

EL MANUSCRITO ORIGINAL Y LA EDICIÓN DEFINITIVA DEL *DE ULIXIS ERRORIBUS*

Juan Bautista Juan-López
juanjua7@correo.ugr.es
Universidad de Granada

ABSTRACT

Brief research devoted to the study of *De Ulixis Erroribus*, which is a singular treatise that interprets in an allegorical way the wanderings of Odysseus, who becomes a model of impassive endurance before pleasures and temptation. Stoicism, Neo-Platonism and pietas Christiana underlie this allegorical treatise, whose author was a Byzantine Odysseus from Philadelphia, Manuel Gabalas. Due to the discovery of his two still unpublished manuscript copies transmitting this document, it is necessary to elaborate a monographic study on this incomplete and unpublished text of the Palaeologan Renaissance (1261-1453).

KEYWORDS

Matthew of Ephesos; Manuel Gabalas; Byzantine Allegory; Textual Criticism; *Odyssey*; Stoicism; Neoplatonism; Hesychasm.

1. ENSEÑANZA Y ALEGORÍA

En el presente ensayo, el lector encontrará resumidas las primeras conclusiones fruto de un año de pesquisas doctorales, que el autor de este ensayo tuvo la oportunidad de presentar en las jornadas de jóvenes investigadores *In Flore Novo*, organizadas por la Universidad Internacional de Andalucía en la ciudad de Baeza. Asimismo, ha sido perfeccionado con una conferencia posterior en la Universidad Paris-Sorbonne.

Nuestro proyecto tiene como propósito acometer la primera edición completa, traducción al español y comentario de un tratado bizantino poco conocido y estudiado, pese a su belleza y conocimiento. Estas alegorías homéricas de primera mitad del siglo catorce, anónimas para múltiples eruditos, han sido usualmente transmitidas en los dos últimos siglos con el nombre de *De Ulixis Erroribus*, propuesto por Antonius Westermann 1843: 329 en honor al héroe más resabiado de la *Odisea* y a sus travesías, aunque procedemos a citar su título griego original:

Ἐπίτομος διήγησις εἰς τὰς καθ' Ὅμηρον πλάνας τοῦ Ὀδυσσεύως, μετὰ τινος θεωρίας ἠθικωτέρας φιλοπονηθεῖσα καὶ τὸ τοῦ μύθου σαθρὸν, ὡς οἶόν τε, θεραπεύουσα τῆς τῶν νέων εἵνεκεν ὠφελείας.

1 V εἰς τὰς καθ' Ὀδυσσεῖα πλάνας Ὀμήρου L εἰς τὰς καθ' Ὅμηρον πλάνας τοῦ Ὀδυσσεύως 2 Columbus Westermann καὶ τὸ μύθου σαθρὸν 3 L τῆς τῶν ἀναγινωσκόντων ἕνεκεν ὠφελείας

Breve narración de las errancias de Odiseo, según Homero, perfeccionada con una investigación asaz moralizadora, que cura, en lo posible, la insania del mito para el provecho de los jóvenes¹.

A lo largo de este ensayo, el lector percibirá que el título es un breve epítome del contenido de nuestro *De Ulixis Erroribus*, porque nos informa de los tres aspectos claves que definen el documento. Por una parte, la presente interpretación alude a la vertiente ética de los poemas homéricos -ἠθικωτέρας- y a lo perjudicial ínsito en el mito -τό τοῦ μύθου σαθρόν-; estos conceptos condensan el asunto de nuestra investigación, donde también profundizaremos en la doble lectura de las exégesis posteriores. Por otro lado, el título original del *De Ulixis Erroribus* apela a la enseñanza de los jóvenes -τῆς τῶν νέων εἵνεκεν ὠφελείας-, a quien debemos suponer el destinatario originario de este tratado alegórico.

Como primer apunte, nos interesa elaborar un trazado historiográfico por una desatendida tradición erudita de filólogos que le puso a nuestro tratado alegórico -*De Ulixis Erroribus*- el nombre latino de *Moralis Interpretatio*, denominación que aparece en compendios bibliográficos como Johann Albert Fabricius (1711: 185-186), en ediciones del *Antro de las Ninfas* de Porfirio *apud* Ludovicus Casparus Valckenarius (1747: 142-143) y de textos misceláneos en el caso de Pietro Matranga (1850: 24), entre otros. Asimismo, nuestro tratado alegórico también es mencionado con esta denominación en descripciones de manuscritos como Herbert Hunger (1984) y en traducciones medievales al latín, desconocidas para los estudios modernos², como Conrad Gessner (1542). A pesar de que el título *Moralis Interpretatio* refleja más fielmente el contenido de esta interpretación alegórica de la *Odisea*, convenimos en mantener la denominación propuesta Westermann 1843: 329 en este primer jalón de nuestra investigación doctoral.

