

# En torno a una iluminación de un manuscrito coptoárabe del s. XIII

MANUEL MARCOS ALDÓN  
JUAN PEDRO MONFERRER SALA  
*Universidad de Córdoba*

RESUMEN: La copia conocida como Vat. copt. 9 (s. XIII) representa una muestra manuscrita de gran valor debido a las miniaturas que, en la línea de la técnica 'bizantina media' en ocasiones enriquecida con motivos iranio-islamizantes, incorpora junto con las también valiosas versiones copta y árabe en ella contenidas. En el presente trabajo nos ocupamos del frontispicio del Evangelio de Marcos, intentando demostrar que la representación allí realizada del evangelista recibiendo el libro de manos del arcángel san Miguel muestra evidentes conexiones con las técnicas iluministas carolingias.

ABSTRACT: The copy known as Vat. Copt. 9 (13<sup>th</sup> c.) is a highly appreciated sample of manuscript because of the miniatures which are included of the same style as 'Middle Byzantine' technique, at places enriched by Iranian-Islamic motifs, together with the valuable Coptic and Arabic versions also found there. In this paper our purpose is to focus on the frontispice of Mark's Gospel and to argue that the representation of the Evangelist taking the book from the hands of the Archangel Saint Michael shows clear connections with the iluministic techniques used by Carolingian masters.



## *INTRODUCCIÓN Y CARACTERÍSTICAS GENERALES DEL VAT. COPT. 9*

Entre los distintos *corpora* manuscritos que se custodian en la Biblioteca Apostólica Vaticana, el conocido como Vat. copt. 9 resulta de singular importancia por las iluminaciones de Cristo y de los evangelistas que, siguiendo la moda bizantina, incluye en el frontispicio de cada uno de los cuatro evangelios, así como otros motivos ornamentales de tipo iranio-islamizante, que representan, sin duda alguna, una de las muestras más logradas que poseemos<sup>1</sup> dentro de lo que Wilfong ha calificado como el "two-dimensional art of the Egyptian Christians",

---

<sup>1</sup> Sobre el mismo, *vid.* Buchthal, H.; Kurz, O., *A Hand List of Illuminated Oriental Christian Manuscripts*, Nendeln (Liechtenstein) (=Londres, 1942), 1968, pág. 59 (nº 290).

que tipifica en los iconos y pinturas murales por un lado y las iluminaciones de manuscritos por otro<sup>2</sup>.

Este manuscrito bilingüe coptoárabe contiene los cuatro evangelios a doble columna. El texto árabe, que figura en la columna de la derecha, representa una versión adaptada al texto copto que figura a su izquierda. La copia, llevada a cabo en El Cairo, está datada en 1204-5 (921 de la Era de los Mártires) y fue realizada (según consta en el fol. 20v, al pie de la imponente cruz de entrelazos flanqueada de medallones con la faz de los apóstoles y dominando el centro uno con el rostro de Cristo) por un escriba llamado Jorge (ΓΩΡΓΙΣ), que parece ser el mismo autor del *Or. 1315* de la *British Library* de Londres<sup>3</sup>. Guidi, por contra, aunque sin aducir ningún dato en favor de su datación, lo fechaba en el año 1202<sup>4</sup>. Por su parte, la data de 1270 ofrecida por Mai<sup>5</sup> se debe a un error al creer que la fecha de entrada del manuscrito en el “Monasterio de san Antonio el Grande” (*Dayr al-Qiddīs al-‘Azīm Anṭūniyūs*) era la fecha de redacción del mismo, como ya hizo notar Guidi<sup>6</sup>, cuando en realidad la nota que figura en el fol. 1r fue redactada en la Iglesia de san Mercurio (*Kanīsat al-Qiddīs Marqūriyus*) de El Cairo el tercer día del mes copto de *Barnamāt* del año 986 de Era de los Santos Mártires (*al-Šuhadā’ al-Abrār*) correspondiente al 5 de *rayāb al-ašamm* del año 668 (=1270) por un tal Gabriyāl, un monje según indica el título de ‘el pobre’ (*al-miskīn*) que él mismo se arroga, para dar fe de la entrada y dedicación del ‘Evangelio’ a dicho monasterio. Esta ‘Iglesia de san Mercurio’ (*Kanīsat al-Qiddīs Marqūriyus*), utilizada para albergar a los prisioneros francos que eran empleados para la construcción de la ciudadela de *al-Rūda*<sup>7</sup>, identifica a la Iglesia principal de san Mercurio que se hallaba cercana al ‘Convento de *Abū Sayfayn*’ (*Dayr Abī Sayfayn*; de ahí que también fuese conocida por el nombre de *Kanīsat Abī Sayfayn*), situado al norte del ‘Viejo Cairo’ (Babilonia: *Bābl(iy)ūn* < *ΒΑΒΥΛΩΝ*)<sup>8</sup>, demarcación que estaba enclavada al sureste de la actual ciudad de

