



ARIEL GUIANCE
(EDITOR)

**CULTURA LETRADA E IDENTIDADES
SOCIALES EN EL MUNDO MEDIEVAL,
SIGLOS IV-XV**

IMHICIHU



CONICET

Cultura letrada e identidades
sociales en el mundo medieval,
siglos IV-XV

Ariel Guance
(editor)

**Cultura letrada e identidades
sociales en el mundo medieval,
siglos IV-XV**



CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS Y TÉCNICAS
INSTITUTO MULTIDISCIPLINARIO DE HISTORIA Y CIENCIAS HUMANAS

2019

Cultura letrada e identidades sociales en el mundo medieval, siglos IV-XV / Santiago Barreiro ... [et al.] ; editado por Ariel Guance. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : IMHICIHU - Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas, 2019.

306 p. ; 23 x 16 cm.

ISBN 978-987-4934-04-8

1. Cultura y Sociedad. 2. Literatura Cristiana. 3. Cultura. I. Barreiro, Santiago II. Guance, Ariel, ed. III. Título.
CDD 306.09

Diseño y diagramación: Juan Pablo Lavagnino

Imagen de tapa: Maestro del Parral, "San Jerónimo en el Scriptorium", óleo sobre tabla, (1480-1490). © Museo Lázaro Galdiano, Madrid.

Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas
CONICET

Saavedra 15, 5to. Piso
C1083ACA Buenos Aires, Argentina
Tel.: 4953-2042/8548
imhicihu@conicet.gov.ar

Hecho el depósito que prevé la ley 11.723

Impreso en la Argentina

© 2019 Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas

e-mail: imhicihu@conicet.gov.ar

ISBN 978-987-4934-04-8

ÍNDICE

Presentación	
Ariel GUIANCE	9
<i>La Saga de Pórir, el de las Gallinas. Cultura letrada y figuras subalternas en el mundo nórdico medieval</i>	
Santiago BARREIRO	15
La recepción del Antiguo Testamento en Bizancio: la evidencia del <i>Prophetologion</i>	
Victoria CASAMIQUELA	37
Los avatares de Carlomagno en Gales	
Luciana CORDO RUSSO	69
El combate y la fe. Referencias discursivas respecto a la violencia y la lucha en la «construcción» de la creencia cristiana en la Alta Edad Media (siglos IV-VII)”	
Hernán GARÓFALO	93
De Hellequin a Arturo. La familia artúrica y sus usos políticos en los <i>Otia imperialia</i> de Gervasio de Tilbury	
Gustavo GIORDANO	123
Roma hagiográfica: la imagen de la ciudad y la cultura clásica en la hagiografía hispana de la temprana Edad Media	
Ariel GUIANCE	149

Uso y exégesis de la figura de Melquisedec en tiempos de Carlomagno	
Alfonso HERNÁNDEZ RODRÍGUEZ.....	179
Educación al príncipe y edificación de los grupos de poder de la casa, la corte y el reino de Castilla, siglos XIII-XV	
Andrea NAVARRO	201
La cultura letrada y los asuntos militares en el reino visigodo de Toledo	
Fernando RUCHESE.....	243
Cultura letrada e identidades sociales en Bizancio. Notas de lectura sobre <i>Parastáseis syntomoi chronikaí</i> y <i>Patria Konstantinoupóleos</i>	
Pablo UBIERNA.....	267
Anastasio Bibliotecario y la condena del papa Honorio	
Adrián VIALE.....	281

LA RECEPCIÓN DEL ANTIGUO TESTAMENTO EN BIZANCIO: LA EVIDENCIA DEL *PROPHETOLOGION*

VICTORIA CASAMIQUELA GERHOLD

(CONICET)

Los estudios sobre la recepción del Antiguo Testamento en el imperio bizantino han planteado la necesidad de establecer una distinción entre el concepto moderno de “Antiguo Testamento” –entendido como un corpus textual cuyo contenido y estructura interna se encuentran definidos en función de un canon formalmente establecido y cuya amplia circulación se basa en la producción masiva de ejemplares impresos– y el concepto medieval del término. Autores como G. Zuntz y J. Miller han señalado, en efecto, que el común de la población bizantina tenía una experiencia muy diferente del Antiguo Testamento de la que comenzó a existir a partir de la Modernidad¹. En primer lugar, el concepto de canon no se encontraba completamente formalizado, por lo cual, si bien existía un cierto consenso en torno a los libros considerados “canónicos”, el contenido del corpus podía presentar variaciones. En segundo término, la producción de Biblias “completas” (o, al menos, de copias “completas” del Antiguo Testamento) era inusual, por lo cual la circulación del texto bíblico dependía del copiado de libros individuales o de grupos

¹ Günther ZUNTZ, “Das byzantinische Septuaginta-Lektionar (‘Prophetologion’),” *Classica et Mediaevalia. Revue danoise de philologie et d’histoire*, 17 (1956), 183-198 (p. 183); James MILLER, “The *Prophetologion*: The Old Testament of Byzantine Christianity?”, en Paul MADGALINO y Robert NELSON (eds.), *The Old Testament in Byzantium*, Washington D.C., 2010, pp. 55-76 (pp. 55-59).

de libros². En tercer lugar, el acceso al Antiguo Testamento era difícil para la población –especialmente en lo que atañe a los estratos medios y bajos, incluyendo tanto a laicos como a miembros del clero regular y secular– por motivos materiales y sociales: por una parte, el elevado costo de producción de manuscritos hacía que resultase difícil adquirir las copias de los libros que integraban el corpus bíblico; por otra, los escasos niveles de educación formal implicaban que una gran parte de la población no podía acceder a la lectura (e interpretación) del contenido del texto bíblico.

Es a la luz de estos factores que J. Miller se ha planteado si el *Prophetologion* –el leccionario que contenía las lecciones veterotestamentarias– ocupaba en Bizancio el lugar del Antiguo Testamento³. Su planteo resulta pertinente en diversos sentidos. Tal como señala el autor, el *Prophetologion* poseía una serie de características que lo hacían fácilmente accesible para el conjunto de la población del Imperio. En primer lugar, era materialmente más sencillo adquirir un manuscrito del leccionario que el conjunto de manuscritos necesarios para reunir el corpus del Antiguo Testamento. En segundo término, el leccionario era de utilización oral, por lo cual el público que lo escuchaba en el contexto litúrgico no necesitaba contar con una educación formal para acceder a su contenido. En tercer lugar, el uso litúrgico del leccionario garantizaba que cualquier persona que asistiese con cierta regularidad a la celebración de las fiestas fijas y/o móviles entraría en contacto con el texto veterotestamentario. En ese sentido, el *Prophetologion* constituía sin duda uno de los medios más efectivo para la difusión del Antiguo Testamento.

El propio Miller, sin embargo, ha señalado que la definición del *Prophetologion* como “el Antiguo Testamento de Bizancio” debe ser matizada. Existen, en efecto, factores tanto externos como internos al leccionario que sugieren la necesidad de relativizar su papel en la difusión

² Es complejo, por supuesto, identificar copias “completas” ante la ausencia de un canon definido. Cabe señalar, sin embargo, que aun los libros generalmente identificados como “no canónicos” eran considerados parte del corpus del Antiguo Testamento, por lo que las copias completas debían equivaler, en términos generales, a las ediciones contemporáneas de la Septuaginta.

³ MILLER, *op. cit.*, pp. 59-60. La edición del *Prophetologion* es la de Carsten HÖEG, Günther ZUNTZ y Sysse Gudrun ENGBERG, *Prophetologium*, Copenhagen, Munksgaard, 1939-81.

del texto bíblico. Entre los factores externos, ya abordados por Miller, se cuentan las tradiciones orales y las obras pictóricas, que ocupaban un lugar central en la construcción de un imaginario relativo al Antiguo Testamento y cuyos contenidos, a menudo, diferían de los difundidos por el *Prophetologion*⁴. Entre los factores internos, sobre los cuales Miller no se detiene específicamente, se cuentan tanto aspectos relativos a la formulación textual del leccionario como a su proceso de producción, circulación y utilización. El presente trabajo estará dedicado, precisamente, a abordar algunos de estos últimos factores. A lo largo de las páginas siguientes nos detendremos a considerar diferentes aspectos relativos al *Prophetologion* que puedan ayudar a definir con mayor precisión cuál era su papel en la transmisión del Antiguo Testamento en Bizancio.

Producción y circulación

Afirmar la importancia del *Prophetologion* como medio de difusión del Antiguo Testamento implica admitir, necesariamente, que este texto contaba con una amplia circulación dentro del Imperio. Pero, ¿ese era efectivamente el caso? De acuerdo a lo señalado por los editores del *Prophetologion*, C. Höeg, G. Zuntz y S. G. Engberg, el número de manuscritos del leccionario del Antiguo Testamento conservados hasta la actualidad es muy inferior al número de manuscritos del leccionario del Nuevo Testamento, una disparidad que no puede ser explicada meramente en función de fenómenos circunstanciales –como, por ejemplo, la destrucción aleatoria de manuscritos a través del tiempo–⁵. La gran diferencia entre ambos leccionarios sugiere, en realidad, que la escasez comparativa del *Prophetologion* debe ser entendida, al menos parcialmente, en términos de una inferior producción de copias de ese texto.

⁴MILLER, *op. cit.*, pp. 74-76.

⁵Carsten HÖEG y Günther ZUNTZ, “Remarks on the Prophetologion”, en Robert P. CASEY *et al.* (eds.), *Quantulacumque: Studies Presented to Kirsopp Lake by Pupils, Colleagues and Friends*, Londres, 1937, pp. 189-226 (pp. 189-190 y nota 3); Sysse ENGBERG, “The Greek Old Testament Lectionary as a Liturgical Book”, *Cahiers de l’Institut du Moyen-Age Grec et Latin*, 54 (1987), 39-48 (p. 39).

Esta aparente limitación en el copiado (y, por ende, la circulación) del *Prophetologion* lleva a replantearse el grado de difusión que este texto había alcanzado dentro del Imperio. ¿En qué medida, en efecto, era frecuente encontrar un leccionario del Antiguo Testamento dentro de los monasterios e iglesias bizantinas? La respuesta a esta pregunta solo puede darse de forma muy parcial, puesto que la información relativa a las colecciones de libros presentes en instituciones monásticas y eclesiásticas es extremadamente limitada. Sin embargo, y ante la falta de una vía alternativa de aproximación al problema, resulta pertinente analizar los datos provistos por las escasas bibliotecas bizantinas que nos son conocidas a fin de identificar, en la medida de lo posible, algunas tendencias de carácter general⁶.

