

## RESEÑA DE LIBROS

ARANDA PÉREZ, Gonzalo: *El Evangelio de San Mateo en copto sahídico*. Madrid: CSIC, Textos y Estudios «Cardenal Cisneros» 35, 1984, 296 págs. *El Evangelio de San Marcos en copto sahídico*. Madrid: CSIC, Textos y Estudios «Cardenal Cisneros» 45, 1988, 152 págs.

Los dos volúmenes que aquí presento contienen la edición crítica del manuscrito copto M 569 del evangelio de Mateo y Marcos. El primero va precedido de una amplia introducción donde, tras una somera descripción de la historia de la lengua copta y de la importancia de tal versión para la crítica textual neotestamentaria, el autor presenta más extensamente las características externas del códice y sus rasgos lingüísticos. Esta edición tiene como base el códice M 569 porque es el único hasta ahora conocido que contiene el texto sahídico completo de estos dos evangelistas. En ambos volúmenes se incluye un breve estudio del texto de cada evangelio en relación con el manuscrito M 569, así como la presentación de los manuscritos utilizados y algunas observaciones necesarias para el manejo concreto de esta edición. Acompaña al volumen de Mateo una bibliografía selecta.

Esta obra cumple plenamente su objetivo de proporcionar al estudioso una documentación actualizada del texto sahídico; a él se ha ceñido el autor en el aparato crítico donde no se incluyen testimonios de otros dialectos, ni del texto griego, ni de otras versiones; tampoco contiene citas de leccionarios ni patrísti-

cas. Esta limitación contribuye a que puedan determinarse más claramente los criterios sobre esta tradición textual y ha permitido al autor clasificar las variantes en dos grupos: las meramente gramaticales o estilísticas, que están recogidas en un primer aparato, y las que el autor llama «significativas» porque afectan al sentido del texto o apoyan alguna tradición textual griega, que están agrupadas en un segundo aparato. Esta edición refleja por tanto un trabajo científico muy elaborado, de gran utilidad para el estudio del texto del Nuevo Testamento.—  
M.ª V. SPOTTORNO

BEN-ḤAYYIM, Z.: *Tibát Márqe*. A collection of Samaritan Midrashim. Edited, Translated and Annotated by... Jerusalem: Publications of the Israel Academy of Sciences and Humanities, Section of Humanities, 1988, V + 411 págs. [En hebreo].

«Nunca es tarde si la dicha es buena» dice un refrán que puede aplicarse sin reticencias a la obra que comentamos; y especialmente si tenemos en cuenta que en este caso el término «tarde» está usado con toda su carga de relativismo y no sólo en el aspecto temporal. Cuando un investigador de la talla del Prof. Ben Ḥayyim (BH) publica a sus más de ochenta años de edad una obra como ésta, es evidente que «nunca es tarde»; cuando han pasado tan sólo once años desde que el autor dio por concluido su gran trabajo עברית וארמית נוסח שומרון anun-

ciando que no podía avanzarse más en el estudio del arameo samaritano hasta tener una nueva edición y análisis de תיבת מרקה, es evidente que no es «tarde». Cuando, finalmente, entre lo que se nos ofrece se encuentra la recomposición de un cuerpo, antes casi corrupto (e ininteligible), que ha sido diseccionado por las hábiles manos de cirujano, y ahora aparece pleno de sentido y de vida, es evidente que el «tarde» no existe en este terreno. Y a pesar de ello no podemos decir que la publicación no fuera esperada con interés e incluso con ansiedad por los especialistas.

El mismo BH nos cuenta en las primeras páginas las vicisitudes de la investigación desde que la comenzara, pidiendo ayuda e información a Paul Kahle hace ya cincuenta años; se insertaba con ello en una línea de investigación iniciada por Baneth en 1888, exactamente cien años antes, en la que, pasando el tiempo, se incluiría también la denostada edición y traducción de J. Macdonald, *Memar Marqah, the Teaching of Marqah, I-II* (Suplementos de *Zeitschrift für Alttestamentliche Wissenschaft* LXXXIV) Berlín 1963. Hay en la presentación de BH algo renovador y casi revolucionario ya que comienza por cambiarle el título a la obra; conocida tradicionalmente como מרקה מימר, es decir «La Palabra» o «El Discurso de Marqa», es ahora, según BH, תיבת מרקה, *(tībāt mārqa)*, en transcripción fonética samaritana es decir, «La Caja», o «El Arcón de Marqa», título que aparece en el manuscrito fundamental de la edición y que se referiría al hecho de que las distintas partes de la obra habrían estado almacenadas, antes de ser copiadas en un solo manuscrito, en una caja bajo el epígrafe genérico de «caja de (obras de) Marqa». En esta ocasión aparece con el subtítulo, añadido por el editor, אסופת מדרשים שומרונים, pues se trata de seis composiciones (libros!) dis-