<sup>2</sup> Vid. Wilfong, T. G., «The non-Muslim communities: Christian communities», en: Petry, C. F. (Ed.), *The Cambridge History of Egypt. I. Islamic Egypt, 640-1517*, Cambridge, 1998, pág. 191 (con referencias bibliográficas básicas en la n. 58).

<sup>3</sup> Vid. Leroy, J., *Les manuscrits coptes et coptes-arabes illustrés*, París, 1974, págs. 61, n. 2 y 153.

<sup>4</sup> Guidi, I., «Le traduzioni degli Evangelii in arabo e in etiopico», *Atti della Accademia dei Lincei*, CCLXXXV (1888), pág. 17.

<sup>5</sup> Vid. Mai, A., *Scriptorum veterum nova collectio*, Roma, 1831, IV/2, pág. 123.

<sup>6</sup> Vid. Guidi, I., «Le traduzioni degli Evangelii in arabo e in etiopico», *Atti della Accademia dei Lincei*, CCLXXXV (1888), pág. 17, n. 1.

<sup>7</sup> Vid. MacKenzie, Neil D., *Ayyubid Cairo. A Topographical Study*, El Cairo: The American University Press, 1992, págs. 152-153.

<sup>8</sup> Sobre las distintas posibilidades del origen del término y una visión del ‘Viejo Cairo’ a través de las fuentes, vid. Butler, A. J., *Babylon of Egypt. A Study in the History of Old Cairo*, en: Butler, A. J., *The Arab Conquest of Egypt and the Last Thirty Years of the Roman Dominion*. Containing also *The Treaty of Misr* in Tabarī (1923) and *Babylon in Egypt* (1914). Edited by P. M.

El Cairo y a poniente de la antigua ciudad de *al-Fuṣṭāṭ*. Esta Iglesia fue reconstruida a finales del s. X y adquirió gran importancia en el s. XI llegando a albergar la cátedra del Patriarca como sucesora de la gran *Kanīṣat al-Mu‘allaqa*, después que el Patriarcado se trasladase de Alejandría a El Cairo bajo el Patriarca copto Christodoulos (desde 1047 a 1077)<sup>9</sup>.

Además, en el fol. 504r, que sigue al final del Evangelio de san Juan, se nos indica explícitamente que este santo libro de los cuatro evangelios fue adquirido por el Patriarca Anbā Gabriel V a los Padres Patriarcas (*iṣṭarà hādā Kitāb al-Muqaddas al-Arbi‘a al-Ab al-Sayyid al-Baṭriyark Anbā Gabriyāl al-Jāmis min al-Abā‘ al-Baṭārika*). Y algo más adelante, en ese mismo fol., se nos dice que dicho manuscrito fue vendido por el instruido (*al-mu‘allim*) Barṣawm b. Mījā‘īl Sannī b. Bašāda por la cantidad de 50 piezas de plata de la conocida como nueva suleimania’ (*yādīda sulaymāniyya*) el 3 del mes de *kīḥak* del año 1242 de los Santos Mártires (*al-Šuhadā‘ al-Aṭ hār*), esto es, el año 1525.