Las bibliotecas (en muchos casos, pequeñas colecciones de libros) de iglesias y monasterios bizantinos se preservan en distintas fuentes, entre las cuales se cuentan reglas monásticas, testamentos y actas legales (donaciones, cartularios, etc.). Pese a su escaso número –solo analizaremos 27 colecciones–⁷, estas bibliotecas presentan una gran diversidad en términos de cronología, procedencia geográfica y características institucionales de las iglesias y monasterios a los que pertenecían, al punto de constituir incidentalmente lo que podríamos denominar “un muestreo al azar”. Este hecho, como resulta evidente, las torna particularmente válidas para el tipo de abordaje que nos proponernos realizar, ya que

⁶ Es posible, por supuesto, conocer la producción y circulación de manuscritos a través de otras fuentes, pero ninguna de ellas resulta tan apropiada como las propias bibliotecas. Los catálogos posteriores al siglo XV, por ejemplo, dan cuenta frecuentemente de la presencia de manuscritos de época bizantina, pero no permiten establecer con certeza si esos manuscritos se encontraban en la institución durante la época bizantina propiamente dicha (o si, por el contrario, eran adquisiciones posteriores, que caen por ende fuera de nuestro período de interés). Los propios manuscritos, en algunos casos, aluden a su contexto de producción, pero cuando la información está referida a instituciones que no nos son conocidas, carecemos del marco contextual necesario para su análisis.

⁷ En ciertos casos (la iglesia de Asomaton, la iglesia de la Theotokos Episkepsis, el monasterio de Gran Meteora) no conocemos la totalidad de los manuscritos que integraban la colección de la institución (de hecho, en algunas ocasiones, solo podemos identificar la presencia de uno o dos manuscritos). La escasa información disponible, de todas formas, resulta relevante (ya que, en ciertas oportunidades, nos permite identificar, al menos, la presencia de un *Prophetologion*). Por ese motivo serán tenidas en cuenta en el análisis y, a los fines del cálculo de porcentajes, serán consideradas como colecciones individuales.

garantiza que los datos resultantes del análisis darán cuenta de la pluralidad de contextos y circunstancias que era posible encontrar dentro del Imperio. A fin de ilustrar este aspecto nos detendremos a presentar brevemente las principales características de estas bibliotecas:

a) *Cronología*: las listas (principalmente catálogos e inventarios) que dan cuenta del contenido de las colecciones pueden ser datadas entre los siglos XI y XV⁸. Si bien este período solo representa una escasa parte de

⁸ Los monasterios vinculados a estas colecciones son los siguientes: 1) Cristo *Panoiktirmon*, fundado por Miguel Attaleiates en el siglo XI, en Constantinopla (Paul GAUTIER, “La Diataxis de Michel Attaliat”, *REB* 39 (1981), 5–143, con lista de libros en pp. 92–97 y 122–27); 2) San Juan Teólogo en Patmos, fundado por el monje Cristódoulo en el siglo XI (Charles DIEHL, “Le trésor et la bibliothèque de Patmos au commencement du 13^e siècle”, *BZ*, 1 (1892), 488–525; Charles ASTRUC, “L’inventaire dressé en septembre 1200 du trésor et de la bibliothèque de Patmos: édition diplomatique”, *Travaux et mémoires*, 8 (1981), 15–30); el mismo catálogo del año 1200 provee información sobre préstamos y donaciones recibidas y realizadas por el monasterio, gracias a la cual se sabe que el higoumeno Nicodemo hizo donación de un *Prophetologion* de su biblioteca privada a un *metochion* de Patmos, situado en la isla de Cos (DIEHL, *op. cit.*, p. 525); 3) las circunstancias del monasterio de Kosinitza, ubicado en Drama (Macedonia) son poco conocidas, aunque se sabe que la fundación existía desde el período bizantino temprano, pero que solo alcanzó una cierta preeminencia en época muy posterior; nuestro conocimiento sobre su colección de manuscritos se remite, justamente, al siglo XV (Atanasio PAPAĐOPOULOS-KERAMEUS, “Περὶ τῆς ἐπὶ τοῦ Παγγαίου ὄρους μονῆς Κοσινίτζης”, *Ὁ ἐν Κωνσταντινουπόλει Ἑλληνικὸς Φιλολογικὸς Σύλλογος: Ἀρχαιολογικὴ Ἐπιτροπὴ. Παράρτημα του ΙΖ΄ Τόμου*, 1886, 13–29, para la colección p. 29); 4) las circunstancias de los monasterios de Meteora, en Tesalia, son conocidas de modo parcial; en lo que concierne a sus bibliotecas, es solo gracias a la publicación, por parte de N. Veis, de cinco listas de manuscritos datadas tentativamente entre los siglos XIII y XV que tenemos noción de algunos de los textos presentes el monasterio de Gran Meteoron (Nicolas VEIS, “Παλαιοὶ κατάλογοι βιβλιοθηκῶν ἐκ τῶν κωδίκων Μετεώρων”, *Revue de l’Orient chrétien*, 7 (1912), 268–79); 5) San Juan Prodromo en el Monte Athos, fundado en el siglo XIII por el monje Nilo (Nicolas OIKONOMIDES, *Actes de Docheiariou*, París, 1984, pp. 133–8 (acta n° 17), lista de libros en p. 137, l. 38–42); 6) Santa Cruz de Ktima, fundado por el monje Neophytos en el siglo XII al noreste de Paphos, en Chipre (Ioannes TSIKNOPOULLOS, *Κυπριακὰ Τυπικὰ*, Nicosia, 1969, pp. 71–117; K. A. MANAPHES, “Παρατηρήσεις εἰς τὰ Ἐκκλησιαστικὰ Τυπικὰ”, *Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρὶς τῆς Φιλοσοφικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν*, 20 (1969–70), 155–68); 7) Theotokos de Boreine, fundado por un artesano llamado Gregorio en el siglo XII, cerca de Filadelfia; la pequeña comunidad monástica se expandió más tarde hasta comprender varios *metochia* que poseían sus propias colecciones de manuscritos, por lo cual nuestro análisis abarcará tanto la colección del monasterio principal como la de tres de sus dependencias (Jacques BOMPAIRE, Jacques LEFORT, Vassiliki KRAVARI y Christophe GIROS, *Actes de Vatopédi I. Des origines à 1329*, París, 2001, pp. 136–62 (acta n° 15), para la biblioteca pp. 146–148; Manuel GEDEON, “Ἐκκλησιαστικὴ Μαξίμου μοναχοῦ κτίτορος τῆς ἐν Λυδία Μονῆς Κοτινῆς (1247)”, *Μικρασιατικῶν Χρονικῶν*, 2 (1939), 263–91; Pierre NASTUREL, “Recherches sur le testament de Maxime de Skoteinë (1247)”, en *Philadelphie et autres études*, París, 1984, pp. 69–

la historia del Imperio, es necesario señalar que no existen manuscritos del *Prophetologion* anteriores a los siglos VIII-IX, por lo cual las fuentes

100; Peter SCHREINER, “Zur Geschichte Philadelphias im 14. Jahrhundert (1293–1390)”, *OCP* (1969), 375–431); 8) Theotokos Eleousa, fundado cerca de Stroumitza por el obispo local, Manuel, en el siglo XI (Louis PETIT, “Le Monastère de Notre-Dame de Pitié en Macédoine”, *IRAIK*, 6 (1900), 1–153); 9) Theotokos *Gabaliotissa*, fundado por el déspota Tomás Comneno Prealympto y su esposa, la *basilissa* Maria Angelina Doukaina Palaiologina, en Vodena, en el siglo XIV, y más tarde donado al monasterio athonita de Lavra (Paul LEMERLE, André GUILLOU, Nicolas SVORONOS y Denise PAPACHRYSSANTHOU, *Actes de Lavra, III. De 1329 à 1500*, SVORONOS, 1979, pp. 100–4 (acta n° 146); p. 10) la colección de manuscritos del monasterio de la Theotokos *Lembiotissa*, situado en el Monte Olimpo cerca de Bitinia, no nos es conocida, pero tenemos información, en cambio, sobre los manuscritos que se encontraban en tres de sus dependencias: San Jorge Exokastrites, ubicado en Esmirna (Francis MIKLOSICH y Joseph MÜLLER, *Acta et diplomata graeca medii aevi sacra et profana IV*, Viena, 1871, pp. 44–5, n° 8/2); Santa Marina de Milo (MIKLOSICH-MÜLLER, *op. cit.*, IV, pp. 201–3 –la edición indica el n° del cartulario como 107, pero el número correcto es 117–; San Pantelemon, ubicado entre el Monte Olimpo y Esmirna (MIKLOSICH-MÜLLER, *op. cit.*, IV, pp. 56–7, n° 15–16); p. 11) Theotokos *Pantanassa*, fundado por el monje Nilo Damilas en Baionaia (actual Vainia, al sudeste de Creta) a fines del siglo XIV (Sophrone PÉTRIDÈS, “Le typikon de Nil Damilas pour le monastère de femmes de Baeonie en Crète (1400)”, *IRAIK*, 15 (1911), 92–111); 12) Theotokos *Petritzonitissa*, fundado por Gregorios Pakourianos al sur de Filipopoulis en el siglo XI (Paul GAUTIER, “Le typikon du sébaste Grégoire Pakourianos”, *REB*, 42 (1984), 5–145; Paul LEMERLE, *Cinq études sur le XI^e siècle byzantin*, París, 1977, pp. 115–191); 13) Theotokos *Spelaiotissa*, fundado por el Déspota Alexis Slav en el sur de Melnik en el siglo XIII (*Actes de Vatopédi*, I, p. 124–8, acta n° 13), p. 14) Theotokos de Xylourgou, cuya existencia está atestiguada al menos desde la primera mitad del siglo XI en el noreste del Monte Athos (Paul LEMERLE, Gilbert DAGRON y Sima ĆIRKOVIĆ, *Actes de Saint Pantélémon*, París, 1982, pp. 4–5; p. 65–76, acta n° 7). Las iglesias vinculadas a estas colecciones son las siguientes: 1) Iglesia de Asomaton, a la cual Sabbas, higoumeno del monasterio de Patmos, donó algunos manuscritos de su colección privada durante el siglo XI (MIKLOSICH y MÜLLER, *op. cit.*, VI, pp. 241–6); 2) San Esteban, situada probablemente en los alrededores de Tesalónica y que, a principios del siglo XII, era propiedad de los hermanos Romano, León y Constante (Paul LEMERLE, André GUILLOU, Nicolas SVORONOS y Denise PAPACHRYSSANTHOU, *Actes de Lavra*, París, 1970, I, pp. 305–311, acta n° 59); 3) San Juan Prodromo de Ryakion, sobre la cual no poseemos información más allá de su colección de manuscritos (PAPADOPOULOS-KERAMEUS, “Κατάλογος ἀγνώστου βιβλιοθήκης”, *Viz. Vrem.*, 11 (1904), 395–6) Theotokos Episkpesis, ubicada en Constantinopla, a la cual un monje de nombre Gabriel donó algunos manuscritos de su propiedad en el siglo XII (Silvio Giuseppe MERCATI, “Un testament inédit en faveur de Saint-Georges des Manganes”, *REB*, 6 (1948), 36–47); 5) Theotokos de Hermeleia, quizás fundada por Theodosios Skaranos, un propietario rural que se unió a la comunidad monástica Xeropotamou en el siglo XIII (Jacques BOMPAIRE, *Actes de Xéropotamou*, París, 1964, pp. 71–88, acta n° 9); 6) Iglesia de la Theotokos, fundada por el *protospatharios e hypatos* Eustathios Boilas, aparentemente en el área de Edesa durante el siglo XI (LEMERLE, *op. cit.*, pp. 15–63); 7) Iglesia de nombre desconocido, situada cerca de Mileto, dentro de las propiedades del *protoproedro*, *protovestiarario* y gran doméstico Andrónico Doukas en la segunda mitad del siglo XI (MIKLOSICH y MÜLLER, *op. cit.*, VI, pp. 4–15, lista de libros en p. 6).