tintas. El primero de ellos, llamado «libro de los prodigios» se refiere a los «once» milagros (מופטים) con que fue probado Faraón, entendiendo las diez plagas como «milagros», a los que se le suma el de los bastones convertidos en serpientes. El segundo comenta el «himno del Mar (Rojo)». El libro tercero, curiosamente, es un *midraš* halákico, dedicado a los mandamientos positivos y negativos a partir de Deut 27,9-24. El libro cuarto comenta el himno האזינו al que denomina שירתה רבתה, basado en Deut 31,30 y que tiene un lugar muy especial en la liturgia samaritana. El libro quinto nos narra la muerte de Moisés, y todos ellos tienen en común su carácter midrásico de comentario bíblico. Tan sólo el libro sexto sale de esta línea pues es un *midraš* sobre las letras del alfabeto, con tintes cabalísticos.

Uno de los problemas fundamentales del estudio de esta obra ha sido siempre la datación de la misma, y BH lo ataca con la resolución que le caracteriza. El primer dato del que se parte es la atribución de la obra, por razón de su título, a Marqa, importante personaje samaritano y poeta litúrgico, cuya vida se sitúa tradicionalmente en el siglo IV; BH mantiene esta datación, sin aceptar, de momento, la propuesta de adelantamiento en más de un siglo hecha por P. Stenhouse a raíz de su edición y traducción de كتاب التاريخ de Abū-I-Fatḥ. Sin embargo, el estudio lingüístico del texto no permite considerarla una producción unitaria y de una misma época, sino que obliga a separar fundamentalmente el libro 1º y algunas partes del 2º, que bien pudieran ser contemporáneos de Marqa; del resto de la composición, que lingüísticamente hay que situar entre los siglos VI al X. Tras el estudio y publicación por A. Tal del Targum Samaritano al Pentateuco, toda referencia lingüística al arameo samaritano debe tener en cuenta la clasifi-

cación que él hizo, y así dice BH: «en consecuencia está claro que la lengua de *Tibát Márqa* y de los textos litúrgicos atribuidos a Marqa es la del estadio 2.<sup>o</sup> [de A. Tal], es decir la del Ms. A [del Targum]», que corresponde con lo dicho más arriba, o sea, con la última época de las composiciones samaritanas originales en arameo, antes de la generalización definitiva del uso del árabe entre ellos. Por lo mismo vuelve BH a recordarnos que no se debe hablar en este caso de «araméo samaritano», sino simplemente de *samaritano* (שומרונים), pues se trata de una lengua mezclada, entrecruzada de hebreo y arameo samaritanos, y muy peculiar.

La presentación de la edición es muy clara y cuidada. La página de la izquierda contiene el texto «samaritano» y la de la derecha su traducción al hebreo. Se trata de una edición crítica en todo el sentido de la palabra: se ofrece en columnas paralelas el texto de dos manuscritos, (p) el más antiguo de todos, del siglo XIV, y (w) del siglo XVI, cuando éstos difieren sensiblemente, y se unifica el texto cuando las diferencias son menores, quedando en ambos casos constancia tanto de las variantes textuales del resto de los mss. (un total de cinco) como de las correcciones al texto que el propio editor propone. Cuando los textos difieren la traducción es la del ms. (w), cuya tradición es la más valorada entre los samaritanos de Sikem y que ya en 1906-1908 P. Kahle se había hecho copiar con motivo de su visita a Nablus. La traducción va acompañada de numerosas notas críticas e interpretativas que, con frecuencia, ocupan más de la mitad de la página y contienen un material inestimable, que unido a la bibliografía e índices: de palabras discutidas, de cuestiones gramaticales, de fuentes bíblicas y extrabíblicas, y de nombres propios, convierten este libro en una obra señalada dentro de la

extensa producción del Prof. Ben H̄ayyim.— LUIS F. GIRÓN BLANC.