Por consiguiente, hemos advertido que *De Ulixis Erroribus* plantea múltiples enigmas filológicos, que empiezan desde la propia denominación del texto. Así pues, cuando uno asume la complejidad y las incógnitas que presenta este documento, tan solo puede reparar en la necesidad de combinar el método de la filología y el discurso de la filosofía. De este modo, en nuestra investigación doctoral recurriremos al método para la edición y la crítica textual de manuscritos, mientras que el discurso se manifestará en la reflexión que desarrollaremos en torno al devenir y la influencia de la interpretación alegórica o *allegoresis* practicada por estoicos y neoplatónicos sobre nuestro opúsculo bizantino.

En este último sentido, nuestro *De Ulixis Erroribus* es especialmente singular por el modo en que elabora, mediante un entramado de símbolos éticos y metafísicos, una interpretación alegórica por cada una de las once travesías que Odiseo superó en su retorno a Ítaca. De acuerdo con esta construcción metafórica, el carácter agrio del Cíclope y la impiedad con los Bueyes del Sol o el canto de las Sirenas y la brujería de Circe se convierten en símbolos, que el autor interpreta de modo alegórico, extrayendo una enseñanza de corte moral, principalmente.

¹ Ofrecemos una edición propia del título original a partir de las lecturas del Manuscrito *Vindobonensis*, *vid. infra* 2. Cf. A. Westermann, *Μυθόγραφοι: scriptores poeticae historiae graeci*, Brunsviga, 1843: 329-44.

² Excepto para Ph. Ford, “Conrad Gesner et le fabuleux manteau”, *Bibliothèque d’Humanisme et Renaissance* 47, 1985, 305-320. En concreto, Conrad Gessner fue más conocido por un monumental tratado bibliográfico, *Bibliotheca Universalis*, cf. A. Blair, “The Capacious Bibliographical Practice of Conrad Gessner”, *Papers of the Bibliographical Society of America* 111, 2017, 445-468. En nuestra Tesis, proyectamos dedicar unas páginas a este literato bibliófilo suizo.

Asimismo, *De Ulixis Erroribus* es una obra destinada a ser declamada en beneficio de los jóvenes -τῆς τῶν νέων εἵνεκεν ὀφελείας-, para que aprendan a distinguir cuál es el camino correcto y se inicien en las rígidas reglas del recto proceder; este objetivo se inserta en la tradición de las obras morales de Plutarco con una intención hermenéutico-didáctica, como *Quomodo adolescens poetas audire debeat*³ y, posteriormente, entre los Padres Capadocios, el caso de *Oratio ad adolescentes* escrito por San Basilio de Cesarea. En esta línea, nuestro opúsculo alegórico pretende que los jóvenes rehúyan a las malas prácticas y a las pasiones, detestadas por la moral cristiana, y se sometan a las buenas costumbres, para que la prudencia gobierne el timón de su νοῦς.

Para lograr este objetivo, *De Ulixis Erroribus* enseñará a los neófitos a leer de modo oportuno la *Odisea* y a saber indagar en el significado profundo de la narración, mientras los jóvenes errantes navegan por un mar de sentidos recónditos y profundos, ya que cualquier interpretación literal podría resultar falaz y, por tanto, contribuir al naufragio de la dignidad y del espíritu; debido a esta ambivalente polisemia, *De Ulixis Erroribus* recurre a la interpretación alegórica, el único método válido para descifrar la ambigüedad del código lingüístico del mito y extraer un provecho de las épicas errancias de Odiseo.

Habida cuenta de tales características, *De Ulixis Erroribus* simboliza el reencuentro de un autor Bizantino con la antigüedad desde sus orígenes literarios, es decir, Homero; además, nuestro opúsculo recoge la influencia de las exégesis posteriores del período helenístico e imperial. Por último, la vida del autor, así como el conflicto *hesicasta* derivado de las disputas entre Barlaam de Calabria y Gregorio Palamás actúan como transfondo teológico e histórico para este elocuente elogio de la *Vita practica*.

Tras unirnos con la ideología del documento, entendemos que la prudencia nunca fue comedida ni timorata, sino más bien valiente y cautelosa; por tanto, no debe asombrarnos que, mediante una interpretación alegórica de Odiseo, *De Ulixis Erroribus* nos impulse a ejercitar la santidad entre los placeres de la vida mundana, en vez de tratar de evitarlos en la pasividad teórica de la *Vita contemplativa*⁴. En definitiva, *De Ulixis Erroribus* está formado por la confluencia de la práctica alegórica de cínicos⁵ y estoicos junto con el neoplatonismo de Porfirio, entre otros, y la ortodoxia bizantina de los primeros decenios del siglo XIV.

Con esta primera traducción, deseamos ofrecer al lector un pasaje de nuestro documento que resume el trasunto ideológico y demuestra lo enunciado hasta el momento, a excepción del neoplatonismo. En el desarrollo de la siguiente narración, reconocemos como cualquier escollo que Ulises superó en su retorno a Ítaca debe interpretarse como un acto de resiliencia que contribuyó al progreso de su carácter: el obstáculo fue su camino. De este modo, Odiseo es el héroe ejemplar que atraviesa los escollos imprescindibles de la existencia en el pasaje dedicado a las Sirenas, correspondiente al capítulo séptimo del *De Ulixis Erroribus*⁶:

³ Al hilo de esta obra, está pendiente de publicación mi ensayo sobre la identidad histórica y un verso olvidado del poeta de ditirambos Filóxeno de Citera Πουλύποδος κεφαλῆ ἔνι μὲν κακὸν ἐν δὲ καὶ ἐσθλόν – «En cabeza de pulpo hay algo malo, pero también algo bueno».