El manuscrito fue donado a la biblioteca del “Monasterio de san Antonio el Grande”, situado en los aldeaños del Mar Rojo, en el desierto de *al-‘Araba*<sup>10</sup>, por el diácono (*al-šammās*) Mījā‘īl al-Ḥakīm Abū Ḥalīqa, donde permaneció guardado hasta que años más tarde fue trasladado a la Iglesia de los santos Sergio y Baco (*Bī‘at al-Šuhadā‘ Sarīyūs wa-Wāḥiyūs*) en Alejandría, donde lo compró el viajero florentino Girolamo Vecchietti en 1594, según consta en una hoja que figura al comienzo en la que dice: “Portato da Egitto da me Girolamo Vecchetti, l’Anno 1594”, añadiendo a continuación “Io. Baptista Raimundus bibliotheca Vaticanae dono dedit ex testamento anno 1614”, quien no es otro que el orientalista italiano J. Battista Raimondi, que efectuó esta donación (junto con

Fraser with a critical bibliography and additional documentation, Oxford, 1978 (2.<sup>a</sup> ed.), al final con paginación propia.

<sup>9</sup> *Id.* Hunt, L.-A., «Churches of Old Cairo and mosques of *al-Qāhira*: a case of Christian-Muslim interchange», *Medieval Encounters*, 2 (1996), págs. 45, 47 y 49, en pág. 46 hay un mapa que localiza y sitúa las iglesias del ‘Viejo Cairo’.

<sup>10</sup> Sobre este monasterio, célebre por sus pinturas murales. *vid.* Fedden, M. R., «A study of the Monastery of Saint Anthony in the Eastern Desert», *Bulletin of the Faculty of Arts of the University of Egypt*, 5 (1937), págs. 1-60; también Meinardus, O. F. A., *Monks and Monasteries of the Egyptian Deserts*, El Cairo, 1989 (revised edition), págs. 5-32. Para una síntesis sobre el personaje de san Antonio y la comunidad creada por éste, *vid.* Gobry, I., *Les moines en Occident. De saint Antoine à saint Basile. Les origines orientales*, Paris, 1985, págs. 147-181; *vid.* además Bouyer, L., *La Vie de S. Antoine*, (Abadía de) Bellefontaine, 1977 (2.<sup>a</sup> ed.); Draguet, R., *La Vie primitive de S. Antoine*, Lovaina, 1980 y Tetz, M., «Athanasius und die Vita Antonii», *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft*, 73 (1982), págs. 1-30; acerca de las célebres pinturas murales de este monasterio *vid.* Meinardus, O. F. A., «The Martiria of Saints: The Wall-Paintings of the Church of St. Anthony in the Eastern Desert», en: Hanna, S. A. (Ed.), *Medieval and Middle Eastern Studies in Honor of Aziz Suryal Atiya*, Leiden, 1972, págs. 311-343, con 14 láminas entre las págs 312-313 y 4 figuras en las págs. 313-314.

otros manuscritos orientales) en dicho año de 1614 a la Biblioteca Apostólica Vaticana, donde permanece desde entonces<sup>11</sup>.

El texto copto bohairico representa la versión de un original griego de la familia egipcia, la atribuida al obispo Hesiquio (†311), esto es, la versión que acompañaría a la supuesta recensión de los LXX llevada a cabo en Egipto por este obispo<sup>12</sup>. La árabe, por su parte, como ya hemos adelantado, es una traducción adaptada a las *lectiones* que ofrece la versión copta. Como *Evangelia caracthere Aegipto cum interpretatione Arabica* es calificado en la hoja inicial que precede al manuscrito. Una copia del Vat. copt. 9 es la que se encuentra en la "Borgiana" con la signatura Borg. copt. 57 (fols. 2r-385r), que data del s. XVIII, en concreto del año 1753 y es del conocido Rafael Tūķī<sup>13</sup>. El primer orientalista que se hizo eco del Vat. copt. 9 fue el jesuita alemán Atanasio Kircher<sup>14</sup>, quien ya dio cuenta del valor del mismo en la primera mitad del s. XVII<sup>15</sup>. Después de este gran coptólogo será Guidi quien se ocupe del manuscrito, en su conocido y magistral trabajo de carácter tipologizador y clasificatorio, al tratar de las traducciones árabes realizadas a partir del copto o corregidas según un texto copto. Guidi editó una tirada correspondiente a Mt 1,19-25 y 2,1-12. El análisis del fragmento le permitió corroborar que se trataba de una versión realizada sobre un texto "proprio del Patriarcato alessandrino, cioè al boheirico, o menfítico"<sup>16</sup>.

