d'aquests traductors heretaven l'ofici dins la família; el nebot de Hunayn, de nom Hubaysh, va assolir el mateix prestigi. Finalment, el grau de professionalitat feia que molts traductors s'especialitzaren en gèneres o, fins i tot, autors. Hunayn ens dona ell mateix una dada impressionant: al llarg de la seua vida havia traduït fins a noranta-cinc obres de Galè al siríac i trenta-quatre a l'àrab.

La familiaritat dels traductors amb la llengua, l'estil i la terminologia va tenir com a conseqüència la producció d'uns textos d'una alta qualitat, fins al punt que molts d'ells proporcionen un ajut inestimable per a la reconstitució del text original grec. Els

---

<sup>298</sup> Lògicament, les primeres societats beneficiades per aquest cabal de coneixements foren les dels països arabòfons i la seua àrea d'influència, cf. M. Ullmann, *op. cit.*

<sup>299</sup> C. Elgood, *A Medical History of Persia and the Eastern Caliphate: From the Earliest Times Until the Year A.D. 1932*, Cambridge UP 2010, pp. 101-102.

<sup>300</sup> G. Bos, "The Reception of Galen in Maimonides' *Medical Aphorisms*", in V. Nutton (ed.), *The Unknown Galen*, Londres 2002, 139-152.

<sup>301</sup> I. Garofalo, "Galen's commentary on Hippocrates' *De humoribus*", in P. van der Eijk (ed.), *Hippocrates in context*, Leiden & Boston 2005, 445-456; J. Redondo, "La problemàtica textual del comentari de Galeno en el tratado hipocrático *Sobre los humores*", *Emerita* 82, 2014, 165-173.

<sup>302</sup> Vegeu sobre aquest prolífic i esplèndid traductor M. Ullmann, *Die Medizin in Islam*, Leiden 1970, pp. 115-118; F. Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schriftstums III*, Leiden 1970, pp. 247-256; G. Anawati and A.Z. Iskandar, "Hunayn ibn Ishaq", *DSB* 15, 1978, 230-249; D. Gutas, *Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbasid Society (2nd-4th/8th-10th centuries)*, London & New York 1998.

traductors disposaven d'una col·lecció molt completa de manuscrits de les obres en què treballaven, i en feien la *collatio codicum*, de la qual resultava un text acceptable. D'altra banda, en la primera etapa d'aquesta tradició científica<sup>303</sup> la col·laboració entre experts en llengües diferents garantia unes condicions de debat que afavorien la progressió del coneixement. Ja en el segle VIII, el metge hebreu Masargawayh de Basora, que evidentment parlava arameu com a llengua materna, traduïa del siríac a l'àrab el *Pandektas* d'Aaron d'Alexandria. El seu contemporani, el persa conegut com a Al-lah *ibn al-Muqaffa* en àrab i com a Rōzbiḥ pūr-i Dādōē en la seua llengua, va traduir a l'àrab el *Karīrak ud Damanak* abans anostrat al persa per Borzouye. D'aquesta versió àrab procedirien la siríaca, la grega, l'hebrea, la llatina i la castellana. Seua és també la traducció àrab d'una crònica persa de color èpic, avui perduda, el *Khwaday-Namag*, composta cap al segle VI. L'indi Manka –transliterat sovint com a Mikna– es va encarregar, cap a les acaballes del mateix segle, de les traduccions del sànscrit a l'àrab.

Hi hagué també, com és lògic, traductors de llengua materna grega. N'és un exemple un autor del segle XI, Simeó Seth, que coneixem sota la denominació Συμεών Μάγιστρος Αντιοχείας του Σήθι, 'el mestre Simeó d'Antioquia, fill de Seth'. La seua personalitat abraça els àmbits de la medicina, la política i la literatura. Com a mostra del seu tarannà hem de citar, en primer lloc, el tractat titulat *Σύνταγμα κατὰ στοιχείων περὶ τροφῶν δυνάμεων*, *Syntagma per litterarum ordinem de cibariorum facultate*, que s'allunya de la tradició hipocràtica i galènica per a acostar-se, en canvi, a la medicina oriental, amb esments, per exemple, a les propietats del gínjol, l'ambre gris i l'haixix<sup>304</sup>. L'organització alfabètica del material recollit, darrere del qual hi ha una tasca de traducció de fonts àrabs, índies i perses, en facilitava la consulta. A l'activitat traductora de Simeó es deuria també l'anostrament del *Kalila wa Dimna* amb el títol de *Στεφανίτης καὶ Ἰχνηλάτης*. Una altra presumpta versió del siríac al grec, l'anomenat *Llibre de Sindipas*, conegut a Europa occidental com a *Llibre de Sindbad* i, en la investigació espanyola, com a *Sendebâr*, sembla que no s'ajusta als resultats derivats d'una pràctica de traducció<sup>305</sup>. L'atribució del text grec a Simeó Seth no és en si mateixa provatòria, atesa la freqüència amb què notícies d'aquest tipus esdevenen un simple recurs per a amagar la personalitat de l'autor.

### *L'imperi tardobizantí i el bilingüisme grecoromànic*

El coneixement del llatí, en primer lloc, i més tard de les llengües romàniques – amb preferència l'italià, més que més en les seues variants veneciana i genovesa, però també el francès, el català i el provençal– s'ha vist igualment reflectit en l'activitat traductora bizantina, tant a la capital com en la resta de l'imperi. S'ha pogut reconstruir,

---

<sup>303</sup> Aquesta tasca no fou continuada, però. H. Schipperges, *Die Assimilation der Arabischen Medizin im lateinischen Mittelalter*, Wiesbaden 1964, distingeix tres períodes dins la medicina islàmica, un primer de recepció, entre els segles VIII i IX, un segon de floriment que va del X a mitjan segle XII, i un tercer de col·lapse.

<sup>304</sup> G. Harig, "Von den arabischen Quellen des Symeon Seth", *MHJ* 2, 1967, 248-268; P. Bouras-Vallianatos & S. Xenophontos, "Galen's Reception in Byzantium: Symeon Seth and His Refutation of Galenic Theories on Human Physiology", *Greek, Roman & Byzantine Studies* 55, 2015, 431-469.

<sup>305</sup> J. Redondo, "Is really *Syntipas* a translation? The case of *The faithful dog*", *Graeco-Latina Brunensia* 16, 2011, 49-59, pàg. 54: *Our conclusion on the language of this tale suggests that the Book of Syntipas is not a literal translation of the Syriac version, but an original Greek text written long before the Byzantine age. Any translation, especially from a language with different morphological and syntactical patterns, should produce such a literary text, which is only comparable with the more cultured prose.*

per exemple, una part de la producció en llengua llatina, destinada a usos diversos, i que mereixeria una atenció més gran<sup>306</sup>. De la mateixa manera, entre els segles XII i XV, assistim a una fase interessantíssima de la història de la traducció, des del moment en què Grècia viu una nova etapa de bilingüisme a la qual els catalanòfons no som aliens. Ens referim al gran nombre d'individus bilingües que podem documentar, tant arreu de les costes gregues com al Peloponnès, senyoriu de la casa francesa del Villehardouin, i als ducats d'Atenes i Neopàtria, enfeudats al casal d'Aragó.

Aquest capítol de la història de la traducció grega encara està mancat d'un estudi profund, en bona mesura pel fet que no coneixem bé el material susceptible d'anàlisi. Ja hem tractat abans la qüestió de les traduccions del grec a les llengües occidentals, però des dels diversos països receptors i només en el pla literari. Ara al·ludim simultàniament: a) a la traducció, literària o no, i en els dos sentits, molt sovint amb implicació de terceres llengües; i b) a les situacions de bilingüisme o diglòssia de parlants grecoromànics, que en la seua vida diària s'expressen, oralment i sovint també per escrit, en totes dues llengües, la grega i la neollatina, amb independència de quina de les dues siga la materna.

Amb la desaparició de l'Imperi Bizantí es va incrementar a Itàlia i a la resta d'Europa la presència dels savis bizantins, juntament amb la dels còdexs que duïen amb ells com a tresor preat de la Grècia antiga i medieval<sup>307</sup>. Aquests van impulsar el Renaixement europeu, mitjançant l'aprenentatge del grec clàssic i la traducció de la seua literatura. Humanisme i traducció passaven a constituir el binomi que fermenta tota la cultura europea de l'època moderna i bona part de la contemporània<sup>308</sup>.

### *La filologia bizantina*

Juntament amb aquesta intensa activitat traductora, la cultura bizantina va fer grans avanços en la constitució de la filologia com a disciplina científica, en gran mesura al voltant de l'exegesi dels textos bíblics. Aquesta tasca mostra una continuïtat evident amb la filologia de les èpoques hel·lenística i imperial, i el seu exercici arranca de dates molt primerenques. Teodor de Mopsuèstia, actiu des de l'últim quart del segle IV dC, entre moltes altres obres, va compondre uns comentaris a la Bíblia per als quals va innovar

---

<sup>306</sup> Cf. H. Petersmann, «Vulgärlateinisches aus Byzanz», in C.W. Müller, K. Sier & J. Werner (edd.), *Zur Umgang mit fremden Sprachen in der griechisch-römischen Antike*, Stuttgart 1992, 219-231.

<sup>307</sup> Cf. D.J. Geanakoplos, *Greek Scholars in Venice. Studies in the Dissemination of Greek Learning from Byzantium to Western Europe*, Cambridge (Mss.) 1962. Per al prehumanisme de la cort siciliana, cf. F. Giunta, *Bizantini e bizantinismo nella Sicilia normanna*, Palermo 1974<sup>2</sup>.

<sup>308</sup> J. Redondo, "The Faithful Dog: the place of the *Book of Syntipas* in its transmission", *REB* 71, 2013, 39-65, pp. 64-65: *First of all (...) the Western diffusion combines indeed both the oral and the literary reception. It is anyway evident that an almost literary reception expanded among the high cultured milieus, although the use for predication of the most popular tales –as it is the case of our text– were submitted to a widely extended adaptation to the social frames of every intended audience, so that several elements were added, suppressed, or differently combined. Second, as already suggested long time ago by Comparetti, the nuclear elements of the basic source text coincide with the Byzantine Syntipas, while the additions and suppressions appear in the other texts. Third, the arrival of the Greek text to Western Europe coincides, on the one side, with the increasing cultural and social exchanges between the Byzantine Empire and the Catholic countries, before and after the Sack of Constantinople in 1204; on the other, with the literary transmission of the Byzantine chivalry-novels, short-novels and tales which were determining in the beginning of the Western literary genres of the chivalry-novels, adventure-novels and love-novels. And fourth, given the high number of texts involved in this tradition, the philological approach reveals itself to be determinant, especially when versions of a same language are dealt with.*



respecte de la tradició precedent. Ell havia sigut deixeble de sant Joan Crisòstom, que era partidari d'un comentari governat per idees preconcebudes, anteriors al text mateix i sense cap dependència d'ell; Joan Crisòstom era un neoplatònic, bon representant d'aquella primera Església cristiana mancada d'un aparat epistemològic suficient per a competir amb els de la filosofia i la retòrica, i que en el platonisme va trobar tot d'idees suggestives i estimulants ben escaients per a proporcionar als ensenyaments dels Evangelis un cos doctrinal eficient, basat en una argumentació sòlida<sup>309</sup>. D'altra banda, el neoplatonisme mateix havia fornit un model de convergència de ciència i teologia: ja en el segle IV dC, Jàmblic havia compost el tractat *Sobre els misteris d'Egipte*, on exposava de manera comparada les tres grans religions de l'antiguitat, la babilònia, l'egípcia i la grega. Tot just en l'època de l'aparició del cristianisme, el jueu Filó d'Alexandria (ca. 20 aC-ca. 50 dC), per la seua banda, va arribar a conjuminar la tradició hebrea, la teoria neoplatònica i l'estoïcisme, una amalgama que va influir en el Nou Testament, segons com ho fan palès l'*Evangelí de Joan* i la *Carta als Hebreus*<sup>310</sup>.

Un dels mecanismes dels neoplatònics era el de l'al·legoria, profusament emprada pels exegetes cristians. A la inversa, Teodor de Mopsuèstia va privilegiar l'anàlisi filològica dels textos, començant per l'exacta determinació del significat de cada paraula tal com ho havia ensenyat vuit segles abans Pròdic de Ceos, i continuant amb una fixació acurada de l'edició, amb atenció a l'accentuació, les formes dialectals i la puntuació, com ho feien els gramàtics alexandrins. L'obra d'aquest filòleg va gaudir d'una certa influència als territoris de l'Imperi Bizantí mateix, i en especial a la molt influent església de Síria<sup>311</sup>, però sembla encara més interessant apuntar com el seu mestratge es va estendre al renaixement carolingi<sup>312</sup>.

La gramàtica alexandrina havia tingut una seu, la Biblioteca, entesa no només com a lloc físic de reunió i de debat, sinó també com a espai de responsabilitats que els especialistes assumien per encàrrec reial i per la seua devoció a l'ofici mateix. I el mateix s'ha de dir de les institucions de Pèrgam, Atenes, Antioquia, Efes, Rodes, Beirut, Gaza,

---

<sup>309</sup> Cf. J. Redondo, *Introducció a la religió i la mitologia gregues*, València 2006, pàg. 226: *Del neoplatonisme han passat al cristianisme conceptes cabdals per a la teologia d'aquest darrer: la concepció de la Santíssima Trinitat, per exemple, deriva de la percepció del nombre tres com a realitat closa i perfecta, elevada pels pitagòrics a la categoria de principi espiritual i religiós; passa a Plató, que hi dedica un feiaent comentari a la seua carta segona (Pl. ep. II 312e); la reprèn Filó, el gran introductor del neoplatonisme en els cercles hebraics; la retrobem a l'altura neoplatònic i neopitagòric Numeni d'Apamea, primer autor en què llegim la referència explícita als tres déus, un dels quals el déu original, mentre que els altres dos governen el món; se n'ocupa Orígenes entre els seus textos soteriològics; també Plotí tracta a bastament aquesta teoria, que a través de l'Evangelí de Joan arriba a Sant Agustí, el qual hi fa una sola modificació important, en fer tots tres déus iguals en tot: majestat, antiguitat i jerarquia. D'altres teories platòniques en què el cristianisme va aprofundir, fent-hi a voltes tan sols lleus matisacions, són les de la immortalitat de l'ànima, la ciutat ideal i l'existència dels àngels.*

<sup>310</sup> N'hem de destacar l'obra titulada *De Opificio mundi*. Vegeu al respecte el a J. Montserrat i Torrents dels Prats, "Filón de Alejandría", *Las transformaciones del Platonismo*, Bellaterra 1987, 37-51; M. Bonazzi, "Towards the Transcendence: Philo of Alexandria and Early Imperial Platonism", in F. Alesse (ed.), *Philo of Alexandria and Post-Aristotelian Philosophy*, Leiden 2008, 233-251; S.D. Mackie, "Seein God in Philo of Alexandria: Means, Methods, and Mysticism", *Journal for the Study of Judaism* 43, 2012, 147-179.

<sup>311</sup> L. Van Rompay, "Quelques remarques sur la tradition syriaque de l'oeuvre exégétique de Théodore de Mopsueste", in H.J.V. Drijvers et al., (edd.), *Symposium Syriacum 1984: Literary Genres in Syriac Literature*, Roma 1987, 33-43.

<sup>312</sup> A. Becker, "The Dynamic Reception of Theodore of Mopsuestia in the Sixth Century: Greek, Syriac, and Latin", in S. Fitzgerald Johnson (ed.), *Greek Literature in Late Antiquity: Dynamism, Didacticism, Classicism*, Aldershot 2006, 29-47.

etc. També, la filologia bizantina va comptar aviat amb una institució de fundació reial, l'anomenada Universitat de Constantinoble, Πανδιδακτήριον τῆς Μαгнаύρας, *Pandiaktíon tis Magnauras*, 'Centre d'ensenyament universal de Magnaura'<sup>313</sup>, fundada l'any 425 per Teodosi II, i on eren centrals els estudis de llengua, retòrica, filosofia i dret<sup>314</sup>. La munificència imperial va dotar aquest centre d'estudis amb càtedres per a experts en aritmètica, astronomia, medicina, geometria, música... Que la traducció rebia una gran atenció, ho mostra el fet que la fundació va preveure el proveïment d'una càtedra de llengua grega i fins a quinze de llengua llatina.

Al llarg dels segles, aquesta institució formaria filòlegs de la talla d'Eustaci de Tessalònica o Manuel Moscòpulos, a més de savis com Foci, Miquel Psèl·los, Simeó Seth o Lleó. Convé puntualitzar com aquesta primera gran institució acadèmica de la cultura bizantina combinava els usos del llatí i del grec<sup>315</sup>; més encara, l'ensenyament seguia el model carolingi, amb una base consistent en el estudi del *Trivium*, ço és, gramàtica, retòrica i dialèctica<sup>316</sup>. En un principi, els únics ensenyaments que estaven exclosos de la universitat constantinopolitana eren els de teologia, però des de l'època de Justinià, en el tron entre el 527 i el 565, també els estudis de dret es van organitzar a banda. L'emperador Miquel III, que va regnar entre els anys 842 i 867, va procedir a una reorganització dels estudis, que van continuar fins a la caiguda de la ciutat davant dels turcs, el 1453.

Les obres que devem a la gramàtica que podríem anomenar protobizantina cobreixen la pràctica totalitat de les disciplines de la filologia formal: Ammoni va escriure un tractat sobre sinonímia, Orió un diccionari etimològic i Hesiqui d'Alexandria, el més brillant lexicògraf bizantí, una *Συναγωγή Πασῶν Λέξεων κατὰ Στοιχεῖον*, *Synagogé pasôn lexeon katà stoikheion*, 'Recull alfabètic de tots els mots'. Per la seua configuració, el recull lexicogràfic d'Hesiqui correspon a una ciència avançada, molt diferent de la recerca incipient dels gramàtics i rètors que comentaven, de manera conjuntural, asistemàtica, els termes poètics o rars presents en la tradició literària<sup>317</sup>. D'altra banda, Ioannis Chàrax va tractar qüestions d'ortografia, Ioannis Philòponos qüestions d'accentuació, i Timoteu de Gaza qüestions de composició literària.

---

<sup>313</sup> L'espai de la Magnaura, prop del qual en el segle següent es va alçar Santa Sofia, estava situat a l'est del palau imperial. La seu de la Universitat, doncs, formava part del conjunt d'edificis de la cort, el model que Carlemany adoptaria per a la seua *Schola Palatina* a Aquisgrà. A diferència, però, de la institució occidental, menada per i per a barons, en la fundació de la grega van jugar un paper assenyalat tant l'esposa com la germana de Teodosi II, Eudòcia i Pulquèria, respectivament.

<sup>314</sup> Per a altres estudis, vegeu F. Fuchs, *Die höheren Schulen von Konstantinopel im Mittelalter*, Leipzig & Berlin 1926, pàg. 6.

<sup>315</sup> F. Fuchs, *Die höheren Schulen von Konstantinopel im Mittelalter*, Leipzig & Berlin 1926, pàg. 6.

<sup>316</sup> F. Fuchs, *op. cit.*, pàg. 52.

<sup>317</sup> C. Serrano Aybar, C., "Historia de la lexicografía en la Grecia antigua y medieval", in F. Rodríguez Adrados (coord), *Introducción a la lexicografía griega*, Madrid 1977, 61-107; R. Tosi, "La lessicografia greca: meccanismi e legami con l'esegesi dei classici", in C. Moreschini (ed.), *Esegesi, parafrasi e compilazione in età tardoantica*, Nàpols 1995, 383-388.

## Tema 6.- La interpretació i traducció dels textos bíblics. Els gramàtics de la cultura medieval

### *Els canvis socials i culturals esdevinguts amb la instauració del cristianisme arreu de l'Imperi*

La consolidació d'una cultura europea d'inspiració cristiana té a veure amb un cicle cronològic extens, amb una profunda i extensa operació de propaganda ideològica, amb una interessada i participada manipulació dels processos polítics i econòmics per part de les classes dominants, i finalment amb una inclement repressió de totes aquelles manifestacions religioses –cultes, actors, costums, indrets, textos, indumentària, símbols, etc.– que es consideraren paganes i, per consegüent, anticristianes. El cristianisme no va dur a terme una política de tolerància religiosa –a diferència, per exemple, de l'ocupació turca dels territoris hel·lenoparlants fins al segle XX. Ben al contrari, va eliminar tant com va poder i per diverses vies –l'apropiació, la manipulació, la interpretació, la prohibició, l'arraconament– les religions i els cultes precedents, incloent-hi els d'arrel popular.

Quan parlem d'un cicle cronològic extens fem al·lusió als segles de coexistència de les cultures precristiana i cristiana, sovint caracteritzada, segons com hem dit, per la intolerància i la persecució. De fet, en diríem una falsa coexistència, atès que els cultes pagans romanien a l'empara d'una invisibilitat que minvava o blocava la repressió de les autoritats. La qüestió de la pervivència d'aquestes manifestacions religioses constitueix un camp d'investigació de gran interès en si mateix, que demana la intervenció de les dinàmiques hermenèutiques de la ciència de la religió, l'antropologia i la sociologia, entre d'altres<sup>318</sup>.

Si copsem ara el que podríem anomenar filologia bíblica dels segles IX a XIII, paral·lela a la constitució de les tradicions primerenques de les cultures nacionals de l'Occident europeu, el panorama seria, a grans trets, el següent:

---

<sup>318</sup> H.R. Ellis Davidson, "The Interpreters", *The Lost Beliefs of Northern Europe*, Londres & Nova York 1993, 144-159, pàg. 145: *The gods of the Greeks and Romans were sufficiently far removed in time and space to be regarded with detachment, while their own native deities fell into a somewhat different category. Nevertheless, the rich heritage of their early poetry made it impossible to ignore these tradition, and thus a treasure of popular lore about the gods and tales of their exploits came to be passed down both among the learned and the illiterate in Iceland, and we depend largely on Icelandic tradition for our knowledge of the mythology of the north.* Vegeu encara sobre el particular H.R. Ellis Davidson, *Myths and Symbols of Pagan Europe. Early Scandinavian and Celtic Religions*, Syracuse UP 1988; P. Jones & N. Pennick, *A History of Pagan Europe*, Londres & Nova York 1995; K. Dowden, *European Paganism. The realities of cult from Antiquity to the Middle Ages*, Londres & Nova York 2000.

En primer lloc, els models importats de la cultura monàstica irlandesa dels segles VI i VII van causar un impacte profund en el continent, que es va traduir en múltiples iniciatives de reforma: evidentment, l'organització de l'Església mateixa va acusar l'empremta del patró de virtut ofert per la vida cenobítica irlandesa<sup>319</sup>; però potser l'efecte més lluït es va donar pel que fa a l'activitat librària, amb la renovació dels processos de còpia dels manuscrits i d'exegesi dels textos. L'arribada d'Alcuí de York a la cort d'Aquisgrà va implicar l'adopció de tot un programa acadèmic i cultural, tal com ja s'ha explicat més amunt. La cristiandat del segle IX disposava, doncs, d'una sèrie de recursos que la diferenciava enormement de la de la baixa antiguitat.

En segon lloc, després de segles d'uniformitat era l'hora d'una certa pluralitat, vehiculada mitjançant l'acció de les ordes monàstiques. Ja el 520 sant Benet va fundar el monestir de Subiaco, i el 529 el ben cèlebre de Montecassino. A les darreries del segle VI, sant Columbà va donar inici a un seguit de fundacions entre les quals es compten centres libraris de la importància de Luxeuil, Saint Gall i Bobbio. Aquests monestirs, però, seguien un model de vida religiosa inspirat per les comunitats cenobítiques d'Egipte, d'una severitat i austeritat que incloïen un cert menyspreu per la cultura humana. En canvi, la regla benedictina va introduir elements d'un cert equilibri tant pel que fa a la cultura com pel que fa a l'economia. A partir del segle X, els benedictins van donar lloc a les ordes de cistercesos i cartoixans. Fundacions de rellevància són les de Cluny, l'any 909, model alhora d'un gran nombre de monestirs<sup>320</sup>, la de la Gran Cartoixa, el 1089<sup>321</sup>, i la de Cîteaux, el 1098<sup>322</sup>. Caldrien extenses exposicions per a sintetitzar el gran deute que la cultura europea, i no només literària, té contret amb la tasca monàstica de recuperació, de creació i de difusió de tota mena de coneixements. Els monestirs eren els centres d'encontre, de debat, d'intercanvi i de compravenda de mètodes, novetats, importacions i descobriments en totes les matèries, des de la teologia fins a la botànica. Els nous gèneres literaris, les grans obres, les traduccions, els comentaris, els lèxics, tot passaven pels monestirs, i la major part hi tenia també el seu origen.

En tercer lloc, i en clara contraposició amb el que acabem d'esmentar, els segles XI i XIII van conèixer una mena de contrarevolució, orquestrada pel Papat i que va tenir en Gregori VII el principal artífex. El Vaticà va ambicionar recuperar les prerrogatives de què havia gaudit l'Imperi Romà i de constituir-se en una estructura supraestatal capaç d'imposar el seu criteri a tots els regnes europeus. Aquesta influència es va estendre a la creació cultural, on les directrius papals perseguïen el control de les arts, la literatura i les celebracions populars.

---

<sup>319</sup> H. Graham, *The early Irish monastic schools: a study of Ireland's contribution to early medieval culture*, Dublin 1923; P. Harbison, "Church Reform and 'Irish Monastic' Culture in the Twelfth Century", *Journal of the Galway Archaeological and Historical Society* 52, 2000, 2-12.

<sup>320</sup> Fundacions benedictines al país són les de Sant Miquel de Cuixà al Conflent, Sant Pere de Rodes a l'Alt Empordà i Santa Maria de Ripoll al Ripollès. Sobre aquest monestir, vegeu G. Puigvert Planagumà, "Ripoll y sus relaciones con otros centros monásticos europeos a partir del estudio de las variantes de diversos textos científicos contenidos en cuatro manuscritos", *Actas del IX Congreso Español de Estudios Clásicos VII*, Madrid 1999, 311-316, pàg. 314, on es mostra el vincle amb les monestirs de les regions de Colònia i Auxerre.

<sup>321</sup> Fundacions cartoixanes al país són les de Porta Coeli al Camp de Túria i Montalegre al Maresme.

<sup>322</sup> Fundacions cisterceses foren les de Poblet a la Conca de Barberà, Santes Creus a l'Alt Camp, la Real a Mallorca, Vallbona de les Monges a l'Urgell, la Saïdia a l'Horta i la Valldigna a la Safor.

Finalment, l'increment de la cultura urbana a partir dels segles X i XI va generar una sèrie d'avantatges per a la creació i la difusió culturals que les van estimular en profusió i qualitat. Fa ja vora un segle que Pirenne havia atribuït l'aparició de les ciutats com a centre econòmic i cultural no a una conseqüència tardana de les invasions bàrbares, el pes de les quals va minimitzar fins a l'extrem de convertir en anecdòtica la seua influència en els hàbits econòmics i socials de l'Europa occidental, sinó a la ruptura esdevinguda amb la irrupció de l'islamisme, que va causar la fi del comerç mediterrani entre Orient i Occident a partir del 650, amb la subsegüent emergència, a partir del segle IX, d'altres emporis i rutes comercials al nord i centre europeus; el domini d'un comerç més reduït, a l'escala de centres més modestos i nombrosos, la substitució de les encunyacions en or per altres de menys valor, i la regressió de moviments i beneficis van provocar l'autèntic ensorrament de la societat europea, i no l'arribada dels pobles anomenats bàrbars<sup>323</sup>. Des del punt de vista literari, que Pirenne no va tractar, la producció nord i centreeuropea, molt més activa que no la dels països meridionals, confirma les arrels antigues dels gèneres, autors i obres que la representen, a desgrat que sovint hi haja actuat una tradició oral. Pirenne també va descriure l'afirmació del monoteisme (Heracli 638) i la crisi de la iconoclàstia (Lleó III Isauri) com a intents de contenció el primer i d'atansament el segon de l'expansió islàmica. La tesi de Pirenne tingué continuïtat en els treballs d'Ennen, Ammann, Büttner, Petri i Schlesinger, en l'àrea germanoparlant, com era lògic que s'esdevinguera<sup>324</sup>. La crítica a aquest model ha sigut més aviat recent, però ha mantingut les línies d'argumentació de Pirenne, tot i que hi ha afegit una més gran insistència en l'ús dels procediments i tècniques propis de l'anomenada arqueologia urbana<sup>325</sup>.

Simultàniament, l'aparició d'una certa classe mitjana, la dels petitburgesos, i alhora la de territoris on aquesta classe havia esdevingut la dominant, com són els casos de les ciutats de la Lliga Hanseàtica i de les repúbliques ciutadanes italianes, representava un factor de recolzament de les opcions individuals davant de la rigidesa d'una classe dominant basada tan sols en la pertinença al grup, com ho eren l'aristocràcia i les dinasties reials. Per consegüent, allà on sorgien interessos burgesos es desenvolupava una nova concepció de la moralitat, la justícia i el bé comú, on la flexibilitat i el pacte substituïen els privilegis del conservadorisme<sup>326</sup>. Aquest canvi anava de bracet de l'establiment de tradicions escrites que reemplaçaren les de caràcter oral, i amb la recuperació d'una política de pactes que limitara el recurs a la força.

---

<sup>323</sup> H. Pirenne, *Mahomet et Charlemagne*, Paris & Bruxelles 1937.

<sup>324</sup> Edith Ennen, *Frühgeschichte der europäischen Stadt*, Bonn 1953; "Das Städtewesen Nordwestdeutschlands von der fränkischen bis zur salischen Zeit", in C. Haase (ed.), *Die Stadt des Mittelalters*, Darmstadt 1978; H. Ammann, "Vom Städtewesen Spaniens und Westfrankreichs im Mittelalter", in Th. Mayer, *Studien zu den Anfängen des europäischen Städtewesens*, Lindau & Konstanz 1958; H. Büttner, "Studien zum frühmittelalterlichen Städtewesen in Frankreich, vornehmlich im Loire- und Rhônegebiet", in Th. Mayer, *op. cit.*, 151-189; F. Petri, "Die Anfänge des mittelalterlichen Städtewesens in der Niederlanden und dem angrenzenden Frankreich", in Th. Mayer, *op. cit.*, 227-295; W. Schlesinger, "Städtische Frühformen zwischen Rhein und Elbe", in Th. Mayer, *op. cit.*, 297-362; "Der Markt als Frühform der deutschen Stadt", in H. Jankuhn, W. Schlesinger & H. Steuer, *Vor- und Frühformen der europäischen Stadt im Mittelalter*, Göttingen 1974, 262-293.

<sup>325</sup> Cf. A. Verhulst, "Les origines urbaines dans les nord-ouest de l'Europe: essai de synthèse", *Francia* 14, 1987, 57-81; "The origins of towns in the Low Countries and the Pirenne thesis", *P & P* 122, 1989, 3-35; "The origins and early development of medieval towns in northern Europe", *Economic History Review* 47, 1994, 362-373.

<sup>326</sup> H.J. Berman, *Law and Revolution I: The Formation of the Western Legal Tradition*, Harvard 1983, pp. 333-404.

El prestigi merescut pels textos sagrats i, en particular, el Nou Testament, va ocupar els intel·lectuals cristians, anguniats per la idea que l'estil de la *Vulgata* jeroniana no assolía els patrons d'estil preconitzats, per exemple, per un Eli Donat. La voluntat de reduir la distància estilística amb la prosa llatina clàssica va generar recursos com ara els del *prosimetrum* i el *cursus*, sempre amb la idea de crear obres literàries a l'alçada de les de Ciceró, Sèneca o Livi. Boeci va emprar el *prosimetrum* al seu *De consolatione philosophiae*, mentre que el *cursus* és ben present a autors com Orosi o Cassiodor<sup>327</sup>. Aquestes iniciatives del llatí literari propi dels autors cristians per força havien de conduir a un refinament de les tècniques de traducció dels textos sagrats.

### *La cultura monàstica britànica i, en especial, la irlandesa*

L'any 415, en convocar-se un sínode a la ciutat de Diòspolis, a Judea, el britànic Pelagi va impressionar l'auditori pel seu perfecte coneixement de la llengua i la retòrica gregues<sup>328</sup>. El fet, sobre el qual s'han expressat dubtes més aviat envitricollats<sup>329</sup>, resulta encara més patent si parem atenció en el contrast amb el seu oponent, Agustí d'Hipona, que no sabia grec. De fet, la cultura literària clàssica a les illes britàniques fou més duradora i productiva en l'època de la baixa edat antiga que no a altres espais on es van produir autèntics terrabastalls socials. A la Hispània i la Gàl·lia tardoromanes, per exemple, les revoltes dels bagaudes, entre els segles III i V<sup>330</sup>, van obligar les societats respectives a dur a terme una involució de tot tipus: comercial, política, cultural, etc., que es va plasmar en l'edificació de noves muralles, en la limitació dels contactes i intercanvis entre els diversos espais, i en l'inici, doncs, d'un temps de contenció i de recolliment<sup>331</sup>. Es reproduïa així, a Occident, un quadre polític, econòmic, social i cultural que la Grècia posterior a la conquesta romana havia ja experimentat, amb la ruïna de tota una tradició i el col·lapse de la cultura en què descansava<sup>332</sup>.

L'aïllament geogràfic i físic, aquesta vegada, va representar l'acostament, la continuïtat i la pervivència respecte d'un llegat que en el continent es veia afectat per circumstàncies històriques que en minvaven la influència, el gruix i l'abast. A Irlanda, més que a l'illa d'Anglaterra, la *Britannia* romana, floria una cultura cristiana exemplar, basada en la feina dels centres monàstics. A Anglaterra es vivien lluites aferrissades entre

---

<sup>327</sup> Vegeu sobre el procediment del *cursus*, compresos el seu origen i evolució, A.W. De Groot, "La prose métrique latine: état actuel de nos connaissances", *REL* 3, 1925, 190-204; M. Nicolau, *L'origine du cursus rythmique et les débuts de l'accent d'intensité en latin*, Paris 1930; H. Hagendahl, *La prose métrique d'Arnobé. Contributions à la connaissance de la prose littéraire de l'Empire*, Göteborg 1937; D. Norberg, *Introduction à l'étude de la versification latine médiévale*, Estocolm 1958; S.M. Oberhelman, "The Cursus in Late Imperial Latin Prose: A Reconsideration of Methodology", *CPh* 83, 1988, 136-149; "The History and Development of Cursus Mixtus in Late Latin Literature", *CQ* 38, 1988, 228. Per a l'ús a la prosa dels autors cristians, S. Álvarez, "El ritmo prosaico de Potamio de Lisboa", *Euphrosyne* 17, 1989, 265-276; G. Lopetegui, "Las cláusulas en el *De ira* de Martín de Braga", *CFC:el* 2, 1992, 231-248.

<sup>328</sup> G. de Plinval, *Pelage, ses écrits, sa vie et sa réforme, etude d'histoire littéraire et religieuse*, Payot, Lausanne, 1943.