⁴ Parafraseamos libremente unas palabras muy acordes con este pensamiento que encontramos en la *Vita of Philoteos of Opsikion* de Eustacio de Tesalónica, apud A. P. Kazhdan, “Innovation in Byzantium”, in A. R. Littlewood (ed.), *Originality in Byzantine Literature, Art, Music. A Collection of Essays*, Oxford, 1995, 1-14.

⁵ Ciertamente, Antístenes y Diógenes una cierta labor hermenéutica de los poemas homéricos en su vertiente moral, con rasgos similares a la presente interpretatio ethica, vid. P. P. Fuentes González, “Teles y la interpretatio ethica del personaje mitológico”, *Florentia Iliberritana* 3, 1992, 161, 178.

⁶ Edición propia (vid. infra 2). Cf. Westermann, Μυθόγραφοι..., 337, l. 13-338, 5. Correspondiente a *Od.* 12.39-52, 158-205.

Ἐγὼ δ'οἶμαι μὴ μέχρι τοῦ ὀρωμένου, τὴν ποίησιν ἡμᾶς ὥσπερ τινὰ σειρήνα κατακληῖν, ἀλλὰ καὶ περαιτέρω τι βούλεσθαι.

οὐκοῦν Σειρήνας ὑποληπτέον, τὰς θελξίνους καὶ ἀπατηλὰς ἡδονάς· αἱ τῷ λείῳ καὶ προσηνεῖ τε καὶ μελιγρῷ, πάντα ἀνθρώπους δεινῶς καταγοητεύουσιν, ὅσοι τὸν παρόντα διαπλέουσι βίον.

ἄς ἐκεῖνος παρεξέλασαι δύναται, ὃς ἂν, κατὰ τὸν Ὀδυσσεά, τὰς μὲν τῆς ψυχῆς δυνάμεις ἀντὶ τῶν ἐταίρων κηρῷ καταφράξειε θεῶν λόγων καὶ πράξεων· καὶ πρὸς ἐκείνας ποιήσειεν ἀναισθήτους· τὰς δὲ τοῦ σώματος ὀρμὰς ἰσχυροτάτη πέδη τῆ φιλοσοφία καταμαράνειε καὶ ἀνάλωτος εἶναι ταύταις παράσχοι.

οὕτω γὰρ ἂν αἰσθόμενος, δόξειε μὴ αἰσθῆσθαι, καὶ ἀκούσας, μηδὲ ἀκοῦσαι, ἐπεὶ περ οὐχὶ τὸ πείραν εἰληφέναι τῶν ἡδονῶν τοῦτ'οἶδε τὴν ψυχὴν θανατοῦν, τὸ δὲ καταμεῖναι ταύταις διὰ βίου θελήσει τῶν ἀρίστων ἔργων τῆς σωφροσύνης ἀφρόνως ἐπιλαθόμενον.

5 L τὰς μὲν τῆς ψυχῆς δυνάμεις μετὰ τῶν συντρόφων αἰσθητηρίων, κηρῷ 6 L πράξεων ὡς μηδενὸς ὑπολελειμμένου κενού, μάτην ἐκείνας θυροκοπεῖν καταυλοῦσας. τὰς δὲ

8 «Pour donner un sens plausible au texte, il faut corriger le datif pluriel de Westermann, ἀναλώτοις, en un nominatif singulier ἀνάλωτος» Pralon 2004: 200, n. 12 9 L ἀκοῦσαι ἐπειδή περ οὐχὶ 10 L πείραν ἀπλῶς εἰληφέναι

Yo, por mi parte, creo que, hasta donde se ve, el poema no nos fascina como una sirena, sino que significa todavía algo más.

Por tanto, cabe inferir que las Sirenas son los placeres hechiceros y engañosos; ellas, con la delicadeza, amabilidad y melosidad, embaucan de un modo terrible a cuantos hombres surcan los mares de la vida presente.

A ellas puede arrimarse aquel, que como Odiseo, pudiera acorazar junto a sus compañeros, por una parte, las fuerzas de su alma con cera de razonamientos y de acciones divinas; y que [como Odiseo] pudiera hacerlos insensibles ante aquellas [Sirenas-placeres]; y que pudiera, por otra parte, amarrar los impulsos del cuerpo a la filosofía con la más firme atadura y pudiera ser incorruptible ante estas [Sirenas-placeres].

De este modo, pues, cuando las sintió, creería no haberlas sentido y, cuando las escuchó, tampoco haberlas escuchado, porque no sabe que el intentar coger algo de estos placeres mata el alma, así como el querer permanecer junto a estas [Sirenas-placeres] toda la vida lleva insensatamente al olvido de las mejores obras de la sensatez.