El manuscrito Vat. copt. 9 representa, pues, la copia árabe-menfítica que habría de ser (en el caso de la versión árabe) el fundamento de la recensión ecléctica alejandrina de mediados del s. XIII, conocida también como Vulgata egipcia, de gran repercusión en los círculos cristianos arabófonos. A todo ello apuntaba Guidi, al dudar incluso sobre la fecha de redacción de 1202, que él suponía para esta copia: "Il prezioso cod. Vat. Copto n. 9, scritto nell'anno 1202, se non prima [...]"<sup>17</sup>. Debemos a Caubet la precisión exacta de nuestro

<sup>11</sup> Vid. Morello, G. (Ed.), *Tesoros Artísticos del Vaticano. Arte y cultura de dos milenios*, Milán, 1993, pág. 75b-c (nº 25).

<sup>12</sup> Sobre esta supuesta recensión, vid. Jellicoe, S., «The Hesychian Recension Reconsidered», *Journal of Biblical Literature*, LXXXII (1963), págs. 409-418.

<sup>13</sup> Para una descripción general de este manuscrito, vid. Graf, G., *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*. 5 vols., Módena (=Ciudad del Vaticano, 1944-47), 1996, I, pág. 155; para el restante material árabe que representa la versión de un original copto, vid. Graf, G., *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, I, págs. 155-163.

<sup>14</sup> Kircher representa, junto al italiano Pietro della Valle, uno de los pilares en los que se cimenta el interés por los estudios sobre la lengua y la cultura de los coptos y del antiguo Egipto durante el primer tercio del s. XVII, *cf.* Hamilton, A., «An Egyptian traveller in the Republic of Letters: Josephus Barbatos or Abudacnus the Copt», *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, LVII (1994), pág. 125.

<sup>15</sup> Vid. Kircher, A., *Prodromus Coptus sine Aegyptiacus*, Roma, 1636, págs. 191-192.

<sup>16</sup> Vid. Guidi, I. «Le traduzioni degli Evangelii in arabo e in etiopico», *Atti della Accademia dei Lincei*, CCLXXXV (1888), págs. 17-18.

<sup>17</sup> Vid. Guidi, I., «Le traduzioni degli Evangelii in arabo e in etiopico», *Atti della Accademia dei Lincei*, CCLXXXV (1888), pág. 17.

manuscrito. Suponía Caubet, estudiando las *catenae* patrísticas del manuscrito Vat. ar. 452, que la copia contenida en esta versión y la del Vat. copt. 9 (ambas de la misma época) representarían un mismo texto apenas divergente. Sin embargo, tras colacionar los dos textos árabes advirtió variantes de “gran importancia y bastante frecuencia”. Ello le llevó a afirmar que la “acomodación de la versión árabe al texto bohaírico alejandrino no alcanzó al texto del Vat. Ar. 452, y que ni aun fue perfecta la acomodación a ese texto bohaírico en el caso de la versión árabe que se encuentra en el Vat. Copt. 9”<sup>18</sup>. Pero, además, al confrontar los textos árabes del Vat. ar. 452 y del Vat. copt. 9 con el de la denominada Vulgata egipcia (la recensión realizada en el Patriarcado de Alejandría después del año 1250), a través de varios de sus más genuinos representantes manuscritos, pudo apreciar que las discrepancias de éstos eran más numerosas con respecto al Vat. copt. 9 que con respecto al Vat. ar. 452, por lo que la recensión alejandrina o *Vulgata* era anterior a lo que pensaba Guidi<sup>19</sup>.

La ocupación árabe musulmana<sup>20</sup> hizo que el copto<sup>21</sup> fuese diluyéndose como consecuencia del abandono de éste como lengua hablada en el s. X en el Bajo Egipto y después del s. XV en el Alto Egipto. El bohaírico (que era la lengua litúrgica empleada por la iglesia copta desde el año 642, cuando desplaza al griego tras la conquista de Alejandría<sup>22</sup>) empezó a suplir al sahídico, que había sido el dialecto dominante. Así, de este modo, a partir del s. X el sahídico entrará en una especie de letargo del que sólo saldrá para que manuscritos redactados en este dialecto sean copiados por monjes de monasterios del Alto Egipto<sup>23</sup>. A partir del s. X, por tanto, el bohaírico se impone como dialecto predominante entre aquellos cristianos que siguen empleando el copto para distintas labores. Con respecto al ámbito neotestamentario no poseemos evidencia alguna de una versión bohaírica neotestamentaria anterior al s. IX, siendo bastante improbable que tal cosa sucediese, pues dichos estadios cronológicos están ocupados por el sahídico incluso en los monasterios del Bajo Egipto. Cuando el Patriarca copto se

<sup>18</sup> Vid. Caubet Iturbe, J., «Una cadena patrística, conservada en árabe, del Evangelio de San Mateo», *Estudios Bíblicos*, XXIV (1965), pág. 144.