<sup>329</sup> R.F. Evans, "Pelagius' veracity at the Synod of Diospolis", in J. Sommerfeld (ed.), *Studies in Medieval Culture*, Kalamazoo 1964, 21-30, pàg. 21, n. 5. Els seus arguments foren contestats per O. Wermerlinger, *Röm und Pelagius: die theologische Position der römischen Bischöfe im pelagianischen Streit in den Jahren 411-432*, Stuttgart 1975, pàg. 81, n. 58.

<sup>330</sup> Per bé que les primeres revoltes es van produir sota el regnat de Còmmode, en l'últim terç del segle II dC, a la Tarraconense van tenir lloc ja al segle V.

<sup>331</sup> Curiosament, una certa línia argumentativa ha cercat a les revoltes dels bagaudes l'origen de les nacions medievals, cf. J. Trithemié, *Les Bagaudes et les origines de la nation française I-II*, Paris 1873.

<sup>332</sup> J. Redondo, *Literatura grecorromana*, Madrid 2004, pp. 20-21.

ètnies diferents, que conduïren a l'Heptarquia, entre els segles V i IX, a una època convulsa i, per tant, poc propícia per a un redreçament de la tradició cultural de l'antiguitat. Mentrestant, l'antiga Hibernia hostatjava un moviment monàstic directament inspirat per les comunitats cenobítiques egípcies<sup>333</sup>. Aquest monacat va protagonitzar simultàniament una recristianització de l'Europa continental<sup>334</sup>.

Per bé que els centres monàstics europeus s'han de considerar sempre sota aquesta dicotomia entre les diferents orientacions, en tots s'executaven les mateixes operacions de recuperació i difusió del llegat clàssic, evidentment en allò que afectava els interessos de l'Església. Les diferències entre el monacat irlandès i el continental tenien influència, doncs, sobre aspectes del ritual, però no sobre la cultura librària. Als monestirs irlandesos s'havia implantat, per exemple, la *laus perennis*, com a reflex del que les regles monàstiques egípcies coneixien com a *Ψαλμοὶ τῶν Ὁρῶν*, *Psalmoi ton orôn*, en llatí *Liturgia horarum*, 'litúrgia de les hores'<sup>335</sup>. Ara bé, els *scriptoria* de regla benedictina no funcionaven de manera diferent a com ho feien els fundats per sant Columbà a centreuropa.

#### *Altres centres científics dedicats a tasques de traducció*

Amb unes diferències notables amb aquesta tasca ingent del monacat irlandès i carolingi, la Hispània visigoda quedava reduïda a un paper perifèric dins la transmissió de la literatura antiga<sup>336</sup>. Malgrat la figura d'Isidor de Sevilla –nascut, en realitat, a Cartagonova–, l'expansió del monaquisme a la península fou limitada i mancada d'una activitat de còpia librària com la que es desenvolupava a l'Europa central<sup>337</sup>.

Altres tasques de traducció dignes d'esment són les que va dur a terme la comunitat hebrea d'Alexandria entre els segles III i V, amb l'objectiu de fer circular en llengua grega la ciència, la religió i el pensament de la seua tradició nacional. Una traducció en segon grau té lloc, més tard, a Síria, amb l'arribada de professionals hebreus experts en medicina, que donen lloc a escoles mèdiques integrades en una institució cristiana de confessió nestoriana, comparable a les de l'Acadèmia i el Liceu, amb seu a Edessa<sup>338</sup>; el 489 l'emperador bizantí Zenó la va clausurar<sup>339</sup>, fet que en va originar el trasllat a Antioquia de Migdònia, l'actual Nusaybin sota sobirania turca, i que a Occident és sovint denominada Nisibis a partir del seu nom grec de Νίσιβις<sup>340</sup>. És a Edessa i Nisibin

---

<sup>333</sup> R.K. Ritner, "Egyptians in Ireland: a question of coptic peregrinations", *Rice University Studies* 62, 1976, 65-87.

<sup>334</sup> Per tal de posar-ne un exemple, vegeu P.A. Breatnach, "The origins of the Irish monastic tradition at Ratisbon (Regensburg)", *Celtica: Journal of the School of Celtic Studies* 13, 1980, 58-77.

<sup>335</sup> Aquesta pràctica ritual té a veure amb models religiosos orientals, presents, per exemple, a les activitats consuetes dins les disciplines budistes. El principi és que el creient que prega tothora resta fora de l'abast de les temptacions demoníques.

<sup>336</sup> Per a un panorama de la situació cultural a la Hispània de l'època, vegeu C. Codoñer, "La Iglesia y la cultura hispanogoda", in J.A. Escudero (dir.), *La Iglesia en la historia de España*, Madrid 2014, 227-242.

<sup>337</sup> R. Collins, *Early Medieval Spain: Unity in Diversity, 400-1000*. New York 1995, pp. 79-86.

<sup>338</sup> Vegeu al respecte E. Hunter, "The Transmission of Greek Philosophy in the 'School of Edessa'", in C. Homes & J. Waring (edd.), *Literacy, Education and Manuscript Transmission in Byzantium and Beyond*, Leiden & Boston 2009, 225-239.

<sup>339</sup> Un destí semblant esperava a la pròpia acadèmia platònica, a Atenes, clausurada l'any 529 per l'emperador Justinian. El Liceu aristotèlic havia sigut destruït pel general romà Sil·la l'any 86 aC.

<sup>340</sup> A. Vööbus, *History of the School of Nisibis*, Leuven 1965.

on el *Corpus Hippocraticum* va ser íntegrament traduït al siríac, esdevinguda llengua científica a tot el Pròxim Orient.

No molts anys més tard, la persecució dels savis nestorians a càrrec del poder bizantí va ocasionar que molts d'ells es traslladaren a Pèrsia cap a mitjan segle VI, on el rei Cosroes I va fundar a Gondishapur, una institució semblant que hem de destacar, més enllà de la importància de la mateixa pel que fa a la ciència mèdica, que per cert continuava tenint com a llengua de referència metodològica i de treball el siríac<sup>341</sup>. Ens referim al pla auspiciat per Cosroes I, el qual va comissionar una ambaixada a la Xina i a l'Índia per tal de convidar savis d'aquests imperis. És així com es van traduir al persa mitjà, i per tant escrits en pahlevi, textos indis sobre medicina, matemàtiques i astronomia, i xinesos sobre religió i botànica. L'ambaixador Borzouye, ell mateix un metge i filòsof de gran anomenada, hauria traduït el *Pancatantra* indi, titulat en persa *Kalila u Dimana*.

Quan Gondishapur va caure en mans dels califes de Bagdad, l'atenció d'aquests a les seues pròpies institucions va causar el declivi de la ciència sasànida.

### *La teoria de la traducció en l'alta edat mitjana*

A causa de la fallida del sistema cultural i literari a què pertanyia, la teoria llatina sobre la traducció no va tenir una franca continuïtat en l'alta edat mitjana. Tanmateix, hi va arribar d'una manera indirecta mitjançant els tractats de retòrica d'època tardana, generalment compostos de manera succinta i amb una finalitat pràctica més que no teòrica, i els comentaris dels exegetes sobre la tècnica de traducció més escaient per als textos bíblics.

En els segles IV i V dC, la profusió dels compendis de retòrica llatina fa palesa la impossibilitat dels lectors occidentals d'accedir als tractats en llengua grega. Molt sovint, els compendis no feien per extractar aquestes obres, sinó que es basaven en els comentaris de Màrius Victorí i Gril·li al *De inventione* de Ciceró<sup>342</sup>, tractat tanmateix inacabat. El caire d'aquests manuals resulta bastant informatiu sobre les condicions en què pervivia l'ús de l'antiga ciència de la retòrica: dels seus cinc components substancials, εὔρησις, *héuresis*, o *inventio*, τάξις *axis*, o *ordo*, λέξις *lexis*, o *elocutio*, μνήμη, *mneme*, o *memoria*, i ὑπόκρισις *hypókrisis*, o *actio*, només la primera, la *inventio*, és objecte d'un cert tractament, mentre que l'*elocutio* encara hi compta una mica. La resta són purament i simple suprimides. La inexistència d'una oratòria política, les restriccions imposades a l'oratòria judicial i l'escassa execució i circulació del discurs epidíctic excusaven els autors dels compendis d'ocupar-se de recursos retòrics sense aplicació real. Ara bé, la dependència del *De inventione* fou també un factor cabdal, atès que Ciceró no va poder tractar amb deteniment res més que d'aquesta part de la retòrica. En qualsevol cas, la separació entre teoria i praxi va fer que la retòrica esdevinguera una ciència més especulativa que no una eina social i cultural amb una projecció efectiva en la realitat.

---

<sup>341</sup> Vegeu al respecte F.R. Hau, "Gondeschapur: eine Medizinschule aus dem 6. Jahrhundert n. Chr.", *Gesnerus* 36, 1979, 98-115.

<sup>342</sup> A. Ippolito, *Marii Victorini Explanaciones in Ciceronis Rhetoricam*, Turnhout 2006; R. Jacobi, *Grillius: Einleitung, Uberlieferung, Kommenta. Untersuchungen zur Antiken Literatur und Geschichte*, Berlin & Nova York 2002.



Els compendis evidencien també el decalatge entre l'Orient i l'Occident europeus, car en els dominis de Constantinoble encara floria una retòrica elaborada, que a partir de la influència de la Segona Sofística havia recuperat part dels antics encants de l'oratoria d'aparar. A Occident, en canvi, la llengua llatina havia iniciat el camí cap a la seua desaparició, a la fi d'una davallada que va conduir, amb la imposició de les solucions lingüístiques del llatí tardà, a la fi del llatí clàssic com a llengua viva.

Un model alternatiu fou el de la traducció patristica. Ara bé, malgrat que en principi la teoria de la traducció fera servir els conceptes emprats per Ciceró i Quintilià, l'ús que se'n féu era del tot diferent. Si en la retòrica romana, l'adequació de forma i contingut a l'audiència havia de considerar l'origen, la formació, les creences i els hàbits de l'oient, i per tant havia d'incloure les tècniques de traducció que permeteren fer comprensible l'esment de conceptes aliens al parlant d'una determinada llengua, la retòrica patristica feia el contrari: no es contemplava l'heterogeneïtat dels individus i la pluralitat de nacions, llengües, idees i costums, sinó l'establiment del principi teòric de la condició humana eliminava la necessitat d'una particularització del discurs d'acord amb les característiques del seu destinatari. Segonament, el caràcter diví dels textos objecte de comentari els hi conferia les virtuts d'una frescor immarcescible, una vigència universal i una claredat absoluta. En una paraula, els textos bíblics se situaven més enllà de les contingències de la intel·ligibilitat, el temps i l'espai. Res no podia fer dubtar de la seua veritat, poder i influència, el que feia innecessària una tècnica de traducció. En el segle IV, sant Agustí concorda amb sant Jeroni en la primacia de la traducció literal, i ho fan tots dos perquè la paraula de Déu és perfecta i no s'ha de corregir:

*«spiritus enim, qui in prophetis erat, quando illa dixerunt, idem ipse erat etiam in septuaginta viris, quando illa interpretati sunt; qui profecto auctoritate divina et aliud dicere potuit, tamquam propheta ille utrumque dixisset, quia utrumque idem spiritus diceret, et hoc ipsum aliter, ut, si non eadem verba, idem tamen sensus bene intellegentibus dilucesceret, et aliquid praetermittere et aliquid addere, ut etiam hinc ostenderetur non humanam fuisse in illo opere seruitutem, quam verbis debebat interpret, sed divinam potius potestatem, quae mentem replebat et regebat interpretis(...). quae autem non praetermissa vel addita, sed aliter dicta sunt, sive alium sensum faciant etiam ipsum non abhorrentem, sive alio modo eundem sensum explicare monstrentur, nisi utrisque codicibus inspectis nequeunt reperiri. si ergo, ut oportet, nihil aliud intueamur in scripturis illis, nisi quid per homines dixerit dei spiritus, quidquid est in Hebraeis codicibus et non est apud interpretes septuaginta, noluit ea per istos, sed per illos prophetas dei spiritus dicere. quidquid vero est apud septuaginta, in Hebraeis autem codicibus non est, per istos ea maluit quam per illos idem spiritus dicere, sic ostendens utrosque fuisse prophetas. isto enim modo alia per Esaiam, alia per Hieremiam, alia per alium aliumque prophetam vel aliter eadem per hunc ac per illum dixit, ut voluit. quidquid porro apud utrosque invenitur, per utrosque dicere voluit unus atque idem spiritus; sed ita ut illi praecederent prophetando, isti sequerentur prophetice illos interpretando; quia sicut in illis vera et concordantia dicentibus unus pacis spiritus fuit, sic et in istis non se cum conferentibus et tamen tamquam ore uno cuncta interpretantibus idem spiritus unus apparuit.*

'Així doncs, aquell esperit que niava al cor dels profetes quan van dir tot allò, aquest mateix hi havia al cor dels setanta quan ho van interpretar; aquest esperit, juntament amb l'autoritat divina, va poder fer altrament, com si el profeta haguera dit una i altra coses, perquè l'una i l'altra deia el mateix esperit; i això mateix ho hagué pogut dir d'una altra manera per tal que es fera evident als qui ho entenien bé, si no les paraules

mateixes, almenys el mateix sentit; i també va poder ometre quelcom i en canvi afegir-hi algun detall per tal de fer evident també mitjançant aquests procediments que a aquella traducció no hi hagué cap mena de sotmetiment ni de servitud a les paraules, sinó una potestat divina que emplenava i dirigia l'esperit de l'intèrpret. (...) Però tot allò que no ha estat ni omès ni afegit, sinó que fou dit d'una altra manera, bé perquè se n'indicara un altre sentit compatible amb el seu i no un que se n'apartara del tot, bé perquè donaren a conèixer-ne el mateix sentit d'una altra forma, no es pot trobar altrament que mirant i contrastant uns llibres amb els altres. Per consegüent, si en aquells llibres no mirarem, segons com hem raonat, cap altra cosa que allò que digué l'Esperit de Déu a través dels homes, tot allò que hi ha als còdexs hebreus i no en els setanta intèrprets, no ho va voler dir l'Esperit Sant a través d'aquests darrers, sinó a través d'aquells profetes, i tot allò que es troba en els setanta intèrprets i no es troba en els còdexs hebreus, l'Esperit Sant ho va voler dir més mitjançant aquests darrers que no pas mitjançant aquells; en mostrar-nos d'aquesta manera que els uns i els altres eren profetes, perquè d'aquesta conformitat va dir com va voler això a través d'Isaïes, allò a través de Jeremies, allò altre a través d'altres profetes, o bé d'una altra manera, un mateix argument a través d'aquest d'aquí i d'aquest d'allà. Ben certament, tot allò que es troba als uns i als altres, mitjançant els uns i els altres ho va voler dir el mateix esperit; però d'aquesta manera aquells van ser uns antecessors que profetitzaven, i aquests van continuar-los tot interpretant-los profèticament, perquè així com aquells tingueren un esperit de pau per tal d'expressar arguments vertaders i coherents, així també en aquests, encara que no concidiren entre ells, i tanmateix interpretant-ho tot talment com per una sola boca, es va manifestar que l'Esperit era un de sol<sup>343</sup>».

Anys més tard serà John Duns Escot qui recolzarà l'argumentació de sant Agustí<sup>344</sup>. La influència del d'Hipona fou duradora i intensa, i va servir de recolzament a tots aquells que advocaven per una traducció desimbolta, oposada a una de literal.

### *La pràctica de la traducció en l'alta edat mitjana*

Juntament amb l'establiment dels fonaments teòrics, per al coneixement de la pràctica de la traducció medieval hem de parar atenció a les eines que la feien possible. Ja en una època tan primerenca com el segle III dC, l'aparició dels *Hermeneumata pseudodositheana* assenyalen la importància atorgada al domini, si més no bàsic, del llatí i del grec, o, més ben dit, del grec per part dels llatíno parlants<sup>345</sup>.

---

<sup>343</sup> Aug. *De civitate Dei* XVIII 43.

<sup>344</sup> John Duns Escot, *De sufficientia sacrae Scripturae* 102, ed. P.M. Perantoni (ed.), *Opera Omnia I*, Ciutat del Vaticà 1950, pàg. 62: *De secundo, scilicet Scripturarum concordia, patet sic: in non evidentibus ex terminis, nec principia sic evidentia ex terminis habentibus, non consonant multi firmiter et infallibiliter, diversimode dispositi, nisi a causa superiori ipso intellectu inclinentur ad assensum; sed scriptores sacri Canonis, varie dispositi, et existentes in diversis temporibus, in talibus inevidentibus consonabant omnino.*

<sup>345</sup> A. Boucherie, "Étude sur les Hermèneumata du Ms. 306 de la bibliothèque de l'École de Médecine de Montpellier", *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1868, 270-277; "Ερμηνεύματα et Καθημερινή Όμιλία de Julius Pollux, publiés pour la première fois", *Notices et Extraits des Manuscrits de la Bibliothèque Nationale et autres Bibliothèques* 23, 1872, 297-477; M. Gayraud, "L'apprentissage du grec et du latin dans l'empire romain d'après un manuscrit de la Bibliothèque Universitaire de Montpellier", Séance publique du 1er février 2010, Académie des Sciences et Lettres de Montpellier, 2010. Per a un estudi de conjunt sobre aquest text i les seues variants, resulta imprescindible la consulta d'E. Dickey (ed.), *The Colloquia of the Hermeneumata Pseudodositheana I. Colloquia Monacensia-Eisidlensia, Leidense-Stephani, and Stephani*, Cambridge 2012; *The Colloquia of*

En la recerca d'elements crítics capaços de donar compte dels canvis esdevinguts en la ciència de la traducció, Copeland raona en termes molt escaients com a Occident la manca d'una atenció autèntica al significat dels termes dugué l'activitat traductora a una mera aplicació mecànica, on l'exegesi i l'estudi diacrònic de la llengua i la literatura es reemplaçaven per un sistema d'equivalències que tendia a la fixació<sup>346</sup>. Aparentment, l'existència d'una ben sistematització consolidada dels lèxics bilingües hauria de comportar una recerca de la literalitat. En la pràctica, però, tant els fonaments metodològics com els instruments de l'activitat traductològica coartaven la capacitat dels professionals per a seguir els principis d'aquesta pretesa literalitat, que era bandejada amb diversos arguments: la multiplicitat gairebé congènita dels textos, la necessitat de mantenir les lliçons transmeses, la dificultat de traduir conceptes manllevats a cultures llunyanes, l'atzucac provocat pels errors antics, esdevinguts crònics...

La manca d'interès per la traducció en la retòrica llatina tardana es deuria, segons Copeland, a la pèrdua de pes específic del grec a l'Imperi occidental<sup>347</sup>.

La teoria de la traducció de sant Jeroni d'Estridó ha gaudit d'un reconeixement pregon gràcies al fet que ell va substituir la versió més antiga del Nou Testament, l'anomenada *Itala* o *Vetus Latina*, per la seua pròpia, la *Vulgata*. Jeroni va exposar en breus paraules el seu ideal de traducció a una de les seues cartes:

«*Ego enim non solum fateor, sed libera voce profiteor, me in interpretatione Graecorum, absque scripturis sanctis, ubi et verborum ordo mysterium est, non verbum e verbo, sed sensum exprimere de sensu.*

'I doncs, jo no només confesseo, sinó que proclame amb lliure veu que en la traducció d'autors grecs, a banda de les escriptures sagrades, on l'ordre de paraules representa un misteri, no traduïsc paraula per paraula, sinó el sentit a partir del sentit.'»<sup>348</sup>

La fortuna del *dictum* jeronià té pocs concurrents en la història dels estudis traductològics<sup>349</sup>. El va imitar Boeci en el pròleg del seu segon comentari a la *Introducció* de Porfiri i, al seu torn, John Escot Eriúgena va imitar Boeci en el pròleg a la seua traducció del *De caelesti hierachia* del Pseudo-Dionisi, per bé que tant l'un com l'altre van subvertir la posició teòrica del sant<sup>350</sup>, sempre en el sentit de reduir l'atenció a la

---

*the Hermeneumata Pseudodositheana II. Colloquium Harleianum, Colloquium Montepessulanum, Colloquium Celtis, and Fragments*, Cambridge 2015.

<sup>346</sup> R. Copeland, *Rhetoric, Hermeneutics and Translation in the Middle Ages*, Cambridge 1991, pàg. 41: *In this context, in which eloquence has been divorced from res or sententia, that is, from the question of meaning, translation necessarily loses its heuristic or inventional capacity. It has become, rather, a mechanism of style, which in turn has lost its productive application to the determination of meaning in Language. Elocutio has virtually assumed the character of its debades stereotype, external ornamentation.*

<sup>347</sup> R. Copeland, *op. cit.*, pàg. 42.

<sup>348</sup> Hieronym. *ep.* LVII.

<sup>349</sup> R. Copeland, "The fortune of 'non verbum pro verbo': or, why Jerome is not a Ciceronian", in R. Ellis (ed.), *The Medieval Translator. The Theory and Practice of Translation in the Middle Ages*, Cambridge 1989, 15-35.

<sup>350</sup> Cf. W. Schwarz, "The Meaning of *fidus interpres* in Medieval Translation", *Journal of Theological Studies* 45, 1944, 73-78; R. Copeland, *op. cit.*, pp. 52-55, cf. pàg. 55: *As this pattern of reception suggests, the transmission of classical and patristic theories of translation is not a history of continuity but a series of ruptures.*

literalitat de l'original, precisament en benefici d'una pretesa autenticitat de la traducció obtinguda.

*«Secundus hic arreptae expositionis labor nostrae seriem translationis expedit, in qua quidem uereor ne subierim fidi interpretis culpam, cum uerbum uerbo expressum comparatumque reddiderim. cuius incepti ratio est quod in his scriptis in quibus rerum cognitio quaeritur, non luculentae orationis lepos, sed incorrupta ueritas exprimenda est. quocirca multum profecisse uideor, si philosophiae libris Latina oratione compositis per integerrimae translationis sinceritatem nihil in Graecorum litteris amplius desideretur.*

‘Aquest segon treball d'exposició assequible farà més planer el seguit de la meua traducció, mitjançant la qual m'averkonyisc si no he sigut reu del delicte del traductor fidel pel fet que he traduït paraula per paraula, formulada i comparada, la raó del procediment és el fet que en aquests textos on es cerca el coneixement de la realitat no s'ha d'expressar l'alegria d'un estil ple de gràcia, sinó la veritat lliure de corrupteles. Respecte d'això, em fa parer d'haver progressat molt si mitjançant els llibres de filosofia compostos en llengua llatina gràcies a l'autenticitat d'una traducció honestíssima no hi haguera per més temps cap deler en matèria de textos grecs.’<sup>351</sup>

John Escot no fou menys clar pel que fa al seu plantejament:

*«Sin vero obscuram minusque apertam praedictae interpretationis seriem iudicaverit, videat me interpretem huius operis esse, non expositorem. Ubi valde pertimesco, ne forte culpam fidi interpretis incurram.*

‘Cas que algú jutjara el text de la meua esmentada traducció un de no gens planer i d'inintel·ligible, que considere que jo no sóc el traductor d'aquesta obra, sinó el presentador. Tinc al respecte una gran por que no hi haja comès el delicte del traductor fidel.’<sup>352</sup>

L'aversion de Joan Escot per la literalitat el va dur a pronunciar-se encara una altra vegada i amb més contundència:

*«Quisquis rhetorico verborum syrmate gaudet,  
Quaerat grandiloquos, Tullia castra petens;  
Ast mihi sat fuerit, si planos carpere sensus  
Possem tardilocus pragmata sola sequens.  
Interior virtus sermonum rite tenenda:  
Verborum bombi fallere saepe solent.*

‘Tot aquell que gaudeix amb un reguitzell de mots farcit de retòrica, que busque els grandiloqüents, si és que aspira a aixopluc al reial de Ciceró; que en tinga jo prou si, romancer com soc, a còpia de seguir la realitat per si mateixa n'he pogut captar els sentits senzills. Cal conservar com s'escau el valor intern dels textos. L'estrèpit de les paraules sol errar ben sovint.’<sup>353</sup>

Pròxim a Jeroni en el temps –de fet es coneixien– i per damunt de tot en l'ideari, Evagri d'Antioquia era també partidari d'una estricta literalitat subjecta, però, al sentit de

---

<sup>351</sup> Boeth. *In Isagogem Porphyrii* 43.

<sup>352</sup> Io. Schot. Eriugena, prooem. *De cael. hier.*, PL CXXII, pàg. 1032.

<sup>353</sup> Io. Schot. Eriugena, *Versus de ambiguis sancti Maximi XI*, PL CXXII, pp. 1253-1256.

les oracions, i no pas a cap criteri formal. Aquesta posició teòrica va quedar plasmada en la seua traducció de la *Vida de sant Antoni* d'Atanasi d'Alexandria<sup>354</sup>.

«*Vita Antonii, Prologus Evagri: Presbyter Evagrius Innocentio charissimo filio in Domino salutem. Ex alia in aliam linguam ad verbum expressa translatio sensus operit et veluti laetum gramen sata strangulat. Dum enim casibus et figuris seruit oratio, quod brevi poterat indicari sermone, longo ambitu circumacta vix explicat. Hoc igitur ergo vitans, vitam Antonii, te petente, ita transposui, ut nihil desit et sensu, cum aliquid desit ex verbis. Alii syllabas aucupentur et litteras. Tu quaere sententias.*

‘El presbíter Evagri saluda Innocenci, benvolgudíssim fill en el Senyor. Una traducció d’una llengua a una altra formulada paraula per paraula n’enterboleix el sentit talment com l’herba abundosa escanya el cereal. Per consegüent, mentre una oració estiga atenta als casos i a les figures allò que hauria pogut mostrar mitjançant una expressió breu amb prou faenes, sí que ho exposa amb una extensa circumlocució. Així doncs, com que jo això ho evite, en demanar-me tu la *Vida* d’Antoni l’he traduïda de tal manera que no hi falte res pel que fa al sentit, encara que hi falte alguna cosa d’entre els termes. Que d’altres s’ocupen de les síl·labes i les lletres. Tu busca les idees.’»<sup>355</sup>

### *La teoria de la traducció en l'època de les Croades*

Entre els segles XI i XIII, l’activitat dels traductors als països d’Europa occidental augmenta, es diversifica i s’estén, però no perquè hi haja una renovació de l’interès per les literatures clàssiques o per les contemporànies<sup>356</sup>. El motor de les comandes de traducció va ser la necessitat de disposar d’un cabal de ciència, en especial la mèdica, que estava a l’abast d’altres cultures i no de l’europea occidental. Aquest anostrament dels textos mèdics i científics, en general, va tenir com a escenari principal el d’aquells territoris i ciutats on l’intercanvi lingüístic es veia afavorit pel context polític i social. La represa del comerç mediterrani, a partir del segle VIII, sota el control principal d’aquelles aigües per part de la flota bizantina, en part per la força i en part mitjançant tractats de pau amb els poders islàmics<sup>357</sup>, es va avançar a la fi de la inestabilitat centreuropea que havien desfermat les invasions víkings, entre 790 i 1066<sup>358</sup>, i sobre tot la invasió magiar, saldada en primer lloc amb la conquesta del territori de l’actual Hongria (839-895) i després amb un seguit d’accions sobre els regnes limítrofes (899-955)<sup>359</sup>. I si per a la

---

<sup>354</sup> P.H.E. Bertrand: *Die Evagriusübersetzung der Vita Antonii: Rezeption. Überlieferung. Edition. Unter besonderer Berücksichtigung der Vitas Patrum-Tradition*. Utrecht 2005.

<sup>355</sup> *Vita Antonii, Prologus Evagri*, PL LXXIII, pàg. 126.

<sup>356</sup> M. Abbatouy. J. Renn & P. Weinig, “Transmission as Transformation: The Translation Movements in the Medieval East and West in a Comparative Perspective”, *Science in Context* 14, 2001, 1-12.

<sup>357</sup> H. Ahrweiler, *Byzance et la mer. La marine de guerre, la politique et les institutions maritimes de Byzance aux VII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles*, París 1966.

<sup>358</sup> No hauríem tampoc d’oblidar que els víkings també van arribar a penetrar dins els territoris bizantins i eslaus, en aquest segon cas amb la conseqüència d’una potent revitalització dels intercanvis comercials entre la conca del Volga i la mar Bàltica.

<sup>359</sup> Una d’aquestes invasions va portar els magiars als comtats catalans i a les taifes de Lleida, Barbastre i Osca, l’any 942, cf. A. Anderle, *Kalandozók és zarándokok: magyar témák a középkori spanyol történelemben, historiográfiai vázlat*, Szeged 1992; I. Elter, “Notas a propósito del relato de Ibn Hayyan sobre la incursión húngara por la Marca Septentrional en 942”, *Awraq: Estudios sobre el mundo árabe e islámico contemporáneo* 5-6, 1982-1983, 141-148; J. Millàs Vallicrosa, “Sobre las incursiones húngaras en la Cataluña condal”, *Homenaje a Johannes Vincke I*, Madrid 1962, 73-80; R. Szántó, “Spanyolország

cultura europea les invasions magiars van representar la destrucció de nombrosos monestirs –Fulda, Lobbes, Remiremont– i ciutats –Basilea, Bremen, Modena, Piacenza–, les invasions víkings van contribuir a la transmissió, primer oral i després escrita, de la tradició literària indoeuropea. En tot cas, mentre l'Europa central passava per un segle llarg de conflictes constants, i l'Europa atlàntica assistia a la creació dels regnes i els comtats de Normandia, Nortúmbria, Ànglia oriental, Mèrcia, etc., a la Mediterrània es desenvolupaven els fluxos comercials que van donar impuls a les ciutats-república d'Amalfi, Gènova, Pisa, Ragusa i Venècia, amb l'aparició de comerciants que adquiriren poder i riqueses, entre els quals molts jueus. És així com tornava a haver-hi un contacte regular entre Síria, Palestina i Egipte, d'una banda, i Itàlia d'una altra. Amb el comerç, si no abans, s'estenien i s'enfortien les relacions diplomàtiques.

La república d'Amalfi inaugura la sèrie de les talassocràcies italianes menades per clans d'emprenedors organitzats com una oligarquia amb objectius diferents dels de la monarquia i la noblesa. Amalfi hostatjà grecs, àrabs, normands, jueus, i a través d'ells tot allò que podia arribar dels perses i dels xinesos, dels pobles del Caucas i del Bàltic. A Amalfi es van fer algunes de les primeres traduccions llatines del corpus hagiogràfic grec, una producció que anava paral·lela a la circulació de relíquies<sup>360</sup>.

No és gens difícil establir que quan el 1038 Amalfi fou annexionada pel Ducat de Salerno, aquesta indústria traductora hi fou transferida. Salerno, un estat més poderós atesa la seua condició de senyoriu feudal, havia allotjat des del segle IX, si no abans, una escola de medicina dependent dels ducs de Benevento. L'anomenat *Collegium Hippocraticum Salernitanum* va atorgar una gran importància a la traducció llatina de la medicina grega. Col·leccions com ara les titulades *Aurelianus*, *Escolapius* i *Passionarius Galeni*, recopilades en la més alta edat mitjana<sup>361</sup>, van constituir la base doctrinal inicial dels estudis mèdics salernitans, com a Constantinoble, Roma o Aquisgrà. Però ben aviat l'estudi fou dotat d'una empremta pròpia: l'arquebisbe Alfano, que havia sigut metge i traductor de l'àrab, va convidar a Salerno Constantí l'Africà, metge que va dur amb ell *Premnon Physicon* o *De Natura Hominis*, obra de Nemesi d'Emesa, que Alfano va traduir al llatí i va conèixer una àmplia difusió a tot Europa. Salerno esdevenia així, doncs, la baula entre la tradició mèdica grega, l'àrab i la contemporània. La summa de les tradicions va generar l'*Articella*, *Isagoge Johannitii ad Tegni Galieni*, que en el segle XIII va ocupar un lloc preferent en els estudis universitaris de medicina<sup>362</sup>. Però cal destacar una

---

források a kalandozó magyarok 942. évi hadjárataról”, *Acta Universitas Szegediensis de Attila József Nominatae*. *Acta Historica* 10, 1996, 43–48.

<sup>360</sup> Convé destacar que monjos benedictins sota l'ègida de la República d'Amalfi van fundar al Mont Athos el monestir conegut com a Amalfion, únic de ritual catòlic, cf. HA. Keller, *Amalfion (Western Rite Monastery of Mt. Athos)*, Austin 1994, pàg. 18; M. Merlini, *Un monastero benedettino sul Monte Athos X-XIII secolo*, Subiaco 2017.

El Mont Athos era, com en l'actualitat, un centre especialitzat en la producció de tota mena de materials propis per a la litúrgia cristiana. El tractament de les relíquies, com el dels textos hagiogràfics, hi tenia un lloc de privilegi.

<sup>361</sup> H.E. Sigerist, “The Latin Medical Literature in the Early Middle Ages”, *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences* 13, 1958, 127-146.

<sup>362</sup> G. Baader, “Die Tradition des Corpus Hippocraticum im europäischen Mittelalter”, in G. Baader & R. Winau (edd.), *Die hippokratische Epidemien. Theorie-Praxis-Tradition*, Stuttgart 1989, 409-419, pp. 415-416 i 419; C. O'Boyle, *Thirteenth- and Fourteenth-Century Copies of the “Ars Medicinae”: A Checklist and Contents Descriptions of the Manuscripts*, Cambridge 1998.

característica cabdal de l'escola mèdica salernitana: la consulta exhaustiva de tantes fonts documentals com era possible<sup>363</sup>.

Una segona traducció del *De Natura Hominis*, ara en l'àmbit de la república pisana, es deu al jurista Burgundi de Pisa (1110-1193), el qual representa bé la figura del traductor professional, ja que al llarg de la seua vida fou encarregat de la traducció de textos religiosos, jurídics i mèdics, tots aquests de singular importància, i a més a més va traduir tant del grec com del llatí; del grec va traduir el *Digest* compilat per ordre de Justinià, i del llatí les *Homilies* de sant Joan Crisòstom<sup>364</sup> o el *De complexionibus* de Galè –el títol original n'és *Περὶ κράσεων*, *Perí kráseon*, ‘Sobre mescles d’humor<sup>365</sup>–, entre altres obres. Ací, però, ens interessaran dos aspectes de la seua tasca: en primer lloc, la seua posició teòrica davant del problema de la traducció, per a la qual advocarà per l'exercici de la literalitat, en recolzar la teoria de John Duns Escot sobre l'exercici traductològic *de uerbo ad uerbum*; segonament, el seu domini del grec, aconseguit molt probablement arran de la instal·lació permanent de mercaders pisans a Constantinoble des de l'any 1111. Encara, amb l'obra de Burgundi s'ha relacionat la producció d'un *scriptorium* grec de localització desconeguda<sup>366</sup>.