En primer lugar, nos interesa mencionar que *De Ulixis Erroribus* elabora un tratamiento peyorativo de las Sirenas, identificadas con el placer, en una tradición de pensamiento que se remonta hasta la antigüedad. De hecho, en los albores de la reflexión filosófica, Pitágoras de Samos se refería de modo metafórico a las delicias de la mesa, el amor y el lujo como homicidas canciones de Sirenas, si consideramos válido el testimonio de Porfirio, *Vita Pythagoraeae* 39. A su vez, es digno de reseñar que existen exégesis positivas de las Sirenas, que reconocen en sus cantos una fuente de sabiduría pretérita, como Heráclito Rétor en *Allegoriae Homericae* 70.

Como vemos, *De Ulixis Erroribus* aprovecha los versos de Homero (*Od.* 12.158-159), cuando se refiere a sus prados dispuestos con gran gusto, para mostrar que esta delicadeza es, en realidad, falaz y tan solo nos lleva a un reposo indolente del alma. Por otra parte, la poesía de Homero puede engañarnos, hasta donde llegamos a ver -μέχρι τοῦ ὀρωμένου-, a no ser que apliquemos una visión alegórica, que nos permita descifrar el mensaje certero.

Asimismo, la actuación de Odiseo en este pasaje ejemplifica su *modus vivendi*: el héroe itacense es capaz de prestar oídos y entrar en contacto con las fuerzas malignas del

placer, mas no sucumbe a los encantos de Sirenas. Por su parte, los compañeros se han pertrechado dentro de sí mismo, porque Odiseo ha conseguido aprisionar las fuerzas de su alma y nada exterior puede afectarles -πρὸς ἐκείνας ποιήσειεν ἀναισθήτους- gracias a la cera, elemento que representa, en este caso, las lecciones de las acciones piadosas y la contención del buen proceder -κηρῶ θεῶν λόγων καὶ πράξεων-.

Por otra parte, el mástil se identifica con la práctica que lleva hacia el buen decir y obrar, esto es, la filosofía -τῆ φιλοσοφία-, a la que Odiseo se amarra cuando se aproxima a la isla de las Sirenas y que constituye el fundamento de cualquier hombre que navega errante, aunque la prudencia sea su gobernalle. De este modo, Odiseo ha superado distintas adversidades para salir adelante con una vida renovada, *resiliencia*.

En resumen, la alegoría tiende a lo universal; por este motivo, este pasaje sobre las Sirenas ofrece una equiparación de Odiseo con cualquier hombre que navega errando en la situación actual del autor. Esta significativa mención a la *vida presente* -τὸν παρόντα βίον- dará paso al siguiente capítulo de nuestro estudio, puesto que resulta revelador que o bien el autor o bien el destinatario del *De Ulixis Erroribus* pudiera identificarse de un modo íntimo y personal con las míticas errancias de Odiseo, todo lo cual nos lleva a preguntarnos cómo pudo influir el contexto histórico en la redacción de nuestro tratado alegórico. ¿Cuáles fueron sus sufrimientos?

2. EDICIONES Y AUTORÍA

Hasta donde llega nuestro conocimiento, debemos calificar los estudios y ediciones dedicados al *De Ulixis Erroribus* por la literatura moderna especializada como exiguos y tangenciales. En efecto, si el lector quisiera consultar el texto griego original de nuestro tratado alegórico, debería remontarse hasta mediados de siglo XIX para encontrar la última reproducción del opúsculo, incluida en la selección de textos mitográficos publicada por Antonius Westermann en 1843, un trabajo que nos hemos propuesto actualizar con nuestro estudio.

Sin embargo, el interés en el opúsculo parece haber sido mayor en los siglos anteriores a esta fecha. En primer lugar, la edición de Westermann 1843 se basa en la obra del erudito sueco Johannes Columbus, quien publicó en 1678 el texto griego con la traducción latina *Incerti Scriptoris Fabulae Aliquot Homericæ*⁷, acompañada de algunas notas aclaratorias muy ilustradas, aunque solo conservamos su reimpresión de 1745 en Leyden⁸.

A su vez, la edición de Columbus 1745 [1678] transcribe con algún retoque la primigenia versión del texto griego en 1531, publicada por Vincentius Obsopoeus, junto con el *Banquete* de Jenofonte, por su carácter moralizante. El propio V. Obsopoeus comenta en la introducción al *De Ulixis Erroribus* que encontró estas alegorías en algún vetusto códice, inclasificable y anónimo -*antiquissimo quodam codice ἀδέσποτον καὶ ἀνώνομον*-, que se encontraba mutilado e imperfecto. En resumen, esta era toda la información disponible al inicio de nuestra investigación doctoral, de suerte que desconocíamos el autor del tratado y la versión de V. Obsopoeus 1531 era nuestro documento más antiguo conservado.

⁷ Otra denominación para *De Ulixis Erroribus*.

⁸ La primera edición se publicó en la ciudad de Åbo, Finlandia (quizá como Tesis Doctoral) y, con suerte, alguno de los registros de esta ciudad pueda guardar un ejemplar desconocido.