existentes cubren una parte importante del período de producción y circulación del leccionario del Antiguo Testamento, tal como lo conocemos⁹. Dentro de este período¹⁰, la distribución de las listas es relativamente equitativa: cuatro corresponden al siglo XI¹¹, cuatro corresponden al siglo XII¹², ocho corresponden al siglo XIII¹³, cuatro corresponden al siglo XIV¹⁴ y tres corresponden al siglo XV¹⁵. A esto se añaden seis listas de datación incierta. En uno de los casos, la datación se ha fijado tentativamente entre fines del siglo XI y principios del XII¹⁶; en los cinco casos restantes, la datación oscila tentativamente entre los siglos XIII y XV¹⁷.

⁹ La existencia y las potenciales características del uso litúrgico del Antiguo Testamento con anterioridad a esa fecha son, de hecho, objeto de desacuerdo entre los especialistas. Cf. HÖEG y ZUNTZ, *op. cit.*, pp. 189-226; ZUNTZ, “Das byzantinische Septuaginta-Lektionar (‘Prophetologion’)”, pp. 183-198; IDEM, “Der Antioche Papyrus der Proverbia und das Prophetologion”, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 68 (1957), 124-184; IDEM, *Lukian von Antiochien und der Text der Evangelien*, Heidelberg, 1995, pp. 48-49; ENGBERG, “The Greek Old Testament Lectionary as a Liturgical Book”, pp. 39-48; IDEM, “The Prophetologion and the triple-lection Theory – the Genesis of a Liturgical Book”, *Bolletino delle Badie greca di Grottaferrata*, terza serie, 3 (2006), 67-91.

¹⁰ Es preciso señalar que la fecha de los documentos (reglas monásticas, testamentos y actas legales) en los que se encuentran consignadas las listas de manuscritos no siempre coinciden con la data de fundación de la institución a la que pertenecían. En algunos casos, de hecho, las instituciones monásticas y eclesiásticas no contaron con un listado de su colección manuscrita hasta muchos siglos después de su fundación (el monasterio de la Theotokos *Eleousa*, por ejemplo, fue fundado en el siglo XI, pero el inventario de sus propiedades data del siglo XV). En las notas subsiguientes mencionaremos solamente la fecha de los documentos en los que se consigan las listas (para la fecha de fundación de las respectivas iglesias y monasterios nos remitimos a la nota 8 y a la bibliografía indicada en ella).

¹¹ Es el caso de las pertenecientes a los monasterios de Cristo *Panoiktirmon* y de la Theotokos *Petritzonitissa*, de la iglesia de la Theotokos fundada por Eustathios Boilas y de la iglesia anónima de Andrónico Ducas.

¹² Este es el caso de los monasterios de la Theotokos de Xylourgou y de San Marina de Milo y de las iglesias de San Esteban y de la Theotokos Episkepsis.

¹³ El caso de los monasterios de Santa Cruz de Ktima, de la Theotokos de Boreine (con tres de sus dependencias), de San Juan Teólogo en Patmos, de San Jorge Exokastrites en Esmirna y de San Panteleimón en las cercanías de la misma ciudad.

¹⁴ Este es el caso de los monasterios de la Theotokos *Spelaitotissa*, de la Theotokos *Gabalitotissa* y de San Juan Prodroso del Monte Athos, así como de la iglesia de San Juan Prodroso en Ryakion.

¹⁵ El caso de los monasterios de la Theotokos *Pantanassa*, de Kosinitza y de la Theotokos *Eleousa*.

¹⁶ El caso de la donación atestiguada en el testamento de Sabbas, higoumeno del monasterio de Patmos, en favor de la iglesia de Asomaton.

¹⁷ El caso de la cinco listas de los monasterios de Meteora.

b) *Procedencia geográfica*¹⁸: sólo dos de las listas conservadas se encuentran vinculadas a instituciones ubicadas en Constantinopla¹⁹. Las restantes provienen de instituciones provinciales situadas en distintas regiones del Imperio, entre las cuales se cuentan el Monte Athos (dos listas)²⁰, las provincias noroccidentales (once listas)²¹, el área occidental de Asia Menor (siete listas)²², Mesopotamia superior (una lista)²³ y las islas de Patmos, Cos, Chipre y Creta (una lista cada una)²⁴.

c) *Características institucionales*: las listas conservadas se encuentran vinculadas a instituciones cuyo carácter difiere tanto en términos materiales (tamaño del edificio y de la comunidad eclesiástica/monástica vinculada a él, privilegios fiscales y número de propiedades de las que se extraían rentas directas o indirectas) como sociales y jurídicos (identidad del fundador y estatus otorgado a la institución en la regla fundacional).

c.1) *Tamaño y dotación material*: entre los monasterios se cuentan instituciones de tamaño significativo y amplia dotación económica (como es el caso de San Juan Teólogo en Patmos, de la Theotokos *Petritzonitissa* y de la Theotokos *Lembiotissa*), otras de tamaño y dotación medios (como Cristo *Panoiktirmon*) y algunas de pequeño tamaño y recursos limitados (como la Theotokos *Eleousa* y San Juan Prodroso en el Monte Athos). Entre las iglesias se cuentan igualmente instituciones que, según podemos suponer por indicios indirectos, tenían un tamaño y una dotación medios (como la iglesia fundada por Eustatios Boilas) y otras de tamaño y dotación modesta (como la iglesia de San Esteban).

c.2) *Fundador y estatus institucional*: entre los monasterios encontramos instituciones fundadas por monjes (como es el caso de la

¹⁸ En tres ocasiones (la iglesia de Asomaton, la iglesia de San Juan Prodroso de Ryakion y el monasterio de San Marina de Milo) no existe información suficiente como para determinar su localización.

¹⁹ El monasterio de Cristo *Panoiktirmon*.

²⁰ Los monasterios de la Theotokos de Xylourgou y de San Juan Prodroso.

²¹ Los monasterios de la Theotokos *Petritzonitissa*, la Theotokos *Spelaiotissa*, la Theotokos *Gabaliotissa*, la Theotokos *Eleousa*, Kosinitza y Meteora, así como la iglesia de San Esteban.

²² Los monasterios de la Theotokos Boreine (y sus tres dependencias), San Pantelemón y San Jorge Exokastrites y la iglesia Andrónico Doukas.

²³ La iglesia de Eustathios Boilas.

²⁴ El monasterio de San Juan Teólogo en Patmos y su *metochion* en Cos, Santa Cruz de Ktima en Chipre y la Theotokos *Pantanassa* en Creta.

Theotokos *Pantanassa*, de la Theotokos Boreine y de San Juan Teólogo en Patmos) y obispos (como la Theotokos *Eleousa*) que tenían en todos los casos estatus independiente. Además de esto encontramos instituciones fundadas por hombres y mujeres de la aristocracia, que en algunas ocasiones habían recibido estatus independiente (como la Theotokos *Petrizonitissa* y la Theotokos *Spelaiotissa*) y en otros habían sido puestas bajo la tutela de instituciones mayores (como la Theotokos *Gabaliotissa*). Encontramos también instituciones fundadas por laicos de posición media (como Cristo *Panoiktirmon*), que habían recibido igualmente estatus independiente. Finalmente, aparecen instituciones que eran sólo dependencias de monasterios mayores (como los *metochia* de la Theotokos Boreine o el *metochion* de San Juan Teólogo en la isla de Cos). Entre las iglesias, las únicas instituciones cuyo estatus puede ser determinado con certeza son privadas en todos los casos (la iglesia de Eustathios Boilas, la de Romanos y la de Andrónico Ducas).

Habiendo establecido el contexto de origen de las distintas bibliotecas²⁵, es posible presentar a continuación una síntesis de los resultados obtenidos tras el análisis de su contenido. A fin de organizar la información de manera más efectiva, resulta pertinente dividir las colecciones en tres grandes grupos:

1. *Colecciones que cuentan con más de un manuscrito del Prophetologion*: cinco de las listas analizadas corresponden a este primer grupo. Las instituciones vinculadas a ellas son los monasterios de Cristo *Panoiktirmon*, la Theotokos *Spelaiotissa*, la Theotokos *Eleousa*, el monasterio de San Juan Teólogo en Patmos y la iglesia de la Theotokos *Episkepsis* en Constantinopla.

2. *Colecciones que cuentan con un único manuscrito del Prophetologion*: catorce de las listas analizadas corresponden a este segundo grupo. Las instituciones vinculadas a ellas son los monasterios de la Theotokos Boreine (con sus tres *metochia*), San Juan Prodomo del Monte Athos,

²⁵ Todos los aspectos antes enumerados ilustran que las instituciones consideradas dan cuenta de la diversidad prevaleciente dentro del imperio y no de un tipo específico de institución. En ese sentido, los resultados obtenidos del análisis de sus respectivas colecciones de manuscritos podrán ser considerados representativos igualmente de la situación prevaleciente en Bizancio dentro del período señalado.

la Theotokos *Pantanassa*, el Gran Meteoron, San Pantelemón y la Theotokos τῶν Σπονδῶν (*metochion* de Patmos en Cos) y las iglesias de Romano, de Andrónico Doukas, de Eustathios Boilas, de Asomaton y de Ryakion.