Pietro d'Abano (1250-1318) va donar continuïtat a l'obra de Burgundi, però especialitzant-se en la traducció d'obres de medicina, respecte de les quals va donar un gran impuls al coneixement de les teories d'Averroes i Avicenna<sup>367</sup>. Com Burgundi, va sojornar per molt de temps a Constantinoble. Destaca la seua traducció de nombrosos tractats del corpus galènic<sup>368</sup>. El nostre següent personatge, Niccolò di Deoprepio, també conegut com a Niccolò da Reggio (1280-1350), no va saber millorar la traducció del corpus galènic endegada pels seus predecessors. D'ell tenim, però, un encapçalament –*incipit*– que atrau també el nostre interès:

*«Ego Nicolaus de Regio medicus fidelis et subdite vester iuxta mandatum vestrum de Greco idiomate in Latinum transtuli, nihil addens, minuens uel permutans.»*

---

<sup>363</sup> A. Consiglio, *Regimen sanitatis Salerni*, Roma 1963, pp. 20-21: *La Scuola Medica Salernitana accentrava in sé tutte le conoscenze in fatto di medicina dell'alto e del basso Medioevo. Convergevano in essa le esperienze degli arabi e degli ebrei spagnoli, famosissimi fisici. Ed è provato che la tradizione medica salernitana si è formata sul ceppo della medicina greco-romana, ringiovanito da apporti greci pervenuti a Salerno per il tramite dei clinici ebrei ed arabi. (...) Si sa che Cassiodoro, nel suo ritiro cenobitico della Calabria, aveva salvato, tra duocentrentuno codici, anche le opere di Ippocrate, di Galeno, di Dioscoride, di Celso, di Celio Aureliano.*

<sup>364</sup> Vegeu al respecte M. Flecchia, “La traduzione di Burgundio Pisano delle Omelie di san Giovanni di Crisostomo sopra Matteo”, *Aevum* 26, 1952, 113-130.

<sup>365</sup> La nostra traducció és literal. Atès que el caràcter humà estaria determinat, segons la teoria dels humors, per la particular composició dels mateixos, el títol alternatiu seria *Sobre els temperaments humans*.

<sup>366</sup> N.G. Wilson, “A Mysterious Byzantine Scriptorium: Ioannikios and His Colleagues”, *Scrittura e Civiltà* 7, 1983, 161-176.

<sup>367</sup> Sobre les aportacions de Pietro d'Abano a la ciència mèdica vegeu G. Tsoucalas, M. Karamanou & G. Androutsos, “The eminent Italian scholar Pietro d'Abano (1250-1315) and his contribution in anatomy”, *Ital. J. Anat. Embryol.* 116, 2011, 52–55.

<sup>368</sup> E. García Novo, “Pietro d'Abano y su traducción del tratado de Galeno *De inaequali temperie*”, in A. Bernabé & J.I. Rodríguez Alfageme (edd.), *Φίλον σκιά. Homenaje a Rosa Aguilar*. 2007, 223-234; S. Fortuna, “Pietro d'Abano e le traduzioni latine di Galeno”, *Gionale di Storia della Medicina* 20, 2008, 447-463.

‘Jo, Nicolau de Reggio, metge fidel i súbdit vostre, per ordre vostra he traduït del grec al llatí, sense afegir, llevar o canviar res.’»<sup>369</sup>

A l'Europa de llengua germànica hi ha també traductors memorables, en primer lloc el ja esmentat Joan Scot Eriugena, el framenor anglès Robert Grosseteste, bisbe de Lincoln (1175-1253), i el dominicà flamenc Willem van Moerbeke (ca. 1215-ca. 1286). Però hem de tornar a un país de llengua romànica, a la França dels Valois, on el rei Carles el Savi, al tron entre els anys 1364 i 1380, va crear la Biblioteca Reial i hi va centrar la tasca de traducció dels grans autors clàssics, entre els quals es trobaven els tractats aristotèlics sobre política i ètica<sup>370</sup>. La importància atorgada pels Valois a la formació literària va beneficiar la cultura catalana mitjançant la persona de la reina Violant de Bar, esposa de Joan I, l'Amador de la Gentilesa.

Pel cantó islàmic també hi va haver lloc per a les relacions interculturals. Els dos segles i mig de l'emirat de Sicília (831-1071) van dur a la coexistència a l'illa de grecs ortodoxos, sículs catòlics i els conqueridors islàmics, fins que la revolta dels anys 1219 a 1222 va empènyer els reis de Sicília a expulsar la població musulmana. La multiculturalitat, però, va continuar amb l'arribada al poder dels normands a partir del 1061, i dels Hohenstaufen des del 1196. Amb Frederic I naixia la primera cort humanística de la baixa edat mitjana, on s'aplegaven poetes, metges, juristes, geògrafs i astrònoms<sup>371</sup>. Hi havia Guido delle Colonne, l'adaptador del *Roman de Troie* amb el títol d'*Historia Troiana*; un altre, Cielo d'Alcamo, que incorporava els recursos de l'alta poesia a la dicció de la llengua popular. Aquest context multilingüe<sup>372</sup> va comptar, com era lògic, amb una activitat traductològica continuada<sup>373</sup>. Que els interessos de traducció no es limitaven a les exigències de la cúria reial, sinó que atenyien gustos literaris molt selectes ho prova l'arribada d'un text com les *Etiòpiques* d'Heliodor, o la traducció del *Calila e Dimna* de l'àrab al grec. Ací es van generar les versions llatines dels diàlegs platònics *Menó* i *Fedó*, obra del catanès Enrico Aristippo<sup>374</sup>, a un *scriptorium* que comptava amb obres d'Aristòtil, Euclides<sup>375</sup> i Heró d'Alexandria, i que per a l'encàrrec d'una cosmografia acompanyada pel geògraf al-Idrisi sens dubte havia reunit també les obres d'Estrabó, entre d'altres. Sabem també que el mètode de traducció era un de filològic, amb l'examen dels manuscrits disponibles, tot i que probablement limitats en nombre. D'aquest taller va eixir l'únic testimoniatge disponible de l'*Òptica* de Ptolemeu, l'original grec de la qual, igual que la traducció a l'àrab, es van perdre. Un personatge de

---

<sup>369</sup> Citem a partir de R. Weiss, *The Translators from the Greek of the Angevine Court of Naples*, *Rinascimento* 1, 1950, 195-226, pàg. 210.

<sup>370</sup> L. Delisle, *Recherches sur la Librairie de Charles VI*, París 1907, pàg. 104, on se'ns presenta la documentació que testimonia el pagament de cent francs –una suma important per a l'època– al traductor d'aquestes obres.

<sup>371</sup> H. Takayama, *Sicily and the Mediterranean in the Middle Ages*, London & New York 2019, pp. .

<sup>372</sup> V. Von Falkenhausen, “La presenza dei Greci nella Sicilia normanna”, *Byzantino-Sicula IV. Atti del I Congresso Internazionale di Archeologia della Sicilia bizantina*, Palerm 2002, 31-72; K. Korhonen, “Greek and Latin in the urban and rural epigraphy of Byzantine Sicily”, *Acta Byzantina Fennica* 3, 2009-2010, 116-135.

<sup>373</sup> D. Molinini, “The First Sicilian School of Translators”, *Nova Tellus* 27, 2009,

<sup>374</sup> Aquest eclesiàstic, el nom del qual ja evidencia l'origen grec, va tenir cura també de la traducció del quart llibre de la *Meteorologia* d'Aristòtil. Vegeu sobre el personatge M.T. Mandalari, “Enrico Aristippo arcidiacono di Catania nella vita culturale e politica del secolo XII”, *Bollettino storico catanese* 4, 1939, 87-123.

<sup>375</sup> R. Lorch, “Greek-Arabic-Latin: The Transmission of Mathematical Texts in the Middle Ages”, *Science in Context* 14, 2001, 313-331.



la cort, l'almirall Eugeni ens ha fornit, en el pròleg d'aquesta *Òptica*, el seu parer sobre la correcta traducció:

«*Verumptamen, quia universa linguarum genera proprium habent ydioma, et alterius in alterum translatio, fideli maxime interpreti, non est facilis, et presertim arabicam in grecam aut latinam transferre volenti tanto difficilius est quanto maior diversitas inter illas, tam in verbis et nominibus quam in litterali compositione, reperitur.*

‘Tanmateix, com que totes les classes de llengües tenen el seu caràcter propi, i no és fàcil la traducció de l’una a l’altra si ho fem de la manera més fidel possible, i per a aquell que vol traduir la llengua àrab a la grega o la llatina més encara es troba que és tant més difícil com més gran és la distància que hi ha entre elles, tant pel que fa als verbs i noms com pel que fa a l’ordre del text.’»<sup>376</sup>

La independència del control ideològic de l'Església, juntament amb la possibilitat d'establir una estructura de treball multilingüe, amb la participació de parlants nadius de grec, àrab i hebreu, pel cap baix, fan d'aquesta escola siciliana un capítol assenyalat dins la història de la traducció a l'edat mitjana<sup>377</sup>.

L'Escola de Traductors de Toledo, tot i que l'inici de les seues activitats de traducció arrenca del regnat d'Alfons VI<sup>378</sup>, s'ha associat amb poc de rigor al nom del rei Alfons X. La tasca de traducció solia ser la pròpia d'un taller amb especialistes encarregats cadascun d'una comesa, en relació amb la respectiva competència lingüística<sup>379</sup>. El primer curador en fou l'arquebisbe gascó Raymond de Sauetat. Un temps després, Toledo es va beneficiar de l'arribada al poder dels almoràvits a Al-Àndalus, la política interna dels quals es regia per principis de puresa moral que feien molt difícil l'activitat dels científics i dels artistes. Això va afavorir que molts d'aquells buscaren aixopluc a Toledo. Entre els traductors notables figuren a dreta llei el mossàrab Ioannes Hispalensis, l'italià Gherardo da Cremona, el flamenc Rudolf van Brughe, l'escocès Miquel Scot, l'anglès Alfred of Sareshel, el germànic Hermannus Alamannus i els jueus Yehudà ben Moshe, Samuel ha-Leví i Isaac ben Sid.

Les traduccions dutes a terme a Toledo formen, però, part d'un conjunt d'activitats presents a altres reialmes de la península, com fou també el cas del regne islàmic de Saraqusta, governat per la dinastia dels Banū Hūd (1039-1118). Saragossa va ser un focus molt actiu, la continuïtat del qual, després de la conquesta cristiana, no podem avaluar amb coneixement de causa, tot i que probablement fou més important del que ens pensem. Entre els traductors de la Saraqusta taifal destaca Ibn Baklarish al-Isra'ili<sup>380</sup>, que pel seu nom ja denuncia l'origen hebreu, i que era metge personal del rei<sup>381</sup>. La seua traducció del *Kitāb al-Musta'īnī* o *Llibre dels simples* va fornir una eina de gran utilitat

---

<sup>376</sup> A. Lejeune, *L'Optique de Claude Ptolémée dans la version latine d'après l'arabe de l'émir Eugène de Sicile*, London 1989, pàg. 11.

<sup>377</sup> R. Rashed, "Les Traducteurs", in H. Bresc & G. Bresc-Bautier (eds.), *Palerme 1070-1492*, Paris 1993, pp. 110-117.

<sup>378</sup> G.L. Bastin & P.F. Bandia, *Charting the Future of Translation History*, Ottawa 2006, pp. 31-35.

<sup>379</sup> C. Burnett, "The Coherence of the Arabic-Latin Translation Program in Toledo in the Twelfth Century", *Science in Context* 14, 2001, 249-288.

<sup>380</sup> Z. Amar & Y. Serri, "Ibn Baklarish: One of great physicians of Andalus", *Korot* 15, 2001, 79-91.

<sup>381</sup> Per a l'ambient cultural de la Saraqusta de l'època, vegeu J. Lomba, "La filosofia musulmana en Zaragoza", *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos* 26, 2008, 17-61.

per als metges, en gran mesura pel fet que va ser elaborat alfabèticament i a partir d'una important despulla dels materials precedents<sup>382</sup>. El text, probablement traduït de l'hebreu, presenta traces d'un hipotext siríac, traducció probable, al seu torn, d'un original grec. Des del punt de vista traductològic, resulta d'un gran interès la inclusió de lemes provinents del conjunt de llengües de la península<sup>383</sup>. Obres similars, alhora que contemporànies, es troben també a la taifa de Dénia, on el metge Abul-l-Salt (1068-1134, aproximadament) va escriure també un *Llibre dels simples* que segles més tard traduiria Arnau de Vilanova<sup>384</sup>. I encara abans, a la Còrdova del segle X, el metge Abu Dawud Sulayman b Hassan Ibn Yulyul havia escrit un tractat amb el mateix títol<sup>385</sup>. Així s'amplia, doncs, la geografia de la traducció.

---

<sup>382</sup> J. Ricordel, "The Manuscript Transmission of the *Kitāb al-Musta'īnī* and the Contributions of the Arcadian Library Manuscript", in Ch. Burnett (ed.), *Ibn Baklarish Book of Simples. Medical Remedies Between Three Faiths in Twelfth-Century Spain*, Oxford UP 2008, 27-42.

<sup>383</sup> J.C. Villaverde Amieva, "Towards the study of the Romance languages in the *Kitāb al-Musta'īnī*", in Ch. Burnett (ed.), *Ibn Baklarish Book of Simples. Medical Remedies Between Three Faiths in Twelfth-Century Spain*, Oxford UP 2008, 75-91.

<sup>384</sup> A. Labarta, J. Martínez Gázquez, R.M. McVaugh & Ll. Cifuentes (edd.), *Arnaldi de Villanova. Opera medica omnia XVII. Translatio libri Albuzale de medicinibus simplicibus*, Barcelona 2004.

<sup>385</sup> N'hi ha una edició, amb traducció i glossari, a càrrec d'I. Garijo, *La obra científica de Yulyul*, Còrdova 1991.

## Tema 7.- Els orígens de la ciència de la traducció moderna. La filologia bíblica

### *La teoria sobre la traducció a la baixa edat mitjana*

La baixa edat mitjana no sempre va constituir un model de progrés científic i cultural, sinó que en alguns aspectes es va obrir pas un apriorisme que en comptes de partir de la realitat el que pretenia era interpretar-la a conveniència. Els estudis gramaticals, per exemple, van ser, en bona mesura, protagonitzats pels modistes, autèntics precedents de la gramàtica generativa, els quals creien en l'existència d'universals lingüístics<sup>386</sup>. Buscaven la seua font d'autoritat en el pensament d'Aristòtil, i, més en concret, en la lectura que en feia el framenor John Duns Escot (1265-1308). Per consegüent, la gramàtica empenia una via falsament especulativa, que en realitat no responia a cap interès que no fora el de l'articulació d'un academicisme propi de les classes corporatives, deslligat de tota realitat cultural i social.

Com és lògic, la societat havia d'atendre les necessitats a desgrat de les tendències pròpies de les seues institucions. Així, dins d'una tradició aliena a les especulacions dels teòrics de la gramàtica contemporanis, en els inicis del segle XIII, la vella gramàtica de Donat era reemplaçada pel *Doctrinale* d'Alexandre de Villedieu (ca. 1170 - ca. 1250), el que representa un cert compromís entre el llatí clàssic i el llatí culte de l'època medieval. Aquest atansament progressiu de les cultures cristiana i la clàssica tindrà conseqüències a molts àmbits: l'educatiu, el literari, el de la història de les llengües nacionals, el polític, el dels usos i costums socials... Pel que fa a la cultura literària, ja en el segle XIV es popularitza l'ús d'*excerpta* de les obres clàssiques. També, la teoria de la traducció es veurà afavorida per unes pautes metodològiques que, a poc a poc, aniran lliurant-se de les servituds imposades pels objectius de l'Església.

Encara en la segona meitat del segle XIV, la teoria de la traducció es basa en la pràctica sobre textos veterotestamentaris. Al llarg de tota la baixa edat mitjana, ja des del segle XIII assistim als inicis del que serà la ciència de l'hermenèutica i la traducció, sempre sota control dels exegetes bíblics<sup>387</sup>. Els textos més antics que coneixem són el *Tractatus*

---

<sup>386</sup> G. Bursill-Hall, G. L. *Speculative Grammars of the Middle Ages: The Doctrine of the partes orationis of the Modistae*, Den Haag, 1971; K.M. Fredborg, "Universal Grammar According to Some 12th-Century Grammarians", in K. Koerner et al. (edd.), *Studies in Medieval Linguistic Thought*, Amsterdam, 1980, 69-84; "Speculative Grammar", in P. Dronke (ed.), *A History of Twelfth-Century Philosophy*, Cambridge UP 1988, 177-195.

<sup>387</sup> Sobre aquesta incipient teoria de la traducció, vegeu G. Serés, "Una nota sobre el escolasticismo poético en el otoño de la Edad Media", *Scriptura* 13, 1997, 19-33; A. Montaner Frutos, "En defensa del sentido literal: de la interpretación a la explicación en el estudio de la literatura", in J.G. Maestro

*de sensibus Scripturae*, amb un títol que farà escola, com assenyala García de la Fuente a propòsit del Renaixement espanyol<sup>388</sup>, i el *Tractatus de modis exponendi et intelligendi Sacram Scripturam*, ambdós del segle XII i dipositats respectivament a la Biblioteca Ambrosiana de Milà i a la Bayerische Staatsbibliothek de Munic; del segle següent són el *De significatione et expositione sacrarum Scripturarum*, signat pel framenor anglès Alexander, del qual Brady recorda la formació a la Sorbona<sup>389</sup>; i els tractats, anònims com els primers, l'oxoniense *De sensibus Sacrae Scripturae* i el cantabrigense *De triplici sensu Sacrae Scripturae*. Cap als inicis del segle XIV trobem, com una illa dins l'impetuós corrent anglosaxó, el *Super quattuor sensus Sacrae Scripturae* de Ramon Llull, malauradament perdut, per la qual cosa no hi cap possibilitat d'avaluar-ne l'originalitat. Els tractats quatrecentistes són gairebé tots obra de membres de diferents ordes – franciscans, carmelitans, agustins –, però amb el comú denominador de tractar-se, gairebé sense excepció, d'autors alemanys, anglesos o francesos.

A començaments del segle XIV, devem al jueu i framenor Nicolau de Lira una interessantíssima distinció entre la traducció literal i la interpretativa. Nicolau, expert en l'exegesi dels textos hebreus de l'Antic Testament i que fou també un precursor de les tècniques de la crítica textual, preconitzava l'oposició d'una traducció literal, basada en aparences i de característiques merament formals, i una d'interpretativa, fonamentada en l'essència del text, aspecte en què coincideixen Bunte, Raventlow, Zamagni i Smith, així com els editors Krey i Smith mateix<sup>390</sup>. Nicolau, autor d'unes *Postillae perpetuae in universam Sanctam Scripturam* que tingueren una gran influència en la formació d'una primerenca filologia bíblica en el temps de la Reforma protestant, va donar a aquests dos tipus de traducció, d'acord amb els anomenats *sentits de l'escriptura*, els noms d'*exterior* i *interior*:

«*Secundum igitur primam significationem, quae est per voces, accipitur sensus litteralis seu historicus: secundum vero aliam significationem, quae est per ipsas res, accipitur sensus mysticus, seu spiritualis, qui est triplex in generali; quia si res significatae per voces referantur ad significandum ea quae sunt in nova lege credenda, sic accipitur sensus allegoricus; si autem referantur ad significandum ea quae per nos sunt agenda, sic est sensus moralis vel tropologicus; si autem referantur ad significandum ea quae sunt speranda in beatitudine futura, sic est sensus anagogicus. (...) Scriptura exterior est sensus litteralis, qui est patentior, quia per voces immediatae significatur; scriptura vero interior est sensus mysticus, vel spiritualis, qui est latentior, quia per res significatas vocibus designatur.*

---

& I. Enkvist (edd.), *Contra los mitos y sofismas de las 'teorías literarias' posmodernas*, Vigo 2010, 159-215, pp. 170-173.

<sup>388</sup> O. García de la Fuente, *Un tratado inédito y desconocido de fray Luis de León sobre los sentidos de la Sagrada Escritura*, El Escorial 1957. N'hi ha prou de pensar que a l'ensenyament universitari aquest títol és, encara, el d'una de les obres propedèutiques de fra Luis de León. El títol es troba encara a obres del segle XVIII.

<sup>389</sup> I.C. Brady, "Sacred Scripture in the early franciscan school", *La Sacra Scrittura e i francescani*. Roma 1973, 65-82.

<sup>390</sup> Vegeu al respecte W. Bunte, *Rabbinische Traditionen bei Nikolaus von Lyra*, Frankfurt am Main 1994; L. Smith, "Nicholas of Lyra and Old Testament Interpretation", in M. Saebo (ed.), *Hebrew Bible / Old Testament, The History of Its Interpretation II*, Göttingen 2008., pp. 49-63; H. Raventlow, *Epochen der Bibelauslegung: Von der Spätantike bis zum Ausgang des Mittelalters II*, Munic 1994, pp. 259 - 271; G. Zamagni, "Ermeneutica e metafisica. I due Prologhi della 'Postilla litteralis' di Nicola di Lyra OFM", *Dianoia* 12, 2007, 57-85. Hi ha una edició anglesa del text a P.D. Krey & L. Smith (edd.), *Nicholas of Lyra: The Senses of Scripture*, Leiden, Boston & Köln 2000.

‘Així doncs, d’acord amb el primer significat, el que opera segons les paraules, se’n segueix un sentit literal o històric; d’acord, doncs, amb l’altre significat, que opera segons la realitat mateixa, se’n segueix el sentit secret o espiritual, que generalment és de naturalesa triple: perquè si les realitats expressades mitjançant les paraules refereixen perquè s’entengui a allò que s’ha de creure per obra d’una nova llei, se’n segueix així el sentit al·legòric; altrament, si refereixen perquè s’entengui a allò que hem de fer, hi ha aleshores el sentit moral o tropològic; ara bé, si refereixen perquè s’entengui a allò que hem d’esperar a una santedat futura, hi ha aleshores el sentit anagògic. [...] L’escriptura externa és el sentit literal, que és més visible perquè està expressat mitjançant paraules de comprensió directa; l’escriptura interna, doncs, és el sentit secret o espiritual, que és més ocult perquè està formulat mitjançant realitats expressades amb paraules.’»<sup>391</sup>

S’ha proposat que la teoria de Lira, evidentment coneguda al nostre país<sup>392</sup>, s’havia vist molt influïda per la concepció jueva del *peshat*, el sentit literal<sup>393</sup>. A la cort papal d’Avinyó trobem una magnífica referència, relativament propera al cercle humanístic de Ferrández de Heredia, constituïda pel *Tractatus de quattuor sensibus Sacrae Scripturae*, obra del carmelità Felip Ribot, membre de la comunitat del monestir de Peralada i provincial de Catalunya des del 1379, ben bé l’època de traducció de les *Vidas semblantes*<sup>394</sup>. Curiosament, durant el cisma fou fidel al papa Climent VII, l’establert a Occitània. L’obra de Ribot és també destacable, en l’opinió de De Puig –que suscrivim– per tractar-se d’una apologia dels jueus<sup>395</sup>, cosa que el fa coincidir amb una estratègia argumentativa que identifica altres autors de l’orde franciscana. Segons De Puig coincideix en gran mesura amb Nicolau de Lira, per bé que se n’aparta una mica per la seua tendència a respectar les bases exegètiques tradicionals dins el comentari bíblic, cosa que el fa un autor en aparença més arcaïtzant<sup>396</sup>. Al també framenor sant Bonaventura devem algunes precisions més sobre aquests conceptes, que fan del sentit literal un de perspicu, inassequible a la controversia, i del sentit místic un d’alterador de la realitat, i que en certes condicions pot transcendir-la<sup>397</sup>.

### *Els inicis de l’humanisme. Lleonci Pilat*

L’època de Francesco Petrarca (1304-1374) va concebre la relació del seu món amb l’antiguitat en els termes d’una restauració plena i vertadera, i d’ací el just nom que rep de Renaixement. La restauració dels textos és l’objecte principal, per no dir-ne únic, de la filologia, però aquest objectiu s’ha d’inserir dins d’un programa que ateny àmbits tan llunyans com la política, la teologia, l’art i la literatura. Quan Petrarca fou coronat a Roma, el diumenge de Resurrecció de l’any 1341, hom feia públic el pla d’una molt activa

---

<sup>391</sup> Nicolau de Lira, *Postilla Litteralis super totam Bibliam* 113, *Prologus de commendatione Sacrae Scripturae*, ed. J.P. Migne, *Patrologia Latina CXIII*, París 1852, 28b-29a.

<sup>392</sup> K. Reinhardt, “Das Werk des Nikolaus von Lyra im mittelalterlichen Spanien”, *Traditio* 43, 1987, 321-358.

<sup>393</sup> W. Neumann, “Influence de Raschi et d’autres commentateurs juifs sur les *Postilles* de Nicolas de Lyre”, *Revue des Études Juives* 26, 1893, 172-182, i 27, 1893, 250-362; H. Hailperin, *Rashi and the Christian Scholars*, Pittsburgh 1963.

<sup>394</sup> J. De Puig, “El *Tractatus de quattuor sensibus Sacrae Scripturae* de Felip Ribot, O.S.C. Edició i estudi”, *ATCA* 16, 1997, 299-389.

<sup>395</sup> J. De Puig, *op. cit.*, pp. 127-130.

<sup>396</sup> J. De Puig, *op. cit.*, pp. 314-316.

<sup>397</sup> Sant Bonaventura, *Quaresma IX* 731: *Sensus litteralis est velut aqua; sensus mysticus, tropologicus et anagogicus est sicut vinum.*

*intelligentsia* per tal de transformar el món contemporani, enterrar l'edat mitjana i donar pas a l'edat moderna<sup>398</sup>.

Aquest programa de recuperació d'un món antic considerat el paradigma tant del bon govern com de la felicitat de l'individu tenia, però, una ala feble: quan Battista Guarino (1454-1513) ens informa de com son pare, Guarino da Verona (1374-1460), ensenyava la literatura antiga i a través d'ella la història i la cultura del món antic, ens diu que per a la poesia havia triat Virgili, Lucà, Estaci, Ovidi –les *Metamorfosis*, no pas les *Heroides*, per exemple–, Sèneca –les tragèdies, doncs–, Plaute i Terenci; per a la filosofia, Plató, Aristòtil i Ciceró; per a la història, Valeri Màxim i Justí, una mena de compromís entre les tradicions antiga i cristiana; i per a la retòrica, Ciceró com a teòric i Quintilià com a model pràctic<sup>399</sup>. Val a dir que el text aristotèlic triat era l'*Ètica a Nicòmac*; també, que en la seua obra Battista Guarino esmenta Homer, Hesíode, Teòcrit i Xenofont. Altrament dit, Guarino pare coneixia molt poca literatura grega, i evidentment en traducció llatina. El Renaixement era coix i tort si atenyia tan sols la llatinitat. Però no es tractava només de disposar de traduccions gregues. Calia també que foren fidels a l'original.

Una tècnica traductora moderna, basada en la literalitat i la veracitat, i que a més a més entenia el procés de traducció com una dialèctica entre dues llengües, la d'eixida i la d'arribada, es fa present amb els treballs del monjo grec Pilat, encarregat per Petrarca el 1360 de compondre versions interlinears de la *Ilíada* i l'*Odissea*<sup>400</sup>. Si la paràfrasi o la tècnica dels *excerpta* feia per amagar, voluntàriament o involuntària, un original que en tot cas no era considerat apte per al coneixement directe per part dels lectors, la versió interlinear feia realitat un acarament que possibilitava la comparació precisa tant de la forma com del contingut. L'activitat de Pilat com a traductor es feia en paral·lel a les tasques docents que tenia a la Universitat de Florència, on per primera vegada a Europa occidental hi havia una persona encarregada exclusivament de l'ensenyament de la llengua grega<sup>401</sup>. Pilat va fer una primera traducció dels cants I a V de la *Ilíada*. Aquestes són les seues impressions al respecte:

*«Tradussi, come già avevo fatto altre volte, ed in pochi mesi, l'Iiade e l'Odissea, dal greco in latino come nessuno, in ogni altra epoca, aveva mai fatto. Lo feci secondo la mia prassi ed applicando il metodo verbum de verbo. Dal lavoro di traduzione ricavai appunti per le lezioni che tenevo presso la cattedra di greco, consapevole di rivolgermi ad un pubblico completamente ignaro di lingua, letteratura e mitologia greca. Spiegai loro concetti, parole, frasi mirando a rendere comprensibile il testo della traduzione che andavo facendo. Nelle interlinee, sotto il testo greco, oltre la traduzione in latino, inserivo glosse esplicative molto brevi che ristabilivano, nel testo della traduzione stessa, parole atte a chiarire il senso e a restituire dei sottintesi. Nei margini, invece, inserivo note più estese che trattavano di mitologia, di geografia, di grammatica, di parafrasi e di esegesi.*

---

<sup>398</sup> G. Regn & B. Huss, "Petrarch's Rome: the History of the Africa and the Renaissance Project", *MLN* 124, 2009, 86-102.

<sup>399</sup> B. Guarino, *De ordine docendi ac studendi*, 1459. Vegeu sobre aquest personatge D. Bermond, *Der Stellenwert rhetorischer Bildung in humanistischen 'Lehrplänen' von Battista Guarino dem Jüngerem bis zu Castiglione*, ; L. Michelacci, *Battista Guarini e la retorica dell'altrove politico. Un genere fra epístola, relazione diplomatica e resoconto di viaggio*, Bolonya 2009.

<sup>400</sup> A. Pertusi, *Leonzio Pilato fra Petrarca e Boccaccio. Le sue versioni omeriche negli autografi di Venezia e la cultura greca del primo umanesimo*, Venezia & Roma 1964.

<sup>401</sup> A França el primer professor de grec fou Hermòtim d'Esparta, que va iniciar la seua tasca el 1472.

*Mi servii, per questo lavoro, di tutto il mio bagaglio culturale antico, degli studi e degli insegnamenti ricevuti fin da quando, bambino, dovetti subito divenire grande. Per la traduzione dell'Iliade e dell'Odissea, feci uso degli 'scholia vetera' greci ad Omero, degli scolia di Tzetzes a Licofrone e di tutto ciò che era depositato dentro la mia mente.»*

Pilat, no gens modest per cert, s'adhereix al mètode de la traducció literal. Pel ritme de la seua traducció havia de ser altament competent<sup>402</sup>. El procediment de treball referma aquesta literalitat mitjançant l'adopció del patró interlinear, que permet la contrastació constant i còmoda d'ambdós textos, el d'eixida i el d'arribada. S'ha de subratllar també la inserció de les notes marginals, a més de la idea de la traducció com a suma d'un seguit de coneixements: els de *realia* relatius al marc històric, geogràfic, social, cultural, etc.; els de caire literari; els de caire religiós i mitològic; i, naturalment, els de la pròpia ciència filològica.

Pilat, que era calabrès com el seu mestre Barlaam, va arribar a Venècia el 1359, i des d'allà va fer la via d'Avinyó, d'on Boccaccio el va fer traslladar-se a Florència, on cap a l'octubre del 1360 encetava la traducció de la *Iliada*. Professor tant de Boccaccio com de Petrarca, el 1364 va decidir anar-se'n a Grècia, però no va trobar a Constantinoble el mecenatge desitjat i va embarcar per tornar. Malauradament, va morir en el decurs d'una tempesta ja a prop de Venècia<sup>403</sup>. Per part seua, Boccaccio es va vantar sempre d'haver sigut l'introduïdor dels estudis grecs a Itàlia<sup>404</sup>. El mestre de Pilat, Bernardo Massari (1290-1348), rebatejat com a Barlaam el calabrès, exemplifica el neguit espiritual propi de l'època, a la recerca sempre de l'autenticitat. Barlaam va denunciar les pràctiques de l'hesicame, una disciplina ascètica inspirada en les comunitats cenobítiques orientals que el nostre monjo considerava incompatible amb el cristianisme. La seua admiració per

---

<sup>402</sup> Per a la datació de les tasques de traducció de la *Iliada* –de la qual havia ja traduït els primers cinc cants a Pàdua, el 1358– i de l'*Odissea* vegeu J. Bruce Ross, "On the Early History of Leontius' Translation of Homer", *CPh* 22, 1927, 341-355.

<sup>403</sup> Petrarca, *Epistulae de rebus senilibus* VI 1, datada el 1365. També és de lamentar, tot i no ser comparables a una vida humana, la pèrdua dels còdexs que l'humanista havia dut amb ell des de Grècia.

<sup>404</sup> *Genealogie deorum gentiliū*, XV 7, cf. V. Romano (ed.), G. Boccaccio, *Genealogie deorum gentiliū libri II*, Bari 1951, pàg. 766: *Geramus paululum obiurgatoribus morem. Ostentationis causa Greca carmina scripsi? Quid inde, queso, mordendus sum? Cui enim iniuriam facio, si iure utar meo? Si nesciunt, meum hoc decus gloriae est, scilicet inter Etruscos Grecis uti carminibus. Nonne ego fui qui Leontium Pylatum a Venetiis occiduam Babilonem querentem a longa peregrinatione meis flexi consiliis, et in patria tenui, qui illum in propriam domum suscepi et diu hospitem habui, et maximo labore meo curavi, ut inter doctores Florentini studii susciperetur, ei ex publico mercede apposita? Fui equidem! Ipse insuper fui, qui primus meis sumptibus Homeri libros et alios quosdam Grecos in Etruriam revocavi, ex qua multis ante seculis abierant non redituri? Nec in Etruriam tantum, sed in patriam deduxi. Ipse ego fui, qui primus ex Latinis a Leontio in privato Iliadem audivi. Ipse insuper fui, qui, ut legerentur publici Homeri libri, operatus sum. En la tercera línia del passatge ens hem permès de corregir l'edició *meum est hoc decus mea gloria est* amb l'esmena *meum hoc decus gloriae est*. *Acconsentiamo un poco a questi oltraggiatori. 'Per causa di dimostrazione ho scritto et notato dei versi greci. Che sarà poi? Gli prego dirmi, debbo io per ciò essere morso? A cui faccio ingiuria io, se uso delle ragioni mie? Se no 'l sanno, questo è honore mio et gloria mia, cioè tra Thoscani usare versi greci. Non sono stato io quello che nella patria mia da Vinegia condussi Leontio Pilato, il quale venendo da lunghi viaggi voleva andare all'Occidentale Babilonia? No 'l raccolsi nella mia propria casa, et lungamente ve 'l tenni? Non procurai con grandissima fatica che fosse accettato tra i dottori dello studio Fiorentino, et fosse condotto a leggere con publico stipendio? Fui veramente io, io sono stato il primo ch' a mie spese ho fatto ricondurre i libri d'Homero et alcuni altri greci in Thoscani, dalla cui si erano partiti molti secoli innanzi senza mai più ritornarvi; né solamente gli ho condotti in Thoscana, ma nella patria. Io sono stato il primo tra Latini che da Leontio Pilato privatamente ho udito la Iliade. Io appresso sono stato quello che ho operato che i libri d'Homero fossero letti in publico'* (trad. G. Bettusi da Bassano).*

la cultura grega el féu iniciar en la seua llengua Petrarca i Boccaccio, els grans impulsors de l'humanisme.