Pronto, con fortuna, descubrimos que la filología alemana encabezada, esta vez, por Max Treu 1901 se había ocupado de recuperar dos cartas inéditas y una monodia incluidas en un manuscrito de la primera mitad del siglo XIV, ubicado en la Österreichische Nationalbibliothek de Viena. Por tanto, esta copia manuscrita reproduce la primera versión conservada del *De Ulixis Erroribus*: Vindob. Theol. Gr. 174, fols. 86v-126r. Posteriormente, la Tesis Doctoral de Dieter Reinsch 1974 completó la labor de analizar toda la colección de epístolas que transmitían la citada copia manuscrita y el Parisinus Graecus 2022, junto con un códice conservado en la British Library de Londres. Además de algunas obras de corte moral compuestas por el mismo autor, el manuscrito *Londinensis* transmite también el *De Ulixis Erroribus*: Burney, 114, fols. 132r-145v.

Para ser exactos, el principal propósito de ambos estudiosos alemanes consistió en analizar una serie de epístolas completamente desconocidas hasta el estudio inaugural de M. Treu 1901. Esta correspondencia pertenecía a un autor, cuyo nombre eclesiástico a partir de 1322 ó 1323 fue Mateo, quien se convirtió en Metropolitano de Éfeso alrededor de 1329, aunque no llegó a ocupar su sede hasta una década más tarde, aproximadamente. A su vez, la identificación de Mateo de Éfeso con Manuel Gabalas, su nombre secular, fue un hallazgo de Stauros Kouruses 1972, cuya Tesis Doctoral no hemos logrado consultar hasta el momento⁹.

Nacido en 1271-2 en Filadelfia, actual ciudad de Alaşehir, ubicada en la antigua región de Lidia, Manuel Gabalas vivió las primeras muestras evidentes de la decadencia del Imperio Bizantino desde su espectro político, aunque su erudición se encuadra en una época caracterizada por un significativo renacer cultural, conocido como Renacimiento Paleólogo (ca. 1261-1453). Por este motivo, entre las epístolas de Manuel Gabalas, encontramos ilustres destinatarios como José el Filósofo (1260-1330), el gran *logothetes* Teodoro Metoquita (1270-1332) y su discípulo Nicéforo Gregoras (1295-1359/60). Asimismo, Manuel Gabalas se dirige también a dignatarios de la talla del *mesazon* Nicéforo Comneno (1250/55-1327), con quien nuestro autor coincidió en su primer viaje a Constantinopla (1309-mediados 1310), y a la hija de éste, Irene Comnena (1292-1360), mujer de extrema erudición y pureza, muy apreciada por Mateo de Éfeso, quien fue su guía espiritual tras la muerte de Theoleptos de Filadelfia en 1322. Así pues, esta fue su red de contactos en Constantinopla, donde residió en varios períodos intermitentes¹⁰.

Brevemente, mencionaremos que estas personalidades del Renacimiento Paleólogo profesaron un especial aprecio hacia los autores clásicos, así como una actitud general en contra de la postura *hesicasta* de Gregorio Palamás¹¹, especialmente, en el caso de Nicéforo Gregoras, Irene Comnena y Mateo de Éfeso; de hecho, los tres murieron por

⁹ La tradición es dispar. L. Previale, “Due monodie inedite di Matteo di Efeso”, *Byzantinische Zeitschrift* 41, 1941, 4-39. R. Browning, “A Fourteenth-Century Version of the Odyssey”, *Dumbarton Oaks Papers* 46, 1992, 27-36 y L. Vianès-Abou Samra, “Les errances d’Ulysee par Matthieu d’Éphèse, alias Manuel Gabalas (XIVe siècle)”, *Gaia* 7, 2003, 461-480 conocen los estudios alemanes, mientras que dos traducciones recientes al francés de D. Pralon, “Une allégorie anonyme de l’Odyssée: Sur les errances d’Ulysse”, in B. Pérez-Jean, P. Eichel-Lojkine (edd.), *L’allégorie de l’Antiquité à la Renaissance*, Champion, 2004, Paris y H. Van Kasteel, *Questions homériques. Physique et métaphysique chez Homère*, Grez-Doiceau, 2012 desconocen tal información y editan *De Ulixis Erroribus* como un texto anónimo.

¹⁰ Para una biografía completa, imprescindible D. R. Reinsch, *Die Briefe des Matthaios von Ephesos im Codex Vindobonensis Theol. Gr. 174*, Wien, 1974, 3-7. Vid. J. Pahlitzsch, s.v. “Manuel Gabalas”, in D. Thomas et al. (edd.), *The History of Christian-Muslims Relations (1350-1500). A Bibliographical History*, vol. 5, 2013, Leyden.

¹¹ Vid. J. Meyendorff, “Spiritual trends in Byzantium in the late thirteenth and early fourteenth Centuries”, *Art et Société à Byzance sous les Paléologues. Actes du Colloque Internationale des Etudes Byzantines*, Venise, 1971, 55-71, 56-57.

esta causa en torno a 1359-60, aunque la postura del Metropolitano de Éfeso sobre este tema es completamente controvertida y desafiante para nuestra curiosidad. Por el momento, requerimos tiempo para esclarecer qué influjo pudo tener en la redacción del *De Ulixis Erroribus* el violento debate, surgido a partir de 1337 en torno a la forma de unirse con Dios, sus energías y su esencia entre el monje Barlaam de Calabria y Gregorio Palamás.