3. *Colecciones que no cuentan con ningún manuscrito del Prophetologion*: ocho de las listas corresponden a este tercer grupo. Las instituciones vinculadas a ellas son los monasterios de la Theotokos de Xylorgou, Santa Cruz de Ktima, la Theotokos *Gabaliotissa*, la Theotokos *Petrizitonissa*, Kosinitza, Santa Marina, San Jorge Exokastrites y la Theotokos de Hermeleia (de Theodosios Skaranos).

A pesar de sus limitaciones, esta información puede ayudar a problematizar ciertos aspectos relativos a la circulación del *Prophetologion*. En primera instancia, el análisis previo revela la existencia de un número significativo de iglesias y monasterios (29,62% del total de colecciones examinadas) que carecían de un leccionario del Antiguo Testamento. La diversidad interna propia de este grupo –expresada en términos cronológicos, geográficos, materiales e institucionales²⁶– indica que esta carencia no respondía a un motivo específico propio de ciertos establecimientos monásticos y eclesiásticos, sino que se encontraba generalizada dentro del Imperio. Frente a esta evidencia, es necesario replantear una pregunta formulada ya por los editores del *Prophetologion*: ¿cómo celebraban la liturgia las instituciones que carecían de un leccionario del Antiguo Testamento?

S. G. Engberg ha señalado que, en ciertos casos, las lecciones eran marcadas directamente sobre un manuscrito de la Septuaginta a fin de adaptarlo para el uso litúrgico. Sin embargo, como la propia autora reconoce, este método sólo podía ser puesto en práctica para las lecciones

²⁶ Entre las instituciones que carecían de un *Prophetologion*, en efecto, encontramos gran diversidad cronológica (una lista proviene del siglo XI –*Petrizitonissa*–, dos listas provienen del siglo XII –Xylorgou y Santa Marina–, tres del siglo XIII –Sta. Cruz de Ktima, Jorge Exokastrites, Theotokos de Hemeleia–, una del siglo XIV –*Gabaliotissa*– y una del siglo XV –Kosinitza–), geográfica (las listas provienen del Monte Athos –Xylorgou–, de las provincias noroccidentales –*Gabaliotissa*, Kosinitza, *Petrizitonissa*–, Asia Menor –Jorge Exokastrites– y Chipre), materiales (fundaciones de pequeña dotación –Xylorgou, San Marina, Jorge Exokastrites–, de dotación media –Sta. Cruz de Ktima, Kosinitza– y de amplia dotación –*Petrizitonissa*–) y fundadores de diferente estatus (monjes –St. Cruz de Ktima, San Marina– y laicos –*Gabaliotissa*, *Petrizitonissa*–).

correspondientes al período de Cuaresma (durante el cual se realizaba una *lectio continua* de Isaías, Génesis y Proverbios), pero resultaba impracticable para el resto del calendario litúrgico²⁷. A esto se añade, por otra parte, el hecho de que la adaptación de manuscritos bíblicos para el uso litúrgico requería contar con copias de todos los libros del Antiguo Testamento que se deseara adaptar. Si tomamos solo los libros utilizados durante Cuaresma –Isaías, Génesis y Proverbios– y analizamos su presencia en las colecciones que carecían de copias del *Prophetologion*, observamos que ninguna de ellas hubiese podido reemplazar el leccionario por manuscritos adaptados para la liturgia: solo dos de las ocho colecciones (Xylorgou y Kosinitza) poseían una copia de Proverbios, mientras que las restantes no poseían copia de ninguno de los tres libros mencionados. De hecho, si ampliamos la búsqueda a la totalidad de las colecciones encontramos que ninguna de ellas –con la posible excepción de la perteneciente al monasterio de Patmos²⁸– contaba con los manuscritos bíblicos necesarios para cubrir la celebración de Cuaresma. S. G. Engberg ya ha señalado que los manuscritos adaptados para la liturgia son escasos y la evidencia aportada por las colecciones reafirma que solo excepcionalmente podían constituir una alternativa al *Prophetologion*.

C. Höeg y G. Zuntz han sugerido, por su parte, que el *Prophetologion* podía ser, al menos parcialmente, substituido por otros libros de uso litúrgico (como el *Menaion*), que también contenían lecciones del Antiguo Testamento²⁹. Es posible, en efecto, que ésta haya sido una

²⁷ ENGBERG, “The Greek Old Testament Lectionary,” p. 39.

²⁸ La colección de Patmos no poseía una copia de Génesis, con lo cual carecía de uno de los libros utilizados en la *lectio continua* de Cuaresma. Cabe señalar que, según el catálogo del año 1200, la biblioteca contaba con dos manuscritos identificados como “el Antiguo Testamento” (“ή παλαιά θεία γραφή”) y “el Antiguo Testamento con los Dieciséis profetas” (“ή παλαιά και θεία γραφή έχοντα και τὸ ἐξκαιδεκαπροφήτων”). El contenido de estos manuscritos es incierto, pero es improbable que se haya tratado de copias completas del Antiguo Testamento (el segundo texto, de hecho, invalida esta posibilidad ya que, de haberse tratado de un Antiguo Testamento completo, hubiese sido superfluo señalar que contenía los Dieciséis profetas). C. Diehl sugirió identificar el primer texto (“ή παλαιά θεία γραφή”) con el manuscrito n.º 216 del catálogo de Sakkelion, que corresponde a una *catena* en el Pentateuco (DIEHL, *op. cit.*, p. 519, n. 2; Ioannes SAKKELION, *Πατριμιακή Βιβλιοθήκη*, Atenas, 1890, p. 118). Si ese fuera el caso, Patmos habría poseído una copia de Génesis en forma de *catena*, pero resulta claro que ese tipo de manuscrito no hubiese podido ser adaptado en todo caso para uso litúrgico.

²⁹ HÖEG y ZUNTZ, *op. cit.*, p. 190.

práctica frecuente en monasterios e iglesias, pero las particularidades de esa dinámica son muy difíciles de reconstruir. En primer lugar, la utilización de textos litúrgicos alternativos no podía reemplazar de manera sistemática el contenido del *Prophetologion*. En segundo término –y si bien otros textos litúrgicos se encontraban más difundidos que el *Prophetologion*–, la evidencia aportada por las colecciones muestra que la presencia de esos textos también era muy variable. Si tomamos como ejemplo el *Menaion*, que puede ser considerado representativo debido a su gran difusión, observamos que ciertas colecciones poseían un *Menaion* completo (para los doce meses), pero que otras sólo contaban con copias parciales (para dos, seis u ocho meses) o no tenían ninguna copia³⁰. En definitiva, los datos existentes sugieren que aquellas instituciones que carecían de un *Prophetologion* solo integraban una escasa parte de las lecciones del Antiguo Testamento a la celebración de la liturgia o bien lo excluían completamente del oficio religioso.

Es necesario considerar, en segunda instancia, el caso de aquellas iglesias y monasterios que poseían una única copia del *Prophetologion* (51,85% del total de colecciones analizadas). La presencia de una copia del leccionario cubría sin duda los aspectos básicos de la celebración litúrgica, pero no necesariamente todos los requisitos del calendario anual. Los editores del *Prophetologion* han señalado que, pese a su relativa homogeneidad, los manuscritos conservados presentan variaciones en la selección de las fiestas fijas³¹ y la evidencia aportada por las colecciones indica, por su parte, que los manuscritos podían ser solo parciales. El catálogo de la biblioteca de Patmos, por ejemplo, aclara que uno de sus *Prophetologia* solo contenía las lecciones para Navidad, Epifanía y Cuaresma³². Otras listas, por su parte, atestiguan la presencia de manuscritos “de síntesis” –por ejemplo, un “*Menaion con Prophetologion*” o un “*Trio-dion con Prophetologion*”– en los cuales algunas lecciones del Antiguo

³⁰ Cf., por ejemplo, el caso de Theotokos *Petrizonitissa*, de Santa Cruz de Ktima, las dependencias de la Theotokos de Boreine, etc.

³¹ ENGBERG, “The Greek Old Testament Lectionary”, p. 42 (cf. sección 4, más adelante).

³² De acuerdo con el catálogo del año 1200, Patmos poseía cuatro *Prophetologia*. En uno de los casos, el inventario precisa que el manuscrito contenía las lecciones para Navidad, Epifanía y Cuaresma (cf. ASTRUC, *op. cit.*, p. 25 –l. 116–117–).

Testamento aparentemente acompañaban a otros textos litúrgicos³³. En casos como estos, las lecciones contenidas en el manuscrito solo cubrían una parte de las celebraciones del calendario litúrgico.

¿Qué es lo que esta información nos dice acerca del papel representado por el *Prophetologion* como medio de difusión del Antiguo Testamento? La evidencia aportada por las bibliotecas bizantinas muestra que solo un pequeño grupo de instituciones (18,51% del total de colecciones analizadas) poseía más de una copia del *Prophetologion* y, en función de eso, podía garantizar probablemente la celebración de todas las fiestas (fijas y móviles) del calendario litúrgico que involucraban lecciones del Antiguo Testamento. En el caso de las instituciones restantes –aquellas que poseían solo una copia del *Prophetologion* o no poseían ninguna– la situación es mucho más compleja. Es posible que muchas de ellas recurriesen a otras obras litúrgicas para suplir lecciones faltantes en manuscritos incompletos o simplemente ausentes y, en casos extremos, omitiesen las lecciones del Antiguo Testamento de la celebración litúrgica. La evidencia aportada por las bibliotecas, en ese sentido, coincide con la tendencia señalada por la escasa proporción de manuscritos conservados y ratifica que la producción –y, por ende, la circulación y utilización– del *Prophetologion* presentaba limitaciones considerables.

Leccionario y liturgia

A la par de los patrones de producción y circulación, el papel representado por el *Prophetologion* como medio de difusión del Antiguo Testamento debe ser evaluado en función de su contexto de utilización, es decir, del ciclo litúrgico de la Iglesia ortodoxa. Esto implica considerar, por una parte, la forma en que las instituciones monásticas y eclesiásticas organizaban su calendario litúrgico y, por otra, la forma variable y des-

³³ El primer manuscrito no ha sido incluido en el análisis anterior porque pertenece a una biblioteca italiana (cf. Silvio Giuseppe MERCATI, Ciro GIANNELLI y André GUILLOU (eds.), *Saint-Jean-Théristsès (1054-1264)*, Vaticano, 1980, p.100). En el segundo, la lista menciona la presencia de un *Prophetologion* y de un “*Triodion con Prophetologion*” (“προφητεῖαι καὶ τριώδιον συμπρόφητον”) lo cual indica que el autor reconocía una clara diferencia entre los dos textos (cf. *Actes de Docheiariou*, pp. 133-8, acta n° 17).

igual en que las distintas comunidades participaban de las celebraciones litúrgicas. Dado que la información existente sobre ambos aspectos es muy limitada, el análisis solo puede basarse sobre presupuestos generales.