<sup>19</sup> Vid. Caubet Iturbe, J., «Una cadena patrística, conservada en árabe, del Evangelio de San Mateo», *Estudios Bíblicos*, XXIV (1965), págs. 144-145.

<sup>20</sup> Sigue siendo de interés el clásico de Butler, A. J., *The Arab Conquest of Egypt...*, con valoraciones sin desperdicio, incluso en aquellas páginas en las que no trata directamente la ‘conquista’ musulmana.

<sup>21</sup> Sobre los dialectos coptos, haciendo ver la ausencia de ‘relaciones genealógicas’ directas entre ellos, vid. Kasser, R., «Y a-t-il une généalogie des dialectes coptes?», en: *Mélanges d'histoire des religions offerts à Henri-Charles Puech*, Paris, 1974, págs. 432-436.

<sup>22</sup> Sobre la iglesia copta y su liturgia, vid. Janin, R., *Les églises orientales et les rites orientaux*. Préface par Étienne Fouilloux, Paris, 1997 (5ª ed.), págs. 468-503.

<sup>23</sup> Sobre los monasterios del Alto Egipto, vid. Meinardus, O. F. A., *Monks and Monasteries of the Egyptian Deserts*, págs. 180-185.

trasladó de Alejandría a El Cairo en el s. XI el texto bohairico se convirtió en la versión oficial de la gran urbe, extendiéndose de allí al Alto Egipto<sup>24</sup>.

Desde el s. XIII<sup>25</sup>, aunque los primeros vestigios se levantan en el s. X, la producción literaria de los coptos experimentó un creciente desarrollo que llevó a una etapa que se ha dado en calificar de “renacimiento” o “edad de oro”<sup>26</sup>. En este período de “renacimiento” la lengua árabe desempeñó un papel decisivo, ya que ésta pasará a convertirse en el instrumento de expresión ‘casi exclusivo’ de las comunidades cristianas egipcias<sup>27</sup>. Como el árabe se había convertido en su nueva lengua y el copto había dejado progresivamente de usarse entre éstos, los textos bíblicos en lengua copta no cubrían las necesidades de las comunidades ya arabizadas. Esta es la razón que explica la creciente necesidad de realizar traducciones al árabe de las versiones coptas (alguna, como la del celeberrimo al-As‘ad Abū l-Faraḡ Ḥibat Allāh b. al-‘Assāl, uno de los tres *Awlād al-‘Assāl*, con un valiosísimo aparato crítico y un riguroso método empleando para ello variantes coptas, griegas y siríacas<sup>28</sup>, destinado sin duda a facilitar la labor

<sup>24</sup> Vid. Kasser, R., «Les dialectes coptes et les versions coptes bibliques», *Biblica*, 46 (1965), págs. 287-310; Kasser, R., «Petites rectifications à propos de l'histoire des versions coptes de la Bible», *Biblica*, 61 (1980), págs. 557-560; Metzger, B. M., *The Early Versions of the New Testament. Their Origin, Transmission, and Limitations*, Oxford, 1977, págs. 99-152 (las págs. 141-152 fueron redactadas por J. Martin Plumley); Wisse, F., «The Coptic Versions of the New Testament», en: Ehrman, B. D.; Holmes, M. W. (Eds.), *The Text of the New Testament in Contemporary Research. Essays on the Status Quaestionis. A Volume in Honor of Bruce M. Metzger*, Grand Rapids (Michigan), 1995, págs. 131-141 con la bibliografía esencial.