Tras la evaluación de sus experiencias, convenimos en describir la vida de Manuel Gabalas como una odisea, de suerte que presencié en el otoño de 1310 el asedio de los turcos a su ciudad natal, Filadelfia, mientras que enviudaba dos años después. Más tarde, por mediación de Juan Cantacuzeno, encargado de las relaciones internacionales del Imperio Bizantino bajo el amparo del emperador Andrónico III, una política propensa a recuperar posiciones en la costa oeste de Anatolia mediante ciertos pactos con los turcos selyuquíes o Seljuk, herederos del antiguo Imperio Seléucida, quienes fueron los aliados de Juan Cantacuzeno en la conquista Constantinopla en 1347 y le permitieron acceder al poder Imperial.

En este proceso de negociaciones, Mateo jugó un papel decisivo e inadvertido, según se desprende de tres cartas, escritas entre 1339-1341, que narran sus peripecias y múltiples penurias en su travesía hasta abordar el territorio hostil de Éfeso, donde narra cómo se le confinó a una pequeña capilla. Por consiguiente, el Metropolitano no consiguió recuperar sus pretéritos privilegios y apenas pudo ejercer sus oficios litúrgicos, porque la iglesia estaba habitada por bandadas de *Coribantes*. En concreto, Éfeso estaba ocupada por los turcos desde 1308.

En la primera de estas epístolas¹², Mateo de Éfeso enumera, por ejemplo, ataques a su hospicio y la situación desoladora de ciudades como Esmirna, Clazómenas o Éfeso; además, también describe la esclavización a mano de los turcos tanto de judíos como de musulmanes y, finalmente, de sacerdotes cristianos¹³:

Οὕτως ἔχομεν καὶ οὕτω τῆς καλῆς ταύτης ἀπολαύομεν μητροπόλεως. Ὁ δὲ πλεόντων ἄλλων κακῶν ἡμᾶς ἀνιᾶ, ὅτι περ ἐκ γειτόνων οἰκοῦντες τοῦ μεγάλου τοῦδε νεῶ καθ' ἡμέραν ἐπὶ τῆς ὀροφῆς ἐκπηδῶντας ὀρῶμεν τοὺς Κορύβαντας τούτους καὶ τὰ τῆς σφῶν ἀλαλάζοντας λατρείας, ὅσον χωροῦσιν αἱ κεφαλαί, ἡμεῖς δ', ὅποι τύχοι τῶν ἱερῶν, παραρριπτούμεθα ὡσανεὶ τινες ἀπόλιδες ἢ ἀμητροπόλιδες ἱεράρχαι. Προσανιᾶ δὲ καὶ ἡ τῶν αἰχμαλώτων πληθὺς, ἔστιν ὧν μὲν Ἰουδαίους, ὧν δὲ Ἰσμηλίταις δυστυχῶς δουλευόντων. Εἰσὶ δὲ τινες τούτων, οἱ τῆς μοναδικῆς καὶ ἱερᾶς γνωρίζονται μοίρας ἐναγῆ διακονίαν παναγεῖς ὑφιστάμενοι. Οἱ δὲ νῦν αὖ ἀχθέντες ἐκ τῆς νέας ταύτης αἰχμαλωσίας κατὰ χιλιάδας ἠριθμημένοι, καὶ οὗτοι δ' ἐκ τῆς Ῥωμαίων, ποίαις ἀλώσει χωρῶν ἢ πόλεων ἐκ τοῦ παντὸς αἰῶνος γεγενημέναις ἢ ἐλάττους εὐρεθεῖεν ἂν ἦγουν ἴσοι παραβληθέντες; πάντες δ' οὗτοι ὡς τινα καταφεύγοντες εἰς ἡμᾶς ἄγκυραν ἀποδύρονται τὰ τῆς συμφορᾶς, καὶ ἡμεῖς δ' αὐτοῖς ἀντιτιθέντες δάκρυα καὶ πλεόν οὐδὲν κενὸς ἀφίμεν.

Esta es nuestra situación y así gozamos de esta magnífica metrópolis. Más que otros males, nos atormenta que precisamente, mientras vivimos como vecinos de este enorme templo, estamos viendo cada día a esos Coribantes saltando sobre el techo y profiriendo los cantos de su culto, que pueblan sus cabezas; en cambio, nosotros estuvimos confinados, donde se oficia lo sagrado, como si fuéramos jercas sin ciudad ni sede metropolitana. [14]

¹² Sobre su datación, cf. Reinsch, *Die Briefe des Matthaios...*, 54.

¹³ Cf. J.B. Juan-López, "On the road to Ephesus: Hardship and Despair", *Brolly: Journal of Social Sciences*, 3, 2018, 97-112, con bibliografía.