La información existente sobre la liturgia bizantina da cuenta, en su mayor parte, de prácticas propias de la capital del Imperio, donde las celebraciones alcanzaban un alto grado de complejidad. Sin embargo, y pese a que la situación provincial es escasamente conocida, es razonable asumir que, fuera de Constantinopla, prevalecía tanto una simplificación del rito como una adaptación del ciclo litúrgico a los recursos, las necesidades y los intereses de las comunidades locales. Es probable, en ese sentido, que ciertas fiestas vinculadas a Constantinopla –como es el caso de la conmemoración de desastres naturales y ataques militares sufridos por la ciudad o la celebración de reliquias preservadas en la capital del Imperio– no fuesen sistemáticamente respetadas en territorio provincial³⁴ y que algunas fiestas de carácter hagiográfico –como, por ejemplo, la conmemoración de san Demetrio–, que podían tener gran importancia para algunas localidades (como Tesalónica, de la cual San Demetrio era considerado patrono), fuesen relativamente marginales para otras³⁵.

Esa operación selectiva sobre el ciclo litúrgico tenía como consecuencia una representación desigual de las lecciones del Antiguo Testamento dentro de las celebraciones anuales. Los manuscritos del *Prophetologion* no necesariamente dan cuenta de esta situación³⁶ porque las copias presentan, en términos generales, un contenido estandarizado. Sin embargo, es importante enfatizar que la presencia de ciertas lecciones en la tradición manuscrita no implica necesariamente que éstas fuesen universalmente utilizadas en la celebración litúrgica. El uso concreto

³⁴ Como es el caso, por ejemplo, del sitio a Constantinopla conmemorado el 5 de junio (*Prophetologium*, II, pp. 108-114), o del conmemorado en agosto (*Prophetologium*, II, pp. 155-157), del terremoto recordado el 17 de marzo (*Prophetologium*, II, pp. 82-87), o del conmemorado el lunes después de Pentecostés (*Prophetologium*, I, pp. 559-565) o el 26 de octubre (*Prophetologium*, II, pp. 40-45). Lo mismo ocurre con fiestas vinculadas al traslado de reliquias a Constantinopla, como es el caso de los restos de san Juan Crisóstomo (celebrado el 21 de enero, *Prophetologium*, II, pp. 73-4) o del Mandylion de Edesa (celebrado el 16 de agosto, *Prophetologium*, II, pp. 147-151).

³⁵ Celebrada el 26 de octubre (*Prophetologium*, II, pp. 40-5).

³⁶ Aunque es posible que la omisión de ciertas fiestas fijas en algunas de las copias sea debida a ese motivo (cf. sección 4, más adelante).

que cada institución daba al *Prophetologion* es, por supuesto, imposible de reconstruir, pero la potencial adaptación de su contenido a diversos contextos locales debe ser tomada en cuenta al momento de evaluar el papel del leccionario en la difusión del Antiguo Testamento. Conocer el contenido y la estructura del mismo leccionario, en ese sentido, nos dice en realidad muy poco sobre la manera en que ese contenido era recibido por la población del Imperio.

A esto se añade, por otra parte, el hecho de que la difusión de los contenidos del *Prophetologion* estaba condicionada por el grado de participación litúrgica. En ese caso, igualmente, es posible suponer la existencia de variaciones significativas entre distintos grupos poblacionales en función de su estatus (monjes, eclesiásticos, laicos), de su situación geográfica (áreas rurales o urbanas) y de su posición social. En ese sentido, mientras que sin duda existían elevados niveles de participación general durante algunas celebraciones del año litúrgico –como Semana Santa y las Doce grandes fiestas de la ortodoxia–, otras celebraciones contaban probablemente con una participación regular mucho más acotada –como es el caso de los tiempos de preparación (Cuaresma y Tirófago) y de las fiestas fijas de menor relevancia–.

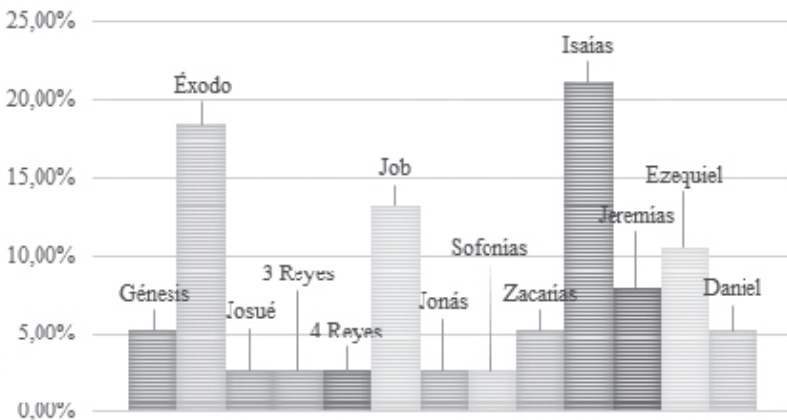
Los niveles variables de participación litúrgica, como resulta claro, tenían como consecuencia un acceso desigual a los contenidos del *Prophetologion*, y, por ende, del Antiguo Testamento. Dado que la estructura del leccionario marca una clara correlación entre las celebraciones del ciclo anual y las distintas secciones del Antiguo Testamento,³⁷ una asistencia selectiva al oficio litúrgico se traducía en un conocimiento mayor de ciertos contenidos veterotestamentarios por sobre otros. A fin de ilustrar este último aspecto resulta conveniente analizar brevemente cada celebración o grupo de celebraciones.³⁸

³⁷ Hablar de secciones del Antiguo Testamento resulta, por supuesto, anacrónico para el contexto bizantino. La ausencia de un canon definido implicaba, en efecto, no sólo la falta de consenso en torno a los libros comprendidos dentro del corpus bíblico, sino también en relación a la estructura interna de ese corpus. A pesar de esto, el término constituye un recurso analítico de utilidad y, por ende, será utilizado en su sentido actual a lo largo del presente trabajo.

³⁸ En todos los casos, los porcentajes están calculados en función del número de lecciones tomadas de un determinado libro en relación con el número de lecciones totales correspondien-

1. *Semana Santa*

Semana Santa es, sin duda, la celebración que presentaba mayores niveles de asistencia entre todos los grupos de población, por lo cual sus lecciones alcanzaban el mayor grado de difusión posible dentro del contexto litúrgico. Todas las secciones del Antiguo Testamento se encuentran representadas durante esta festividad, aunque su grado de representación varía de manera significativa: la sección Profecía es la más ampliamente representada (55,26 %), seguida por el Pentateuco (23,68 %) y por la Sabiduría (13,15 %). La sección Historia, escasamente representada, ocupa el último lugar (7,89 %). Cada sección, por su parte, se manifiesta en un número variable de libros, tal como lo ilustra el siguiente gráfico:

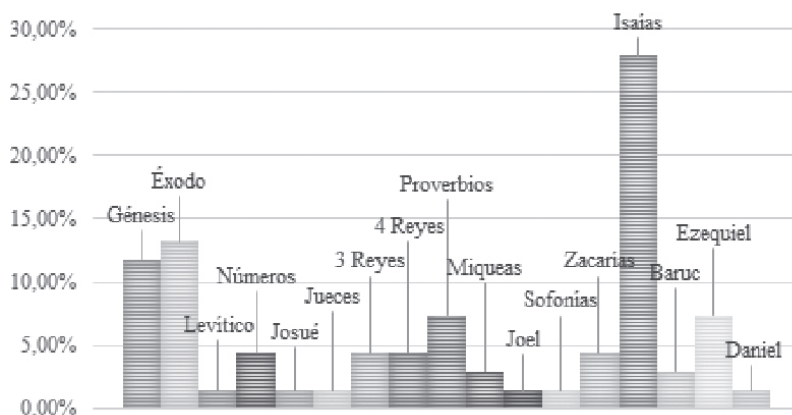


2. *Doce grandes fiestas de la ortodoxia*

Las Grandes fiestas de la ortodoxia –y especialmente algunas de ellas, como Epifanía, Natividad y la Dormición de la Theotokos– presentaban sin duda elevados niveles de participación de todos los grupos de población, por lo cual sus lecciones alcanzaban igualmente un alto

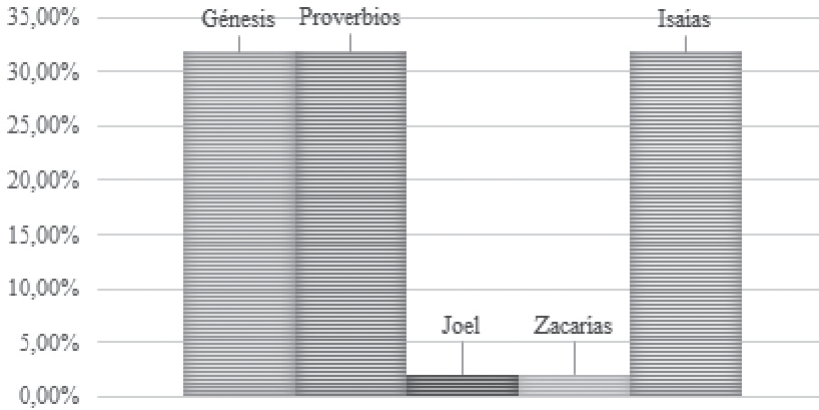
te a cada grupo de celebraciones (Semana Santa, Doce grandes fiestas, Tiempo de preparación, fiestas menores).

grado de difusión. Todas las secciones del Antiguo Testamento se encuentran representadas a lo largo del conjunto de estas celebraciones: la sección Profecía es la más ampliamente representada (50 %), seguida por el Pentateuco (30,88 %) y por la sección Historia (11,76 %). La sección Sabiduría, escasamente representada, ocupa el último lugar (7,35 %). Cada sección, por su parte, se encuentra representada por un número variable de libros, tal como lo sintetiza el siguiente gráfico:



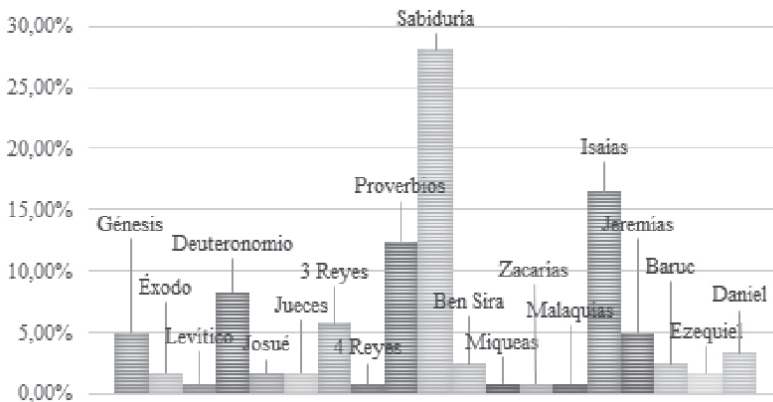
3. Tiempo de preparación

El tiempo de preparación probablemente no alcanzaba elevados niveles de participación diaria entre los laicos y el clero secular, por lo cual sus lecciones sólo podían tener una difusión significativa entre las comunidades monásticas. Solo tres secciones del Antiguo Testamento –Pentateuco, Sabiduría y Profecía– se encuentran representadas durante Cuaresma y Tirófago y su grado de manifestación presenta variaciones mínimas: la sección Profecía es la mejor representada (36,17 %), pero el Pentateuco y la sección Sabiduría, ambas con idéntica representación, no se encuentran distantes de ella (31,91 %). Solo la sección Profecía comprende más de un libro, tal como lo sintetiza el siguiente gráfico.