CALDELS I ARTÍS, Tessa: *El Príncipe i el Monjo, d'Abraham ben Šemuel ha-Levi ibn H̄asday*. Sabadell (Barcelona): Editorial AUSA, Orientalia Barcinonensia 2, [1987], 278 págs.

*El Príncipe y el monje*, la obra del judío catalán Abraham bar H̄asday (siglo XIII), ha sido una de las obras hebreas más leídas y difundidas entre las masas judías, incluso en la Edad Moderna y en la Edad Contemporánea, como atestiguan las numerosas ediciones impresas. Al éxito de su popularidad contribuyó, sin duda, el bello lenguaje de bar H̄asday, en prosa rimada, al estilo de las maqamas, pero sobre todo el mensaje espiritual sencillo, aunque profundo, de las narraciones que contiene. Basada originariamente en unas leyendas sobre la juventud de Buda, tras una serie de traducciones, cuya trayectoria no siempre es fácil de seguir, pasó al Occidente en dos reelaboraciones básicas, una indioárabe y otra griego-cristiana. (En ella se basa la tan difundida leyenda de *Barlaam y Josafat*). El núcleo básico de la narración discurre en torno a un rey que, con una aversión profunda al monaquismo y a todo el mundo espiritual que representa, intenta alejar a su hijo de los ideales ascéticos de vida y para ello lo recluye en suntuoso palacio con todo tipo de comodidades y confort, disponiendo, al tiempo, toda clase de medidas para evitar que el joven príncipe descubra las grandes tragedias de la vida humana: la enfermedad, la vejez, la muerte. Pero la vida llevará al príncipe por otros derroteros. Conocerá las desgracias de la existencia y tramará firme amistad con un

monje que le instruirá sobre el sentido de la vida.

El libro que aquí reseñamos constituye la primera traducción que se hace en lengua romance de la versión hebrea de Ḥasday, aunque sí había sido vertida al alemán y al inglés. No obstante estas versiones, personalmente estimo que la mayor contribución de Tessa Calders está en la traducción y no en los estudios introductorios a la obra. Lamentablemente la traducción ha quedado mutilada gravemente, lo cual le hace perder buena parte de su valor y hace imprescindible una nueva edición. La traductora señala en la nota preliminar que publica la obra entera: «És per això que hem tingut interès a presentar l'obra completa» [p. 9]. Sin embargo, aparte de la omisión de un párrafo de varias líneas en el cap. XXII que se explica por un *lapsus* del que apenas se libra un traductor, Tessa Calders ha excluido de su traducción tres piezas capitalísimas, imprescindibles e insustituibles para la comprensión plena de la obra. Estas piezas son: el prólogo del autor, el prólogo del traductor árabe y el prólogo del traductor hebreo.

La autora tampoco ha tenido en cuenta esas tres piezas para la redacción de su introducción general a la obra. Así se explica que omita datos, soslaye problemas, que son fundamentales para la intelección de la obra de Abraham bar Ḥasday. Por ejemplo, sería elemental que hubiera anotado que el título que dio Ḥasday a su versión hebrea fue el de *Revaḥ wē-ḥaṣṣalâ* (*Alivio y liberación*) [Ester 4,14], mientras que el título que prevaleció fue el que le diera el traductor árabe. Igualmente hubiera sido importante recoger las censuras de Ḥasday contra la corrupción de la comunidad judía de su tiempo, que motivaron precisamente la traducción de la obra, siendo ése un punto importante coincidente con su traducción hebrea del *Sefer ha-Tappuah*,

atribuido falsamente a Aristóteles (véase edición de J. Musen, Lemberg 1873), preocupación que también aflora en su traducción del *Moznê Şedeq* de al-Gazali (ed. de Goldenthal). Hubiera estado también obligada a comentar la noticia del traductor árabe que dice verter la obra del griego al árabe, punto que, aunque en el cual no es generalmente creído, debe ser analizado a fondo, ya que elementos de la obra, como la parábola del sembrador, parecen tener un origen cristiano y, por consiguiente, fácilmente griego. Basten estos ejemplos para destacar la importancia de esas tres piezas omitidas que han de ser rescatadas del olvido en que fueron sumidas.