Entre els traductors importants de l'època destaquen Donato degli Albanzani (1328-1411), el qual traduí a l'italià els tractats *De viris illustribus* de Francesco Petrarca i *De mulieribus claris* de Giovanni Boccaccio, autors que havia tractat, a Venècia el primer i a Ravenna el segon. El florentí Domenico Silvestri (1335-1411) fou un dels millors alumnes de Pilat, segons el seu parer. Ens trobem, doncs, davant d'una època i d'una geografia precises, on es concentren els esforços per la recuperació del llegat clàssic. La mesura del reeiximent d'aquest moviment humanista ens la dona el grau amb què s'inicien i consoliden els estudis de grec<sup>405</sup>.

### *Ferrández de Heredia i el desenvolupament de la traducció a l'aragonès i al català*

La Corona d'Aragó, un estat compost com tants d'altres a l'edat mitjana, i per tant plurilingüe, no fou aliè a l'impuls de creació dels *studia generalia*, les universitats. El 1300 el rei Jaume II va fundar l'Estudi General de Lleida, el més antic del regne; Pere III el Cerimoniós va fundar el 1350 el de Perpinyà i el 1354 el d'Osca, Alfons V el 1450 el de Barcelona<sup>406</sup> i Ferran II el 1483 l'Estudi General Lul·lià de Mallorca i el 1499, el de València. Fins aleshores, els estudis superiors per als joves de la Corona tenien com a referents els de les universitats de Tolosa, fundada pel comte Raimon VII el 1229, i de Montpeller, fundada el 1289, tot i que els ensenyaments de medicina hi eren establerts des del 1181 si no abans.

Per als estudis humanístics, els nous *studia generalia* no suposaven un avenç decisiu, primerament perquè els títols més preats eren els de medicina i dret, i després perquè els professors que podien ensenyar poètica, retòrica, llengua grega, història antiga o mitologia, senzillament no hi existien.

Fins a cert punt, el taller de traducció establert per Chuan Ferrández de Heredia a Avinyó, ben connectat amb tots els mitjans humans i materials necessaris, ompli el buit de les incipients universitats catalanes. Caldrà esperar un segle perquè els estudis de llatinitat de l'ensenyament superior incorporen les tendències humanístiques per tal d'abandonar l'escolasticisme<sup>407</sup>. Pel que fa als estudis grecs, no en coneixem noms

---

<sup>405</sup> Per a l'arribada dels professors que s'havien d'encarregar dels estudis vegeu D.N. Geanakoplos, *Greek Scholars in Venice: Studies in the Dissemination of Greek Learning from Byzantium to Western Europe*, Cambridge 1962. Per al mètode i les gramàtiques emprats, F. Ciccolella, *Donati Graeci Learning Greek in the Renaissance*, Leiden 2008.

<sup>406</sup> En realitat, ja l'any 1401 el rei Martí l'Humà havia impulsat uns estudis d'art i medicina, tot i que la fundació *de iure* va ser molt posterior perquè el municipi, l'any 1408, no va voler fer-se càrrec de l'administració i manteniment de l'Estudi General que se li oferia.

<sup>407</sup> El *De pronomibus sui que natura* de Joan Ramon Ferrer, acabat a Barcelona el 1477, no només s'inspirava en les velles *Institutiones grammaticae* de Priscià, sinó també en el *Liber elegantiarum* de Lorenzo Valla; Joan Esteve va publicar a Venècia el 1489 el llibre del mateix títol que Valla; Joan Serra és autor d'una *Ars nova epistolarum*, datable el 1447, i d'un *De institutione rhetorica dialogus*, del 1455, que romanen inèdits. Tanmateix, Ferrer s'havia format a Bolonya, Esteve a Nàpols i Serra a Tolosa, Milà, Florència i Montpeller.



rellevants, però sí l'atractiu que hi sentien persones amb afanys intel·lectuals i literaris. Així ho demostra la circulació d'obres com el *Graecismus* d'Eberhard de Béthune<sup>408</sup>.

L'estudi dels treballs avinyonencs mostra, en primer lloc, com s'hi abordava la traducció directa del grec a l'aragonès i al català<sup>409</sup>; segonament, com aquesta traducció descansava sobre una tasca de col·lecció de manuscrits, fet que implica una feina d'equip organitzada d'acord amb una planificació per a la recerca, la localització i l'obtenció de manuscrits, que tot seguit serien objecte d'anàlisi per part dels traductors especialitzats en les diverses llengües implicades<sup>410</sup>. El procés de traducció implicava una doble versió, primer del grec antic al grec medieval, i després del medieval a l'aragonès o el català. En la tasca desenvolupada pel taller de Ferrández de Heredia pertanyen traduccions extenses i complexes, entre les quals hem de destacar la dels discursos de les *Històries* de Tucídides, la del *Libro de los emperadors* de Zonaràs i la de les *Vides paral·leles* de Plutarc, amb el títol de *Vidas semblants*.

### *Les característiques traductològiques de la Septuaginta*

La filologia bíblica té com a arrel i origen l'exigència d'una anàlisi satisfactòria dels textos de l'Antic Testament. Aquest conjunt de textos, pertanyents a èpoques, gèneres, autors, estils i fins i tot cultures diferents, plantejava contradiccions internes i arribava també a oposar una veritat emanada de Déu a una altra amb el mateix valor, la del Nou Testament. L'eina amb què l'Europa occidental atacava la qüestió era la traducció grega que anomenem *Septuaginta*. Es tracta segons les fonts antigues, jueves en aquest cas <sup>411</sup>, d'un text traduït en un temps limitat –setanta dies!– per un grup d'experts, que haurien executat les ordres directes del sobirà Ptolemeu II Filadelf, a instàncies de Demetri de Fàleron, director de la Biblioteca d'Alexandria. Tanmateix, altres fonts no advoquen per una bona entesa entre aquests dos personatges <sup>412</sup>. Hi ha, doncs, dues posicions enfrontades, la dels qui accepten la versió jueva <sup>413</sup> i la dels qui la consideren una llegenda <sup>414</sup>.

---

<sup>408</sup> J.A. Iglesias Fonseca, *Lectors i biblioteques a la Barcelona del segle XV, Llibres i lectors a la Barcelona del s. XV. Les biblioteques de clergues, juristes, metges i altres ciutadans a través de la documentació notarial (1396-1475)*, Universitat Autònoma de Barcelona 1996.

<sup>409</sup> J.J. Pomer Monferrer, "Les fonts grega i francesa de la versió aragonesa de la *Crònica de Morea*", in J.J. Pomer Monferrer & J. Redondo (edd.), *La traducció (in)directa dels clàssics a les literatures hispàniques, entre més*, Amsterdam 2016, 135-149, pàg. 144: *És evident la coincidència de certs passatges, que evidencien una font grega a partir de la qual s'ha constituït el text aragonès.*

<sup>410</sup> J.J. Pomer Monferrer, *op. cit.*, pàg. 146: *Podem concloure afirmant que el Libro de los fechos et conquistas del Principado de la Morea no es basa en una única font, grega o francesa, sinó en diferents manuscrits grecs i francesos.* Vegeu també M.J. Jeffreys, "The Chronicle of the Morea. Priority of the Greek version", *BZ* 68, 1975, 304-350; A. Luttrell, "Juan Fernández de Heredia and the Compilation of the Aragonese Chronicle of the Morea", in C. Guzzo (ed.), *Deus vult, miscellanea di studi sugli Ordini militari*, Tuscania 2011, 124-133.

<sup>411</sup> Es tracta de la *Carta d'Aristees* i Aristòbul, que es daten, respectivament, en els s. II i I aC.

<sup>412</sup> D.L. V 75-85, Cic. *Rab.* IX 23.

<sup>413</sup> W.R.G. Loader, "Sexuality and Ptolemy's Greek Bible: Genesis 1-3 in translation: '... things that they altered for King Ptolemy' (Genesis Rabbah 8:11)", in P. McKennie & P. Guillaume (edd.), *Ptolemy II and His World*, Leiden & Boston 2008, 207-231. Vegeu també T.M. Law, *When God Spoke Greek: the Septuagint and the Making of the Christian Bible*, Oxford UP 2013.

<sup>414</sup> T. Rajak, *Translation and Survival: The Greek Bible of the Ancient Jewish Diaspora*. Oxford UP 2009.

L'absència d'un model metodològic o, fins i tot, d'un precedent proper ha fet que els *Setanta* constitueixin un exemple de juxtaposició de pràctiques traductores contradictòries, mancades d'una coherència interna. Un atansament primerenc a la tasca de traducció va buscar d'adoptar una posició intralingüística, centrada en la idea que el text d'arribada grec havia de ser un de molt proper al text d'eixida hebreu; que el reflectira com més millor, doncs. Tanmateix, el caire quasi divinal atorgat a aquest text en va fer una icona talment respectada que es va estendre la idea que com a paraula de Déu imposava el vet a la més mínima esmena. Aquesta diguem-ne inviolabilitat del text sagrat, la perfecció del qual el feia esdevenir patró, model i norma per a tota mena de registre, té un contrapunt ben interessant: en la *Carta d'Aristees*, una obra datable el segle II dC, l'autor desmenteix l'origen de la traducció dels *Setanta* com a producte de la inspiració i la inscriu, en canvi, dins l'esfera d'un treball professional, nat de la col·laboració i del debat:

«301 Μετὰ δὲ τρεῖς ἡμέρας ὁ Δημήτριος παραλαβὼν αὐτοῦς, καὶ διελθὼν τὸ τῶν ἑπτὰ σταδίων ἀνάχωμα τῆς θαλάσσης πρὸς τὴν νῆσον, καὶ διαβὰς τὴν γέφυραν, καὶ προσελθὼν ὡς ἐπὶ τὰ βόρεια μέρη, συνέδριον ποιησάμενος εἰς κατεσκευασμένον οἶκον παρὰ τὴν ἡῖονα, διαπρεπῶς ἔχοντα καὶ πολλῆς ἡσυχίας ἔφεδρον, παρεκάλει τοὺς ἄνδρας τὰ τῆς ἐρμηνείας ἐπιτελεῖν, παρόντων ὅσα πρὸς τὴν χρεῖαν ἔδει καλῶς. 302 οἱ δὲ ἐπετέλουν ἕκαστα σύμφωνα ποιοῦντες πρὸς ἑαυτοὺς ταῖς ἀντιβολαῖς· τὸ δὲ ἐκ τῆς συμφωνίας γινόμενον πρεπόντως ἀναγραφῆς οὕτως ἐτύγγανε παρὰ τοῦ Δημητρίου. 303 καὶ μέχρι μὲν ὥρας ἐνάτης τὰ τῆς συνεδρείας ἐγίνετο· μετὰ δὲ ταῦτα περὶ τὴν τοῦ σώματος θεραπείαν ἀπελύοντο γίνεσθαι, χορηγοῦμένων αὐτοῖς δαψιλῶς ὧν προηροῦντο πάντων. 304 ἐκτὸς δὲ καὶ καθ' ἡμέραν, ὅσα βασιλεῖ παρεσκευάζετο, καὶ τούτοις ὁ Δωρόθεος ἐπετέλει· προστεταγμένον γὰρ ἦν αὐτῷ διὰ τοῦ βασιλέως. ἅμα δὲ τῇ πρώτῃ παρεγίνοντο εἰς τὴν αὐλὴν καθ' ἡμέραν, καὶ ποιησάμενοι τὸν ἀσπασμὸν τοῦ βασιλέως, ἀπελύοντο πρὸς τὸν ἑαυτῶν τόπον. 305 ὡς δὲ ἔθος ἐστὶ πᾶσι τοῖς Ἰουδαίοις, {ἀποनिψάμενοι} τῇ θαλάσῃ τὰς χεῖρας, ὡς ἂν εὐξῶνται πρὸς τὸν θεόν, ἐτρέποντο πρὸς τὴν ἀνάγνωσιν καὶ τὴν ἐκάστου διασάφησιν. 306 Ἐπηρώτησα δὲ καὶ τοῦτο τίνας χάριν ἀπονιζόμενος τὰς χεῖρας τὸ τηνικαῦτα εὐχονται; διεσάφουν δέ, ὅτι μαρτύριόν ἐστι τοῦ μηδὲν εἰργάσθαι κακόν· πᾶσα γὰρ ἐνέργεια διὰ τῶν χειρῶν γίνεται· καλῶς καὶ ὀσίως μεταφέροντες ἐπὶ τὴν δικαιοσύνην καὶ τὴν ἀλήθειαν πάντα. 307 καθὼς δὲ προειρήκαμεν, οὕτως καθ' ἐκάστην εἰς τὸν τόπον, ἔχοντα τερπνότητα διὰ τὴν ἡσυχίαν καὶ καταύγειαν, συναγόμενοι τὸ προκείμενον ἐπετέλουν. συνέτυχε δὲ οὕτως ἐν ἡμέραις ἑβδομήκοντα δυσὶ τελειωθῆναι τὰ τῆς μεταγραφῆς, οἶονεὶ κατὰ πρόθεσιν τινα τοῦ τοιοῦτου γεγενημένου.

‘301 Después de tres días Demetri, que els havia rebut en el seu seguici, una vegada va haver recorregut la defensa de set estadis de la mar davant l'illa, travessat el pont i anat cap a la seua part septentrional, tot celebrant una reunió a una casa disposada prop de la riba, decorada amb sumptuositat i seu d'una d'una contínua calma, convidava els nostres homes a posar fi als treballs de la traducció, per tal com tot el que calia amb vistes a aquell objectiu ho tenien a l'abast en les millors condicions. 302 Per la seua banda, ells posaven terme a cada qüestió tot concertant-se entre ells mitjançant els debats. El producte de l'acord era convenientment tractat a tall de versió escrita per part de Demetri. 303 Les feines de l'estada tenien lloc fins a l'hora nona; después se n'anaven cadascun per separat per tal d'estar al cas de l'atenció a les seues persones, proveïts amb tot de luxe de tot allò que prèviament triaven. 304 A banda de tot això, cada dia Doroteu duia a terme en honor d'ells tot el que s'haguera disposat per a regal del rei, car aquest li ho havia ordenat. A trenc d'alba es presentaven cada dia a la sala d'audiències, i tan bon punt havien fet la salutació del rei, se n'anaven cap al seu lloc. 305 Segons que tenen per

costum els jueus, tantost s'havien rentat a la mar les mans per tal de pregar al seu déu, es lliuraven a la lectura i a l'exegesi de cada passatge. 306 Vaig fer també la pregunta següent: *per què preguen així que s'han rentat les mans?* I m'aclarien: *perquè és la prova que no han comès cap malesa: tota activitat es fa mitjançant les mans*; amb la qual cosa estaven conduint-ho tot cap a la veritat i la justícia. 307 Segons que hem dit abans, així cada dia en aquell indret, que preservava el seu encant gràcies a la seua tranquil·litat i netedat, completaven el text que tenien al davant a còpia de reunir-se. I casualment va ocórrer que les tasques de la traducció van quedar completades en setanta-dos dies, com si s'haguera produït en virtut d'un pla preconcebut per a un esdeveniment tan important.»<sup>415</sup>

Segons Aristeus, doncs, la traducció neix de la competència d'uns experts que gaudeixen d'unes excel·lents condicions de treball gràcies a l'interès real de llegar com a testimoniatge de la seua saviesa una biblioteca proveïda de tots els textos útils per al coneixement humà. No hi ha, explícitament almenys, cap providència divina.

La coincidència pràctica dels dos plantejaments metodològics fou que la tradició va augmentar paulatinament la servitud cap a un sentit de la literalitat que per moltíssims motius feia impossible l'assoliment de l'objectiu d'una traducció correcta. Més encara, aquesta rígida concepció de la literalitat va esdevenir el criteri traductològic per antonomàsia<sup>416</sup>.

El plantejament metodològic dels *Setanta* aposta amb fermesa per una literalitat absoluta, que exclou procediments alternatius com la paràfrasi, l'abreujament o la selecció. Nogensmenys, tant l'aproximació teòrica com el resultat mateix de la traducció revelen una inconsistència idèntica <sup>417</sup>.

La famosa i influent traducció dels *Setanta*<sup>418</sup> no va ser, però, l'única traducció de l'Antic Testament al grec. N'hi va haver altres, signades per Aquila, Símmac i Teodosi, a més de l'anomenat *Pentateuc* de Constantinoble<sup>419</sup>, el *Graecus Venetus*<sup>420</sup> i encara d'altres que ens han arribat fragmentàriament.

Una tasca filològica posterior, duta a terme a Babilònia i a Galilea entre els segles VI i X, fou la de l'edició de l'Antic Testament amb la inclusió de vocals plenes, d'accents i de signes de puntuació, el que s'ha anomenat edició masorètica –a partir del terme מסורה, *masorah*, 'tradició'–. Tanmateix, la versió grega de la *Septuaginta* va haver de fer-se sobre un text premasorètic. I encara hi ha una part dels *Setanta* que demana una perspectiva diferent, la d'aquells textos que no tenen un hipotext hebreu, sinó que es van compondre directament en grec, com ara, per exemple, part dels quatre llibres dels *Macabeus*; així com el primer està reconegut com una traducció d'un original hebreu, i el segon, en canvi, com una versió abreujada de l'hipotext, també hebreu, el consens dels

---

<sup>415</sup> *Let. Arist.* 301-307.

<sup>416</sup> S. Brock, "Translation in Antiquity", pàg. 878: *Such was the prestige of the Bible in Late Antiquity that in due course Jerome's prescription of uerbum e uerbo for biblical translations was the norm for almost all translation, whether religion or secular.*

<sup>417</sup> S. Brock, "The Phenomenon of the *Septuagint*", *Oudtestamentliche Studien* 17, 1972, 11-33.

<sup>418</sup> El nom mateix resulta paradoxal, atès que la *Carta d'Aristees* parla clarament d'un nombre diferent, cf. *Let. Arist.* 50 οἱ πάντες ἑβδομήκοντα δύο, *en total setanta-dos.*

<sup>419</sup> El *Pentateuc* fou editat el 1547.

<sup>420</sup> O. von Gebhardt (ed.), *Graecus Venetus*, Leipzig 1875.

investigadors considera els llibres tercer i quart textos compostos directament en llengua grega<sup>421</sup>.

Convé descartar la idea que el grec de la *Septuaginta* constituísca un tipus especial de llengua, tant si hom pensa en una varietat dialectal com si ho fem en una mena de creació mixta hebreo-hel·lènica<sup>422</sup>. Ben al contrari, resulta de bon tros paradoxal que, arran de la riquesa sintàctica del grec, el text de la traducció esdevinga més clar que no el del seu original<sup>423</sup>. Tanmateix, era inevitable que la llengua d'arribada reflectís nombrosos calcs de tot tipus de l'original, molts dels quals en realitat responen a una diferència de freqüència perquè ja eren possibles en el grec clàssic<sup>424</sup>. Altres trets lingüístics, en canvi, responen del tot al patró de l'hebreu i l'arameu, encara que siguin també possibles en la llengua grega<sup>425</sup>. Un tercer grup, finalment, no té la més mínima acomodació en el grec, i es deu només a la pretensió de la literalitat, com s'esdevé amb la fórmula hebrea *wa-yāhí*, transformada en el grec καὶ ἐγένετο, *kai egéneto*, 'i va arribar (que)'

### *Els inicis de la filologia bíblica*

Des del punt de vista epistemològic, la filologia bíblica es desenvolupa en el marc d'una ciència més acostada al platonisme que no a l'aristotelisme, i on la interrelació entre les diverses disciplines té en compte els interessos individuals i socials i no només les dependències científiques de les unes envers les altres.

Hi ha també unes condicions ideològiques afavoridores d'aquesta filologia bíblica, i no són les de la Contrareforma. Als països d'obediència reformista, els anomenats protestants, va florir una filologia que accedia amb llibertat als textos bíblics, sense la tutela teòrica i pràctica d'una jerarquia sacerdotal que vigilava els progressos obtinguts i, si calia, els avortava. Als països de la Contrareforma, en canvi, el pensament d'arrel platònic es veia arraconat en benefici d'un aristotelisme tomista, tan proper a la realitat més immediata que la discussió de qüestions menors permetia evadir-se davant dels problemes vertaderament importants. La traducció afecta a aquesta metodologia de curta volada que seguia el principi de no plantejar-se l'anostrament exacte dels conceptes, mentre que la Reforma protestant exigia passar dels elements per separat en el conjunt del significat del text<sup>426</sup>. Així es com a la tradició filològica dels països reformistes es

---

<sup>421</sup> T. Rajak, "The Fourth Book of Maccabees in a Multi-Cultural City", in Y. Furstenberg (ed.), *Jewish and Christian Communal Identities in the Roman World*, Leiden & Boston 2006. 134-150; M. Zeiger Simkovich, "Greek Influence on the Compositin f 2 Maccabees", *Journal for the Study of Judaism* 42, 2011, 293-310.

<sup>422</sup> G. Drettas, "The Translation (Targum) of the *Septuagint*", in A.-F. Christidis (ed.), *A History of Ancient Greek. From Its Beginnings to Late Antiquity*, Cambridge 2007, 873-886, 887-896, pàg. 893: (...) *There are no instances of admixture, such as are to be found in pidgins or creoles. In order to respond to the requirements of the text, the translators simply exploited the structural similarities between Greek and Hebrew.*

<sup>423</sup> G. Drettas, *op. cit.*, pàg. 894.

<sup>424</sup> Esmentarem com a exemple l'ús de les perífrasis verbals.

<sup>425</sup> N'és un exemple l'abundor de l'esquema VSO, que en grec ve determinat per l'estilística i no per la sintaxi.

<sup>426</sup> J. Hankins, "Anti-platonism in the Renaissance and the Middle Ages", *Classica et Mediaevalia* 47, 1996, 359-376, pàg. 375: (...) *Quattrocento humanists were working with a much more freer technique of translation, the ad sententiam method. The translations of the twelfth and thirteenth*

van desenvolupar disciplines formals que podem descriure com el nucli mateix de la filologia, com ara la crítica textual, l'ecdòtica i la papirologia.

Ara bé, juntament amb les condicions ideològiques, hi ha unes altres prèvies, sense les quals el moviment reformista no hauria avançat com ho va fer. Ens referim a l'aparició d'una cultura humanística d'alta volada a l'Alemanya de finals del segle XV, que ja podia competir amb la de la Itàlia contemporània. La figura d'Enea Silvio Piccolomini, el Papa Pius II, explica per si sola l'impuls donat a l'estudi del grec i el llatí a Baviera, Suàbia, Àustria, Suïssa, Alsàcia. Ja en el segle XV anatem la implantació d'estudis humanístics ben arrelats a ciutats com Estrasburg, Colònia, Heidelberg, Tübingen i Basilea, a les quals s'uniran, ja en el segle XVI, ciutats de l'Alemanya central com Erfurt, Leipzig i Wittenberg.

---

*centuries followed almost to a man the stricter ad verbum method that did not permit moral blemishes to be as easily covered up.*

## Tema 8.- La recepció de les literatures clàssiques en les vernacles a l'edat mitjana

La llengua va indissolublement lligada a la cultura, però més encara a la cultura literària. La història de la recepció de les literatures clàssiques en les diferents cultures nacionals a l'edat mitjana s'explica a partir de la difusió i l'aprenentatge de les llengües llatina i grega.

Àrees centrals dins d'aquest procés són les corresponents a aquells estats amb una relació major amb la gran potència europea dins la transmissió de la civilització clàssica, Bizanci. Hongria, declarada de fe cristiana l'any 975 –no tant, en canvi, Bulgària, reconquerida per Bizanci el 1018–, va representar un enclavament estratègic per al pas de textos, molts d'aquests en versió llatina. Val a dir en aquest aspecte el deute d'Occident envers la dinastia dels Comnens, especialment amb l'emperador Manel I (al tron entre els anys 1143 i 1180); malauradament, les derrotes a l'Anatòlia, a Manzikert el 1171, i a Mirioscèfal el 1176, van fer que l'activitat diplomàtica dels bizantins quedara supeditada als interessos relacionats amb la situació militar. Tanmateix, producte de l'expansió diplomàtica de Bizanci cap a Occident són, p.e., els contactes amb el califat cordovès<sup>427</sup> i amb el regne de Lleó. No hem d'oblidar, tanmateix, el breu període en què un extens territori de la península, a més de les illes Balears i Pitiüses, van formar part de l'Imperi

---

<sup>427</sup> E. Lévi Provençal, "Un échange d'ambassades entre Cordoue et Byzance au IXe siècle", *Byzantion* 12, 1937, 1-24; J. Signes Codoñer, "La diplomacia del libro en Bizancio", *Scrittura e civiltà* 20, 1996, 153-187; A. Cutler, "Constantinople and Cordoba: cultural exchange and cultural difference in the ninth and tenth centuries", in M. Morfakidis & M. Alganza Roldán (edd.), *La religión en el mundo griego de la Antigüedad a la Grecia moderna*, Granada 1997, 417-436; E. Manzano Moreno, "Byzantium and al-Andalus in the ninth century", in L. Brubaker (ed.), *Byzantium in the Ninth Century. Dead or Alive?*, Aldershot 1998, pp. 215-227 –sobre les gestions diplomàtiques més adreçades al pla militar–; cf. J. Signes, "Andalusíes y bizantinos", [www.csic.es](http://www.csic.es): *Por esas fechas, mediados del siglo X, tenemos constancia de una serie de contactos a nivel oficial entre las cortes de Córdoba y Constantinopla que parecen continuar la línea política iniciada en el siglo IX por Teófilo. Sabemos así que en época de al-Hakam II los bizantinos ayudaron a construir los mosaicos que adornaban la gran mezquita de Córdoba y que algunas de las peculiaridades de esta mezquita, como la cúpula polilobulada ante el mihrab, cuentan con precedentes en iglesias bizantinas. Fuentes árabes informan también que un emperador de Constantinopla (la fecha que se da es el 948/949, pero el nombre del emperador que se señala es Romano, que empezó a reinar en el 959) envió al califa de Córdoba un ejemplar del Dioscórides griego junto con un intérprete griego (el monje Nicolás), para ayudar a su traducción al árabe, en la que estaban muy interesados los eruditos andalusíes. Se conserva así mismo una versión árabe de lo que pudo ser el original de una carta de un emperador bizantino al califa cordobés acerca del envío de una obra de Pseudo-Apolonio de Tiana. Todo ello revela que las relaciones entre Córdoba y Constantinopla, de las que hay ecos en el bizantino Libro de las Ceremonias, no eran tan excepcionales como se creía y de hecho recientes investigaciones apuntan a influencias de la corte bizantina sobre el ceremonial cordobés del siglo X.*

Bizantí<sup>428</sup>.

D'altra banda, convé recordar que la pràctica de la traducció, certament, té una il·lustre història prèvia a l'adveniment de les Croades<sup>429</sup>. La història de la traducció europea ha de partir de l'oposició entre Orient i Occident, sobre la base dels dos imperis romans tardans. Un text com ara la *Visio Tundali*, present a la literatura catalana, té una de molt més àmplia a l'Europa balcànica i eslava, amb traduccions serbo-croata, txeca i bielorrussa. D'altra banda, convé recordar que aquesta divisió té una base ideològica, i no cultural o lingüística. Un personatge com Gennadi l'Escolar –també conegut com a Gennadi II, la seua nomenclatura com a patriarca de Constantinoble–, format a Florència i sense uns escrúpols que l'impediren reconèixer la posició preeminent de l'Occident europeu en matèria de teologia i de cultura en general, malgrat una posició inicial oberta al diàleg<sup>430</sup> va preferir oposar-se a la reunificació de les esglésies i es va abraonar contra tot aquell, a Orient com a Occident, que advocara per la fi del cisma<sup>431</sup>. Però el més significatiu és la posició adoptada per Gennadi, patriarca de Constantinoble en el temps de la conquesta turca, i que tot i la seua trajectòria fou, tanmateix, insensible a l'escaiença d'un atansament a Occident<sup>432</sup>.

Un altre apunt ajudarà a entendre com les relacions culturals no es troben necessàriament condicionades sempre pels blocs definits per enfrontaments polítics o ideològics. L'historiador grec Duques, anterior de pocs anys a Gennadi, feia servir fonts turques per a la redacció de la seua obra<sup>433</sup>. D'altra banda, els progressos de la diplomàcia bizantina estimulaven, juntament amb altres interessos d'ordre religiós o econòmic, l'esforç dels viatgers que es dirigien per la ruta terrestre o la marítima a Bizanci<sup>434</sup>. Per consegüent, tot d'interessos comercials, polítics i religiosos unien cultures i països d'Orient i d'Occident, la relació entre els quals no s'ha de reduir, doncs, al context de les Croades. D'idèntica manera, les posicions dels actors del tauler d'escacs que comprèn de

---

<sup>428</sup> M. Vallejo Girvés, *Bizancio y la España tardoantigua (ss. V-VIII): Un capítulo de la historia mediterránea*, Alcalá de Henares 1993; A. Melero, "Un ostrakon en griego de la Almoína de Valencia", *SPhV* 5, 2001, 155-160; J. Signes, "Bizancio y las Baleares en los siglos VIII-IX", in R. Durán Tapia (ed.), *Bizancio y las Baleares*, Palma 2005, 45-101; J. Signes, "Bis wann waren die Balearen byzantinisch?", in K. Belke, A. Külze, E. Kislinger & M. Stassinopoulou (eds.), *Byzantina Mediterranea. Festschrift für Johannes Koder zum 65. Geburtstag*, Vienna, Colònia & Weimar 2007, 597-604.

<sup>429</sup> J. Signes, "El esplendor de Bizancio y las traducciones del griego al latín antes de las Cruzadas", in A. Sánchez Ostiz, J.B. Torres & R. Martínez (ed.), *De Grecia a Roma y de Roma a Grecia: un camino de ida y vuelta*, Pamplona 2007, 407-419.

<sup>430</sup> J. Gill, "George Scholarius", *Personalities of the Council of Florence and other Essays*, Oxford, 1964, 79-94; C.J.G. Turner, "George Gennadius Scholarius and the Council of Florence", *Journal of Theological Studies* 18, 1967, 83-103, i "The career of Georgios Gennadios Scholarios", *Byzantion* 39, 1969, 420-455.

<sup>431</sup> A. Papadakis, "Gennadius II and Mehmet the Conqueror", *Byzantion* 42, 1972, 88-106, pàg. 90: (...) *Gennadius was also one of the last great anti-Latins of the Byzantine Church.*

<sup>432</sup> Sobre la caiguda de Constantinoble i el paper de Gennadi vegeu M.-H. Blanchet, *Georges-Gennadios Scholarios (vers 1400-vers 1472): un intellectuel orthodoxe face à la disparition de l'empire byzantin*, Paris 2008; J. Gill, "George Scholarius", *Personalities of the Council of Florence and other Essays*, Oxford, 1964, 79-94; V. Laurent, "Les premiers patriarches de Constantinople sous la domination turque (1454-1476). Succession et chronologie d'après un catalogue inédit", *Revue des études byzantines* 26, 1968, 229-263.

<sup>433</sup> M. Carroll, "Notes on the Authorship of the 'Siege' Section of the *Chronicon Maius* of Pseudo-Sfrantzes, Book III", *Byzantion* 41, 1971, 28-36, pàg. 30.

<sup>434</sup> K.N. Ciggaar, *Western Travellers to Constantinople: The West and Byzantium, 962-1204: Cultural and Political Relations*, Leiden 1996; J. Signes Codoñer, "Viajeros y embajadores a Constantinopla desde Carlomagno hasta la Primera Cruzada", in M. Cortés Arrese (ed.), *Caminos de Bizancio*, Ciudad Real 2007, 175-213.

la riba de l'Atlàntic al Caucas no eren unes immutables<sup>435</sup>.

### *El progrés de la traducció dels clàssics en les cultures hispàniques*

Els regnes cristians de la península Ibèrica, tant des dels poders reials i nobiliaris com des de les institucions eclesiàstiques i monàstiques, no foren els únics en desenvolupar polítiques culturals adreçades a la recuperació del llegat científic i literari de l'Antiguitat. També en els regnes islàmics va haver una activitat traductora igual o més important. En forma part també una producció cultural sovint ignorada, la dels centres mossàrabs que durant segles van conservar la ciència, l'art i la literatura de la Hispània visigòtica i la van transmetre a la civilització islàmica. Ciutats com Cartagonova, Mèrida, Toledo i Còrdova continuaren impulsant, en condicions més favorables o més desfavorables, la continuïtat de la tradició clàssica<sup>436</sup>. Aquesta tasca es va veure massa afectada amb les revoltes mossàrabs, especialment actives a Mèrida i Toledo<sup>437</sup>.

El coneixement de les llengües clàssiques va patir l'asimetria de la situació de l'una i l'altra: a una certa impregnació de la cultura llatina, per bé que limitada als estrats socials més elevats i a desgrat dels pregons filtres imposats per l'Església, es contraposa una empedreïda i llarga exclusió de la cultura grega. Nogensmenys, s'ha estès la idea que l'alta edat mitjana als països d'Europa occidental va ser del tot aliena al coneixement de la llengua i la literatura gregues<sup>438</sup>. Les evidències, però, mostren que no era ben bé així. Com, si no, s'explica el lèxic trilingüe del monestir de Ripoll, que ofereix l'equivalència de termes hebreus, grecs i llatins, en aquest ordre? Ens referim al *Manuscrit 74* de Ripoll, de mitjan segle X<sup>439</sup>. L'originalitat dels lemes hebreus, unida al fet que l'ordre siga, com

---

<sup>435</sup> Per a una anàlisi de l'evolució de la cultura, la política i la religió bizantines pel que fa a la civilització islàmica, vegeu R. Shukurov, "Byzantine Appropriation of the Orient: Notes on its Principles and Patterns", in A.C.S. Peacock, B. De Nicola & N. Sur Yildiz (ed.), *Islam and Christianity in Medieval Anatolia*, London & New York 2015, 167-182.

<sup>436</sup> M. de Epalza, "The Mozarabs: An Emblematic Christian Minority in Islamic Al-Andalus", in S. Khadra Jayyusi (ed.), *The Legacy of Muslim Spain*, Leiden 1992, 149-170, pàg. 161, posa en relleu el paper de Mèrida com a centre cultural on continuaven funcionant les antigues institucions visigòtiques, inclòs el bisbat, i on la comunitat mossàrab no deueia sota el califat en l'exercici de la seua influència.

<sup>437</sup> M. Makki, "The political history of Al-Andalus", in S. Khadra Jayyusi (ed.), *op. cit.*, 3-87, pp. 28-30.