4. Fiestas menores

El nivel de participación litúrgica durante las fiestas menores es el más difícil de evaluar, porque sin duda tenía importantes variaciones en función de factores sociales y geográficos. Es posible asumir, en todo caso, que más allá de las diferencias locales, estas fiestas presentaban niveles de participación significativamente inferiores a los de Semana Santa y las Grandes fiestas. Todas las secciones del Antiguo Testamento se encuentran representadas durante las fiestas menores, pero también aquí su grado de representación presenta variaciones importantes. La sección Sabiduría es la más ampliamente representada (42,97 %), seguida por la sección Profecía (31,40 %) y por el Pentateuco (15,70 %). La sección Historia es la menos representada (9,91 %). Cada sección, por su parte, se encuentra representada por un número variable de libros, tal como lo sintetiza el siguiente gráfico:



Como muestra la síntesis anterior, la asistencia a la celebración de Semana Santa y de las Doce grandes fiestas implicaba una difusión proporcionalmente mayor del Pentateuco y de la sección Profecía, mientras que la participación en las fiestas menores suponía una difusión proporcionalmente mayor de la sección Sabiduría. Esta distribución no es casual ya que, en el marco del leccionario, el Pentateuco y la sección Profecía se encuentran asociados con la dimensión objetiva de la soteriología –justamente, la representada en Semana Santa y las Doce grandes fiestas–, mientras que la sección Sabiduría se encuentra asociada con la dimensión subjetiva de la soteriología –la representada mayoritariamente dentro de las fiestas menores³⁹. La estructura del calendario litúrgico, en ese sentido, no solo imponía una lectura parcial y jerarquizada del Antiguo Testamento, sino que creaba tácitamente las condiciones para

³⁹ La *theosis* (el proceso de unión con Dios, clave de la soteriología ortodoxa) da cuenta, efectivamente, de una dimensión objetiva y una subjetiva. La dimensión objetiva se funda en el sacrificio de Cristo, a partir del cual los seres humanos reciben universalmente la posibilidad de restaurar la comunión con Dios. La dimensión subjetiva parte de la praxis humana en el orden terrenal, en función de la cual el ser humano puede restaurar individualmente su unión con Dios. Ambas dimensiones, esenciales para la *theosis*, están representadas en la liturgia bizantina a través del *Prophetologion*, pero la base escrituraria de cada una de ellas es diferente (Pentateuco y Profecía en el caso de la dimensión objetiva, Sabiduría en el caso de la dimensión subjetiva). Dado que la dimensión objetiva se encuentra asociada a celebraciones de carácter jerárquicamente superior (Semana Santa, Doce grandes fiestas), su base escrituraria contaba con mayores posibilidades de exposición pública y aumentaba la disparidad en la difusión de los contenidos del Antiguo Testamento.

que algunas de sus secciones alcanzasen una difusión mucho mayor que otras.

Los dos factores abordados antes –tanto la utilización selectiva del leccionario como los niveles variables de asistencia litúrgica– tenían sin duda una influencia considerable sobre el papel representado por el *Prophetologion*. Pese a que su impacto concreto es imposible de medir, la existencia misma de estos factores implica que el leccionario –más allá de encontrarse relativamente estandarizado– no poseía la capacidad de realizar una difusión uniforme de su contenido y, una vez más, presentaba limitaciones significativas como medio de transmisión del Antiguo Testamento dentro del Imperio.

Leccionario y hermenéutica bíblica

Además de los aspectos antes mencionados, la comprensión de la función desempeñada por el *Prophetologion* requiere tener en cuenta el proceso hermenéutico subyacente a su elaboración. Este proceso se compone de tres etapas: 1. *De-contextualización*: los pasajes del Antiguo Testamento seleccionados para conformar las lecciones eran desvinculados de su contexto bíblico original; 2. *Re-contextualización*: los pasajes del Antiguo Testamento eran insertados en un nuevo contexto litúrgico; 3. *Edición*: el texto de los pasajes era modificado mediante un recorte y/o reordenamiento interno de su contenido. El *Prophetologion*, en ese sentido, no cumplía simplemente un papel de mediador entre el Antiguo Testamento y su contexto de recepción, sino que se constituía en una obra con identidad propia cuya formulación se encontraba determinada tanto por pautas religiosas como socio-políticas. A fin de ilustrar este último aspecto, nos detendremos a considerar brevemente la forma en que ese proceso hermenéutico operaba sobre el Antiguo Testamento para dar lugar al texto del *Prophetologion*.

1. Hermenéutica, teología y espiritualidad

Un caso ilustrativo está dado por la utilización litúrgica del libro de Job. Este libro era cantilado de lunes a viernes durante Semana Santa a

la manera de una *lectio continua*, lo cual tenía como consecuencia que los pasajes citados se encadenasen formando una estructura narrativa. Sin embargo, la selección textual solo daba cuenta parcialmente de los contenidos del libro, con apenas cuatro capítulos representados de manera total o parcial. El siguiente cuadro sintetiza los pasajes citados a lo largo de Semana Santa y los temas representados por cada uno de ellos.

Celebración	Lección	Pasaje	Tema
Lunes Santo	36c	Jb 1:1-12	Piedad de Job y prueba de Dios
Martes Santo	37c	Jb 1:13-22	Sufrimiento y resignación de Job
Miércoles Santo	38c	Jb 2:1-10	
Jueves Santo	39c	Jb 38:1-21; 42:1-5	Misterio del plan de Dios
Viernes Santo	40c	Jb 42:12-17c	Job es recompensado

Esta información permite reconstruir brevemente las tres etapas del proceso hermenéutico. Para comenzar, el leccionario de-contextualiza diferentes pasajes del libro retirándolos de su ubicación original y los re-contextualiza posicionándolos de manera tal que se establezcan entre ellos nuevas relaciones semánticas. Así, el cap. 38 es ubicado inmediatamente después del cap. 2 y el cap. 42 es ubicado inmediatamente después del cap. 38, modificando así su contexto original y sentando las bases para una interpretación alternativa de su contenido. El proceso de re-contextualización, en todo caso, va más allá del reordenamiento de los pasajes del texto. Una gran parte de su redefinición semántica, en efecto, está dada por el marco litúrgico dentro del cual los pasajes son ubicados: su incorporación a la celebración de Semana Santa implica tácitamente que la narrativa veterotestamentaria –el sufrimiento y posterior exaltación de Job– debe ser entendida en función del referente litúrgico –el sufrimiento y posterior exaltación de Jesús–. En ese sentido, Job deja de ser una figura de carácter sapiencial para constituirse en un *tipo* de Cristo⁴⁰.

⁴⁰ Como hemos señalado anteriormente, el canon de Antiguo Testamento no estaba formalmente definido. El libro de Job, de hecho, es uno de las obras que puede ser encontrada en

A esto se añade, por último, una edición del texto reproducido en el leccionario. Tal como lo indica el cuadro precedente, dicho proceso de edición se caracteriza por un recorte de los vv. 11-13 del capítulo 2, de la totalidad de los capítulos 3-37 y los vv. 7-11 del capítulo 42, todos ellos referidos al diálogo que se entabla entre Job, sus tres amigos –Elifaz de Temán, Bildad de Súaj y Sofar de Naamat– y Dios. Como resulta evidente, esta omisión selectiva está destinada a evitar todos aquellos pasajes que se desvíen o contradigan la interpretación cristológica del libro de Job promovida por el leccionario. La identificación de Job con un *tipo* de Cristo se funda en los cap. 1 y parte del 2 (lec. 36c, 37c, 38c) –en los cuales se narra el sufrimiento de Job y su aceptación pasiva de los designios divinos– y de parte de los cap. 38 y 42 (lec. 39c, 40 c) –en los cuales se enfatiza el misterio del plan de Dios y la restauración de Job–, pero requiere, al mismo tiempo, de la omisión de todos aquellos fragmentos en los cuales se aborda el problema de la teodicea –es decir, de la justicia divina frente al sufrimiento humano, y, especialmente, frente al sufrimiento del justo–. El proceso de edición, en ese sentido, no solo simplifica sino que reformula el esquema teológico del libro de Job: en el leccionario, la figura de Job y sus circunstancias no plantean ya el problema de la teodicea sino que representan el sacrificio del vicario de Cristo.

3.2. Hermenéutica, sociedad y política

Otro caso ilustrativo está dado por la utilización litúrgica del libro de Génesis. Dada la diversidad temática y la amplia representación de Génesis en el leccionario –su contenido era cantilado en el contexto de las fiestas fijas, móviles y del tiempo de preparación– solo será posible abordar un aspecto específico: el tratamiento dado a las figuras de Agar e Ismael. Dentro del libro de Génesis, la historia de Agar e Ismael se encuentra desarrollada a lo largo de los capítulos 16, 17 y 21. Dos de esos capítulos –16 (nacimiento de Ismael) y 21 (expulsión de Agar e Ismael)– se encuentran, sin embargo, entre las relativamente escasas partes

diferentes contextos dentro de las listas canónicas (Epifanio y Junilio Africano, por ejemplo, la consideran parte de la sección Historia), aunque la amplia mayoría de las listas la ubica entre los libros poéticos/sapienciales.

del libro de Génesis que no han sido incorporadas al leccionario, lo cual resulta sugestivo en sí mismo. El capítulo 17 (la alianza y la circuncisión), por su parte, es utilizado en tres oportunidades, pero siempre de manera parcial.