La obra de Ḥasday es una traducción a partir de una versión árabe, pero, al tiempo, es, indudablemente, una reelaboración propia y personal. No sería muy pensable que un original, indio o árabe, estuviera salpicado de alusiones y citas de personajes bíblicos. Sin embargo, el problema que se plantea es hasta qué punto Ḥasday añadió, suprimió o cambió. El problema tendría fácil solución si se conservara la versión árabe a partir de la cual tradujo el barcelonés. Pero dicha versión no se conserva. Sólo disponemos ahora de una versión árabe abreviada que no sirve adecuadamente para la comparación. Joshua Blau publicó la traducción hebrea de la versión árabe, que editó A. M. Habermann (*Abraham ben Ḥasday. Ben ha-Melek wē-ḥa-Nazîr*. Tel Aviv 1950, 280-345). Tessa Calders no examina como tal esta cuestión, que queda pendiente de análisis, pero sí recoge la idea de que los capítulos estrictamente filosóficos (XXXIII-XXXV) serían de exclusiva elaboración de Ḥasday.

Como he dicho, entiendo que la mayor contribución de Tessa Calders está en ofrecer una buena traducción catalana de la versión hebrea. En realidad son

pocos los puntos o lugares donde se puede diferir de ella. Señalaré, no obstante, a vía de ejemplo, algunos.

*Bi-něfol tardemâ 'al bēnē ḥalōf* [cap. 2]. Traduce: «Quan va arribar, el somni profund, a l'època del canvi» [p. 75]. Se ha de traducir: Cuando el sopor se apodera de los hombres.

*Wě-lô biṭṭul dabar me-'ôlam ha-zê* [cap. 4]. Traduce: «—i que no deixessin de parlar d'aquest món—» [p. 90]. Debe traducirse: (que no hablaran de nada) que refutara (o pusiera en entredicho) las cosas de este mundo.

*Šaḥer pēnē naḏīb* [cap. 5]. Traduce: «Matineja amb cara alegre» [p. 98]. Debe ser: Busca de madrugada al mecenas.

*Wa-ašer yinnaqē mimmennū* [cap. 10]. Traduce: «I aquella (llavor) que és comprada» [p. 129], donde confunde *yiqnē* por *yiqannē*. Debe traducirse: En cuanto (a la semilla que ha caído en una tierra) que es más limpia...

*Mūsab bahāsibbatô* [cap. 16]. Traduce: «descansava en el coixí» [p. 157]. El texto dice: estaba sentado a la mesa.

*Šamah mē'od 'ad kī ḥadal li-sěfor* [cap. 21]. Traduce: «es va alegrar molt fins que va acabar de narrar» [p. 184]. El texto dice: se alegró muchísimo, de manera inenarrable.

*Wa-yahazeq bi-kēnaf mē'ilô* [cap. 32]. Traduce: «es va esquinçar el mantell» [p. 229]. El texto dice: le agarró las fimbrias del manto.

*Wě-telek nokah 'ôlam ha-sekel wě-heḥēzīqah wě-higgi'ah 'el ha-'or* [cap. 35]. Traduce: «caminar pel món de l'intel·lecte i assoleix la llum» [p. 237]. El texto dice: y caminará frente al mundo del entendimiento y la fortalecerá y le hará alcanzar la luz.

*Ha-sěfūnâ l-yre'aw* [cap. 35]. Traduce: «la qual és molt estimada per aquells que El temen» [p. 237]. El texto dice: la cual está reservada para los que Le temen.

*Wě-la-nuah bē-tôk mē'ônô wě-riḥsô* [cap. 35]. Traduce: «per descansar amb la seva esposa en el lloc del seu repòs» [p. 238]. El texto dice: para descansar en su morada y en su lecho.

La introducción de Tessa Calders cumple evidentemente un protocolo académico. Suministra una serie de datos básicos para el enmarque cultural e histórico de la obra. Pero son muchos más los datos que podrían interesar, tanto sobre Abraham bar Ḥasday, del que ni se citan algunas de sus obras, como sobre la literatura catalana de los siglos XII-XIII. Y respecto a la adscripción de Judá al-Ḥarizi a Cataluña hay que anotar que es hipótesis gratuita, carente de fundamento serio. En la transcripción de las palabras hebreas, la autora no respeta la estructura morfológica de las mismas, que es el mínimo imprescindible de la convención científica internacional. Escribe *igeret* [p. 244] en lugar de *iggeret*, *midot* [p. 244] en vez de *middot*..., pero falsamente *ḥobbot* [p. 247] en vez de *ḥôḥôṭ*... Sobre la edición de Zitomir [n. 24], anotar que no fue publicada en 1877, sino en 1876 (siete de octubre). Señalaré, por último, que tras la traducción, la autora reúne todos los proverbios y refranes que salpican el cuerpo de la obra, como ya hiciera en su día Habermann.