<sup>438</sup> Ja en el seu moment E. Jeanneau, "Jean Scot Erigène et le grec", *Archivum Latinitatis Medii Aevi* 41, 1979, 5-50, va atribuir un constant i profund conreu del maneig de textos grecs a la cultura monàstica irlandesa. Per a un testimoniatge interessant del conreu de la gramàtica llatina, vegeu les glosses a Priscia del monjo Rémyge d'Auxerre i els seus assistents (segle IX), publicades i comentades per R. Copeland & I. Sluiter, *Medieval Grammar and Rhetoric: Language Arts and Literary Theory, A.D. 300-1475*, Oxford 2016, amb consulta online en el link:

<https://www.oxfordscholarship.com/view/10.1093/acprof:osobl/9780199653782.001.0001/acprof-9780199653782-chapter-16>. Per a una avaluació recent del paper de la cultura grega al llarg de l'edat mitjana vegeu M. Mavroudi, "Translations from Greek into Latin and Arabic during the Middle Ages. Searching for the Classical Tradition", *Speculum* 90, 2015, 28-59. Per al cas concret del nostre país, vegeu M. Zimmermann, "La connaissance du grec en Catalogne du IXe au Xie siècles", in M. Sot (coord.), *Haut Moyen Âge. Culture, éducation et société. Études offertes à P. Riché*, La Garenne-Colombes 1990, 493-515.

<sup>439</sup> J. Millàs Vallicrosa, "Un antiguo glosario hispanohebraico con transcripciones pretiberienses", *Sefarad* 21, 1961, 219-239; J. Carracedo Fraga, "Un glosario gramatical griego-latino en el código Ripoll 74", in M.J. García Blanco et al. (edd.), *Αντίδοπον. Homenaje a Juan José Moralejo*, Santiago de Compostela 2011, 121-131; M. Punsola Munárriz, *Els hel·lenismes a la documentació llatina de la Catalunya altomedieval (segles IX-XII): la seva relació amb els glossaris*, Barcelona, tesi doctoral, 2017.



hem dit, encapçalat per aquesta llengua, seguida de la grega, fan pensar que l'autor era jueu i hel·lenoparlant. De fet, allà on identifiquem una comunitat jueva hi ha altes probabilitats que estiga parcialment integrada per famílies hel·lenoparlants. A més, cal tenir present que els jueus es movien amb una certa llibertat entre els territoris islàmics i cristians, i que mantenien lligams amb comunitats d'altres països, a Orient i a Occident. D'altra banda, hem de recordar també que els lligams de la Marca Hispànica amb la Narbonense i la Septimània venien de molt antic, i de fet els poders del país van entronitzar un rei tot aprofitant la derrota del rei visigot Rodrigo el 711<sup>440</sup>.

El coneixement del grec per part de molts traductors hebreus va possibilitar l'escomesa de traduccions de volada. En els territoris islàmics, certs esdeveniments històrics van provocar l'ofec d'aquesta tradició, gairebé extingida després de catàstrofes com l'exterminació de bona part de la comunitat jueva de Granada el 1066<sup>441</sup>, i sobretot després de la instauració del poder almohade, a mitjan segle XII. Fins aleshores, els jueus van col·laborar en tasques de traducció de textos mèdics, filosòfics, religiosos, geogràfics, poètics, etc. També a l'escola de traductors de Toledo va haver una valuosa presència hebrea, com ho testimonia la tasca d'Abraham ibn Daud<sup>442</sup>.

Tanmateix, el nucli més interessant i productiu de traductors jueus era el dels que treballaven a Catalunya (Abraham bar Hiyya, Sem Tov ben Josef Falaguera, Jacob ben David Bonjorn)<sup>443</sup>. Amb tota probabilitat, aquest nucli estava en contacte amb els d'Occitània (Judah ibn Tibbon)<sup>444</sup>, Nàpols (Qalonymus ben Qalonymus)<sup>445</sup>. D'aquests professionals s'han de destacar dos trets: que sovint exercitaven el seu ofici en règim de col·laboració amb un traductor nadiu de la llengua d'arribada; i que alguns crearen tallers de traducció vinculats al clan familiar, com ara les generacions de traductors descendents

---

<sup>440</sup> R. Collins, *Early Medieval Spain. Unity in Diversity, 400-1000*, London 1983, pàg. 253: *It is certain that an independent kingdom existed briefly in the two provinces after the defeat of Roderic. A king Achila struck coins at Narbone, Gerona and Tarragona.*

<sup>441</sup> Per a una reavaluació de les dades al respecte, vegeu E. Spivakovsky, "The Jewish presence in Granada", *Journal of Medieval History* 2, 1971, 215-238.

<sup>442</sup> S. García-Jalón de la Lama, "[El valor de la Tradición en el judaísmo medieval: \(Estudio de la cuestión el Sefer ha-Qabbalah de Abraham ben Daud\)](#)", *Scripta Theologica* 18, 1986, 433-458; A. Sáenz-Badillos, "Participación de judíos en las traducciones de Toledo", *La Escuela de Traductores de Toledo*, Toledo 1996, 17-22 i 65-70. Ibn Daud treballaria juntament amb Gundisalvus d'Ávila.

<sup>443</sup> Per als dos primers vegeu G. Freudenthal, *Science in Medieval Jewish Cultures*, Cambridge 2011, pàg. 174. Tots dos autors, l'un en la primera meitat del segle XI i l'altre en la segona del XIII, es van ocupar de textos d'òptica. Recordeu que l'*Òptica* d'Euclides ja havia arribat a Occident a través de l'escola traductora de Palerm. Freudenthal subratlla com aquests dos autors són els únics a tota l'Europa occidental a incloure l'òptica al costat de la resta de ciències. Per al cotlliurenc Jacob ben David Bonjorn vegeu G. Freudenthal, *op. cit.*, pàg. 151, on se'n destaca que fou l'autor de l'obra més important de l'astronomia de l'època; J. Chabàs & X. Rodríguez, *L'astronomia de Jacob ben David Bonjorn*, Barcelona 1992, pàg. 151, sobre Bonjorn com a traductor; G. Bos, C. Burnett & T. Langermann, "Hebrew Medical Astrology: David Ben Yom Tov, Kelal Qaṭan: Original Hebrew Text, Medieval Latin Translation, Modern English Translation", *Transactions of the American Philosophical Society* 95, 2005, pp. i, iii, v-vii, ix, 1-61 i 63-121. El cognom català Bonjorn és la traducció de l'hebreu Yom Tov.

<sup>444</sup> L. Berman, "Greek into Hebrew: Samuel b. Judah of Marseilles, Fourteenth-Century Philosopher and Translator", in A. Altmann (ed.), *Jewish Medieval and Renaissance Studies*, Cambridge 1967, 289-320; G. Freudenthal, "Les sciences dans les communautés juives médiévales de Provence: leur appropriation, leur rôle", *Revue des Études Juives* 152, 1993, 29-136; "Science in the Medieval Jewish Culture of Southern France", *History of Science* 33, 1995, 23-58; R. Fontaine, "Samuel ibn Tibbon's Translation of the Arabic Version of Aristotle's *Meteorology*", in G. Endress & R. Kruk (edd.), *The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism*, Leiden 1997, 85-100.

<sup>445</sup> C. Sirat, "Les traducteurs juifs à la cour des rois de Sicile et de Naples", in G. Contamine (ed.), *Traduction et traducteurs au Moyen Âge*, Paris 1989, 169-191.

de Judah ibn Tibbon. Precisament a un d'aquests va adreçar el cordovès Maimònides una lletra de la qual extractem el passatge següent:

«Maimònides a Samuel ibn Tibbon:

*Deixa'm preestablir una norma. Qualsevol que vulga traduir i es faça el propòsit de fer equivaldre cada terme de forma literal, i al mateix temps de cenyir-se amb total subjecció a l'ordre de paraules i d'oracions de l'original, es trobarà amb moltes dificultats; el seu anostrament serà un d'insuficient i sense prou garanties. Aquest no és el mètode correcte. El traductor hauria, abans de res, d'aprehendre el sentit del tema al llarg de tot el text, i després establir la qüestió amb total claredat en l'altra llengua. Això, nogensmenys, no es pot fer sense alterar l'ordre de paraules, fer servir moltes paraules per a una sola o a l'inrevés, o afegir o llevar paraules, de bo i manera que el tema siga perfectament intel·ligible en la llengua a la qual tradueix.»<sup>446</sup>*

No sabem fins a quin punt els traductors hebreus van col·laborar en la introducció a la literatura catalana de temes de procedència oriental –àrab, persa, índia, etc. Aquest és un altre dels temes d'estudi inherents en la recerca sobre la traducció a l'època medieval.

#### *Les relacions amb la cultura grega a la baixa edat mitjana*

La Corona d'Aragó no fou mai aliena a l'interès polític, econòmic i cultural de Bizanci, com ho demostren les relacions establertes des dels inicis del segle XII, si no abans<sup>447</sup>. El conjunt dels intercanvis diplomàtics comprén també la Corona de Castella<sup>448</sup>. Però fou la Corona d'Aragó la que, amb la seua expansió mediterrània, va topar amb la cultura clàssica per diverses vies. Així, en el segle XII tenim una carta de l'arxidiaca calabrès Enric Aristip, traductor al llatí dels diàlegs platònics *Menó* i *Fedó*, a un estudiós anglès, on li exposa com a l'illa es troben una biblioteca siracusana, una argòlica –potser per designar la Grècia continental–, a més dels textos d'Anaxàgores, Aristòtil, Temisti i Plutarc, entre d'altres. Ja en el segle XIII, la conquesta del País Valencià probablement va dur, amb el sotmetiment d'un gran nombre de pobladors de cultura àrab, una millor integració de continguts científics que havien sigut traduïts a aquesta llengua<sup>449</sup>. És ací on hem d'esmentar el nom d'Arnau de Vilanova, un dels autors més dotats per a l'ús de llengües diverses, i dels més traduïts al seu torn; dins l'obra de l'insigne científic valencià, oberta a diferents horitzons culturals, no tan sols l'oriental, el pare Batllori ha explicat com Vilanova no només va rebre la pregonera influència de la cultura bizantina<sup>450</sup>, sinó

---

<sup>446</sup> Lletre de Maimònides a Samiel ibn Tibbon.

<sup>447</sup> E. Marcos, *Die Byzantinisch-Katalanischen Beziehungen im 12. und 13. Jahrhundert unter besonderer Berücksichtigung der Chronik Jakobs I. von Katalonien-Aragon*, Munic 1996.

<sup>448</sup> Una àmplia informació sobre la qüestió es pot trobar a I. Pérez Martín & P. Bádenas de la Peña (edd.), *Bizancio y la península Ibérica. De la antigüedad tardía a la edad moderna*, Madrid 2004.

<sup>449</sup> A.M. Alfonso-Goldfarg & M.A. Pileggi Perassollo, "O universo cultural e científico valenciano durante os seculos XIII e XIV e a contextualização da obra de Arnaldo de Vilanova", *Historia, Ciências, Saúde-Manguinhos II*, 1995-1996, 32-43.

<sup>450</sup> M. Batllori, "Ramon Llull i Arnau de Vilanova en relació amb la filosofia i amb les ciències orientals del segle XIII", *A través de la història i la cultura*, Barcelona 1979, 15-35 (= "Raimondo Lullo e Arnaldo da Vilanova ed i loro rapporti con la filosofia e con le scienze orientali del secolo XIII", in *Oriente e Occidente nel Medioevo: Filosofia e Scienze*, Roma 1971, 145-157), pàg. 30: *Pel que fa a la seva oniromància, a més de les fonts comunes als metges occidentals que han escrit tractats sobre els somnis, caldria remarcar una influència espiritualística bizantina, molt diflosa des del temps de Gioacchino da Fiore entre els espirituals italians i provençals dels segles XIII i XIV.*

també va influir ell mateix en aquesta<sup>451</sup>.

Paral·lelament, a la Corona de Castella es produïa l'anostrament de textos literaris i científics com a resultat del contacte amb les cultures islàmica i jueva, que tindria el seu centre neuràlgic amb la creació de la Escuela de Traductores, que esdevindria una decisiva dins l'estructura cultural de palau creada per Alfons X a la cort de Toledo. Ací radica, molt probablement, l'inici de la influència d'autors com l'historiador Flavi Josef<sup>452</sup>.

Juntament amb el paper dels monestirs, les diòcesis, la cort i els palaus nobiliaris hongaresos, hem d'esmentar l'intercanvi produït arran de les Croades, entre els segles XI i XIII, amb el seu gran impacte en la cultura monàstica i nobiliària. A diferència de la incorporació a Occident de la literatura clàssica, amb les Croades arriba també tot un seguit de gèneres de caire més popular, el que alhora produeix una retroalimentació de totes dues classes d'anostrament. La cultura eclesiàstica es veia ara contestada per la concurrència de la cultura nobiliària, desenvolupada en paral·lel amb les Croades. Així, el 1176 Chrétien de Troyes ja escrivia això en presentar la matèria del seu poema, *Cligès* vv. 47-49: *treite d'un empereor / puissant de richesce et d'enor / qui tint Grece et Costantinoble*. Al mateix temps, a la cort d'Alice de Champagne a Arras, el gran rival de Chrétien de Troyes, Gautier d'Arras, composava un *Eracle*, de gran popularitat en el seu temps, l'heroi protagonista del qual acabava els seus dies com a emperador de Constantinoble. Si repassem l'*Eracle*, del 1176, el *Cligès* del 1177, l'estada del comte de Flandes Philippe d'Alsàcia a la cort dels Comnens el 1178, a més de nombrosos passatges del *Perceval*, i encara hi afegim la presència de la influència bizantina en les arts sumptuàries tant religiosa com civil<sup>453</sup>, trobarem un estat d'efervescència de la moda bizantina.

Al mateix temps, i arran de la impossibilitat de fer servir els originals homèrics, l'obra de Dares Phrygius *De excidio Troiae historia*, del segle VI, esdevingué la font del *Roman de Troie* del normand Benoit de Sainte-More, obra composta cap al 1160 i font, alhora, de la *Historia destructionis Troiae* del sicilià Guido delle Colonne, la qual a partir del 1287 començà a circular en diferents versions romàniques –italiana, francesa, aragonesa, catalana, castellana, probablement també una d'occitana–, germàniques – anglesa, alemanya– i cèltiques –escocesa, potser una de bretona. La traducció catalana, titulada *Històries troianes*, va córrer a càrrec del protonotari reial, Jaume Conesa, sense cap de dubte una de les persones més indicades per a aquesta tasca, i potser per indicació del sobirà, Pere el Cerimoniós<sup>454</sup>.

---

451 M. Batllori, "Alguns moments d'expansió de la història i de la cultura valencianes", *A través de la història i la cultura*, 109-127, pp. 113-114 (sobre Arnau de Vilanova): *Paral·lelament, el seu ideari espiritual arribava al món bizantí, renovat per l'hesicasmе, a través d'incorrectes traduccions gregues elaborades en algun monestir de la Itàlia meridional, on ell mateix havia vist coexistir grecs i llatins*.

452 M.R. Lida de Malkiel, "Las sectas judías y los 'procuradores' romanos: en torno a Josefo y su influjo sobre la literatura española", *HR* 39, 1971, 183-213. Cf. Alfonso X, *General estoria* I 20b., 41-44, on pren de Flavi Josef l'esment de les arts liberals.

<sup>453</sup> K.N. Ciggaar, *op. cit.*, pp. 161-200. Al pla literari, cf. E. Jeffreys, "The Comnenian Background to the Romans d'Antiquité", *Byzantion* 50, 1980, 455-486.

<sup>454</sup> A. Canellas & J. Trenchs, *Cancillería y cultura: la cultura de los escribanos y notarios de la Corona de Aragón (1344-1479)*, Saragossa 1988, pp. 27-51. L'obra es va traduir entre el 18 de juny del 1367 i el 1374, cf. A. Rubió i Lluch, *Documents per l'història de la cultura catalana mig-èval I*, Barcelona 1908, pp. 256 i 258.

A partir del tercer quart del segle XIV, es produeix un canvi important de rasant, amb l'arribada a Occident dels primers intel·lectuals bizantins exiliats<sup>455</sup>. Dimitri Cidonis es va establir definitivament a Venècia el 1381, i pels mateixos anys arribaven a aquella ciutat, i en segon terme a altres d'italianes, grecs procedents de Creta, Eubea i Corfú, i en especial de les ciutats de Coró i Modó –l'últim consolat català a caure a mans turques, el 1499. Entre el 1397 i el 1400, Manuil Crisoloràs ensenyava grec a Florència, tot obrint el camí a molts altres al llarg de tot el segle següent, donant origen al Renaixement<sup>456</sup>. És així com es produïa a tota la Itàlia del nord un impuls cultural, l'Humanisme, que es troba en l'arrel de la fundació de l'Europa moderna. Amb aquest moviment, ja en el segle XV, va confluïr part de la intel·lectualitat catalana, arran dels contactes endegats per estudiants, diplomàtics i comerciants. En aquest context, la gènesi del *Curial e Güelfa* respondria a una hibridació clàssico-romànica pròpia del context cultural de l'autor, segons Badia<sup>457</sup>.

La Corona d'Aragó va ser, efectivament, la cultura que d'entre les de la península rebé la major part del llegat literari clàssic, posem per cas l'obra d'Ovidi<sup>458</sup>, i no fou estrany el cas que a partir de les versions catalanes arribara algun a altre autor al coneixement dels lectors d'altres cultures hispàniques. Part de la incorporació de l'antiga literatura clàssica es fa mitjançant autors pioners, que avancen les noves modes. Un d'ells és Boccaccio<sup>459</sup>, i un altre gran nom és el de Petrarca, d'una obra del qual, *De insigne obedientia et fide uxoris*, basada al seu torn en un episodi boccaccià<sup>460</sup>, Philippe de Mézières va fer la versió francesa, *Estoire de Griseldis*, cap als anys 1384-1389, i la

<sup>455</sup> J. Signes, "Translatio studiorum: la emigración bizantina en Europa Occidental entre 1353 y 1453", in P. Bádenas de la Peña & I. Pérez Martín (eds.), *Constantinople 1453: Mitos y realidades*, Madrid 2004, 187-246.

<sup>456</sup> D.J. Geanakoplos, *Greek Scholars in Venice*, Cambridge 1962; "The discourse of Demetrius Chalcondyles on the inauguration of Greek studies at the University of Padua", *Studies in the Renaissance* 21, 1974, 118-44; *Constantinople and the West*, Madison 1989, pp. 72-87, 91-113; J. Harris, *Greek Emigres, 1400-1520*, Camberley 1995, pp. 122-123.

<sup>457</sup> L. Badia, "De la 'reverenda lettradura' en el Curial e Güelfa", *Caplletra* 2, 1987, 5-18 (= *De Bernat Metge a Joan Roís de Corella*, Barcelona 1988, 121-144), pàg. 8: (...) *La primera observació que salta a la vista llegint el Curial des de la perspectiva culturalista que he adoptat, és que les referències clàssiques conviuen amb les de tradició romànica en un curiós quasi-sincretisme que caldria qualificar amb precisió. De fet, és evident i indiscutible que l'element greco-romà sembla sobreposat d'alguna manera; tanmateix no en el sentit que l'autor va descobrir tardanament Virgili i les seves "tramoies al·legòriques", de tal manera que el darrer llibre de la novel·la sigui el reflex d'una hibridació improvisada entre un fil argumental pouat del Novellino i la parafernàlia olímpica de l'Eneida. La hibridació, si cal anomenar-la així, per sorprenent que ens resulti, s'ha d'haver produït abans de la redacció, en el rerafons mental de l'autor, en l'ambient cultural on es va formar i que certament compartien els lectors a qui destinava la seva obra. Es tracta d'una hibridació que no pot amagar la pobresa o la improvisació de la informació pel que fa al món clàssic; com veurem, l'autor és conscient de les seves mancances en aquest terreny, però sembla que el poc de què disposa li configura un món prou coherent. (...) Aquesta apreciació impressionística no ens ha d'induir a creure, però, que dilucidar el punt de la cultura literària i científica del nostre anònim sigui cosa senzilla; la prova és en el fet que ni les notes dels dos darrers editors de l'obra ni les aportacions de la diversa bibliografia de què he parlat més amunt han sabut donar raó de moltes referències als autors antics o als seus intèrprets més qualificats, que el text ofereix de forma explícita o implícita.*

<sup>458</sup> L. Badia, "Per la presència d'Ovidi a l'edat mitjana catalana amb notes sobre les traduccions de les 'Heroides' i de les 'Metamorfosis' al vulgar", *Studia in honorem Martí de Riquer I*, Barcelona 1986, 79-109.

<sup>459</sup> C.B. Bourland, "Boccaccio and the *Decameron* in Castilian and Catalan literature", *Revue Hispanique* 21, 1905, 1 ss.; A. Farinelli, "Note sulla fortuna del Boccaccio nella Ispagna nell'Età Media", *Italia e Spagna I*, Torí 1929, 362-369 (= *Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen* 1905); L. Badia, "Sobre la traducció catalana del *Decameró* de 1429", *BRABLB* 35, 1973-1974, 69-101.

<sup>460</sup> Boccaccio, *Decameron* X 10.

catalana de Bernat Metge, *Història de Valter e Griselda*, es data l'any 1388, fet que testimonia com eren de populars les noves obres literàries, i com de ràpidament es difonien entre les elits afectes a les innovacions culturals i socials<sup>461</sup>. La recepció de Petrarca en la nostra literatura no es va limitar a aquesta *novella*, sinó que es va estendre, fins i tot, en els comentaris a la creació petrarquiana<sup>462</sup>.

La recepció de les literatures clàssiques, i en especial la grega, no era en la Corona d'Aragó un fet degut a la situació geogràfica, tot i que en el context de les relacions entre els països romànics tant les aigües de la Mediterrània com la conca del Roine representaven sengles vies d'intercanvi més productives que no el Camí Francès; en realitat la causa de l'arribada directa i freqüent dels textos literaris clàssics es devia als lligams polítics, socials i culturals entre les respectives societats, catalanoparlant i hel·lenoparlant.

En el pla socioeconòmic, cal comptar en primer lloc amb els intercanvis comercials, que remunten si més no a les darreries del segle XII, època en què registrem l'existència d'una missió permanent a Alexandria<sup>463</sup>. Però darrere dels comerciants hi havia la mà de la cancelleria reial, representada pels Consolats de Mar; el d'Alexandria, en concret, s'obri el 1262, quan en pren possessió Ramon de Concas. L'establiment del consolat català a Constantinoble remunta a les darreries del segle XIII, no molts anys més tard<sup>464</sup>.

Un altre dels objectius de la diplomàcia catalana radica en l'obtenció de privilegis comercials<sup>465</sup>, i de tractats que contempnen les relacions econòmiques entre les prioritats de les dues parts<sup>466</sup>. Finalment, la lluita constant de la marina de guerra catalana va intentar assegurar la ruta comercial d'Orient, Egipte i Grècia, l'únic motiu que explica les conquestes, entre el 1283 i el 1286 –tot just després de la unió dels casals del Pallars i dels Làscaris<sup>467</sup> –, de les illes de Gozzo, Gerba, Pantel·leria i els Quèrquens, la importància de les quals és només estratègica. L'interès comercial s'endevina, doncs, com un element decisiu per a l'orientació de la política reial, alhora que fa també funcions d'avançada per a l'establiment ulterior de relacions de vassallatge<sup>468</sup>. El canvi dinàstic no va afectar gens el que era una estratègia política real d'estat.

---

<sup>461</sup> M. Marco Artigas, "Les cartes-marc de la *Història de Valter e Griselda* de Bernat Metge i les del *Griseldis* de Petrarca", *Scripta* 2, 2013, 270-282.

<sup>462</sup> L. Francalanci, *La traducció catalana dels comentaris de B. Ilicino als Triumphi de Petrarca: estudi i edició crítica*, tesi doctoral, Universitat de Girona, 2013.

<sup>463</sup> La notícia es deu a la crònica de viatge del jueu Benjamí de Tudela, i està datada el 1179, es a dir, cinquanta anys abans de la conquesta de València, el 1238.

<sup>464</sup> Vegeu C. Marinescu, "Notes sur les catalans dans l'empire byzantin dans l'empire byzantin pendant le règne de Jacques II (1291-1327)", *Mélanges F. Lot*, Paris 1925, 501-517. Contra, N. Banescu, *Byzantinische Zeitschrift* 26, 1926, 449-450, que rebaixa la datació de Marinescu.

<sup>465</sup> El 1187 documentem el privilegi concedit a la colònia comercial de Tir, al Líban; el 1270 datem el privilegi lliurat pel rei d'Armènia, Lleó III; el 1283 datem el lliurat per l'emperador grec, Andrònic II, i el 1291 el lliurat per Enric II de Xipre, de la dinastia franca dels Lussinyà.

<sup>466</sup> En una primera fase, durant la monarquia de Jaume I, els esforços se centren en Tunis, però també es fan acords amb el comte de Provença i el soldà del Marroc. Més endavant es produiran els diferents acords amb Egipte, l'altra gran potència del nord d'Àfrica.

<sup>467</sup> Cf. J. Miret i Sans, "La princesa grega Làscaris, condessa de Pallars, en Catalunya", *Revue Hispanique* 9, 1903, 669 ss.

<sup>468</sup> J. Vicens Vives, *España. Geopolítica del Estado y del Imperio*, Barcelona 1940, pàg. 113: *La política de los monarcas de la casa castellana de Trastámara en la Corona de Aragón responde, por lo que se refiere a la expansión mediterránea, a la directriz que predominaba desde finales del siglo XIV, o*

Singularment, els ports de Barcelona, València i Mallorca, i sobretot els dos darrers, eren destinació habitual de càrregues d'esclaus procedents de l'Orient, i les respectives llotges, punts en què es concentrava la subhasta corresponent. Els reculls antroponímics de Mallorca són els més rics en informació, un dels quals, el cens del 1359 titulat *Els homes d'armes de Mallorca. Llistat de la part forana*, inclou els esclaus beneficiats per la manumissió<sup>469</sup>. I doncs, els antropònims grecs no són escassos: *lo grech d'en Clariana*<sup>470</sup>; *Geordi, grech*<sup>471</sup>; *Joha(n), grech, forner*<sup>472</sup>. No hi ha cap dubte que aquest Joan era un home lliure. I són encara més interessants casos on reconeixem l'origen grec gràcies al cognom, mentre que l'ús d'antropònims catalans mostra com els pares volien garantir la plena incorporació del nadó en la societat de l'illa. És el cas, per exemple, de *Berenguer Moschari*, de Montuiri<sup>473</sup>, i probablement el de *Bartomeu Gorgori*, de la mateixa vila<sup>474</sup>. Registrem també nombrosos casos d'antics esclaus d'origen tàrtar: *Pere, tartre*; *Guillem, tartre*; *la dona na Tartre*, etc.<sup>475</sup> Lamentablement, per al cas del País Valencià no disposem d'informació tan preciosa. Tanmateix, dins la molt lacunar informació de què tenim notícia, per a la ciutat de València disposem d'alguns testimoniatges: les indicacions gentilícies registrades pels estudiosos ens ofereixen els noms de dos homes, amb tota probabilitat esclaus, dels quals consten el nom i la nacionalitat, *Iordius lo Grech* i *Iohannes Grech*<sup>476</sup>. Per consegüent, la presència d'esclaus grecs és tan segura com per al cas de Mallorca.

Sabem també, gràcies als estudis de Coromines, que el català ha sigut la llengua pont entre el grec i diverses llengües romàniques, com a prova de la importància que va assolir la relació a què ens referim<sup>477</sup>. I les proves de tipus bidireccional de l'intercanvi

---

*sea al robustecimiento de la tendencia a la reintegración y a la defensa del mundo catalano-aragonés ultramarítimo.*

<sup>469</sup> Una primera edició és la de J. Rosselló, *Els homes d'armes de Mallorca. Llistat de la part forana (1359)*, Mallorca 1984. El llistat, format per 4386 antropònims d'homes d'entre uns 16 i 60 anys, és gairebé complet, a falta tan sols de les viles de Pollença i Alcúdia, i dels calls de Felanitx i Porreres.

<sup>470</sup> J. Miralles i Montserrat, *Corpus d'antropònims mallorquins del segle XIV*, Barcelona, IEC, 1997, pàg. 53. La referència prové del cens del morabatí de la vila d'Inca.

<sup>471</sup> J. Miralles i Montserrat, *op. cit.*, pàg. 64, del mateix cens d'Inca.

<sup>472</sup> J. Miralles i Montserrat, *op. cit.*, pàg. 63, també d'Inca.

<sup>473</sup> J. Miralles i Montserrat, *op. cit.*, pàg. 39.

<sup>474</sup> J. Miralles i Montserrat, *op. cit.*, pàg. 41.

<sup>475</sup> J. Miralles i Montserrat, *op. cit.*, pp. 57, 61, 64, respectivament, totes elles del cens del morabatí d'Inca.

<sup>476</sup> A. Rubio Vela & M. Rodrigo Lizondo, *Antroponímia valenciana del segle XIV. Nòmimes de la ciutat de València (1368-1369 i 1373)*, PAM 1997, pp. 85 i 87, respectivament. Es tracta de les entrades amb els nombres 1900 i 2053.

<sup>477</sup> J. Coromines, "Les relacions amb Grècia reflectides en el nostre vocabulari", *Entre dos llenguatges III*, Barcelona 1977, 178-227 (= *Homenatge a Antoni Rubió i Lluch. Miscel·lània d'estudis literaris, històrics i lingüístics 3*, Barcelona 1936, 238-315), pàg. 180: *Es demostra que Catalunya és, com Itàlia, un dels centres d'irradiació del vocabulari grec entre els pobles veïns, siga cap als països castellans i portuguesos, cap a les terres d'Oc i al nord de França, vers Sardenya i Sicília o, en algun cas, al nord d'Àfrica o al cor d'Itàlia.*

lingüístic es troben no només en la llengua grega medieval<sup>478</sup>, sinó també al turc medieval<sup>479</sup>.

Finalment, tant la circulació de la literatura oral com la composició per escrit han pogut beneficiar-se del contacte amb la cultura grega. Poc o molt, aquest àmbit no hauria pogut romandre aliè als esdeveniments que intentem perfilar. Què se'n fa, si no, de l'Alfons d'Atenes que, encara a inicis del segle XV, copiava les obres de Galè?<sup>480</sup> Evidentment, no es tracta d'un grec. D'altra banda, al domini català corresponen també no només una admiració profunda per l'hel·lenisme, també una època de floriment d'Atenes, gairebé oblidada durant llargs segles, i que al llarg d'aquest segle XIV torna a donar mostres de vitalitat. El 1337, per exemple, el copista Dimitris Perulis s'ocupa en les obres d'Hesíode, Píndar i Teòcrit. Del coneixement de la literatura grega antiga i medieval, per molt migrat que fora, hem d'esperar que hi haguera alguna conseqüència. De fet, quan l'humanista italià Angelo Decembrio va fer estades a la península Ibèrica va descobrir nombrosos manuscrits, part dels quals es va endur, mentre que d'altres els va transcriure totalment o parcial<sup>481</sup>.

Més amunt esmentàvem els casos de casaments de dames gregues amb nobles de la Corona, dins una política que té les seues arrels en el segle XIII. Altres hel·lenoparlants amb una formació acurada van ser simples viatgers, com ara l'erudit Manuil Crisoloras, qui va arribar a les primeries del 1410, després d'haver visitat les corts reials de França i Anglaterra<sup>482</sup>. Ja hem comentat com l'arribada dels Trastàmars al tron catalanoaragonès no va suposar una aturada sensible al desplegament de la política cap a

---

<sup>478</sup> J. Redondo, "Hel·lenismes al català medieval: bilingüisme o llengua franca?", *Quaderns de Filologia. Estudis lingüístics*, 1999, 173-186, pàg. 186: *Tot i l'escassetat de l'evidència fins ara disponible, les dades al nostre abast suggereixen que no és pas dins l'àmbit de les llengües franques com es poden explicar moltes de les relacions establertes entre el català medieval i el grec bizantí, sinó dins una perspectiva molt diferent: la d'una situació de bilingüisme, afavorida pels contactes polítics, socials i comercials produïts al llarg dels segles XIII al XV. La historicitat d'aquests contactes ha hagut de veure's corresposta, en el pla lingüístic, per una situació similar. En aquest sentit, a la parquedat dels testimonis extralingüístics s'afegeix la migradesa dels materials amb què pot comptar l'historiador de la llengua, catalana o grega. A desgrat d'aquest estat de coses, creiem plausible l'admissió de la hipòtesi que grec i català, bé en tant que llengües nadiues dels parlants respectivament, bé en tant que llengües compartides per individus bilingües o díglotes, van conèixer, al llarg dels segles XIV i XV, un contacte directe. La confirmació d'aquesta teoria pertany a una recerca que no s'ha iniciat mai, però que ens agradaria haver encoratjat en aquestes planes.* Vegeu també "Η Ελληνοκαταλανική διγλωσσία στο Χρονικό του Μυττανέρ", in Chr. Tzitzilis & Th.S. Pavlidou (edd.), *Μελέτες για την Ελληνική γλώσσα. Πρακτικά της XX Συνάντησης*, Thessaloniki 2000, 491-498.

<sup>479</sup> J. Redondo, "Sobre catalanismes al turc baixmedieval", *Zeitschrift für Katalanistik* 25, 2012, 321-336.

<sup>480</sup> L'alt desenvolupament de la medicina a la cultura catalana dels segles XIV i XV, en bona part per la benèfica influència de jueus i àrabs, però també a conseqüència de la creació de l'Estudi General de Lleida, no ha d'estar lluny de l'activitat desplegada a l'Atenes catalana: el 1339, i per encàrrec del metge Dimitris Clorós, el sacerdot Cosmàs Càmilos feia ja còpies dels escrits mèdics antics, cf. Φ. Γρηγορόβιος, *Ίστορία τῆς πόλεως Ἀθηνῶν κατὰ τοὺς μέσους αἰῶνας II*, Atenes 1904, pàg. 328: *Ἐν δ' ἔτει 1339 ὁ ἱερεὺς [Κοσμᾶς] Κάμηλος [ἔξαρχος τῆς ἀγιωτάτης μητροπόλεως Ἀθηνῶν] ἔγραψε δὲ χάριν τοῦ ἱατροῦ Δημητρίου τοῦ Χλωροῦ etc.* L'estat actual dels nostres coneixements sobre l'abast i el caire d'aquestes iniciatives no ens permeten encara de rebatre M. Casella, "II 'Somni' d'en Bernat Metge e i *primi influssi italiani* sulla letteratura catalana", *Archivum Romanicum* 3, 1919, 145-205, pàg. 204, segons el qual el pretès 'humanisme' català no hauria sigut res més que una certa actitud literària i cultural, a tall d'una moda vinguda d'Itàlia, però la manca d'una base filològica n'hauria fet un pobre epígon dels autèntics *studia humanitatis* que florien a països més cultes que el nostre.

<sup>481</sup> R. Sabbadini, *Le scoperte dei codici latini e greci ne' secoli XIV e XV*, Firenze 1905, 135-136.