Las tres citas del cap. 17 corresponden a tres contextos litúrgicos diferentes. En el primer caso, se trata de la conmemoración de la Circuncisión de Jesús (1 de enero); en el segundo, es la *lectio continua* del miércoles de la quinta semana de Cuaresma; en el tercero, corresponde a la conmemoración del nacimiento de san Juan Prodromo (24 de junio). El siguiente gráfico indica los versículos del capítulo 17 que eran utilizados en cada uno de estos contextos litúrgicos y el tema desarrollado en cada uno de los pasajes citados.

Celebración	Lección	Pasaje	Tema
Circuncisión de Jesús	58a	Gn 17:1-2, 5-8, 3, 9-12, 14 (23)	Prescripción de la circuncisión
Cuaresma	27b	Gn 17:1-9	La alianza (<i>lectio continua</i>)
Nacimiento de San Juan Prodromo	67a	Gn 17:15-17, 19	Nacimiento milagroso de Isaac

En todos esos ejemplos, el texto del Antiguo Testamento ha pasado por un proceso de de-contextualización y re-contextualización. Los distintos versículos del capítulo 17 han sido retirados de su marco original y repositionados en tres marcos litúrgicos diferentes, sentando así las bases para una reinterpretación de su contenido. En el contexto de la conmemoración de la Circuncisión de Jesús, por ejemplo, la cita de Gn 17 cumplía una función explicativa: el precepto de la circuncisión dado por Dios a Abraham no poseía ya carácter prescriptivo, sino que servía para explicar el motivo por el cual Jesús había sido circuncidado en el octavo día de su nacimiento (Lc 2:21). En el contexto del nacimiento de san Juan Prodromo, la cita de Gn 17 cumplía la función de elaborar, por analogía, el carácter del personaje: tal como Isaac había tenido un nacimiento milagroso que revelaba su lugar especial ante Dios, también

san Juan había tenido un nacimiento milagroso que lo equiparaba a los patriarcas y los profetas veterotestamentarios (Lc 1:1-23)⁴¹.

El aspecto más significativo del proceso hermenéutico, sin embargo, está dado por la edición aplicada al texto bíblico. Tal como ilustra el cuadro anterior, el capítulo 17 nunca es citado en su totalidad, sino que sus versículos son recortados en diversos sentidos. Las omisiones de texto, inevitables en el proceso de adaptación del corpus bíblico al formato del leccionario, no son necesariamente significativas –en muchos casos solo responden a la necesidad de sintetizar un contenido extenso o de evitar aspectos no pertinentes a la celebración litúrgica– pero, como lo demuestra el caso de Job, ciertos silencios tienen una connotación más compleja. A fin de analizar la edición del capítulo 17, resulta de utilidad realizar una reconstrucción de los versículos totales –es decir, pertenecientes a las tres celebraciones litúrgicas antes mencionadas– que se encuentran representados en el leccionario. Esa reconstrucción, sintetizada en el siguiente cuadro, da cuenta del contenido concreto del capítulo 17 que un asistente regular a la liturgia podía escuchar cantilado en cualquier institución monástica o eclesiástica que tuviese (y utilizase) un *Prophetologion* completo (los versículos omitidos del leccionario se indican entre corchetes).

Totalidad de los vv. del cap. 17 de Gn citados en el *Prophetologion*

17:1-12 [13] 14-17 [18] 19 [20-22] (23) [24-27]

Algunas de las omisiones –por ejemplo, los vv. 13, 21-24 o 27– se deben a que el texto presenta información repetida o de escasa relevancia, pero otras –como el caso de los vv. 18, 20, 23 (reproducido de manera incompleta) y 25-26– responden a la voluntad de suprimir información específica del texto. A fin de ilustrar este punto, es pertinente reproducir a continuación la totalidad de los vv. 15-27 –los que ofrecen las mayores evidencias del proceso de edición– tal como se encuentran el texto bíblico y luego marcar sobre ellos las partes reproducidas y omitidas por el leccionario (los pasajes en cursiva son aquellos citados en el leccionario,

⁴¹ En Cuaresma, el contexto litúrgico no presenta ninguna clave hermenéutica en particular.

mientras que los pasajes resaltados en negrita son aquellos que han sido omitidos con el fin de suprimir información específica)⁴².

¹⁵ *Dijo también Dios a Abrahán: ‘Saray, tu mujer, ya no la llamarás Saray, sino que su nombre será Sara.’* ¹⁶ *Yo la bendeciré, y de ella también te daré un hijo. Lo bendeciré y se convertirá en naciones; reyes de pueblos procederán de él.’* ¹⁷ *Abrahán cayó rostro en tierra y se echó a reír, diciendo para sí: ‘¿A un hombre de cien años va a nacerle un hijo?; ¿y Sara, a sus noventa años, va a dar a luz?’* ¹⁸ **Dijo Abrahán a Dios: ‘Si al menos Ismael viviera en tu presencia!’** ¹⁹ *Respondió Dios a Abrahán: ‘Sí, Sara, tu mujer te dará a luz un hijo, y le pondrás por nombre Isaac. Yo estableceré mi alianza con él, una alianza eterna, de ser el Dios suyo y el de su posteridad.’* ²⁰ **En cuanto a Ismael, también te he escuchado: Voy a bendecirlo, lo haré fecundo y lo haré crecer sobremanera. Doce príncipes engendrará, y haré de él un gran pueblo.** ²¹ *Pero mi alianza la estableceré con Isaac, el que Sara te dará a luz el año que viene por este tiempo.’* ²² *Y después de hablar con él, subió Dios dejando a Abrahán.* ²³ *Tomó entonces Abrahán a su hijo Ismael, a todos los nacidos en su casa y a todos los comprados con su dinero –a todos los varones de la casa de Abrahán– y aquel mismo día les circuncidó la carne del prepucio, como Dios le había mandado.* ²⁴ *Tenía Abrahán noventa y nueve años cuando circuncidó la carne de su prepucio.* ²⁵ **Ismael, su hijo, tenía trece años cuando se le circuncidó la carne de su prepucio.** ²⁶ **El mismo día fueron circuncidados Abrahán y su hijo Ismael.** ²⁷ *Y todos los varones de su casa, los nacidos en su casa y los comprados a extraños por dinero, fueron circuncidados juntamente con él.*

Tal como resulta evidente, la mayor parte de los pasajes del capítulo 17 omitidos por el leccionario están referidos a las figuras de Agar e Ismael. Esta cuidadosa edición del texto –sumada a la omisión, ya mencionada, de los capítulos 16 y 21– demuestra una voluntad específica de eliminar toda alusión al favor demostrado por Dios hacia Ismael y su

⁴² El subrayado con puntos representa los pasajes citados en la celebración de la Circuncisión; el subrayado con líneas evidencia los fragmentos citados en la celebración del nacimiento de San Juan Prodomo.

madre Agar. En este caso, el proceso hermenéutico aplicado al Antiguo Testamento responde a un interés socio-político. Ante la emergencia de los califatos árabes –el omeya primero, el abásida más tarde– y el desarrollo del prolongado enfrentamiento militar que repercutió en la pérdida de enormes extensiones territoriales para Bizancio, las figuras de Agar e Ismael –considerados antecesores de los musulmanes, por contraposición a los cristianos, descendientes de Sara e Isaac– resultaban complejas en términos simbólicos. En ese sentido, ciertas formulaciones del texto bíblico –la buena disposición de Abraham hacia Ismael, la solicitud de Dios hacia Agar y la bendición de Ismael, la prosperidad de los descendientes de ambos y su transformación en un gran pueblo– fueron editadas para adecuarse a la sensibilidad de la época.

Leccionario y ortodoxia

El conjunto de factores antes mencionados influía de manera significativa en el papel representado por el *Prophetologion* en la difusión del Antiguo Testamento. A fin de analizar la forma en que estos factores se combinaban en la práctica, resulta pertinente detenernos a considerar un caso específico: la conmemoración del concilio de Nicea II (11 de octubre). A diferencia de otros concilios comprendidos en el calendario litúrgico –como Nicea I (domingo antes de Pentecostés) y Calcedonia (16 de julio)–, en los cuales el énfasis de la celebración recae sobre las figuras de los obispos conciliares y, por ende, adopta una formulación cuasi hagiográfica⁴³, la conmemoración de Nicea II se constituye en un espacio litúrgico específicamente destinado a difundir los principios doctrinales subyacentes a la teología del ícono. Las tres lecciones del Antiguo Testamento, en efecto, están tomadas de los libros de Éxodo, 3 Reyes y Ezequiel y aluden, en todos los casos, a la presencia de imágenes –específicamente, de querubines– en el santuario de Dios, ya fuese

⁴³ Los obispos conciliares son presentados como *antitipos* de figuras bíblicas que lucharon contra los no creyentes en nombre de Dios (como los trescientos dieciocho hombres de la casa de Abraham que lucharon contra los cuatro grandes reyes para rescatar a Lot y su familia, o los enviados para conquistas la tierra prometida) y de los líderes del pueblo hebreo (los “jefes de las tribus” establecidos por Moisés).

el tabernáculo de Moisés, el templo de Salomón o el templo futuro anunciado por el profeta Ezequiel. El siguiente cuadro sintetiza estas lecciones y su contenido.

Celebración	Lección	Pasaje	Tema
Concilio de Nicea II	53a	Ex 25:8-21	El tabernáculo de Moisés
	53b	3R 6:20-33	El templo de Salomón
	53c	Ez 40:1-2; 41:1, 16-25	El templo futuro

La importancia otorgada a la presencia de imágenes en el santuario de Dios está en consonancia, por supuesto, con los principios de la teología del ícono. De hecho, los tres pasajes del Antiguo Testamento a partir de los cuales los autores del *Prophetologion* formularon las lecciones para la celebración de Nicea II eran textos claves de la discusión doctrinal sobre las imágenes: la lección 53b (3R 6:20-33) contiene el mismo fragmento discutido por Juan Damasceno, uno de los principales responsables de la elaboración de la teología del ícono, en su tratado *Sobre las imágenes*. Por su parte, las lecciones 53a (Ex 25:8-21) y 53c (Ez 40:1-2; 41:1,16-25) coinciden de manera casi exacta con dos de los pasajes favorables a las imágenes citados durante el propio concilio de Nicea II⁴⁴. En todos los casos, el mecanismo de de-contextualización y re-contextualización es funcional a un propósito teológico-político.