Una palabra final para remarcar el aspecto positivo de este estudio. La traducción es francamente buena y ha puesto al alcance del lector catalán (o conoedor del catalán) una obra de extendida lectura en la Edad Media. Sólo cabe esperar que en la próxima reedición se incluyan en la versión los tres prólogos importantes que aquí se omitieron.— C. DEL VALLE.

DUKAN, Michèle: *La Réglure des Manuscrits Hébreux au Moyen Âge*. Paris:

Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1988, 236 págs.

Este trabajo es un complemento a la obra de C. Sirat y M. Beit-Arié, *Manuscripts médiévaux en caractères hébraïques portant des indications de date jusqu'à 1540* [reseñada en *Sefarad* 39 (1979) pp. 133-134], con una metodología destinada a ordenar los esquemas de pautas.

Los sistemas anteriores, como los de K. y S. Lake, J. Leroy y A. Derolez, resultan incompletos a la hora de aplicarlos a los manuscritos hebreos. Se parte aquí de la forma de la superficie escrita: marco de justificación, delimitaciones interiores, organización de los espacios marginales, y se intenta visualizar la página, sencilla o doble, prescindiendo de la escritura. La forma de las pautas depende del texto copiado, la técnica utilizada, la concepción estética y los presupuestos económicos, factores todos ellos que se analizan en función de su incidencia en los manuscritos hebreos.

Los tipos y formas de pautas [pp. 23-53] se distribuyen en seis grupos, según la ausencia, presencia y disposición de las líneas horizontales y verticales: se tiene en cuenta también la extensión de las líneas y el número de columnas. Los esquemas gráficos que acompañan a cada grupo permiten apreciar claramente sus características.

Se ponen después en relación [pp. 55-142] los esquemas de pautado con los manuscritos que los presentan y se describen [pp. 143-203], con indicación de fecha, lugar, contenido, dimensiones, material y caracteres del pautado. Los resultados se plasman en cuatro cuadros, en los que los manuscritos se clasifican según la relación altura/anchura, unidad de pautas y distribución histórica y geográfica. El cuadro de los cuatrocientos diez manuscritos fechados utilizados [pp. 213-221] permite su localización en los

volúmenes I, II y III de *Manuscripts médiévaux*. Es conveniente tenerlo delante a la hora de utilizar la información que proporciona este trabajo, pues permite reunir de forma inmediata todos los datos referentes a un solo manuscrito. Tres índices [pp. 227-235] de bibliotecas y colecciones, zonas geográficas y obras clasificadas por géneros concluyen este estudio que logra totalmente su propósito de hacernos visualizar los manuscritos hebreos medievales y completar la obra de C. Sirat y M. Beit-Arié.— E. FERNÁNDEZ TEJERO.

LOEWE, Raphael: *The Rylands Haggadah. A Medieval Sephardi Masterpiece in Facsimile*. Introduction, notes on the illuminations, transcription and English translation by ... London: Thames and Hudson, 1988, 75 págs. + 116 láms.

Hemos recibido esta *haggadá* así llamada por haber sido adquirida por la Biblioteca John Rylands en 1901. Provenía de la Biblioteca Lindesiana del 25 conde de Crawford. Está publicada por la editorial Thames and Hudson con un estudio de Raphael Loewe y es de indudable interés para los estudiosos de la iluminación de los manuscritos medievales y de los hebreos en particular. Asimismo es una contribución importante al estudio de la literatura hebraico-española medieval porque por primera vez, se traducen algunos *piyyúšim*, ochenta concretamente, en los cuales se cantan los preparativos de la fiesta y los adornos que embellecen el ritual de cada uno de los ocho días que dura la misma. Loewe los ha traducido por primera vez dándoles forma estrófica: «The translation itself has (in my view) necessarily to be done into poetic form and archaic diction; I, at any rate,

could not possibly achieve a meaningful rendering in modern idiom. However, I cherish no illusions as to the result» [p. 8].