<sup>482</sup> R. Sabbadini, *L'ultimo ventennio della vita di Manuele Crisolora, 1396-1415*, Catania 1890, pp. 321-322.

Grècia, més enllà de l'inevitable fre com a conseqüència de la guerra civil del 1412 i de l'entronització d'una nova dinastia.

A finals del segle XV s'ha de situar el viatge a la cort de Ferran el Catòlic per part d'Andreas Paleòleg<sup>483</sup>. També, cap a la fi del segle XV, va visitar la península l'armeni Màrtir, bisbe d'Arzendjan, amb etapes a Vallada, el castell de Montesa, Xàtiva, Alzira, València i Barcelona<sup>484</sup>.

*La traducció directa. El cercle d'Avinyó dirigit per Chuan Ferrández de Heredia*

Un esment especial ha de referir-se a l'escola de traductors organitzada pel mestre de Rodes Chuan Fernández de Heredia a la seu del Papat a Avinyó a partir del 1356. Ens hi hem referit en els termes següents:

«La transmisión bajomedieval de Plutarco tiene en la Corona de Aragón características propias, ya que no depende, como en otros países europeos, de la importación de traducciones latinas procedentes de Italia<sup>485</sup>. La poderosa y estimulante relación con Grecia, tanto por la vía diplomática desde mediado el siglo XIII, como a través de los contactos comerciales y sociales establecidos desde el siglo XI, como a partir de los vínculos de la cultura monástica catalana con la de la Magna Grecia desde el siglo IX<sup>486</sup>, permitió una recepción más fluida de la literatura clásica, postclásica y medieval, uno de cuyos más logrados frutos fue, precisamente, la traducción de las *Vidas paralelas*. Como es sabido, el Gran Maestre de Rodas Chuan Fernández de Heredia organizó una pequeña corte literaria en Aviñón, y en ese taller se labraron auténticas joyas en el florecimiento de la prosa artística aragonesa, y por ende la catalana, sin olvidar tampoco el impacto que estas traducciones tuvieron en otras literaturas como la italiana y la castellana. No sólo hay que citar el trabajo en equipo que tuvo como objetivo la traducción directa de las *Vidas plutarqueas* y de los discursos de las *Historias de Tucídides*, y que contó con eruditos bizantinos de la talla del tesalonicense Dimitris Caloquidis; también hay que recordar las traducciones de la *Cronique de Morée* y de la *Crónica de los emperadores* de Yanis Zonarás, a cargo de Bernardo de Chaca<sup>487</sup>, así como el manejo de fuentes antiguas y bizantinas a cargo del propio Gran Maestre<sup>488</sup>. La importancia del

---

<sup>483</sup> A. Farinelli, *Viajes por España y Portugal desde la Edad Media hasta el siglo xxx. Nuevas y antiguas divagaciones bibliograficas, I-III*, Roma 1942, I, pag. 148.

<sup>484</sup> E. Gayangos de Riano, *Relacion de un viaje por Europa con la peregrinacion a Santiago de Galicia verificado a fines del siglo XV por Martir, obispo de Arzendjan*, Madrid 1898 (traduït de la versió francesa de J. Saint-Martin, Paris 1827).

<sup>485</sup> Vegeu J. Bergua, *Estudios sobre la tradición de Plutarco en España (siglos XIII-XVIII)*, Málaga 1995, pàg. 7. Per al segle XIV, vegeu D.P. Lockwood, "Plutarch in the Fourteenth Century", *TAPhA* 64, 1933, 66-67; R. Weiss, "Lo studio di Plutarco nel Trecento", *Parola del Passato* 32, 1953, 321-342.

<sup>486</sup> Un exemple de molt d'interès és el del manuscrit de Plutarc, probablement el primer a arribar a la península, que conservava el monestir de Ripoll, cf. R. Beer, *Die Handschriften des Klosters Santa Maria de Ripoll I-II*, Wien 1907-1908 (= "Los manuscritos de Santa Maria de Ripoll", *BRABL* 9-10, 1920, 137-170, 230-278, 299-320, 329-365 i 492-520).

<sup>487</sup> Cf. A. Morel-Fatio, *Chronique de Morée aux XIIIe et XIVe siècles*, Ginebra, 1885, LIV. Per a la traducció, Bernardo va fer servir també altres fonts franceses -Baudouin d'Avesnes, Ernoul, Villani-.

<sup>488</sup> J. Vives, *Juan Fernández de Heredia, Gran Maestre de Rodas*, Barcelona, 1927; A. Luttrell, "Greek Histories translated and compiled for Juan Fernández de Heredia, Master of Rhodes 1377-95", *Speculum* 35, 1960, 401-407; M. de Riquer, "Medievalismo y humanismo en la Corona de Aragón a fines del siglo XIV", *Actas del VIII Congreso de Historia de la Corona de Aragón*, València 1967, 3-18, pp. 8-



papel de Plutarco en la corte de Aviñón, a la vez como modelo literario y como fuente historiográfica, tenía como destinatarias las justas y veladas poéticas de la corte catalano-aragonesa, y a través de ésta alcanzaba las bibliotecas eclesiásticas y laicas.

La traducción aragonesa de las *Vidas* es anterior al año 1385, y es la primera con que cuenta Occidente<sup>489</sup>. Calcúlese que la traducción castellana, a cargo de Alfonso de Palencia y que además es completa, habrá de esperar al 1491, sólo nueve años después de la parcial, italiana, de Battista Giaconello. Aparecerán mucho más tarde las francesas, en primer lugar, y a partir de 1530, las parciales de Lazare de Baïf, Georges de Selve y Arnaut de Chandon, y en 1559 la completa de Jacques Amyot, un auténtico hito en las letras europeas; la primera alemana, de Hyeronimus Bonner, se publicó en 1534 y se completó en 1541; la famosa traducción inglesa de Thomas North, versión de la de Amyot, y de la que tomó Shakespeare no sólo temas y personajes, sino que la parafraseó y adaptó largamente, apareció en 1579<sup>490</sup>. En cuanto a las abundantes versiones latinas, hay que decir también que sus autores abundaron en la consulta<sup>491</sup> de la traducción aragonesa.»<sup>492</sup>

El cercle de traductors dirigit per Ferrández de Heredia va tenir com a principal objectiu el de l'anostrament d'obres que serviren als interessos ideològics de la cort catalanoaragonesa. Lamentablement, aquest interès pragmàtic va deixar en segon rengle l'atenció als grans clàssics de la literatura. Flavi Josep, per exemple, tot i les seues innegables virtuts com a autor d'una prosa historiogràfica exquisida, elaborada sota el mestratge de l'estil tucididi, fou traduït perquè interessava el tema de la seua *Guerra Jueva*<sup>493</sup>. I idèntica raó alimentava l'atenció en les *Antiguitats Jueves*, la presència de les quals a les biblioteques de la Corona d'Aragó es troba també documentada<sup>494</sup>. Les obres d'altres historiadors traduïts en el cercle d'Avinyó ens són conegudes només indirectament, com ara la d'Eutropi<sup>495</sup>.

---

11, encara ucom a fonts esmenta tan sols, pàg. 9, *textos castellanos, aragoneses, franceses, catalanes y (...) latinos*; R. Leslie, "A source for Juan Fernández de Heredia 'Rams de Flors'", *Studia Neophilologica*, 45, 1973, 158-170.

<sup>489</sup> L. Clare, "La première traduction en Occident des *Vies parallèles* de Plutarque», *BAGB* (1968), 405-426; L. Clare & F. Jouan, "La plus ancienne traduction occidentale des *Vies* de Plutarque", *Actes du VIIIe Congrès de l'Association Guillaume Budé*, Paris, 1969, 567-569, sobre els còdexs emprats al cercle avinyonenc.

<sup>490</sup> Vegeu G. Highet, *La tradición clásica. Influencias griegas y romanas en la literatura occidental I-II*, México, 1996 (= 1954; edició original, Oxford, 1949), I p. 188.

<sup>491</sup> Cf. F. Novati, *Epistolario di Coluccio Salutati II*, Roma, 1893, p. 301, n. 4, sobre l'ús per part de Leonardo Bruni de la traducció aragonesa.

<sup>492</sup> J. Redondo & S. Sancho, "Las mujeres plutarqueas en el humanismo catalán: de Bernat Metge a Beuter", in J.M. Nieto Ibáñez (ed.), *El amor en Plutarco. Actas del IX Simposio Español sobre Plutarco*, León 2007, 687-697, pp. 687-688.

<sup>493</sup> A. Coroleu, "'Josefo, historiador de tanto crédito': translations of Josephus in Renaissance Iberia", *Euphrosyne* 29, 2001, 185-192, pàg. 187: (...) *A manuscript tradition into Catalan of the Bellum Judaicum, which has since been lost, is known to have belonged to King Joan I. In a letter dated 1387 the King informed Juan Fernández de Heredia of the vernacular rendering of Josephus' text*. Segons A. Coroleu, *op. cit.*, pàg. 189, l'interès per Josep tindria a veure amb el contingut en ell mateix, a les *Antiguitats Jueves*, i amb els valors morals, a la *Guerra Jueva*. Vegeu també J. Riera i Sans, "Presència de Josep a les lletres catalanes medievals", *Studia Riquer III*, Barcelona 1987, 179-220, esp. pp. 181-184 i 186.

<sup>494</sup> H. Schreckenberger, *Die Flavius-Josephus-Tradition in Antike und Mittelalter*, Leiden 1972, pp. 41-42, ens dóna notícia d'un còdex de les *Antiguitats Jueves*, dipositat a la biblioteca de la Basílica del Pilar de Saragozza amb la signatura *Zaragoza 253*. Però el mateix autor, pàg. 183, informa també de la desaparició del manuscrit.

<sup>495</sup> A. Morel-Fatio, "Une version aragonaise d'Eutrope faite sous les auspices de Juan Fernández de Heredia", *Romania* 18, 1889, 491-493.

En termes genèrics, es pot formular l'encert que el contacte, preferentment directe tot i l'ús de traduccions, que per això mateix han d'ésser literals, amb les literatures clàssiques va actuar com a eina fonamental per a l'activació de la creació literària, ensems que del progrés intel·lectual i científic. Així, per exemple, i per tal d'esmentar un camp diferent del de la literatura, la traducció de la *Política* d'Aristòtil cap al 1260 va obrir el camp de l'especulació sobre la teoria de l'estat: poques dècades més tard, Giacomo da Viterbo teoritzava sobre l'estat de l'Església al tractat titulat *De regimine christiano*, datat cap a l'any 1303<sup>496</sup>, i Dante escrivia, cap als anys 1313-1324, un tractat *De monarchia* que el Vaticà condemnaria el 1585, en plena Contrareforma<sup>497</sup>. Fou així com Aristòtil revitalitzava, per no dir refundava, la teoria política europea<sup>498</sup>.

La qüestió del *Tirant lo Blanc* mereix per si sola un tractament mínimament detingut, atès que es tracta d'una obra talment influent en la seua època, i igualment atractiva per al lector actual. Una de les línies de treball al voltant dels seus precedents literaris cerca de definir-los a partir de la matèria de Bretanya. Així, Butinyà situa el començament de la novel·la, no al capítol 1, sinó quan apareix per primera vegada el protagonista Tirant. Uns paràgrafs similars al *Tirant lo Blanc* i a la *Tragèdia de Lançalot* de mossèn Gras són, per a Butinyà, l'indici d'una font comuna: una hipotètica traducció catalana de la *Mort Artu* (*Lancelot en prose*). Una catalana *Mort Artu* faria dubtar de l'exclusiva influència de la faula sobre *Tirant lo Blanc* en la seqüència d'Artús i Morgana. Martorell, doncs, hauria manllevat diversos elements de construcció narrativa i estilística a aquesta suposada *Mort Artu* catalana, però en clau de paròdia. Apunta que Martorell pogué conèixer Thomas Malory, resident en el comtat de Warwick, qui redactà la *Morte d'Arthur* alhora que Martorell, el *Tirant lo Blanc*<sup>499</sup>.

Tanmateix, és el llegat clàssic el que es manifesta molt més decisiu, segons com ho indiquen les relacions intertextuals establertes per Miralles<sup>500</sup>. A més, un altre conjunt de fonts és el procedent de la Grècia contemporània, el que planteja una problemàtica diferent i molt més complexa. Segons Wittlin, Joanot Martorell va compondre el *Tirant*

---

<sup>496</sup> Per a un atansament a aquesta figura del pensament europeu, vegeu A. Côté & M. Pickavé (edd.), *A Companion to James of Viterbo*, Leiden & Boston 2018.

<sup>497</sup> F. Bertelloni, *Filosofía política y teoría de la historia en la teoría dantesca del imperio*, *Patrística et Mediaevalia* 2, 1981, 37-66; "La tradición medieval prearistotélica y la formación de la política como teoría a partir de 1265", *Revista de Filosofía* 18, 2000, 9-39.

<sup>498</sup> C. Nederman, "The Meaning of 'Aristotelianism' in Mediaeval Moral and Political Thought", *Journal of the History of Ideas* 57, 1996, 563-585.

<sup>499</sup> J. Butinyà, "Una nova font del *Tirant lo Blanc*", *Revista de Filología Románica* 7, 1990, 191-196.

<sup>500</sup> C. Miralles, "La dona és el món", in *Actes del Symposium Tirant lo Blanc*, Barcelona 1993, 485-540, pp. 494-495: (...) *Carmesina* (...) té l'encert de fer que contrasti l'exemple dels enganyats amb el d'Alexandre, que, havent-li estat lloada pels que l'havien vista la bellesa de la muller i filles de Darius, decidí de no anar a veure-les, no fos que alguna d'elles li agradés massa, 'per què jo hagués a deixar lo noble exercici de les armes ab la honor ensems' (cap. 172; I 589). No cal dir que l'exemple d'Alexandre, que tanta fama aconseguí conquerint, si fa no, els territoris que Tirant ha d'alliberar dels turcs, s'adiu amb el propòsit de Carmesina de convèncer Tirant que més val que es deixi estar de dones. També Miralles, op. cit., pàg. 519, estableix la font del capítol 146; I 490, jo li vull ésser com a pare e mare, germana e filla, com enamorada e muller: L'origen d'aquesta pretensió una mica desmesurada de Carmesina deu caldre anar a buscar-lo a Il. VI 429-430, on Andròmaca temerosa i angoixada havia dit a Hèctor que ell li era, a més de vigorós marit, pare i mare i germà. I al capítol 289, II 216, en esgarrapar-se i colpir-se els pits l'Emperadriu recorda Hècaba en la *Iliada*.

en bona mesura influït pels esdeveniments a Grècia, és a dir, pel ressò que a tot Europa va desfermar la presa de Constantinoble a mans turques<sup>501</sup>. Aquesta via es veu reforçada per la constatació d'usos lingüístics en què el text català parteix d'un hipotext bizantí: *Qui va compondre el Tirant sabia, o altrament no podia negar, que a la capital de l'imperi grec hi havia abundor d'esglésies i monestirs. Tanmateix, es refereix a una d'aquestes amb un terme unívoc, que tampoc no és el de la seu, si haguera sigut estat fidel a la pròpia realitat lingüística. També ací depenia l'autor del text d'un informant que no només coneixia la pràctica lingüística bizantina, sinó que a més a més en feia un ús habitual, regular, gairebé sense excepcions? Que pots ser l'autor de la nostra novel·la escrivia al dictat, tot tenint davant seu un narrador català perfectament avesat al grec, ço és, de condició bilingüe? Emperò, la naturalesa del text del Tirant requereix una inequívoca composició escrita, el que exclou aquesta possibilitat<sup>502</sup>.*

La qüestió del deute contret per la literatura catalana amb la grega antiga i medieval no es limita, però, al *Tirant lo Blanc*. Es tracta d'un corrent de relació que ocupa bona part de la creació literària dels segles XIV i XV, i que afecta tant a gèneres de prosa com poètics<sup>503</sup>.

---

501 Cf. C.J. Wittlin, "Dels manuscrits a l'edició: el Tirant, elaborat per Martorell el 1460 usant materials preexistents, revisat després en 'valenciana prosa' per Galba", in *Actes del Symposion Tirant lo Blanc*, Barcelona 1993, 605-633, pp. 615-616: *animat pel que havia llegit sobre Roger de Flor en la Crònica de Muntaner, pel que li havia contat el seu amic Jaume de Vilaragut sobre el setge de Rodes del 1444, i pel que havia sentit dels famosos cavallers Bernat de Vilarig, Pedro Vázquez de Saavedra, Geoffroy de Thoissy i Janos Hunyadi 'el Blanc', i dels esdeveniments del 1453 de Constantinoble etc.*

<sup>502</sup> J. Redondo, "[La tria de Constantinoble al Tirant lo Blanc: ficció literària o manlleu a la realitat?](http://parnaseo.uv.es/Tirant/Butlleti.9/ArtRedondo_Constantinoble.html)", *Tirant* 9, 2009, [http://parnaseo.uv.es/Tirant/Butlleti.9/ArtRedondo\\_Constantinoble.html](http://parnaseo.uv.es/Tirant/Butlleti.9/ArtRedondo_Constantinoble.html). Vegeu també la continuació de l'anterior treball, "[La font bizantina d'un passatge del Tirant: l'episodi del filòsof calabrès al capítol CX](#)", *Tirant* 15, 2012, 5-12.

<sup>503</sup> J. Redondo, "L'*Espill* de Jaume Roig i la poesia satírica bizantina", in L. Pomer, J. Redondo, J.L. Sanchis & J.L. Teodoro (edd.), *Les literatures antigues a les literatures medievals*, Amsterdam 2009, 127-153; "Herois i sants al *Memorial del pecador remut* de Felip de Malla", in Á. Narro & J. Redondo (edd.), *Les literatures antigues a les literatures medievals II. Herois i sants a la tradició literària occidental*, Amsterdam 2011, 225-242; "El sobrenatural a *Frayre de Joy i Sor de Plaser*", in A. Narro (ed.), *Elementos sobrenaturales en las literaturas clásicas y su recepción*, Beau Bassin 2014, 233-289; "Une autre fable pour l'*Espill*: l'avare qui cache son or", *Reinardus* 26, 2014, 161-173; "Els *Complants per la presa de Constantinoble* dins la tradició mil·lenarista grega", in J. Redondo & R. Torné (edd.), *Apocalipsi, catàbasi i mil·lenarisme a les literatures antigues i la seua recepció*, Amsterdam 2014, 157-182; "L'encarnació del pensament misogin: la Viuda Reposada i la qüestió de les fonts del *Tirant lo Blanc*", in V. Escudero, N. Gómez Llauger & Á. Narro (edd.), *Omnia vincit amor. Amor i erotisme a les literatures clàssiques i la seua recepció*, Amsterdam 2015, 185-208; "Sobre les fonts dels exempla fabularia de la *Disputa de l'ase*", *Caplletra* 63, 2017, 15-33; "Els ensenyaments de la follia, a propòsit d'un passatge de Llull", in C. Padilla (ed.), *Llull-Cervantes-Shakespeare. Imágenes literarias de la locura*, València 2017, 113-126; "An Eastern tradition in Lullian *Blaquerna*: the holy fool Ramon lo Foll", *Classical Philology* 12, 2017, 206-216; "Èsquil al Curial e Güelfa", *Scripta* 11, 2018, 22-34.

## Tema 9.- La transmissió, l'estudi i la traducció de les literatures clàssiques des de la Contrareforma.

La Contrareforma va escapar de soca-rel el retrobament de la cultura moderna amb l'antiga, que tenia en l'instrument de la impremta el fulcre que havia de capgirar tants segles de desconexió. L'aparició de l'edició impresa havia animat altres iniciatives per a la difusió i discussió dels clàssics: l'editor italià Aldo Manuzio va fundar el 1500 una Acadèmia que tenia com a única llengua de treball la grega, i com a únic objectiu el de la cura d'una edició solvent i constant de la literatura clàssica<sup>504</sup>. Pocs anys abans, el 1495 s'havia fundat a Florència l'Accademia Platonica, un altre focus de difusió de la cultura antiga, fonamentat en l'aparició el 1484 de la primera traducció completa de l'obra del filòsof atenès al llatí; en formaren part figures de la talla de Marsilio Ficino, Giovanni Pico della Mirandola, Agnolo Poliziano, Leon Battista Alberti o Niccolò Macchiavelli<sup>505</sup>. Malauradament, el moviment de represa del que havia sigut la civilització europea abans de l'expansió del cristianisme no es va beneficiar d'un context d'empara i de comprensió, sinó al contrari va veure's criminalitzat entre l'animositat i la sospita dels qui, amb l'exclusió de la llengua i la cultura gregues, trencaven una tradició on la transmissió dels textos sagrats jugava també un paper. En la història de la recepció de les cultures clàssiques com a en la de la traducció, el triomf de la Contrareforma va produir el divorci entre les tradicions pròpies de l'Europa protestant, on les restriccions de tot tipus eren menors o, fins i tot, inexistents, i les de l'Europa catòlica, on la censura i l'autocensura s'imposaven progressivament i creixien. Les conseqüències de les dues situacions, antagòniques, però no complementàries, han arribat a les societats contemporànies respectives<sup>506</sup>.

---

<sup>504</sup> M. Lowry, *The World of Aldus Manutius: Business and Scholarship in Renaissance Venice*, Oxford 1979; F. Ciccolella, *Donati Graeci: Learning Greek in the Renaissance*, Leiden 2007.

<sup>505</sup> Sobre les diferències inevitables entre el model atenès de l'Acadèmia i aquest cercle florentí vegeu J. Hankins, "The myth of the Platonic Academy of Florence", *Renaissance Quarterly* 44, 1991, 429–475.

<sup>506</sup> La recepció de la filosofia antiga pot valdre com a pedra de toc, cf. J. Redondo, *La tradición clásica en la literatura religiosa del Siglo de Oro: tratado místico y oratoria sagrada*, Beau Bassin 2019, pàg. 8: *Si la filosofía antigua pudiera reducirse a las escuelas platónica y aristotélica, la primera apenas si estaría representada en el tratado religioso español del siglo XVII, ya que las citas no suelen pasar de ser anecdóticas. Esta situación contrasta en gran medida con la que hallamos en sociedades de confesión protestante, como el caso de Inglaterra. El contexto religioso se ha de insertar en el más amplio de la política y la cultura, y guarda una relación directa con la recepción de la Antigüedad clásica y con el cisma que desde entonces se produjo entre una Europa tolerante con la herencia griega y otra que hacía de ella fuente de sospecha y prueba de condena. En esta depuración de la influencia griega, y por volver a las escuelas filosóficas, Aristóteles contó con el concurso del pensamiento tomista, mientras que el platonismo halló unos pobres aliados en los artistas y literatos del Renacimiento, que en los países sometidos a la vigilancia de la Contrarreforma supuso más una traba en su difusión que un estímulo para su conocimiento.*

Una de les diferències més notables entre totes dues àrees de l'Europa occidental radica en l'interès per la filologia formal pròpia de la cultura acadèmica protestant, que va desenvolupar les ciències auxiliars de la paleografia, la papirologia i la crítica textuals. El seu coneixement sustenta el bo i millor de la filologia clàssica, alhora que possibiliten la recuperació més satisfactòria dels textos que donen un sentit de continuïtat a la història cultural compartida. Centre del treball filològic, sense el qual tot esforç és malaguanyat, és l'anàlisi constant de la tasca de traducció mitjançant la contrastació dels resultats obtinguts i amb vistes a la reconstitució del text original amb l'ajut dels coneixements derivats dels progressos aconseguits pels estudis de crítica textual.

En paral·lel amb el que acabem de dir, en la mateixa tradició, tant en l'ensenyament superior com en el batxillerat, hi ha un equilibri entre l'aprenentatge del grec i el del llatí. I no només perquè es tracta de països de llengua no romànica, les respectives llengües nacionals dels quals no tenien una dependència genètica respecte del llatí. La raó principal era una de positiva, la de l'atracció del llegat grec i de la importància d'aquest per al progrés, la ciència i la cultura.

Un tercer element que cal considerar és el de la integració del llegat cultural clàssic al conjunt de literatures vinculades a la reforma, en comptes de la prohibició formal o pràctica de la seua incorporació en les literatures dels països de la Contrareforma. Els entrebancs no es poden avaluar sense una anàlisi exhaustiva, acurada i adreçada sempre en contextos concrets, i lluny, per tant, de generalitzacions<sup>507</sup>.

Un últim aspecte, indissolublement lligat als anteriors, encara que d'una transcendència menor, consisteix en la independència en l'Europa protestant de la configuració dels plans d'estudi, de la dotació dels departaments i de l'orientació de la investigació. Es contraposa a l'Europa catòlica, en què aquests estaven vinculats a la jerarquia eclesiàstica. On la reforma havia arrelat, s'afermava una cultura acadèmica sòlida, amb un clima afavoridor del debat intel·lectual. Dins aquest patró d'estudis universitaris en els països protestants, s'inclouïa l'atenció a la filologia veterotestamentària; en els països catòlics, en canvi, com a norma general, els únics textos bíblics objecte d'interès eren els neotestamentaris, i per a usos relacionats amb la predicació.

Com a conseqüència d'aquesta tradició integradora, les literatures de les cultures reformistes van experimentar avenços importants de tot tipus. D'una banda, formes i continguts literaris es van beneficiar de l'aplicació dels models fornits per les cultures de l'antiguitat. D'una altra, moltes de les perspectives filosòfiques, antropològiques i religioses que van animar els autors antics, en els països reformistes, un espai per a l'obertura de debats amb les societats respectives. Just a la inversa, en els països de la Contrareforma no hi va haver aquest debat, sinó la persecució de qualssevol idees considerades alienes a la moral catòlica. L'arraconament en els països hispànics dels anomenats erasmistes va ser la primera gran operació contra allò que el poder considerava la dissidència interna, amb la finalitat ben principal, més que d'eradicar les

---

<sup>507</sup> J. Redondo, *La tradición clásica en la literatura religiosa del Siglo de Oro: tratado místico y oratoria sagrada*, Beau Bassin 2019, pp. 127-128.

manifestacions particulars de connivència amb el protestantisme, d'atemorir els professionals de la cultura i de l'ensenyament i, de retruc, tota la població<sup>508</sup>.

Altres conseqüències tenen relació no amb la creació cultural en si mateixa, sinó amb la seua difusió. La possibilitat de traduir i d'editar els clàssics va facilitar la constitució de biblioteques i col·leccions, tant públiques com privades, així com la fundació d'institucions i tertúlies, la institució de segells editorials especialitzats i, ja en la segona meitat del segle XIX, l'edició de publicacions periòdiques especialitzades. A la lectura i el debat van seguir l'atracció per Grècia i per Orient, destí no de simples aventurers delerosos d'experiències exòtiques, sinó de mercaders i especuladors àvids de lucre ràpid i fàcil<sup>509</sup>. El coneixement dels clàssics havia generat, entre els poderosos, el gust per l'ostentació, i amb ella havia nascut un mercat puixant.

En darrer lloc, hem de deixar constància de les cabdals conseqüències de la difusió de la tradició clàssica en a l'àmbit no només de la teoria del bon govern, sinó també en el de l'evolució política de les societats europees. S'ha de dir que en el seu conjunt, i a desgrat de la ideologia contrària que manifesten moltes de les seues obres, les literatures grega i llatina afavorien l'exposició i la resolució de qualsevol debat a partir d'un centre d'interès: la vida humana, la llibertat de l'individu i el respecte a les seues decisions, davant la pressió de l'entorn familiar, social i polític. També és l'anàlisi de les teories polítiques grega i llatina la que obri la porta a la reconceptualització dels sistemes democràtics implantats en les societats occidentals<sup>510</sup>.

Tampoc no seria correcte, insistim, veure en el llegat clàssic un actiu per a la implantació de polítiques progressistes. La interpretació dels textos –l'objecte final de tota pràctica traductora– ha contemplat manipulacions del tot interessades, tendents a buscar dins l'antiguitat el model per a una orientació política concreta. Si prenem com a exemple el polític anglès William Gladstone, advertirem que les seues presentacions de la societat homèrica, de la república platònica i de la moral aristotèlica es configuraven a partir de principis polítics i morals moderns<sup>511</sup>.

L'ensenyament del grec, la consagració de determinats canons literaris, l'atenció, en definitiva, a certes èpoques, autors i textos, han condicionat la recepció de les cultures clàssiques. Homer, i en especial la *Iliada*, les *Històries* d'Heròdot i la Bíblia han orientat els estudis de gramàtica i de literatura i les tasques de traducció, mentre que els autors de l'època postclàssica, i els de l'extens període imperial encara més, eren menyspreats i, fins i tot, titlats de decadents, a manera de mals exemples.

---

<sup>508</sup> L'obra de referència és la de M. Bataillon, *Erasmus et l'Espagne, recherches sur l'histoire spirituelle du XVIIe siècle I-III*, Ginebra 1992<sup>2</sup> (ed. Ch. Amiel), de la qual hi ha traducció castellana, *Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, México & Buenos Aires 1966.

<sup>509</sup> D. Constantine, *Early Greek Travellers and the Hellenic Ideal*, Cambridge 1964 (= *Los primeros viajeros a Grecia y el primer ideal helénico*, Mèxic 1984).

<sup>510</sup> A. Lianeri, A., "The Divided Legacy of Politikon: Democracy and Conflict through Roman Translation", in L. Hardwick & S.J. Harrison (edd.), *Classics in the Modern World: A 'Democratic Turn'?*, Oxford University Press, 2013, 33-46.

<sup>511</sup> D.W. Bebbington, "Gladstone and the Classics", in L. Hardwick & C. Straddell, *A Companion to Classical Receptions*, Malden & Oxford 2008, 113-124, pàg. 117: *The result is a high conservative statement of principle which identifies the limitations of human nature with the will of the Almighty. Like the long tradition of Christianized Aristotelianism that preceded him, Gladstone does not distinguish sharply between the divine and the human constraints on possible political arrangements.*

Des del punt de vista de la traducció, la possibilitat d'un treball exhaustiu, complex i sense limitacions de cap tipus, que mirara de recuperar fins on fora possible el llegat literari de la cultura clàssica, es va reflectir en diversos àmbits. Un va ser el de l'elaboració de diccionaris i, sobretot, de gramàtiques. El diccionari d'ús més difós, i el més útil dins la seua classe, és el conegut com a *Liddell & Scott*, que ha gaudit d'un gran prestigi des de la primera edició el 1843<sup>512</sup>. Ja abans havia aparegut, el 1823, un notable *Greek-English Lexicon* a càrrec de Jones<sup>513</sup>. I la feina lexicogràfica no acaba ací, perquè per a facilitar les tasques de traducció a un nivell escolar van arribar els diccionaris de formes verbals<sup>514</sup>. Cada tradició nacional va fer el possible per a arribar a cobrir les exigències de la traducció del llatí i del grec: tenim els diccionaris alemanys de Schneider i Passow, el segon dels quals no només va millorar el primer, sinó que va esdevenir el model de Liddell i Scott<sup>515</sup>; en la tradició germànica mateix, cal esmentar el diccionari de Georges<sup>516</sup>.

Schneider tampoc havia compost una obra *ex nihilo*, sinó que s'havia basat en el *Graecum Lexicon Manuale* de Benjamin Hederich, aparegut a Leipzig el 1755 i reeditat posteriorment, el qual era només un epítom del venerable diccionari d'Henri Estienne, *Thesaurus Graecae Linguae*, editat a París el 1572<sup>517</sup>. Hederich, font en el seu dia de Schneider, havia procedit també a una refosa d'una obra precedent, el *Lexicon Graecolatinum, seu Epitome Thesauri Graecae Linguae*, publicat per Johannes Scapula a Basilea el 1572, sense l'aprovació d'Estienne<sup>518</sup>. El volum de Hederich va incorporar, a partir de l'edició del 1772, els prop de mil set-cents afegitons de l'hel·lenista francès Henri Larcher. Aquesta tradició lexicogràfica dels epitomadors renuncia al caire exhaustiu d'Estienne, recuperat per Passow. Hederich, per exemple, justificava l'exclusió de l'obra de Nonnos de Panòpolis –com la de l'Opià de la *Cinegètica*– perquè el seu grec era prou deficient en comparació del seu contemporani Heliodor<sup>519</sup>.

No cal argumentar molt extensament que la tasca lexicogràfica conduent a l'elaboració d'aquests diccionaris va redundar en l'aparició de millors i més nombroses traduccions, i per tant va afavorir la qualitat de les creacions literàries que trobaven inspiració en les obres traduïdes.

---

<sup>512</sup> Parlem en realitat d'una sèrie de diccionaris. Ja el 1843 va aparèixer una versió abreujada, en la qual el 1889 es va sumar la versió intermèdia. C. Stray, "Liddell and Scott: myths and markets", in C. Stray (ed.), *Classical Dictionaries: Past, Present, and Future*, London 2010, 94-118.

<sup>513</sup> J. Jones, *A Greek-English Lexicon*, London 1823.

<sup>514</sup> W. Veitch, *Greek Verbs. Irregular and Defective: Their Forms, Meaning, and Quantity: Embracing All the Tenses Used by the Greek Writers, with References to the Passages in Which They are Found*, Oxford 1866.

<sup>515</sup> J.G.T. Schneider, *Kritisches griechisch-deutsches Handwörterbuch*, Züllichau 1797; F.L.C.L. Passow, *Handwörterbuch der griechischen Sprache I-II*, Leipzig 1819-1823.

<sup>516</sup> K.E. Georges, *Ausführliches lateinisch-deutsches Handwörterbuch I-II*, Tübingen 1951 reimpr.

<sup>517</sup> M. Furno, "How did they use dictionaries? An Overview on Greek-Latin Dictionaries during the Sixteenth Centuries (1478-1595)", *Mediterranean Chronicles* 7, 2017, 139-158; A. Rollo, "Study Tools in the Humanist Greek School: Preliminary Observations on Greek-Latin Lexica", in F. Ciccolella & L. Silvano (edd.), *Teachers, students, and schools of Greek in the Renaissance*, Leiden & Boston 2017, 26-53.

<sup>518</sup> Cf. J. Murray IV, "Stephen's *Thesaurus*", *The Classical Quarterly* 22, 1820, pp. 302-348, pp. 316-317.

<sup>519</sup> B. Hederich, *Graecum Lexicon Manuale*, Leipzig 1772, pp. III-IV.

*La recepció deslligada de la traducció. Un classicisme de segon grau*

Hem adoptat com a fil conductor d'aquest volum la idea que el coneixement de les cultures antigues té en els textos –preferentment– literaris la via més profitosa i directa, per bé que per a la gran majoria de lectors s'haja de fer mitjançant la traducció, però sempre amb la idea que cal reconèixer-hi igualment l'efecte de la recepció<sup>520</sup>. Ens trobem davant d'una acció de segon grau, on literatures intermèdies, o bé autors i traductors, transmeten els motius de les literatures clàssiques amb les alteracions que fan al cas com a producte de la necessitat d'adaptar-los als contextos culturals i socials respectius o com a conseqüència dels seus afanys creatius. Però la complexitat de la societat contemporània, en què la personalitat del creador pesa menys que les circumstàncies en què l'obra es difon i es rep, fan obligatori un exercici constant de comparació entre els ideals estètics i el desenvolupament de les polítiques educatives i culturals.