El proceso hermenéutico, sin embargo, no se detiene allí. El leccionario da cuenta, en términos generales, de una omisión sistemática de todos los pasajes del Antiguo Testamento que pudiesen refutar o poner en duda los principios de la teología del ícono –muy probablemente, de hecho, los mismos pasajes sobre los cuales los iconoclastas habían fun-

⁴⁴ Bonifatius KOTTER, *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, Berlín, De Gruyter, 1975, vol. 3, 1.20; J. D. MANSI, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, Florencia-Venecia, 1759-1798, vol. 13, cols. 4 DE y 5 AB.

dado su propia postura teológica⁴⁵. Entre ellos se cuenta, por ejemplo, el episodio del becerro de oro (Ex 32) y la serpiente Nejustán (4R 18:4) y la prohibición del culto a los ídolos formulada en el marco del Decálogo (5:8-9)⁴⁶. Este último caso es particularmente ilustrativo, porque permite observar la forma en que el texto del Decálogo –citado en la celebración del Mandyllion de Edesa– fue cuidadosamente editado a fin de omitir todos aquellos pasajes que pudiesen resultar teológicamente problemáticos. El siguiente cuadro sintetiza el contenido de las dos lecciones que reproducen contenidos del Decálogo.

Celebración	Lección	Pasaje	Tema
Mandyllion de Edesa	73a	Dt 4:1, 6-7, 9-15	Decálogo
	73b	Dt 5:1-7, 9-10, 23-26, 28, 30; 6:1-5, 13, 18	

El texto completo de los capítulos 4 y 5 es demasiado extenso como para ser citado aquí en su totalidad, pero es posible señalar al menos la lógica subyacente al recorte operado por el leccionario. Si comenzamos por el capítulo 4 (que aparece en la lección 73a), es posible observar que el v. 1, en el cual Moisés se dispone a exponer al pueblo los preceptos de Dios, se encuentra representado, pero los vv. 2-4, en los cuales se prohíbe modificar los preceptos y se recuerda el castigo que sobrevino al pueblo de Israel tras haber caído en la idolatría, son omitidos. Evidentemente, tanto el recuerdo de la idolatría como la prohibición de alterar los preceptos –justamente, aquello que los autores del leccionario hicieron al editar el Decálogo– resultaban complejos. Los vv. 6-7 y 9-15, en los cuales Moisés exhorta a guardar los preceptos y recuerda las circunstancias de

⁴⁵ La evidencia sobre los fundamentos teológicos del iconoclasmo es incompleta y a menudo indirecta debido al anatema lanzado sobre el concilio de Hieria de 754. Para una discusión general de la controversia desde un punto de vista teológico, cf. Ambrosios GAKALIS, *Images of the Divine*, Leiden-Boston, Brill, 2005.

⁴⁶ De acuerdo con la misma lógica, la selección textual omite otros pasajes que, de manera más o menos directa, evocan los principios del Decálogo. Esta práctica se observa, por ejemplo, en Éxodo (cf. Ex 34:17) y en Levítico (cuyo capítulo 26, representado de manera relativamente amplia, ofrece sin embargo una omisión de los vv. 1 y 25-32, en los que se realiza una condena de las imágenes y la idolatría relacionada con ella).

la teofanía del Horeb, se encuentran representados (la omisión del v. 8 no parece tener connotación teológica). El resto del texto, sin embargo, es omitido. Este recorte, especialmente el de los vv. 16-31, es significativo, porque el texto omitido constituye una de las admoniciones más vehementes del Antiguo Testamento contra la representación de imágenes. Por otra parte, el recorte de los vv. 16-31 –y la alteración del v. 15, que solo aparece parcialmente representado– modifican en términos hermenéuticos el mensaje contenido en los vv. 9-15: en el contexto original, el propósito de la evocación de la teofanía del Horeb por parte de Moisés (vv. 9-15) es, al menos parcialmente, el de recordar al pueblo que él no vio figura alguna el día en que Dios le habló en medio del fuego y que, por ende, no debe hacerse representación pictórica de la divinidad. Los vv. 9-15, en ese sentido, son funcionales a la admonición contra las imágenes que se desarrolla inmediatamente después pero, al recortarla, se pierde su connotación original como fundamento de la prohibición de las representaciones pictóricas.

Los recortes operados sobre el capítulo 5 (citados en la lección 73b) siguen la misma lógica. Como puede observarse, los vv. 1-7 (en los que Moisés evoca una vez más la teofanía del Horeb y expone los primeros preceptos del Decálogo) se encuentran representados, pero el v. 8, en el que se menciona la prohibición contra las imágenes, es omitido. El texto, sin embargo, es retomado inmediatamente después en el v. 9, por lo cual queda en evidencia el interés por evitar específicamente el mandamiento contra la representación de imágenes.

El proceso hermenéutico da cuenta, así, de un claro interés por constituir al *Prophetologion* en un vehículo para la difusión de los fundamentos escriturarios de la teología del ícono. Dadas las características propias del leccionario –su carácter estandarizado y su utilización litúrgica– es lógico pensar que pudo haber representado efectivamente el papel teológico-político de consolidar y uniformar la ortodoxia dentro del Imperio. ¿Pero fue ese efectivamente el caso? La evidencia proveniente de la tradición manuscrita sugiere lo contrario. S. G. Engberg ha señalado, en efecto, que la conmemoración del concilio de Nicea II ocupa un lugar marginal en la tradición manuscrita: la celebración solo aparece en treinta y un manuscritos, mientras que, por ejemplo, la conmemoración

del Concilio de Nicea I figura en casi cien manuscritos⁴⁷. Los motivos de esta escasa representación no son bien conocidos –es posible que la fiesta no hubiese alcanzado gran popularidad, dado que existían otras instancias conmemorativas de la restauración de las imágenes (como el Domingo de la ortodoxia)–, pero sus consecuencias son evidentes: el designio teológico-político subyacente a la formulación del *Prophetologion* tenía, al menos en esta celebración particular, escasa repercusión concreta dentro del Imperio.

A esto se añaden otros factores más difíciles de evaluar, como es el caso de la frecuencia con que el concilio de Nicea II era efectivamente conmemorado en territorio provincial y de los niveles de asistencia litúrgica que se daban durante su celebración (ambos posiblemente escasos)⁴⁸. No obstante, ellos deben ser tenidos en cuenta, aunque solo sea de manera conjetural, al momento de evaluar la medida en que el *Prophetologion* pudo haber sido funcional al propósito de imponer, centralizar y uniformar la ortodoxia sobre el conjunto de la población del Imperio. En términos generales, la evidencia que nos ha llegado sugiere dos aspectos de carácter general. El primero es la distancia existente entre el Antiguo Testamento y el leccionario: el *Prophetologion* constituye, en efecto, una reformulación sistemática del texto bíblico fundada en un complejo proceso hermenéutico. El segundo es la dificultad de evaluar la incidencia concreta del *Prophetologion*: en efecto, conocer el contenido de esta obra nos revela la manera en que las autoridades político-religiosas comprendían (y pretendían utilizar) el Antiguo Testamento, pero no necesariamente el grado y la forma en que ese contenido llegaba a aquellos a quienes estaba destinado.

⁴⁷ ENGBERG, “The Prophetologion and the triple-lection Theory”, pp. 90-91.

⁴⁸ Considerando, como señalamos anteriormente, que existían otras instancias de celebración de la restauración del culto a los íconos, como el Domingo de la ortodoxia, que tenían gran preeminencia. La propia ausencia de la celebración de Nicea II en los manuscritos sugiere que, si la fiesta no era lo suficientemente significativa para ser reproducida en las copias del *Prophetologion*, tampoco debía serlo para atraer una masiva participación litúrgica en los lugares en las que se celebraba.

Conclusiones

El análisis precedente sugiere que, pese a su indudable importancia, el papel del *Prophetologion* en la difusión del Antiguo Testamento se encontraba condicionado por al menos tres factores significativos. En primer lugar, las evidencias provenientes de las instituciones monásticas y eclesiásticas muestran que el leccionario del Antiguo Testamento no se hallaba universalmente difundido y que las copias existentes no siempre daban cuenta de un contenido uniforme. En segundo término, el carácter altamente jerarquizado de las celebraciones del calendario litúrgico creaba una gran disparidad en las posibilidades de difusión de las distintas secciones del Antiguo Testamento representadas en el leccionario. Es así que el Pentateuco y la sección Profecía –ampliamente representadas en las fiestas de mayor importancia, como Semana Santa o las Doce grandes fiestas de la ortodoxia– encontraban un espacio privilegiado de divulgación, mientras que la sección Sabiduría –mayormente presente en las fiestas menores– tenía menores oportunidades de llegar al público general. En tercer y último lugar, el *Prophetologion* no constituía simplemente una versión abreviada del Antiguo Testamento, sino una interpretación del texto bíblico elaborada a través de un complejo proceso hermenéutico. En ese sentido, el leccionario tenía un carácter similar al de un comentario o una *catena*, cuyo papel último era tanto teológico como político.

Ninguno de estos aspectos pone en duda, de modo general, la importancia de la función desempeñada por el leccionario. La evidencia disponible sugiere, como hemos visto, que el *Prophetologion* contaba con una presencia comparativamente superior a los libros del Antiguo Testamento (con la excepción de los Salmos, que también cumplían un papel litúrgico) en las instituciones monásticas y eclesiásticas y que su utilización litúrgica lo convertía en uno de los medios más accesible para el conjunto de la población del Imperio. Esa preeminencia, sin embargo, no implica que el leccionario pueda ser considerado un medio de difusión universal, uniforme u objetivo del texto bíblico. Los aspectos antes señalados muestran, por el contrario, que el impacto real del *Prophetologion* era limitado y desigual y que su formulación textual, fundada

en la voluntad de poner el texto bíblico al servicio de fines específicos, era solo una “lectura posible” del Antiguo Testamento –una lectura que, en realidad, nos dice más sobre la autoridad político-religiosa que elaboró el *Prophetologion* que sobre el grupo humano al cual éste estaba dirigido–. En ese sentido, una definición del *Prophetologion* como el “Antiguo Testamento de Bizancio” –si bien resulta de utilidad a los fines de problematizar tanto el concepto como el medio de difusión del texto bíblico en época bizantina– debe ser relativizada al momento de evaluar la incidencia concreta que el leccionario tuvo en la transmisión del contenido del Antiguo Testamento al conjunto de la población del imperio.