Y también nos angustia la multitud de cautivos de guerra, entre los que hay judíos e ismaelitas esclavizados de forma mísera. Entre estos [cautivos], se reconocen monjes y sacerdotes que, a pesar de su destino sacrosanto, celebraban un ministerio maldito. A su vez, los que ahora fueron apresados en esta nueva captura, se contaban por miles y, además, lejos de los romanos¹⁴. ¿Con qué expolios de territorios o ciudades ocurridos en toda la historia, descubriríamos menos o incluso los mismos corriendo este peligro? Y todos estos [cautivos] lamentan su desgracia recurriendo a nosotros como a un áncora; pero como tan solo les podemos recompensar con lágrimas, los despedimos vacíos sin nada en absoluto. [15]

Más adelante, Mateo de Éfeso relatará incontables situaciones de absoluta desesperación y sus negociaciones con el comandante de los turcos, Umur Beg. Por tanto, su narración es un testimonio de primera mano de la pérdida de territorio por parte del Imperio Bizantino y de los últimos intentos simbólicos de los cristianos por recuperar la ciudad que vio nacer a Heráclito.

Por todo lo dicho, podemos entender por qué Mateo de Éfeso sintió este especial apego por la figura del dechado Odiseo, cuando descubrimos que la figura alegorizada del héroe de la *Odisea* podía identificarse con las experiencias vitales de un prelado del siglo XIV que se dedicó a la *Vita Practica* y a una lucha tenaz contra los obstáculos; así pues, Mateo de Éfeso se siente un Odiseo de época bizantina, naufrago de espíritu, y su obra es una expresión del espíritu de su tiempo.

3. TRADICIÓN MANUSCRITA Y NUEVOS INTERROGANTES.

En adelante, nos interesa dirigir la atención de nuevo hacia el problema de la transmisión textual de nuestro tratado alegórico para presentar ante el lector algunos de los primeros resultados tras nuestra lectura de las diferentes ediciones y manuscritos. En primer lugar, es conveniente remarcar que la edición de Antonius Westermann 1843 comete varios errores de apreciación, comparada con la edición Johannes Columbus 1745. Esta versión intermedia del documento tampoco contribuyó a la depuración del texto, que revela ciertas diferencias con la edición primigenia de Vincentius Obsopoeus en 1531. Además de esto, la temprana traducción del *De Ulixis Erroribus* al latín por parte de Conrad Gessner 1542 añade a la cuestión de la transmisión textual un nuevo aliciente, de suerte que toda esta información requiere una exhaustiva revisión y un estudio monográfico.

Posteriormente, tras el análisis de los datos extraídos de la lectura del manuscrito *Vindobonensis* y del códice *Londinensis*, nos interesa resaltar, por una parte, la evidente similitud entre la versión de V. Obsopoeus y el códice de Londres, aun cuando se observan discrepancias que nos impiden hablar con total seguridad de un descendiente directo. Por tanto, la versión que transmite Westermann 1843 se aproxima, en cierto modo, a las variantes ofrecidas por el códice *Londinensis*; por ejemplo, el final del *De Ulixis Erroribus* ofrecido por Westermann 1843: 344 termina con las siguientes palabras μόλις δὲ θειοτέρα ἐπιτετιμηκότος τῆ φαύλω καὶ ἀκολάστῳ, mientras que el manuscrito de Londres finaliza de un modo bastante similar: Burney 114, fol. 145v, μόλις δὲ θειοτέρα προνοίᾳ σφοδρότερον ἐπιτετιμηκότα τῆ φαύλω καὶ ἀκολάστῳ.

Por otra parte, el manuscrito de Viena es anterior al códice de Londres, como apuntó Reinsch 1974: 70, y transmite múltiples variedades textuales, que revelan la verdadera

¹⁴ *Scil.* Los límites del Imperio Bizantino.

intención de Manuel Gabalas al escribir su *interpretatio ethica*; entre ellas, la más importante es el desenlace final inédito del *De Ulixis Erroribus*¹⁵.

Como introducción a nuestras lecturas, en los pasajes precedentes, a saber, en el título *Breve narración de las errancias de Odiseo* y en la alegoría del capítulo VII sobre las Sirenas (*vid. supra* 1), hemos editado las lecturas pertenecientes al Manuscrito *Vindobonensis*, que permanecían intactas en la sombra del tiempo; en cambio, el aparato crítico registra las discrepancias del código *Londinensis* y las ediciones de V. Obsopoeus, J. Columbus y A. Westermann, algunas de las cuales abren nuevos horizontes de expectativas.

Al hilo de esto, si el lector retrocede al título griego original del *De Ulixis Erroribus*, observará que el manuscrito de Londres aporta una diferencia substancial para el modo en que debemos comprender el destinatario, al que iba dirigido nuestro tratado alegórico. En concreto, la primera redacción del *De Ulixis Erroribus* se destinó en beneficio de los jóvenes -τῆς τῶν νέων εἵνεκεν ὀφελείας-, mientras que el código *Londinensis* y la edición moderna de Westermann 1843 se proyectaron para el provecho de los lectores -τῆς τῶν ἀναγινωσκόντων ἕνεκεν ὀφελείας-.

Por tanto, gracias a la lectura de la primera redacción del *De Ulixis Erroribus* en el manuscrito de Viena, descubrimos que nuestro tratado estuvo originalmente destinado a la enseñanza de los jóvenes, como hemos propuesto en el inicio de este ensayo. Para terminar, consideramos que el candidato más idóneo para la erudición, la proximidad a Manuel Gabalas y la juventud que *De Ulixis Erroribus* propone, es sin duda la emperatriz Irene-Eulogia Comnena, aunque este supuesto carece de fundamentación positiva por el momento.