D'acord amb aquest biaix on els factors sociològics i polítics prenen avantatge sobre els pròpiament literaris, lingüístics i filològics, per a la història de la traducció cal fer un esment especial a una decisió política que va prendre el govern dels Estats Units a la fi de la Segona Guerra Mundial, això és, l'admissió en les universitats dels soldats llicenciats. Amb aquesta massificació dels estudis superiors, que a més tenia com a protagonistes alumnes amb una escassa capacitat prèvia per a una educació especialitzada, s'iniciava la formació en les literatures clàssiques amb l'única ajuda de les traduccions. La nova didàctica passaria després a Europa, on s'hi afegiria una variant d'interès, la de l'estudi dels clàssics mitjançant la seua recepció en la literatura pròpia; es recomanava, doncs, explicar l'èpica no ajudats de Virgili, sinó de Milton, més proper a la nostra perspectiva<sup>521</sup>.

Des d'una altra perspectiva, tot i que dins de l'òptica només de la cultura angloparlant, un tomb en la pràctica traductora es va donar el 1962, amb la fundació de la revista texana *Arion*. Aquesta publicació periòdica s'adheria a una orientació literària i no filològico-històrica, i seguia els postulats del *New Criticism* i l'exemple del poeta Ezra Pound, no només permeable com a creador influenciat pels clàssics<sup>522</sup>, sinó també impulsor d'una tècnica poètica de traducció basada en la combinació de la paràfrasi i la recreació<sup>523</sup>. La revista formulava una esmena general a tota la tradició filològica d'Occident, en la línia de la negació d'aquesta per part de Pound, la poètica del qual suggeria que totes les llengües descansaven sobre una expressió de tipus universal. La

---

<sup>520</sup> M. Silk, I. Ingogard & R. Barrow, "Sustaining the Tradition: Classics and Education", *The Classical Tradition. Art, Literature, Thought*, Malden & Oxford 2014, 32-51, pàg. 51: *The whole continuum of Western culture of we know it is centred on the classical tradition.*

<sup>521</sup> Malauradament, però, no ens ha arribat l'exemplar de l'*Eneida* que Milton llegia, amb les seues anotacions i glosses, o almenys una notícia indirecta sobre el parer del poeta anglès, cf. C. Kallendorf, "Allusion and Reception. Virgil, Milton, and the Modern Reader", in C. Martindale & R.F. Thomas (edd.), *Classics and the Uses of Reception*, Malden & Oxford 2006, 67-79, pàg. 76.

<sup>522</sup> Vegeu al respecte J.P. Sullivan, *Ezra Pound and Sextus Propertius*, Austin 1964; L. Feder, "Pound and Ovid", in G. Bornstein (ed.), *Ezra Pound Among the Poets*, Chicago UP 1985, 13-34; L. Davies, "Virgil's Presence in Ezra Pound and Others", in R.A. Cardwell & J. Hamilton (ed.), *Virgil in a Cultural Tradition*, Nottingham 1986, 135-146; P. Davidson, *Ezra Pound and Roman Poetry. A Preliminary Survey*, Amsterdam 1995.

<sup>523</sup> P. Sullivan, "Ezra Pound on Classics and Classicists", *Arion* 3, 1964, 4-22; A. Claro, *On Ezra Pound Poetics of Translation: Principles, Performances, Implications*, tesi doctoral, Oxford 2004.



primacia del pla literari sobre el lingüístic, i del del significat sobre el del significant, es feia precisament a compte de la competència del traductor<sup>524</sup>.

Segles enrere, Bonaccorso Pisano ja hi va fer un pas en aquest sentit quan va publicar la gramàtica grega de Konstandinos Làskaris en versió bilingüe, acompanyada de la traducció llatina<sup>525</sup>. Pisano privilegiava, així, un atansament més còmode a la llengua grega, de la qual el lector podia prescindir tant com vulguera. Tanmateix, la tendència a emprar les llengües modernes i a reduir el bon coneixement de les clàssiques havia d'obrir-se pas al cap de centenars d'anys, a partir de mitjan segle XX, amb el que quedava esberlada tota una continuïtat a través de les èpoques<sup>526</sup>.

La importància de la traducció s'ha d'encabir, també, dins del pla de les estratègies pedagògiques per a l'ensenyament de llengües, atès que una de les més sovintejades aplicava el mètode de les traduccions directa i inversa<sup>527</sup>.

Les consideracions d'ordre moral han planat sempre sobre la difusió de la cultura, de tota cultura. En el cas de la cultura escrita, i més en concret de la tradició literària, el 1727 Edmund Curl fou condemnat després d'haver publicat una traducció anglesa de la novel·la *Vénus dans le cloître*, d'Abbé du Prat (1683). No li va valdre l'argument que el model de la literatura clàssica permetia fer explícites determinades conductes al voltant del sexe.

Però, abans que la justícia adoptésara un paper de repressió de la creació i la difusió artístiques, l'Església catòlica ja havia posat en marxa els seus mecanismes de control per tal d'aturar en sec qualsevol iniciativa considerada immoral, amb independència de l'actor que la impulsava. Cinquanta anys abans del Concili de Trento, el 1478 els Mèdici florentins encarregaven a Sandro Botticelli el quadre *La primavera*, que va escandalitzar els eclesiàstics de la ciutat<sup>528</sup>. En el Concili, moltes sessions foren dedicades al tema de la proscripció del que l'Església jutjava i condemnava com a mostres de pornografia, escrita o visual. El pes de la tradició literària era, en aquest punt, incontrovertible, com ho il·lustra la inspiració ovidiana d'Antonio Pollaiolo quan pinta el seu *Apollo e Dafne* amb el model de les *Metamorfosis*<sup>529</sup>, en la mateixa dècada dels anys setanta del segle XV.

Fins i tot en l'espai protestant hi va haver restriccions importants a l'edició i la circulació de determinades obres. El *Satiricó* de Petroni només va aparèixer en llengua anglesa i complet el 1736, amb la traducció d'Addison, però encara el 1854 Kelly oferia

---

<sup>524</sup> D. Hopkins, "Colonization, Closure, or Creative Dialogue? The Case of Pope's *Iliad*", in L. Hardwick & Chr. Stray (ed.), *A Companion to Classical Receptions*, Malden & Oxford 2011, 155-167, pàg. 156: *A translation of classical poetry which itself claims poetic status (...) can only be written by a genuine poet, not a Professor of Latin or Greek pretending to be a poet.*

<sup>525</sup> *Lascares Constantini Byzantini Grammatica Graeca*, Milà, 1476-1481. L'edició original duu el títol d'Ἐπιτομὴ τῶν ὀκτῶ τοῦ λόγου μερῶν, Milà 1463.

<sup>526</sup> M. Silk, I. Ingogard & R. Barrow, "Sustaining the Tradition: Classics and Education", in M. Silk, I. Ingogard & R. Barrow (edd.), *The Classical Tradition. Art, Literature, Thought*, Malden & Oxford 2014, 32-51, pàg. 51: *The whole continuum of Western culture as we know it is centred on the classical tradition.*

<sup>527</sup> Vegeu al respecte M.J. Cuenca, *Teories gramaticals i ensenyaments de llengües*, València 1992.

<sup>528</sup> Vegeu E.H. Gombrich, "Botticelli's Mythologies: A Study in the Neoplatonisc Symbolism of His Circle:", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 8, 1945, 7-60.

<sup>529</sup> Ovid. *Met.* I 543-544.

la seua amb l'omissió de tot allò que semblara indecorós , fins i tot, ofensiu, o si més no en traducció llatina. Aquest darrer subterfugi, per cert, en el cas de la cultura en llengua castellana, arriba a la traducció d'Aristòfanes pel capellà Baraibar y Zumárraga. Omissions i paràfrasis es troben encara en les traduccions angleses de Cornish i Rouse per a Catul, i de Ker per a Marcial.

Una altra forma de censura de l'herència clàssica és la que els totalitarismes han aplicat a aquelles ideologies, races o condicions humanes considerades perilloses i, per tant, prohibides. A Alemanya, on acabaria imposant-se la propaganda nazi, ja molt abans de l'arribada de Hitler al poder, els caps de la filologia i de la història antiga, Ulrich von Wilamowitz-Möllendorf i Friedrich Leo, respectivament, no tingueren el més mínim pudor per a pressionar, tant en públic com en privat, perquè no fora atorgada la docència de cap de les disciplines de les ciències de l'antiguitat a persones de raça jueva<sup>530</sup>. Trist precedent de l'antisemitisme, aquest de l'academicisme alemany més ranci.

*Tendències actuals dins l'ensenyament dels estudis clàssics.  
La identificació amb l'ideal democràtic*

En els països més avançats, la tendència dins l'estudi del món antic completa l'evolució produïda des del segle XIX, dominat per la recerca de tipus lingüística i l'alta especialització, tot passant pel XX, en què primaven els estudis literaris, i fins a un segle XXI caracteritzat per l'orientació antropològica, en el qual la investigació va unida a un gran esforç de difusió mitjançant el contrast de les perspectives metodològiques i dels resultats obtinguts. Tot d'aspectes rebutjats o, pitjor encara, obliterats per la tradició europea dels estudis clàssics, ocupen ara un lloc central: la qüestió del gènere<sup>531</sup>; les tendències sexuals<sup>532</sup>; el racisme<sup>533</sup>; l'esclavisme<sup>534</sup>, etc. Aquesta orientació s'ha aplicat també als estudis lingüístics i literaris, cosa que ha permès endegar una revisió de la *theoria recepta*.

En el pla de l'ensenyament de les llengües clàssiques, destaquen com a aspectes innovadors l'atenció a la dimensió social del grec i del llatí antics, i a la seua recepció ena les llengües modernes, en especial en les llengües tècniques. Simultàniament, també els estudis històrics han avançat, d'una banda, en el coneixement de la història social, en detriment de l'estricta història política; d'una altra, en el reconeixement dels autèntics mecanismes del canvi històric. Un exemple: Tycho Mommsen considerava la creació a Roma, per part de Cèsar, d'un poder absolut de caire dinàstic *una obra necessària i salutífera*, en què *la monarquia militar absoluta constituïa una culminació necessària*,

---

<sup>530</sup> J. Baumgarten, *Elias Bickerman as a Historian of the Jews: A Twentieth Century Tale*, Tübingen 2010, pp. 101-102.

<sup>531</sup> N'hi ha prou a assenyalar com a referència l'enllaç <http://www.stoa.org/diotima/>.

<sup>532</sup> K.J. Dover, *Greek Homosexuality*, Cambridge 1972; E. Cantarella, *Bisexuality in the Ancient World*, Yale UP 1992; D. Larmour, P. Allen Miller & Ch. Platter (edd.) *Rethinking Sexuality: Foucault and Classical Antiquity*, Princeton 1998; S. Caciagli (ed.), *Eros e genere in Grecia arcaica*, Bologna 2018.

<sup>533</sup> Cf. B. Isaac, *The Invention of Racism in Classical Antiquity*, Princeton 2004.

<sup>534</sup> M.I. Finley, *Slavery in Classical Antiquity. Views and Controversies*, Cambridge 1960; *The Ancient Economy*. Berkeley 1970; *Ancient Slavery and Modern Ideology*. Princeton 1980; Y. Garlan, *Les Esclaves en Grèce ancienne*, Paris 1982 (= *Slavery in Ancient Greece*, Ithaca, Cornell UP, 1988; E.M. Wood, *Peasant-Citizen and Slave: The Foundations of Athenian Democracy*, New York 1988; T. Wiedemann, *Greek and Roman Slavery*. London 1989; L. Schumacher, *Sklaverei in der Antike. Alltag und Schicksal der Unfreien*, München 2001.

*d'acord amb la lògica, i un mal menor*<sup>535</sup>. No estariem lluny, vista la perspectiva adoptada per a la interpretació de la història, d'un Beuter, entre nosaltres, o fins i tot un Anni de Viterbo.

Si considerem el règim democràtic, com a concepte i com a praxi política i social, com la millor i més profitosa aportació de la cultura grega clàssica a la posteritat, ens haurà de sobtar que trobem, entre els crítics moderns, judicis de valor absolutament negatius<sup>536</sup>. Ha calgut, fins i tot, que apareguera una recerca reivindicativa del sentit de la democràcia grega per al món modern. En realitat, els models polítics grecs han inspirat la major part de la teoria dels estats occidentals, ja des del Renaixement<sup>537</sup>, i tant en els segles XVIII i XIX com en l'època actual mateix<sup>538</sup>. Les lligues gregues i les federacions itàliques, per exemple, s'han analitzat i imitat com a models supranacionals d'organització política –o militar– tant en el segle XVIII, en els inicis de la tradició de les

---

<sup>535</sup> T. Mommsen, *Römische Geschichte und römisches Recht, III*, Berlin 2002, pàg. 478.

<sup>536</sup> J. Finley, *Thucydides*, Michigan Univ. Press 1963 (= 1942), pàg. 200; C. Hignett, *A History of the Athenian Constitution*, Oxford 1952, pàg. 264; M. Laistner, *A History of the Greek World from 479 to 323 B.C.*, Methuen 1947, pp. 359-360: *The Athenian democracy in the fourth century was often capricious and unwilling to trust the senior members of the executive after it had appointed them to office. (...) The demos lived from day to day; for long periods it lacked a coherent or consistent policy, especially in foreign affairs. (...) The predominance of the urban voters in the ecclesia, which meant that the will not of the whole demos but of a fraction prevailed, the use of the lot which put a premium on mediocrity, and the absence of anything like a second chamber which could at least retard hasty and ill-considered legislation and thus compel more careful discussion, were grave and ineradicable faults.* Tots aquests autors coincideixen a atribuir al poble atenès, i en especial a l'assemblea, una conducta irracional, frívola i forassenyada. Un exemple proper el tenim aen F.J. Fernández Nieto & V. Alonso Troncoso, *Las condiciones de la polis en el siglo IV y su reflejo en los pensadores griegos*, Madrid 1989, pp. 27-28, on contraposen els polítics d'origen benestant –*más insensibles a la demagogia asamblearia*, en diuen– a la *asamblea primaria de los ciudadanos*, i arriben a concloure que *se obtiene la impresión de que la parcialidad y la corrupción no eran moneda infrecuente en la práctica judicial ateniense, hechos que deben ser atribuidos a la pobreza y a la ideología radical de los heliastas*, càrrec que els autors associen a *los estratos bajos de la sociedad*. Un tractament de conjunt es troba aen L. Canfora, *Ideologías de los estudios clásicos*, Madrid 1991.

<sup>537</sup> G. Cipriani, "Il mito etrusco nella Firenze repubblicana e medicea nei secoli XV e XVI", *Ricerche Storiche* 5, 1975, 257–309; M. Vegetti & P. Pissavino (edd.), *Il Decembrio e la tradizione della Repubblica di Platone tra Medioevo e Umanesimo*, Napoli 2005; N. Humble, "The Renaissance Reception of Xenophon's *Spartan Constitution*: Preliminary Observations", in F. Hobden & C. Tuplin (edd.), *Xenophon: Ethical Principles and Historical Enquiry*, Leiden 2012, 63-88; J. Hankins, "Europe's First Democrat? Cyriac of Ancona and Book 6 of Polybius", in A. Blair & A.-S. Goeing (edd.), *For the Sake of Learning: Essays in Honor of Anthony Grafton*, Leiden 2016, 692-710; M. Pade, "Popular Government Revisited: New Texts on Greek Political History and their Influence in Fifteenth-century Italy", *Neulateinisches Jahrbuch* 19, 2017, 313-338.

<sup>538</sup> M.H. Hansen, "The Tradition of the Athenian Democracy A.D. 1750-1990", *Greece & Rome* 39, 1992, 14-30, pàg. 19: *In conclusion, from ca. 1850 onwards we have a socialist tradition based on Aristotle's sixfold typology of constitutions in Politics Book 3, and we have a liberal tradition invoking the Athenian democracy under Perikles in the 5th century or under Demosthenes in the fourth; this tradition is based on the historians, Herodotos, Thucydides and Xenophon, and the ten Attic orators headed by Demosthenes. The Marxist view is a continuation of the philosophical tradition and treats ancient Greek democracy in general. This liberal tradition emphasises the Athenian view of liberty and equality as the basic democratic values, and demos is understood in the constitutional sense as denoting the whole of the people, i.e. all adult male Athenian citizens. In the Marxist tradition, on the other hand, the demos is taken in its social sense; it denotes the common people, i.e. the poor who are exploited by the rich but in a democracy can use their majority in the political institutions as a weapon in the class struggle.* Vegeu també P. Harding, "Demosthenes in the Underworld. A Chapter in the Nachleben of a Rhetor", in I. Worthington (ed.), *Demosthenes. Statesman and Orator*, London 2000, 246-271.

repúbliques emancipades a Amèrica<sup>539</sup>, com en el segle XX. Convé assenyalar la influència de George Grote en la fixació de la llibertat individual com a valor suprem<sup>540</sup>. Però també s'hi ha de reconèixer la influència d'Edward Bulwer Lytton<sup>541</sup>. Les obres respectives tendien a consagrar la idea que l'Atenes clàssica havia sigut un règim sotmès als designis dels individus, sense que els poders estatals actuaren com a elements de coerció. Si de cas, la manipulació, sempre interessada, dels sentiments del comú havien ocasionat distorsions en l'evolució d'aquella societat democràtica. S'ha de remarcar com, just a la inversa, l'Alemanya del segle XIX es va girar cap a l'exemple d'Esparta, i no d'Atenes, en consonància amb els objectius d'un règim que en bona mesura es pot qualificar de militarista. Tampoc haurà d'estranyar que un altre tipus de règim totalitari, el dels estats marxistes, abundara en aquesta retòrica espartanista<sup>542</sup>.

Lògicament, els postulats establerts afectaven els camps concrets dels estudis clàssics. N'esmentarem un exemple provinent de la filosofia: la ben coneguda antítesi entre φύσις, *physis*, 'natura', i νόμος, *nomos*, 'lleí', va ser plantejada per Hermann Diels –en un moment històric especialment delicat, tot siga dit– com un exemple de la lluita per l'hegemonia entre Esparta, representant de la llei i de l'ordre, i Atenes, representant del sentit de la llibertat i la llicenciositat. La seua conclusió és que Alemanya s'imposaria a França i a Anglaterra a la fi de la Primera Guerra Mundial, com s'havia esdevingut a la fi de la Guerra del Peloponnès, amb la victòria d'Esparta<sup>543</sup>.

### *Sobre el concepte de 'clàssic'*

Potser perquè el terme *classicus* mateix sembla provenir de la llengua militar o bé, en darrera instància, de la política de la Roma monàrquica<sup>544</sup>, les connotacions dels estudis clàssics solen referir-se a posicions ideològiques més aviat conservadores. Des del punt de vista semàntic, i en paraules de Häussler, el terme llatí *classicus*, derivat, és clar, del substantiu *classis*, *sarebbe fin dall'inizio un concetto elitario, timocraticamente selettivo, avente per retroscena prima un ordinamento militare e poi anche l'assemblea popolare dei comizi centuriati*<sup>545</sup>. El seu antònim era, precisament, el terme *proletarius*. Segles més tard el(s) terme(s) va(n) passar als estudis literaris, segons com en dona testimoni Aulus Gel·li: *Ite ergo nunc et, quando forte erit otium, an 'quadrigam' et*

<sup>539</sup> Cf. M.H. Hansen, "The tradition"... pàg. 28, a propòsit de com la Constitució federalista americana es va inspirar en les lligues gregues de l'època hel·lenística, com ara la lliga Aquea. Vegeu també C.J. Richard, *The Founders and the Classics. Greece, Rome, and the American Enlightenment*, Cambridge (Mass.) 1994, 105-115; M.H. Hansen, *A Comparative Study of Thirty City-State Cultures*, Copenhagen 2000, 612-613. Pel que fa a les federacions itàliques, vegeu T. Cornell, "The City-States in Latium", in M.H. Hansen (ed.), *A Comparative Study*, 209-228.

<sup>540</sup> G. Grote, *History of Greece I-XII*, London 1846-1856.

<sup>541</sup> E. Bulwer Lytton, *Athens: Its Rise and Fall*, London 1837 (reimpr. d'O. Murray, Londres 2004).

<sup>542</sup> Cf. S. Rebenich, "From Thermopylae to Stalingrad: The Myth of Leonidas in German Historiography", in A. Powell & S. Hodkinson (edd.), *Sparta: Beyond the Mirage*, London 2002, 323-349.

<sup>543</sup> H. Diels, "Ein antikes System des Naturrechts", *Internationale Monatsschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik 11*, 1916-1917, 82-102.

<sup>544</sup> Vegeu al respecte W. Döring, "Zur pädagogischen Problematik des Begriffs des Klassischen", *Göttingen Studien zur Pädagogik 24*, 1934, 8 ss.

<sup>545</sup> E. Häussler, "Il classico: l'autore classico e la classicità", *Vichiana 1*, 1991, 144-161, pàg. 146.

*'harenas' dixerit e chorte illa dumtaxat antiquiore uel oratorum aliquis uel poetarum, id est classicus adsiduusque aliquis scriptor, non proletarius*<sup>546</sup>.

El passatge de Gel·li ha tingut molt d'èxit, car l'han reprès autors moderns com ara Sainte-Beuve, per al qual l'autor clàssic és reconegut com un *écrivain de valeur et de marque, un écrivain qui compte, qui a du bien au soleil, et qui n'est pas confondu avec la foule des prolétaires*<sup>547</sup>. Però, ja temps abans, en el Renaixement, es va difondre l'ús de clàssic amb el sentit d'autor avalat pels cànons dels antics. Guillaume Budé, inspirant-se en Quintilià, defineix els clàssics com els autors llegits *in classibus*. Es produeix, doncs, no una paretimologia, sinó una anetimologia, en el sentit que l'adjectiu es reanalitza a partir d'una nova accepció del concepte de què depèn: de *classis* en tant que *classe social i militar* –i *flota*, secundàriament– s'havia passat a *classis* en tant que *grup d'alumnes*. La paradoxa radica en el fet que els dos sentits del terme no són equiparables: els criteris de selecció dels alexandrins, estoics, romans, etc., no eren els de l'Europa medieval, a Bizanci o a Occident. De l'accepció en tant que terme de la crítica literària hem passat, en l'època moderna, a un ús més vague, que es pot aplicar tant a persones com a coses, indistintament, amb el valor de *intemporal, que no depèn de modes*.

La gran diferència entre les dues accepcions del terme *clàssic* que els moderns coneixem radica en la manca de valor sociopolític de la més recent. Per consegüent, hi ha una lectura elitista i una d'altra de neutra de la classicitat.

### *L'evolució del concepte de classicisme*

Amb el decurs de la història cultural d'Europa, l'evolució del concepte del classicisme va adquirir un sentit nou en l'Alemanya romàntica. Curiosament, mentre que el terme *clàssic* es troba en francès i anglès des del segle XVI, i des del XVII en italià i castellà, en l'alemany cal esperar fins al 1748 per a testimoniar-lo. Tot i no haver-se emprat amb tanta profusió com en altres cultures, Goethe en va fer un ús més agosarat en enfrontar *clàssic* amb el concepte de *romàntic*, que va comparar, respectivament, a *sa* i *malalt*. Ara bé, convé parar atenció en el fet que els romàntics tenien cura, precisament, de recuperar un passat llegendari. S'inaugurava així un classicisme deslligat del llast de qualsevol tradició, en el qual *clàssic* volia dir, ras i curt, *universal*. Però això, paradoxalment, i com una demostració més que la semàntica més conspícua pot amagar l'absoluta pèrdua de sentit de les paraules, trencava la possibilitat d'un vincle amb l'antiguitat, com tot seguit veurem.

Els pressupostos romàntics sobre la literatura grega han bastit, també, una percepció especial de la teoria estètica que inspirava aquesta creació. Més que un estudi sistemàtic de les idees gregues sobre l'art literari, els romàntics van fer circular un discurs irreal, fonamentat en falses impressions originades en una intuïció més pròpia de *dilettanti* que no d'investigadors. Una de les seues personalitats més conspícues, Friedrich von Schiller, identificava la poesia grega amb l'alba de la cultura literària occidental<sup>548</sup>. El

---

<sup>546</sup> Aul. Gel. *Noctes Atticae* XIX 8, 15: *Aneu-vos-en, doncs, i quan en tindreu el temps, si algú deia 'quàdriga' i 'arenas', algun dels oradors o dels poetes d'aquella més que vetusta pleta d'altre temps, és a dir, algun escriptor clàssic i de lectura freqüent, no pas un de vulgar.*

<sup>547</sup> Ch.-A. Sainte-Beuve, "Qu'est-ce qu'un classique", *Causeries de lundi*, Paris 1850, 3-46.

<sup>548</sup> C.A. Schiller, *Über die naïve und sentimentalische Dichtung*, ed. J. Berr, Stuttgart 1972, pàg. 29: *La poesia grega és pròpia d'un món jovenívol, ple d'espiritualitat.*

sentit d'aquesta posició teòrica era el d'identificar la creació literària grega, des dels seus orígens, amb l'inici d'una tradició cultural occidental que pretesament hauria arribat, tot i que amb notables intermitències, fins a l'actualitat. Val a dir que aquesta interpretació xoca amb el que explica la història sobre la herència indoeuropea present en tantes cultures a Àsia i a Europa. A més, aquest discurs ni tan sols l'havien elaborat els crítics literaris, sinó que s'havia manllevat dels historiadors de l'art. Winckelmann ja havia ponderat, anys enrere, la puresa i la simplicitat de l'art grec, la superioritat del qual consistia a sublimar la naturalesa mateixa d'una manera ingènua, espontània, en què els creadors eren mers instruments d'un geni propi del poble grec<sup>549</sup>. Opinions d'aquest tipus es lliguen encara en temps recents, com reflex d'una visió ideal de la literatura<sup>550</sup>.

Juntament amb les nocions de novetat i originalitat, la visió romàntica de Grècia es basava també en les nocions de mesura i antropocentrisme. Marx contraposava les proporcions amables de l'arquitectura grega, ajustades al sentit de l'home com a centre de la realitat, als excessos dels monuments cristians, els gòtics en especial, que transmetien el missatge contrari en glorificar la majestuositat de Déu<sup>551</sup>.

La realitat grega, tant literària com artística, desmenteix per complet la concepció romàntica. Winckelmann mateix, en l'ideari del qual hi ha també el pòsit d'un biologicisme predeterminista<sup>552</sup>, es va negar a viatjar mai a Grècia per tal de no reconèixer l'error de tants anys en presentar un art hel·lènic que no es corresponia amb el que descobrien els arqueòlegs<sup>553</sup>. L'originalitat com la senzillesa no són tampoc inherents a l'art i la literatura arcaics i clàssics: els frescos de Tera són més el producte d'un art sofisticat que no un de natural; els grans temples de Selinunt —el C i el G— exemplifiquen la voluntat dels arquitectes de dur al límit les possibilitats tècniques del seu ofici; l'èpica es el producte, mitjançant una llarga tradició que inclou aspectes religiosos i mitològics, socials, artístics, literaris, lingüístics, mètrics, etc., d'una composició extremadament complexa, adquirida tan sols per rapsodes experts i inabastable, en la seua refinada subtilitat, per a la immensa majoria dels oients.

---

<sup>549</sup> J. Eiselein (ed.), *J. Winckelmann. Sämtliche Werke I*, Donauöschingen 1825, pp. 7-10. L'origen d'aquestes teories es troba a l'opuscle de R. Wood, *A Comparative View of the Antient and Present State of the Troade. To Which is Prefixed an Essay on the Genius of Homer*, Londres 1767, aparegut en versió alemanya amb el títol *Robert Woods Versuch über das Originalgeine des Homers*, Frankfurt 1773, i que ben aviat va ocupar un lloc de preeminència a la formació literària dels Goethe, Herder, Schiller, Grillparzer, etc., i per consegüent de tot el romanticisme europeu. Vegeu J.W. Goethe, *Sämtliche Werke (Sophienausgabe) XXXVII*, Weimar 1887-1919, pp. 204-206.

<sup>550</sup> J. Verdenius, "The Principles of Greek Literary Criticism", *Mnemosyne* 36, 1983, 14-59 (= *The Principles of Greek Literary Criticism*, Leiden 1983; trad. it., *I principi della critica letteraria greca*, Modena 2003).

<sup>551</sup> K. Marx & Fr. Engels, *Gesamtausgabe I 1.2*, Berlin 1929, pàg. 117. Aquest testimoni prenuncia la sublimació de certa arquitectura grega dins l'estètica dels règims marxistes.

<sup>552</sup> P. Kidson, "Las artes figurativas", in M.I. Finley (ed.), *El legado de Grecia. Una nueva valoración*, Madrid 1983 (= *The Legacy of Greece. A New Appraisal*, Oxford 1981), 408-434, pp. 410-411, om emfasitza la influència del pensament de Giambattista Vico.

<sup>553</sup> D. Constantine, *op. cit.*, pàg. 246.

## Tema 10.- La recepció de les literatures clàssiques ena la literatura de les èpoques moderna i contemporània

Iniciem ara un breu recorregut per la recepció de les literatures llatina i grega en les modernes, on prescindim, per motius d'espai, d'un tractament exhaustiu, tant pel que fa a la diacronia com per l'horitzó d'estudi. Hem privilegiat, doncs, un acostament mitjançant exemples i no una exposició sistemàtica. Els capítols en què ens detindrem són els corresponents al neoclassicisme, la novel·lística anglesa de la segona meitat del segle XVIII, la poesia russa del segle XIX i el Noucentisme. El comú denominador de tots aquests episodis –tots complexos i llargs– de la recepció de les literatures clàssiques radica en l'oposició entre dos models antagònics de classicisme, un d'estàtic i un de dinàmic: d'una manera genèrica, el primer contempla la literatura i la cultura clàssiques com un resultat tancat i perfecte; i tanmateix improductiu pel seu vessant d'entitat inerta, reduïda a la condició de model digne d'imitació, però sense aplicació fora de l'esfera de l'art<sup>554</sup>; el segon ho fa en tant que producte polític, social i cultural que planteja en cada societat, al llarg de la seua evolució com a pluralitat d'interessos i necessitats, propostes de tota mena i no només estètiques.

### *El neoclassicisme com a corrent estètic*

Ja des del segle XVII assistim a una formalització paulatina de la recepció de les literatures clàssiques, tot configurant un model tancat i no gens creatiu que anomenem *art neoclàssica*, i que es caracteritza pels trets següents: en primer lloc, una fixació per a cada gènere dels models formals i de contingut amb què s'havia de construir l'obra literària, cosa que representava una limitació important de la capacitat creativa de l'autor; segonament, una escassa relació entre l'obra i el context –la tradició dins de la literatura nacional corresponent, els criteris estètics de l'autor i de la seua escola, els condicionants intrínsecs de l'obra, etc.–, de la qual resultava una creació literària bastant homogènia amb independència de l'època i el país, però alhora d'escassa vitalitat; en tercer lloc, la pretesa recerca d'una art realista, que en acabant quedava traïda per la nul·la relació de l'obra amb cap context recognoscible; finalment, la dependència d'una valoració material de l'art, que obligava l'autor a prescindir de criteris personals, o almenys innovadors, i a amotllar la seua creació al paradigma acceptat pel destinatari de l'obra<sup>555</sup>.

L'establiment d'aquest seguit de normes té, en gran mesura, el seu naixement amb l'extensió de l'estudi de la poètica aristotèlica, amb el seu reflex a les teories de Dryden,

---

<sup>554</sup> Conseqüència de la fixació dels canons serà també l'esclerotització de les traduccions, amb la consideració d'una de modèlica que per tant ja no cal qüestionar.

<sup>555</sup> P. Golban, "Shaping the Verisimilitude: Moral Didacticism and Neoclassical Principles Responsible for the Rise of the English Novel?", *Border Crossing* 6, 2016, 195-218.

Boileau, Muratori i Luzán –traductor de Safo i d’Anacreont–, entre d’altres<sup>556</sup>. Una de les conseqüències de l’aplicació d’aquesta normativa tan estricta fou la de la limitació de la il·lusió dramàtica, d’acord amb els principis de les unitats de temps, de lloc i d’acció. Aquesta n’és la formulació a la poètica de Dryden:

*«The unity of Time they comprehend in 24 hours, the compass of a Natural Day; or as near it as can be contriv’d: and the reason of it is obvious to every one, that the time of the feigned action, or fable of the Play, should be proportion’d as near as can be to the duration of that time in which it is represented; since therefore all Playes are acted on the Theater in a space of time much within the compass of 24 hours, that Play is to be thought the nearest imitation of Nature, whose Plot or Action is confin’d within that time; and, by the same Rule which concludes this general proportion of time, it follows, that all the parts of it are to be equally subdivided; as namely, that one act take not up the suppos’d time of half a day; which is out of proportion to the rest: since the other four are then to be straightned within the compas of the remaining half; for it is unnatural that one Act, which being spoke or written, is not longer than the rest, should be suppos’d longer by the Audience; ‘tis therefore the Poets duty, to take care that no Act should be imagin’d to exceed the time in which it is represented on the Stage, and that the intervalls and inequalities of time be suppos’d to fall out between the Acts.*

(...)

*For the Second Unity, which is that of place, the Antients meant by it, That the Scene ought to be continu’d through the Play, in the same place where it was laid in the beginning: for the Stage, on which it is represented, being but one and the same place, it is unnatural to conceive it many; and those far distant from one another. I will not deny but by the variation of painted Scenes, the Fancy (which in these cases will contribute to its own deceit) may sometimes imagine it several places, with some appearance of probability; yet it still carries the greater likelihood of truth, if those places be suppos’d so near each other, as in the same Town or City; which may all be comprehended under the larger Denomination of one place: for a greater distance will bear no proportion to the shortness of time, which is allotted in the acting, to pass from one of them to another; for the Observation of this, next to the Antients, the French are to be most commended. They tie themselves so strictly to the unity of place, that you never see in any of their Plays a Scene chang’d in the middle of the Act: if the Act begins in a Garden, a Street, or Chamber, ‘tis ended in the same place; and that you may know it to be the same, the Stage is so supplied with persons that it is never empty all the time: he that enters the second has business with him who was on before; and before the second quits the Stage, a third appears who has business with him.*

(...)