<sup>25</sup> Un brillante ejemplo del dominio del árabe, y su relación con el copto, viene representado por la labor lingüística desarrollada por una figura de la envergadura del obispo Atanasio de Qūš, vid. sobre el mismo las notas críticas redactadas por Sidasus, A., «Athanasius von Qūš und die arabisch-koptische Sprachwissenschaft des Mittelalters», *Bibliotheca Orientalis*, XXXIV (1977), cols. 21-36.

<sup>26</sup> Un excelente trabajo en este punto es el de Sidasus, A., «Essai sur l'âge d'or de la littérature copte arabe (XIIIe-XIVe siècles)», en: *Acts of the Fifth International Congress of Coptic Studies*, 2 vols., Roma, 1993, II, 443-462. Para los coptos, sigue siendo imprescindible el trabajo de Atiya, A. S., *A History of Eastern Christianity*, Londres, 1968, págs. 13-145; vid. además la monografía de Cannuyer, Ch., *Les Coptes*, Brepols, 1990.

<sup>27</sup> Para las diversas comunidades cristianas egipcias, pero con especial énfasis en los coptos, vid. Anawati, G. C., «The Christian Communities in Egypt during the Middle Ages», en: Gevers, M.; Bikhazi, R. J. (Eds.), *Conversion and Continuity: Indigenous Christian Communities in Islamic Lands*, Toronto, 1990, págs. 237-251; vid. También Wilfong, T. G., «The non-Muslim communities: Christian communities», en: Petry, C. F. (Ed.), *The Cambridge History of Egypt. I...*, págs. 175-197.

<sup>28</sup> La edición de las ‘observaciones metodológicas’ de esta importante traducción-anotación crítica fue realizada por MacDonald, D. B., «The Gospels in Arabic», *Hartford Seminary Record*, 3 (1893), págs. 163-176 y 252, más tarde receditada y traducida en su «Ibn al-‘Assāl’s Arabic Version of the Gospels», en: *Homenaje a D. Francisco Codera en su jubilación del profesorado. Estudios de erudición oriental*. Con una introducción de D. Eduardo Saavedra, Zaragoza, 1904, págs. 375-392, edición del texto árabe en págs. 376-384 y traducción del mismo en págs. 385-392; vid. además Wadi, A., «La Traduction des quatre Evangiles d'al-As‘ad Ibn al-‘Assāl (XIIIe s.)», *Studia Orientalia Christiana*, 24 (1991), págs. 217-224, con especial incidencia en la transmisión textual (págs. 220-223) de esta traducción-anotación.

exegética de los comentarios sobre el Nuevo Testamento<sup>29</sup> y la Biblia en general que proliferan en las últimas décadas del s. XII<sup>30</sup>) muchas de las cuales seguirán acompañando al nuevo texto árabe como consecuencia de la fuerte y sólida conciencia de la tradición copta que caracterizaba a su cultura frente al resto de comunidades arabófonas egipcias.

El manuscrito de este tetraevangelio o *Kitāb al-Muqaddas al-Arbi* 'a se halla en perfecto estado de conservación<sup>31</sup>. La medida de los fols. es de 345x250 mm. y la de la caja de escritura de 255x170 mm. Posee un total de 504+5 fols. a doble columna, cada una de las cuales tiene (salvo las portadas que incluyen los títulos de cada uno de los cuatro evangelios) entre 22 y 24 líneas. La foliación se ha efectuado empleando numerales unciales en el *verso* de cada página, y de forma autónoma para cada evangelio. La numeración occidental empleando cifras arábicas es posterior y corresponde, sin duda, a la labor de un bibliotecario de la Vaticana. Los cuadernillos, además de haber sido numerados con unciales coptos, también lo han sido hechos con caracteres siriacos<sup>32</sup> en el margen superior interno de cada folio. Asimismo, los cuadernillos han sido numerados con caracteres

<sup>29</sup> Unas interesantísimas valoraciones en torno a los procedimientos hermenéuticos de Butrus al-Sadamanī han sido realizadas por uno de los mejores conocedores de la cultura copta-árabe: Sidarus, A., «Un exégète copto-arabe du VIIIe/XIIIe siècle: Butrus al-Sadamanī et son Traité sur l'Herméneutique», *Bibliotheca Orientalis*, XXXV (1978), cols. 20-26, espec. col. 23 aludiendo a su 'Comentario a los Evangelios'.