Dos valores indudables tiene esta obra y que son atribuibles a R. Loewe. Por una parte, la propia edición facsímil de la *haggadâ*, reproducida cuidadosamente y que alcanza un gran verismo en sus tonalidades, lo que nos acerca al manuscrito original. Por otra, que Loewe ha realizado un exhaustivo estudio del manuscrito. En la introducción, acerca la obra a los profanos en esta materia, dando una explicación completa de lo que es y de lo que significa la fiesta, pero lo que es más importante, plantea, en primer lugar, el problema de la historicidad de la misma, y en segundo, indica cómo este acontecimiento histórico tiene un valor teológico, como acto de libertad que presupone la elección divina de un pueblo. Inmediatamente después, procede a hacer un estudio de las *haggadôt* iluminadas, clasificándolas por los grupos que de manuscritos existen en Europa: sefardíes o de origen español, askenazíes o del Norte de Francia, países del Rin o sur de Alemania. El ejemplar cuyo facsímil se publica, pertenece al primero de estos grupos.

Su iluminación abarca desde el nacimiento de Moisés en Egipto, la esclavitud en el país y acaba con el paso del mar Rojo. La narración se cierra con la representación de los preparativos de la Pascua, según las costumbres de la época. Según nos indica Loewe, «The inclusion of such a picture-cycle is hardly surprising, given the Jewish notion of providential history, and the tradition which sees 'the Passover of successive generations' as a chain linking 'the Passover of Egypt' with the messianic 'Passover of the future'» [p. 12], señalando así una serie de diferencias entre los textos askenazíes y los sefardíes o de origen hispano.

También señala las diferencias entre las *haggadôt* catalanas y las castellanas que tiene rasgos más arcaizantes y de influencia árabe en su iluminación, «The Catalan *Haggadoth* are characterized by an artistic eclecticism that blends French-Gothic composition with the gesturing postures typical of Spanish-Gothic art, with Italian-style architecture and costume, while landscape and colouring suggest Byzantine models» [p. 13]. Señala Loewe los rasgos específicos de las *haggadôt* catalanas «initial word-panels ... either painted in magenta, blue and burnished gold, or consisting of very delicate penwork ... Floral or geometrical extensions of these panels, embodying drolleries and so on, flow into the margin ...; this type of decorations being integrated with a columnar arrangement for the *dayyenu* litany» [ib]. Cita el autor hasta catorce ejemplares de *haggadôt* catalanas en color de las cuales se han hecho unas ediciones facsímiles, aunque no siempre completas. Indica asimismo los motivos decorativos que incluyen cada uno de estos ejemplares.

Procede después a hacer un detenido estudio del manuscrito, realizando una descripción física del mismo, mencionando que no incluye colofón u otras marcas identificativas de sus propietarios. Alude al estudio de B. Narkiss, aunque señala sus lagunas. Da detalles sobre su proveniencia. Nos llama la atención sobre la inscripción en hebreo borrada de la primera página del pergamino, debatiéndose en la duda de si en la misma se leía el nombre del escriba o tal vez el del propietario. Alude también a la inscripción en las guardas que en caracteres hebreos, pero en árabe, no ha podido ser interpretada. Describe, igualmente, la encuadernación y nos da detalles sobre el códice, medidas, tipo de letras, páginas, etc. Pasa después a analizar la iluminación, sacando conclusiones sobre la época

en que pudo realizarse, así como las similitudes o influencias de un manuscrito no identificado: Crónicas de Jaime I el Conquistador, 1208-1276, de Barcelona, fechado en 1343.

Estudia asimismo la micrografía que lo ornamenta, aludiendo al trabajo de B. Narkiss. Cita la colaboración prestada por Leila Avrin, quien le ha indicado que no existe ninguna otra *haggadâ* con micrografía y que ha identificado la mano del principal responsable del texto de la historia, su dependencia litúrgica y los textos ilustrados micrografados en los márgenes, buscando similitudes con otros textos. Por lo que se refiere al escriba, Loewe muestra unas dudas justificadas a lo establecido por Avrin sobre la autoridad de un escriba conocido por Jacob en otros manuscritos. Las razones que alega nos parecen bastante razonables.