*As for the third Unity which is that of Action, the Ancients meant no other by it then what the Logicians do by their Finis, the end or scope of an action: that which is the first in Intention, and last in Execution: now the Poet is to aim at one great and compleat action, to the carrying on of which all things in his Play, even the very obstacles, are to be subservient; and the reason of this is as evident as any of the former.»<sup>557</sup>*

---

<sup>556</sup> J. Dryden, *An Essay of Dramatick Poesie*, Londres 1668; N. Boileau-Despréaux, *L’Art Poétique*, París 1674; L.A. Muratori, *Della perfetta poesia italiana*, Modena 1706, i *Riflessioni sopra il buon gusto intorno le scienze e le arti*, Venècia 1708; A. Pope, *An Essay on Criticism*, Londres 1711; I. de Luzán, *Poética o reglas de la poesía en general y de sus principales especies*, Zaragoza 1737 i Madrid 1789. Vegeu sobre aquests autors G. Makowiecka, *Luzán y su Poética*, Barcelona 1973; J.C. de Miguel y Canuto, “Casi un siglo de crítica sobre el teatro de Lope: de la *Poética* de Luzán (1737) a la de Martínez de la Rosa (1827)”, *El Crítico* 62, 1994, 33-56.

<sup>557</sup> J. Dryden, *op. cit.*, 18, 20 i 22.



Aristòtil, , esmenta les unitats d'acció i de temps, per bé que l'Estagirita parlava de tendències i no pas de lleis fixes: quan diu que l'acció dramàtica no hauria d'ultrapassar *un gir del sol*<sup>558</sup>, és a dir, cap a dotze hores, no invalida els casos de l'*Agamèmon* d'Èsquil i la *Ifigènia a Àulida* d'Eurípides, que començaven encara de nit, ni el del *Resos* del Pseudo-Eurípides, que transcorria durant la nit. Sembla més important per a Aristòtil la unitat d'acció, i més encara que la unitat, el fet que aquesta acció es complisca<sup>559</sup>. Lessing ja va advertir que les preteses unitats de temps i de lloc no eren res més que la conseqüència de la unitat d'acció, amb la qual cosa podria inferir-se que Aristòtil havia formulat totes tres regles d'una manera implícita<sup>560</sup>.

En realitat, la regla de les unitats d'acció, de temps i de lloc es deuen a Lodovico Castelvetro<sup>561</sup>. No remunten, doncs, a Aristòtil, però el prestigi de Castelvetro contribuï a fer-ne un tòpic literari que va tenir una gran influència a partir de la difusió de les poètiques de Dryden, Boileau o Muratori. Que la formulació aristotèlica és impensable ho demostra la varietat de la tragèdia i la comèdia gregues, on són múltiples els exemples que defugeixen els principis d'unitat de temps, lloc i acció.

La fixació de l'art neoclàssica no quedava, però, reduïda als gèneres dramàtics, sinó que s'estenia també als gèneres de l'èpica, la lírica, la novel·la, la sàtira, etc. Més encara, el neoclassicisme es va estendre al conjunt de les arts plàstiques i l'arquitectura cap a la segona meitat del segle XVIII, amb una influència que encara avui perdura. La literatura, doncs, s'havia avançat a aquesta tendència conservadora i, per consegüent, en general, classista. Val a destacar, però, el retard amb què alguns d'aquests corrents arribaren a la península Ibèrica: n'hi ha prou amb comparar la data d'edició de la *Poètica* de Luzán, el 1737, amb les de Dryden i Boileau, més de seixanta anys abans –i que potser no conegué, atès que es va inspirar en la de Muratori.

### *La novel·lística anglesa de la segona meitat del segle XVIII*

Altres literatures europees van viure també experiències estètiques semblants, sempre amb la intenció, si no de rebutjar, almenys de superar el cul-de-sac de l'art neoclàssic. A França, el parnassianisme havia proclamat la necessitat d'abjurar dels afanys romàntics per tal d'aconseguir la ruptura amb la societat i l'afirmació de tradicions medievals basades en la condició de l'individu; els parnassians defensaven la continuïtat cultural, reivindicaven el passat clàssic, imposaven el culte a la forma i afirmaven la necessitat d'una art pura, *l'art pour l'art*, deslliurada de qualsevol propòsit ideològic. En realitat, el parnassianisme deu molt al romanticisme<sup>562</sup>, però una bona part dels seus postulats estètics recorden els neoclàssics del XVIII.

---

<sup>558</sup> Arist. *Po.* 1449b12-14.

<sup>559</sup> Arist. *Po.* 1450b22-26 i 1451a30-32.

<sup>560</sup> G.E. Lessing, *Hamburgische Dramaturgie* XLVI, ed. F. Schröter & R. Thiele, Halle 1895, pp. 297-301.

<sup>561</sup> L. Castelvetro, *Poetica d'Aristotele vulgarizzata, et sposta per Lodouico Castelvetro*, Vienna 1570.

<sup>562</sup> Y. Mortelette, *Le Parnasse*, París 2006; G. Kahn, "Le Parnasse et l'esthétique parnassienne", *La Revue Blanche*, setembre del 1901, 276-282, pàg. 276.

Encara més lluny en el temps, els inicis de la novel·la anglesa cap a mitjan segle XVIII tenen un rerefons clàssic innegable en l'obra mestra de Henry Fielding<sup>563</sup>, en la qual no falten elements manlevats directament a les lletres clàssiques<sup>564</sup>. Prenguem com a exemple el desllorigador de la trama, tot un exemple d'anagnòrisi:

«*The pedlar, who had been summoned by the Order of Lady Booby, listened with the utmost attention to Gammar Andrew's story, and when she had finished, asked her if her supposititious child had no mark on its breast? To which she answered, 'Yes, he had as fine a strawberry as ever grew in a garden'. This Joseph acknowledged, and unbuttoning his coat, he shewed to them. (...) Mister Wilson, with wildness in his looks, and the utmost eagerness in his words, begged to be shewed into the room, where he entered without the least regard to any of the company but Joseph, and embracing him with a complexion all pale and trembling, desired to see the mark on his breast; the parson followed him capering, rubbing his hands, and crying out, 'Hic est quem quaeris, inventus est', etc.*»<sup>565</sup>

El motiu de l'anagnòrisi, present ja en el teatre d'Eurípides, era freqüent a en el gènere de la novel·la grega, amb exemples tan notoris com el del *Dafnis i Cloe* de Longus<sup>566</sup>. Certament, el motiu remunta, si més, no al reconeixement d'Odiseu per part de Penèlope, però on s'aferma com un constituent característic del gènere és amb la novel·la<sup>567</sup>. No hi faltava el tractament aristotèlic, que havia tocat el tema a en la *Poètica*<sup>568</sup>.

Tanmateix, la classicitat del *Joseph Andrews* es dona des del bell inici de l'obra. La influència dels clàssics continuaria més endavant, per tal com s'ha assenyalat el model de l'*Eneida*, i més en concret el dels cants dedicats al tema de Dido i Enees, per a la composició d'una altra novel·la, *Amèlia*<sup>569</sup>.

Més enllà de l'intent de Richardson per revitalitzar la novel·la epistolar amb la seua *Pamela* –parodiada per Fielding mateix amb l'obra titulada *Shamela*–, esmentarem una creació molt més suggerent i influent, la de Jonathan Swift, *Gulliver's Travels*<sup>570</sup>. El model de l'autor irlandès no va ser només la *Història vertadera* de Llucià de Samòsata, sinó principalment les *Meravelles més enllà de Tule* d'un altre autor de l'època grecoromana, Antoni Diògenes. És cert tanmateix que Swift havia tingut un precedent important, el francès Cyrano de Bergerac, autor de la crònica d'un viatge a la lluna i al sol<sup>571</sup>. *Els viatges de Gulliver* han assolit, però, una fortuna literària molt més gran. Swift

---

<sup>563</sup> H. Fielding, *The History of the Adventures of Joseph Andrews and of his Friend Mr. Abraham Adams*, Londres 1742.

<sup>564</sup> N.O. Demorest, *Neo-classicism in the Writings of Henry Fielding*, University of Wyoming 1962.

<sup>565</sup> *Joseph Andrews* IV, cap. 15.

<sup>566</sup> Long. *Daph.* IV 25,3-26, 3.

<sup>567</sup> Vegeu al respecte E. Pascual Barciela, "El motivo de la anagnòrisi en la novela griega: de la *Odisea*, de Homero, a *Quéreas y Calírroe*, de Caritón de Afrodísias", *Philologica Urcitana* 3, 2010, 95-112.

<sup>568</sup> Arist. *Po.* 1452a29-1452b8.

<sup>569</sup> L.H. Powers, "The Influence of the *Aeneid* on the *Amelia*", *Modern Language Notes* 71, 1956, 330-336. L'obra aparegué publicada a Londres l'any 1751.

<sup>570</sup> El títol original de l'obra és el de *Travels into Several Remote Nations of the World, in Four Parts, by Lemuel Gulliver, first a surgeon, and then a captain of several ships*, London 1726.

<sup>571</sup> C. de Bergerac, *Histoire comique des États et empires de la Lune*, París 1657; *Histoire comique des États et empires du Soleil*, París 1640-1662.

esdevé, doncs, el nexa entre la novel·la meravellosa de la literatura antiga i la novel·la científica i d'aventures del món contemporani.

*La reacció antineoclàssica. Els precedents del classicisme  
en la poesia russa del segle XIX*

Probablement, la característica principal de la recepció de les literatures clàssiques a partir de mitjan segle XVIII radica en la capacitat de reinterpretar aquest llegat, en general des de la tradició cultural pròpia, amb el propòsit inicial de revitalitzar el vincle entre els móns antic i modern, però també perquè tota recepció autèntica ha d'incloure la necessària actualització de formes i continguts.

El cas de la cultura russa, ens servirà per tal d'il·lustrar els canvis de tendències. El classicisme, entès com a imitació formal d'uns models literaris establerts en les literatures grega i llatina en els períodes clàssics respectius, es troba en la poesia russa d'una manera regular des de la segona meitat del segle XIX. Els autors que segueixen aquests models són Konstantin Batiushkov (1787-1855), Afanassyi Fet (1820-1892), Nikolai Xerbina (1821-1869) i Apol·lon Maykov (1821-1897). La molt celebrada traducció d'Homer a càrrec de Gnèditx hauria d'haver exercit una important influència en tots ells, però en realitat aquests poetes encara van preferir una versió edulcorada i convencional del classicisme, en part perquè a la cultura russa de l'època mancava d'una tradició filològica que inserira les obres de la Grècia i la Roma antiga dins dels seus contextos respectius. Nogensmenys, entre els poetes russos considerats *clàssics*, els més receptius a la influència de la tradició literària grecollatina foren amb tota probabilitat dos poetes anteriors i, a més a més, contemporanis, amics des de la infantesa i desapareguts prematurament, Anton Délvig (1798-1831)<sup>572</sup> i Alexander Puixkin (1799-1837)<sup>573</sup>. Els dos s'inscriuen en una època que també es pot qualificar com de refundació de la poesia i la cultura russes<sup>574</sup>, tot i que les circumstàncies personals semblen haver atès una gran transcendència a l'hora de la configuració dels seus horitzons estètics. Així, l'educació classicista rebuda en el liceu de Tsàrskoie Seló, ciutat residencial on s'alça una antiga residència d'estiu de la família imperial, no massa lluny de Sant Petersburg, va tenir una influència decisiva tant en Délvig com en Puixkin, de la mateixa manera com en el seu company d'estudis Wilhelm Küchelbecker (1797-1846), autor d'una tragèdia – inacabada – titulada *Les argives* i inspirada pel drama clàssic.

---

<sup>572</sup> El cas de Délvig suposa un atractiu especial per l'interès demostrat per aquest autor per la poesia grega d'època tardana. Una bona part de la seua producció poètica imita la forma i el contingut de les composicions anomenades anacreòntiques, una tradició que ja era present en la poesia russa desde Sumaròkov (1717-1777) i Derxavin (1743-1816). Cal destacar que la influència de l'*Antologia Palatina* ultrapassa, dins la història de la poesia russa anterior al segle XX, la de la poesia grega clàssica. La culminació de l'art hel·lenitzant de Délvig es dona en el poema *Les banyistes*, una composició de l'any 1825.

<sup>573</sup> N'hi ha prou amb pensar en poemes com els titulats *Arió*, *Elegia*, *El profeta*, *La musa*, *El poeta*, *Monument*, etc.

<sup>574</sup> Les societats literàries van jugar un paper capdavanter en aquesta posició radical de la tradició literària russa, en especial el *Col·loqui d'aimants de la paraula russa*, *Beseda lyubetely ruskovo slova*, impulsat per Zhixkov i Derzhavin. En relació al nostre tema, n'hi ha prou amb recordar la rellevància atorgada pels membres del Beseda – que eren ultraconservadors – a la *Iliada* com a model de tota cultura literària. Un dels resultats de la teoria desenvolupada per aquests autors fou la traducció de Nicolai Gnèditx, completada l'any 1829.

Entre les fites que il·lustren el camí seguit per la poesia russa, hem d'esmentar, en primer lloc, el poemari *Podraznaia drevnim*, publicat per Puixkin el 1826, on reunia poemes que imitaven la lírica grega, sota el prisma estètic del gust de Schlegel per la poesia fragmentària<sup>575</sup>. En el poemari apreciem la influència de l'estètica de Winckelmann, on l'estàtua era considerada la més fidel representació de l'ésser humà<sup>576</sup>. D'una manera més atenta als processos hermenèutics de caire biològic, Torlone fixa l'inici del classicisme de Puixkin en el seu exili a la zona del Moldava, els anys 1820-1824, quan hauria establert una comparació entre la seua situació i la d'Ovidi, desterrat per l'emperador August l'any 8 dC i confinat a Tomi, a la riba de la mar Negra<sup>577</sup>. És veritat que s'inicia així un tòpic de la lírica russa que tindrà continuïtat en Mandelshtam i Brodsky<sup>578</sup>; però el rerefons del classicisme de Puixkin té també uns referents estètics innegables.

Veurem ara sengles exemples d'aquesta influència clàssica en la poesia russa del segle XIX:

*M'he alçat un monument...* (*Pamyatkin*, A. Puixkin, 1836;  
trad. H. Vidal & M. DescLOT).

*M'he alçat un monument no fet per mans humanes,  
no es colgarà la senda popular que hi du,  
s'adreça més amunt, la seva testa indòmita,  
que l'obelisc alexandri.*

(...)

*Al manament diví, oh Musa, sigues dòcil,  
sense temor d'afronts ni enveja de llorers,  
lloança i maldiença indiferent accepta,  
no discuteixis amb el toix.*

És evident que Puixkin pensava en Horaci<sup>579</sup>, però el sentit del poema rus divergeix bastant del del poeta llatí. És en aquesta variació, en aquesta imitació en segon grau, on radica la diferència respecte de la mera imitació superficial, i on el poeta –o el dramaturg, el novel·lista, etc.– disposa de marge per a ubicar el(s) motiu(s) clàssic(s) dins d'un context personal o cultural, i per a -hi a més una perspectiva o una solució noves.

Veurem ara un poema centrat en un dels temes preferits d'aquest neoclassicisme, el de la contemplació d'una estàtua. N'és l'autor Afanassyi Fet, poeta que sol ésser vinculat al romanticisme<sup>580</sup>:

<sup>575</sup> Així ho assenyala M. Greenleaf, *Pushkin and Romantic Fashion: Fragment, Elegy, Orient, Irony*, Stanford 1994, pp. 39-49. Vegeu també, sobre l'estètica classicista de Puixkin, A. Kahn, *Pushkin's Lyric Intelligence*, Oxford 2008, pp. 74-80.

<sup>576</sup> Sobre l'estètica classicista de Puixkin, vegeu A. Kahn, *op. cit.*, pp. 74-80.

<sup>577</sup> Z.M. Torlone, "Alexander Sergeievich Pushkin: the vates", *Russia and the Classics: Poetic's Foreign Muse*, Londres 2009, 36-54, pàg. 43.

<sup>578</sup> Cf. D.M. Bethea, *Joseph Brodsky and the Creation of Exile*, Princeton UP 1994; D. Ungurianu, "The Wandering Greek: Images of Antiquity in Jozef Brodsky", in P.I. Barta *et al.* (edd.), *Russian Literature and the Classics*, Langhorne 1996, 161-195.

<sup>579</sup> Hor. *Carm.* III 30. El tema de la senda popular, com en diu Pushkin, remunta, però, a Cal·límac, *ep.* XXVIII.

<sup>580</sup> E. Klenin, *The Poetics of Afanasy Fet*, Köln, Weimar & Wien 2002.

*Diana* (A. Fet, 1842, trad. H. Vidal & M. Desclot)

*Els trets suaus de la deessa virginal  
en tot l'esclat de la nuesa resplendent  
vaig veure a l'aigua cristal·lina entre el fullatge.  
Amb ulls allargassats i sense iridiscències  
s'alçava, límpid, el seu front encastellat:  
l'esment l'havia despullada de tremor,  
i al plor punyent de les parteres jovençanes,  
atenta, la donzella pètria dava oïda.  
Però l'oreig vespral bufà dins el fullam  
i en l'aigua vacil·là el clar rostre divinal:  
jo creia que, amb buirac i fletxes, aniria,  
escumejant amb blancor làctia entre les branques,  
a contemplar la Roma eterna, somnolent,  
les columnates, el vell Tíber groguissenc,  
els llargs vials... Però dellà, l'immòbil marbre  
blanquinejava amb sa bellesa inexpressable.*

Klenin qualifica aquest poema de *hegelià*, en tant que la idea –eròtica, de representació d'un concepte, d'interpretació d'un ens– se supersposa a la realitat, alhora que ens n'allunya<sup>581</sup>. Fa bé Klenin de relacionar el poema amb *Nereida* de Puixkin<sup>582</sup>, de la mateixa manera que s'ha de relacionar amb el poema de Georgy Ivànov *Расная бесна*, 'Primavera prematura', dos versos del qual diuen *В зелени грустит мраморный купидон / О том, что у него каменная плоть*, 'Un Cupido marmori està entre la gerdor entristit perquè té carn de pedra'.

### *El Noucentisme*

Pel que fa a la literatura en llengua catalana, una mostra d'aquest afany per la recuperació dels clàssics és el Noucentisme, representat per Josep Carner i Eugeni d'Ors i amb plena vigència entre els anys 1906 i 1923, que tanmateix no fou el primer moviment literari i cultural que maldà per restituir en el país el seu lligam amb el món clàssic<sup>583</sup>, i que tampoc no deixà de constituir una operació per tal d'utilitzar el terme *classicisme* amb uns interessos ideològics concrets<sup>584</sup>. De fet, baldament pot haver-hi classicisme sense el conreu de la lectura dels clàssics, que només la publicació de les sèries de la Fundació Bernat Metge facilitaria anys més tard.

---

<sup>581</sup> E. Klenin, *op. cit.*, pp. 22-26, cf. pàg.23: *Fet's neoclassical poems (...) are often studies in the relationship between aesthetic response and desire, and among them are erotic poems with a power of sexual evocation far exceeding that of his equally splendid but notably chaste love poetry.* Pàg. 25: *In 'Diana', affect derives from contemplation of an object and involves desire. The desire invoked, however, is assimilated to rather than conflicting aesthetic response etc.*

<sup>582</sup> E. Klenin, *op. cit.*, pàg. 26.

<sup>583</sup> E. Valentí, "Presència de la tradició clàssica en la Renaixença catalana", *Convivium* 27, 1968, 57-78 (= *Els clàssics i la literatura catalana moderna*, Barcelona 1973, 15-54); C. Miralles, "Clàssics i no entre Modernisme i Noucentisme", *BIEH* 6, 1972, 125-135 (= *Eulàlia. Estudis i notes de literatura catalana*, Barcelona 1986, 66-82).

<sup>584</sup> J. Murgades, "Un ús ideològic del concepte de 'classicisme' durant el Noucentisme", in R. Cabré, M. Jufresa & J. Malé (edd.), *Polis i Nació. Política i literatura (1900-1939)*, Barcelona 2003, 9-32.

Per tal de considerar millor la influència del Noucentisme, veurem dos poemes de Joan Vinyoli (1914-1984), autor que basà en aquest corrent poètic bona part de la seua formació inicial<sup>585</sup>, on els noms de Riba i Rilke excel·leixen, sense, en canvi, fer oblidar la impressió de trobar-nos davant d'un primer Carner depurat, més proper i intens.

*L'acte darrer (Realitats, 1963)*

*Le dernier acte est sanglant, quelque belle que soit la comédie en tout le reste. On jette enfin de la terre sur la tête, et en voilà pour jamais (Pascal)*

*Quan de vegades entro,  
a poc a poc, a la petita casa  
de mi mateix,  
amb pas humit, a fil de matinada,  
deixant a fora els arbres expectants,  
un tremolor d'herba tocada  
per l'esbatec del primer vent del dia,  
vagits de llum,  
m'adono prou  
de quin desordre hi ha, quina remor,  
quin moviment d'entrades i sortides  
inútils, que el celler està buit  
—car hom beu molt—, de restes de vianda  
ja freda als plats —car hom menja a deshora,  
de pressa i malament—,  
que el vell fogó vessa de cendres  
anterior de focs que s'extingiren  
fa molt de temps, però que no permeten  
al nou cremar bé.  
I mentre sec al balancí, d'esquena al dia,  
penso que és hora, tal vegada,  
de canviar els costums i que he d'emprendre  
reformes radicals.  
No sé quines, però,  
car les parets estan molt primparades,  
el sostre foradat, i les esquerdes  
són tantes que el difícil és veure  
què falla més.  
No em val llavors de dir-me, recordant  
glòries antigues, fetes  
d'amor, les flors en un jardí, recapte  
de vida i mort ensems,  
que jo soc flama  
d'un ardor que no cessa,  
que en mi reneix Orfeu i que he dreçat*

---

<sup>585</sup> F. Carbó, *Introducció a la poesia de Joan Vinyoli*, PAM 1991, pàg. 29: *Al capdavall, l'evolució ètica i estètica de Vinyoli palesa un progressiu abandonament d'un cert ressò de vegades noucentista que podíem veure en alguns dels primers textos, per acomplir plenament la proposta postsimbolista; La freda veritat de les estrelles: lectures de Joan Vinyoli*, PAM 1995, pàg. 163.

*l'arbre del cant fins a l'orella casta  
d'Eurídice dient: tremolo de mirar-te,  
com diré mai el teu encís?;  
car temo, quan estic  
així de sol i fred i desganat,  
que per molt que em proclami  
del costat de la vida,  
quan sobre el mar llisca la barca  
dominical i cau verticalment,  
ferint-me, el llamp d'Apol·lo,  
i una calitja d'or tremola  
devant els ulls,  
que en ser que em trobi dins el llit  
de les darreres núpcies,  
m'espantaré del fred que ha d'arribar-me  
quan les cuixes de gel em tocan,  
i que em farà enrera de tot,  
covardament, com l'atrapat  
en una gran mentida,  
i que tot jo tremolaré  
i no sabré cap on girar-me  
ni què invocar.  
No crec en els beuratges  
ni tampoc en els altres  
consols.  
Altra vegada soc  
quan baixo lentament al soterrani  
de la petita casa  
de mi mateix.*

Aquest Orfeu sumit en un desesperant i immens dolor prové de la tradició medieval, en la qual va aparèixer una nova variant del mite: l'heroi, ara transfigurat en un Odisseu de l'amor, dedicava deu anys a la recerca d'Eurídice, però el nul reeiximent l'abocava a un creixent destret. N'és una mostra el poema narratiu en gaèlic d'Escòcia *Orpheus and Eurydice*, de Robert Henryson i datat en el segle XV, o l'anònim anglès *Sir Orfeo*, el testimoni més antic del qual remunta al segle XIV<sup>586</sup>. De mica en mica aniria apareixent en la literatura europea un Orfeu més punyent<sup>587</sup>. En el poema de Vinyoli hi ha, doncs, una recepció del personatge d'Orfeu no pas directa, sinó una d'indirecta.

El segon poema evoca directament, des del seu títol, un molt conegut vers de l'*Eneida* de Virgili<sup>588</sup>.

*Sunt lacrimae rerum (Tot és ara i res, 1970)*

<sup>586</sup> K.R.R. Gros Louis, "Robert Henryson's Orpheus and Eurydice and the Orpheus Traditions of the Middle Ages", *Speculum* 41, 643-655.

<sup>587</sup> P. Cabañas, *El mito de Orfeo en la literatura española*, Madrid 1948; F. Joukovsky, *Orphée et ses disciples dans la poésie française et néo-latine du XVI<sup>e</sup> siècle*, Genève 1970; L.C.J. Rietveld, *Il trionfo di Orfeo: la fortuna di Orfeo in Italia: da Dante a Monteverdi*, Amsterdam 2007.

<sup>588</sup> Verg. *Aen.* I 462 *sunt lacrimae rerum et mentem mortalia tangunt*, 'brollen les llàgrimes pel món, perquè el que és propi de la mort afecta el pensament'. El concepte fou formulat pel romàntic alemany Jean Paul –Johann Paul Friedrich Richter, 1763-1825– mitjançant el terme *Weltschmerz*, 'la dolor pel món'.

*A Tamariu, a casa en Pere Patxei,  
 encomana un cremat, beurem a poc a poc  
 a l'hora que la mar s'agrisa.  
 Ploren les coses, plora el temps,  
 plora la vida no viscuda,  
 plora també la vida que hem viscut.  
 Sunt lacrimae rerum.  
 Ai, aquest 'ai' és un bressol  
 de moltes hores en què sempre anàvem  
 pel vell sorral i vèiem l'ample mar  
 guspirejant parlant-nos en metàfores.  
 'La dolència de amor que no se cura  
 sino con la presencia y la figura'.  
 Ara soc una rata espantada que surt de la fosca  
 i corre a amagar-se en qualsevol forat.  
 Però quan em recordo dels amics que han mort  
 irremissiblement, els insubstituïbles,  
 em torno un gira-sol que puja d'un femer  
 i fa com un que parla amb entelada veu,  
 en una tarda càlida d'estiu,  
 davant el somriure dels morts que se li fan propers.  
 Ara tot d'una la tenora  
 ressona a Pals i contemplem les illes  
 i sempre dic, mirant la Torre de les Hores:  
 davant aquestes coses cal plorar.  
 Passa la tarda sobre els camps d'arròs  
 de l'Empordà xops d'aigua.  
 És tard, és hora de tornar a Begur  
 en l'autocar que ens deixarà a la plaça.  
 Anem al bar i prenguem l'aperitiu amb cloïsses  
 ben amanides amb llimona i pebre.  
 Cau la nit, la nit fantasmagòrica  
 del rei Begur que senyoreja el castell,  
 la nit dels fars i de les barques a l'encesa,  
 del cel altíssim estelat.  
 Tot giravolta com en un parc d'atraccions,  
 però tu i jo vivim al botó de la roda,  
 on és imperceptible el moviment.  
 Són les cinc del matí. Tot dorm excepte els gavians  
 i les orenetes que xisclen, llançades.  
 Que l'estiu matusser no faci gaire mal.  
 Ajudem-nos els uns als altres  
 amb paciència, bon vi, moderació,  
 per no caure en el daltabaix.  
 Els arbres es clivellen,  
 els fruiters regalimen goma.*

El poeta enllaça ací amb un tema propi del primer romanticisme, caracteritzat, segons Sengle, per uns horitzons culturals modestos, identificables amb les ambicions



petitburgeses d'individus sense uns compromisos ideològics fermes<sup>589</sup>. Els sentiments de l'empatia amb les circumstàncies més quotidianes –*Empfindsamkeit*– s'unien als d'una angoixant preocupació per la sort de cadascun dels éssers i les realitats perceptibles –*Weltschmerz*–. Aquest psicologisme personalista té un precedent en la literatura hel·lenística, que havia viscut també el predomini d'una mena d'art deslligada de les pulsions socials<sup>590</sup>; com en el romanticisme, el fracàs de la política duia a la reclusió en els àmbits d'intimitat i d'una certa intranscendència. Ens hauríem de demanar fins a quin punt el context de la dictadura de Franco no condicionava Vinyoli.

Per a escatir l'abast i el tremp de la recepció de Virgili en Vinyoli començarem per llegir l'original de l'*Eneida* seguit de la traducció que probablement va consultar el poeta:

«(...) *sunt hic etiam sua praemia laudi;*  
*sunt lacrimae rerum, et mentem mortalia tangunt.*»<sup>591</sup>  
 «(...) ací la virtut, també la guardonen,  
 llàgrimes té la dissort, acoren les coses humanes.»<sup>592</sup>

El 1955 havia publicat Miquel Dolç una acurada traducció de l'*Eneida* en hexàmetres, com a bestreta de l'edició que apareixeria, ara en prosa, els anys 1972 i 1978<sup>593</sup>. S'ha d'advertir que la primera versió, que és la que Vinyoli hauria consultat, atès que la segona és posterior a l'edició del poemari *Tot és ara i res*, fou obra del Dolç poeta, que en aquell temps havia donat a la impremta diversos reculls<sup>594</sup>. La traducció del *sunt lacrimae rerum*, 'llàgrimes té la dissort', sembla prou lliure davant d'alternatives més amatents amb la literalitat del passatge. En la traducció del 1972 Dolç traduïa així:

«Tenen ací també, les proeses, la seua recompensa; hi ha llàgrimes per a l'infortuni, i les coses humanes toquen el cor.»<sup>595</sup>

La qüestió fonamental mostra fins a quin punt el coneixement de la llengua d'eixida resulta del tot determinant: en *lacrimae rerum* el genitiu admet dues interpretacions sintàctiques, com a subjectiu o com a objectiu; en la primera, el genitiu forma part del nucli del subjecte –com a pertinentiu, és clar–, i traduïm 'les llàgrimes del món'; en la segona, el genitiu és objectiu, i el subjecte queda reduït al substantiu *lacrimae*, que té alhora la consideració de nom d'agent i equival a un substantiu que és alhora verb, amb la qual cosa traduïm 'les llàgrimes [sc. que ploren] pel món'. Els traductors moderns

<sup>589</sup> F. Sengle, *Biedermeierzeit. Deutsche Literatur im Spannungsfeld zwischen Restauration und Revolution, 1815–1848 I-III*, Stuttgart 1971-1980.

<sup>590</sup> H. Herter, "Kallimachos und Homer", in A.D. Skiadas (ed.), *Kallimachos*, Darmstadt 1975, 354-375 (= *Xenia Bonnensia*, Bonn 1929, 57-76), pàg. 372; G. Zanker, *Modes of Viewing in Hellenistic Poetry and Art*, Wisconsin UP 2008, pp. 127-129.

<sup>591</sup> Verg. *Aen.* I 461-462.

<sup>592</sup> M. Dolç, *Virgili. Eneida*, Barcelona 1955, pàg. 32.

<sup>593</sup> M. Dolç, *Virgili. Eneida I-IV*, Barcelona 1973-1978.

<sup>594</sup> M. Dolç, *Somni encetat*, Palma 1943; *Ofrena de sonets*, Barcelona 1946; *Elegies de guerra*, Barcelona 1948; *Llibre de Sant Jordi*, 1952.

<sup>595</sup> M. Dolç, *Virgili. Eneida I-IV*, pàg. 137. Idèntica interpretació del passatge es llig en la traducció francesa de Bellessort, in H. Goelzer & A. Bellessort, *Virgile. Énéide I*, París 1964, pàg. 23: *Ici même, les belles actions ont leur récompense; il y a des larmes pour l'infortune, et les choses humaines touchent le coeur.*

han de triar una d'aquestes opcions, que l'original llatí deixa en l'ambigüitat<sup>596</sup>. Els estudiosos han defensat preferentment, aen l'època moderna, la versió del genitiu objectiu, 'les llàgrimes pel món'<sup>597</sup>, mentre que els romàntics havien privilegiat la versió del genitiu subjectiu, 'les llàgrimes del món', una perspectiva que també s'ha fet un lloc en el món modern<sup>598</sup>.

El tan celebrat passatge virgilià té un més que probable precedent en la tragèdia d'Èsquil:

«πολλὰ γοῦν θιγγάνει πρὸς ἦπαρ·  
οὓς μὲν γάρ τις ἔπεμψεν  
οἶδεν, ἀντὶ δὲ φωτῶν  
τεύχη καὶ σποδὸς εἰς ἐκά-  
στου δόμους ἀφικνεῖται.»

«Tot de raons toquen la fibra; hom sap quins homes ha enviat, però en canvi dels mortals a les cases de cada un arriben gerres i cendra.»<sup>599</sup>

Aquestes són paraules que el cor adreça a la reina Clitemnestra i que expressen bé el dolor causat per la gran mortaldat causada per la guerra a Troia. La similitud amb el passatge de l'*Eneida* ja es va remarcar temps enrere<sup>600</sup>.

El Renaixement va recuperar la idea, d'acord amb aquells vers de Petrarca, *Canzone XLII*, que diu *ahi, null'altro che pianto al mondo dura!*

Vinyoli, doncs, tenia una llarga tradició al darrere, i en compondre el seu poema prenia partit per una opció, la dels romàntics. Kenney arriba a situar l'origen del que considera una mala interpretació el 1742, amb l'obra *Night thoughts on life, death, and immortality* d'Edward Young<sup>601</sup>. L'incipit del poema té com a lema el vers de Virgili.

---

<sup>596</sup> D. Wharton, "Sunt Lacrimae Rerum: An Exploration in Meaning", *The Classical Journal* 103, 2008, 259–279.

<sup>597</sup> A.L. Keith, "A Virgilian Line", *CJ* 17, 1922, 398-402; E. J. Kenney, "Two footnotes", *CR* 14, 1964, 13; A.M. Negri, "Sunt lacrimae rerum et mentem mortalia tangunt", *SIFC* 81, 1988, 240-245.

<sup>598</sup> A.M. Parry, "The Two Voices of Virgil's *Aeneid*", in S. Commager (ed.), *Virgil: A Collection of Critical Essays*, Englewood Cliffs 1966, 107-123; AM. Cayuela, "Sunt lacrimae rerum", *Helmantica* 5, 1954, 71-94.

<sup>599</sup> A. Ag. 432-436.

<sup>600</sup> W.T. Avery, "Mentem mortalia tangunt", *CPh* 48, 1953, 19-20.

<sup>601</sup> E. J. Kenney, "Two footnotes", *CR* 14, 1964, 13.

## Índex

Tema 1.- La transmissió de la literatura en l'antiguitat clàssica.	Pàg. 6
Tema 2.- La pràctica de la traducció en les cultures antigues fins a l'època romana.	Pàg. 16
Tema 3.- Els orígens de l'hermenèutica en la cultura escrita.	Pàg. 35
Tema 4.- L'Església cristiana i els estudis clàssics. El renaixement carolingi.	Pàg. 49
Tema 5.- La cultura clàssica a l'Orient grec: l'Imperi Bizantí.	Pàg. 65
Tema 6.- La interpretació i traducció dels textos bíblics. Els gramàtics de la cultura medieval.	Pàg. 77
Tema 7.- Els orígens de la ciència de la traducció moderna. La filologia bíblica.	Pàg. 93
Tema 8.- La recepció de les literatures clàssiques en les vernacles a l'edat mitjana.	Pàg. 104
Tema 9.- La transmissió, l'estudi i la traducció de les literatures clàssiques des de la Contrareforma.	Pàg. 118
Tema 10.- La recepció de les literatures clàssiques en la literatura de l'època contemporània.	Pàg. 129