En un futuro, el objetivo de nuestra investigación doctoral se encargará de aportar una solución a estos planteamientos e incógnitas, una vez consigamos comparar los datos históricos y sistematizar nuestro volumen de conocimiento.

BIBLIOGRAFÍA

- A. Blair, “The Capacious Bibliographical Practice of Conrad Gessner”, *Papers of the Bibliographical Society of America* 111, 2017, 445-468
- R. Browning, “A Fourteenth-Century Version of the *Odyssey*”, *Dumbarton Oaks Papers* 46, 1992, 27-36
- J. Columbus, *Incerti Scriptoris Fabulae Aliquot Homericæ de Ulixis Erroribus Ethicæ Explicatae*, Lugduni Batavorum, 1745 [1678]
- Ph. Ford, “Conrad Gesner et le fabuleux manteau”, *Bibliothèque d’Humanisme et Renaissance* 47, 1985, 305-320
- C. Gessner, *Moralis interpretatio errorum Ulyßis Homericæ*, Tiguri, 1542
- H. Hunger, *Katalog der griechischen Handschriften der Österreichischen Nationalbibliothek. Teil 3.2: Codices Theologici 101-200*, Wien, 1984
- J.A. Fabricius, *Bibliotheca Graeca*, vol. 4, Hamburg, 1711
- P.P. Fuentes González, “Teles y la interpretatio ethica del personaje mitológico”, *Florentia Iliberritana* 3, 1992, 161-181

¹⁵ En dos próximas conferencias, visitamos Barcelona y Oxford para presentar un comentario elaborado de este desenlace y de su repercusión sobre el *De Ulixis Erroribus* y, especialmente, el neoplatonismo y el cristianismo de la obra.

- J.B. Juan-López, “On the road to Ephesus: Hardship and Despair”, *Brolly: Journal of social sciences* 3, 2018, 97-112
- A. P. Kazhdan, “Innovation in Byzantium“, in A. R. Littlewood (ed.), *Originality in Byzantine Literature, Art, Music. A Collection of Essays*, Oxford, 1995, 1-14
- St. Kourouses, *Μανουήλ Γαβαλάς, εἴτα Ματθαῖος μητροπολίτης Ἐφέσου (1271/2-1355/60). Α΄: Τὰ βιογραφικά*, Αθήνα, 1972
- P. Matranga, *Anecdota Graeca e mss. Bibliothecis Vaticana, Angelica, Barberiana, Vallicelliana, Medicea, Vindobonensi deprompta*, vol. 1, Roma, 1850
- J. Meyendorff, “Spiritual trends in Byzantium in the late thirteenth and early fourteenth Centuries”, *Art et Société à Byzance sous les Paléologues. Actes du Colloque Internationale des Etudes Byzantines*, Venise, 1971, 55-71
- V. Obsopoeus, *Compendiosa Explicatio in errores Ulyssis Odysseae Homericæ, cum contemplatione morali elaborata*, Haganoæ, 1531
- J. Pahlitzsch, s.v. “Manuel Gabalas”, in D. Thomas et al. (edd.), *The History of Christian-Muslims Relations (1350-1500). A Bibliographical History*, vol. 5, 2013, Leyden
- D. Pralon, “Une allégorie anonyme de l’*Odyssee*: *Sur les errances d’Ulysse*”, in B. Pérez-Jean – P. Eichel-Lojkine (edd.), *L’allégorie de l’Antiquité à la Renaissance*, Champion, 2004, Paris, 189-208
- L. Previale, “Due monodie inedite di Matteo di Efeso”, *Byzantinische Zeitschrift* 41, 1941, 4-39
- D.R. Reinsch, *Die Briefe des Matthaïos von Ephesos im Codex Vindobonensis Theol. Gr. 174*, Wien, 1974
- M. Treu, *Matthaïos metropolit von Ephesos. Ueber sein Leben und seine Schriften*, Potsdam, 1901
- L. C. Valckenarius, *Fulvii Ursini Virgilius collatione scriptorum Gr. illustratus. Cui addidit Epistolam suam ad. M. Röverum Ictum; Iliadis Homeri Librum XXII cum scholiis vetustis Porphyrii et aliorum huc usque ineditis. Var. Lectionibus versuum Homeri Il. X et scholiorum mss. Moschi Epitaph. Bionis cum Notis suis nec non Dissert. de praestantissimo codice Leidensi, et de scholiis in Homerum ineditis*, vol. 2, Leuven, 1747
- H. Van Kasteel, *Questions homériques. Physique et métaphysique chez Homère*, Grez-Doiceau, 2012
- L. Vianès-Abou Samra, “Les errances d’Ulysee par Matthieu d’Éphèse, alias Manuel Gabalas (XIVe siècle)”, *Gaia* 7, 2003, 461-80
- A. Westermann, *Μυθόγραφοι: scriptores poeticae historiae graeci*, Brunsviga, 1843