Cita también la fuerte similitud entre la *haggadâ* de Rylands (R) y el Ms. Or 1404 de la British Library (L) y las opiniones de H. Rosenau y de B. Narkiss, formulando su propia teoría, después de una detenida lectura de los textos. Piensa, en función del apéndice de himnos que ambas incluyen, que se concluye un antepasado común. De la comparación de ambos manuscritos se deduce que la diferencia más espectacular entre R y L es la inclusión en el último de una estrofa, en un poema de A. Ibn Ezra perdido en R, aunque los dos códices comparten la misma laguna de una estrofa, en un poema de M. ibn Ezra. Esto en sí mismo le es suficiente a Loewe para probar que R no puede haber servido de modelo a L. Los argumentos basados en la suposición de que el apéndice himnico fuera una adición más tardía le parecen poco consistentes. La equivalencia entre L y R, derivada de su comparación lingüística, indica que incluso si R hubiera sido el arquetipo de L, el escriba de L no

dominaba lo suficiente el hebreo como para corregir los defectos de R. Un test de prueba sobre L nos demuestra que también en L se cometen graves errores. Las lecturas de ambos manuscritos indican un uso más fidedigno del mismo modelo usado por el escriba de R o de otro códice parecido a éste. El arquetipo común debía de tener una laguna en la estrofa de M. ibn Ezra y podría, incluso, adolecer de otros defectos tales como los mismos errores lingüísticos de R y L: si éste es el caso, el escriba de R sería exonerado en parte de su culpabilidad. Podría sugerirse como atenuante que el escriba hubiese estropeado su vista ejecutando la micrografía; sin embargo y desgraciadamente es claro que desde el folio 47a, la ornamentación micrográfica fue añadida después de que el texto principal fuese completado.

Pasa Loewe a realizar un estudio del ritual, los textos, los poemas y sus autores, la micrografía decorativa, terminando con un índice de poemas listados alfabéticamente junto con el número del folio en el cual aparecen y el número de la página en la que se traducen. Asimismo nos proporciona una somera bibliografía sobre los poemas incluidos en el manuscrito así como de otros manuscritos hagdicos. Por lo que se refiere a los textos decorativos, Loewe sostiene que el texto utilizado aquí para decoración no es, como previamente se había sostenido, del Talmud de Babilonia, ya que, en el fol. 46, el texto incluye el comentario a un argumento que aparece en el Talmud de Jersusalén, comentario que parece no provenir del Talmud de Babilonia directamente. De hecho, deriva del resumen del Talmud Babilónico de Isaac ben Jacob de Fez (1013-1103) conocido como Al-Fasi o Rif. Un examen minucioso ha hecho posible la identificación de todos los pasajes que han sido comparados con la edición de Wilna de 1860 y transcritos



parcialmente aquí y localizados para facilitar la investigación más completa. Se ofrece un sumario del extraordinariamente complejo material para ayudar a la identificación del texto en cuestión. El lector interesado puede encontrar todos los datos completos en la traducción del Talmud Babilónico, obra de Alfasi, no traducida.

Por lo que se refiere a los poemas, aparecen listados aquí según el autor del que, sólo cuando es posible, se proporcionan unos rasgos autobiográficos. La mayor parte de estos detalles pueden encontrarse en la *Encyclopaedia Judaica*. En el caso de los patronímicos, la entrada aparece bajo la forma Ibn. Donde Loewe considera oportuno, cita otras fuentes. Coincide con la opinión general de que habitualmente utilizaban el árabe y el hebreo sólo para la poesía, fuese específicamente litúrgica o compuesta para servir como propósito social. En su opinión, el registro emocional apropiado podía so-

lamente ser conseguido en un riguroso y clásico hebreo, porque tenía reminiscencias del texto bíblico. Establece similitudes a este respecto con poetas medievales como Petrarca y modernos como Milton. En cuanto a los poemas de esta *haggadâ*, llevan títulos descriptivos según su posición en la liturgia. Esta posición motiva el tema que incluyen, aunque el desarrollo del mismo goza de las licencias que tiene cualquier texto poético.

Finalmente incluye la traducción de los textos principales donde se incluyen himnos para la primera noche de Pascua, leyes de la fiesta para ser leídas en el gran *Šabbat* que la precede, himnos para cada uno de los días, etc.

El valiosísimo comentario y traducción de esta *haggadâ* de Rylands se completa con la transcripción y traducción de los textos de los márgenes, todo lo cual precede a la edición facsímil del texto.— ANA MARÍA LÓPEZ ÁLVAREZ.