<sup>30</sup> *Id.* Rubenson, S. «Translating the Tradition: some remarks on the Arabization of the Patristic heritage in Egypt», *Medieval Encounters*, 2 (1996), pág. 10.

<sup>31</sup> Una completísima y detallada descripción de este manuscrito fue realizada por Horner, G., *vid. The Coptic Version of the New Testament in the Northern Dialect*. Otherwise called Memphitic and Bohairic with introduction, critical apparatus, and literal English translation. 2 vols., Oxford, 1898, I, págs. LVIII-LXV. *Id.* asimismo, centrada en los aspectos decorativos que incorpora el manuscrito, Leroy, J., *Les manuscrits coptes*, págs. 148-154.

<sup>32</sup> Grupos de monjes siriacos y muestras escriturarias en siriano, como consecuencia del frecuente intercambio mantenido entre los monofisitas egipcios y los antióquenos, son conocidas en Wādī Natrūn, tal como lo atestigua el *Dayr al-suryānī* ('Monasterio de los sirios'), *vid.* Wilfong, T. G., «The non-Muslim communities: Christian communities», en: Petry, C.F. (Ed.), *The Cambridge History of Egypt. I...*, págs. 193-194; también Meinardus, O. F. A., *Monks and Monasteries of the Egyptian Deserts*, págs. 121-143; *vid.* además, sobre este monasterio y las recientes pinturas y textos murales recuperados después de la labor de restauración llevada a cabo tras el incendio acaecido en el año 1988, Inneméc, K.; Rompay, L. van, «La présence des Syriens dans le Wadi al-Natrun (Égypte). À propos des découvertes récentes de peintures et de textes muraux dans l'Église de la Vierge du Couvent des Syriens», *Parole de l'Orient*, XXIII (1998), págs. 167-202.

árabes y coptos cursivos en el *recto*<sup>33</sup>. El nombre abreviado del evangelista en cuestión figura en el *recto* de cada folio y al final de cada cuadernillo que compone el códice. El copista ha empleado tinta negra para el cuerpo del texto; la tinta roja es utilizada para algunos símbolos (como por ejemplo el ‘marcador silábico’ que el copista realiza en forma de espíritu áspero griego alargado), así como para adornos (en forma de punto) en el interior de las siguientes grafías coptas: ϣ (f), ϥ (h), ϕ (f), ϑ (k) y ϛ (g). También recurre el copista a la tinta azul y al pan de oro para las letras que incorporan adornos. Las tintas negra y roja aparecen combinadas en ocasiones con el pan de oro con finalidad ornamental.

A posible influencia irania-islámica de procedencia mesopotámica abbasí puede deberse, por otro lado, el ‘encuadre’ del título bilingüe (cada uno en su respectivo rectángulo) con que abre este ‘Evangelio de Marcos’<sup>34</sup>; a la izquierda reza en copto ΕΩΑΓΓΕΛΙΟΝ ΚΑΤΤΑ ΜΑΡΚΟC que remata con una cruz griega y una línea estilizada ligeramente ondulada con los dos extremos punteados en posición infralineal (\* —) para rellenar la *lacuna* dejada en la tercera línea. A la derecha, en dos líneas, figura el título en árabe *إنجيل مرقس*, rematado con dos palmetas estilizadas, una para cada línea. La posible influencia irania-islámica de corte coránico del ‘encuadre’ en forma de rectángulo (adoptando motivo ‘alfombrado’ con remate en cuatro palmetas estilizadas en cada uno de sus cuatro ángulos, más una cruz de planta griega florenzada de cuatro puntas con remates en forma de palmetas que sale del centro del lado derecho, de mayor dimensión que las otras cuatro), que podríamos calificar de ‘frontispicio recamado’ (*dībāy mudabbāy*) a base de motivos geométricos con fondo floral, imita el ‘encuadre’ del título de las azoras coránicas, y aunque no es menos cierto que este tipo de encuadres de los encabezamientos también se dan

<sup>33</sup> Para la numeración de fols. y cuadernillos de manuscritos coptos del ‘Monasterio de san Macario’, *vid.* Zanetti, U., «Les manuscrits de Saint-Macaire: Observations codicologiques», en: Hoffmann, Ph. (Ed.), *Recherches de codicologie comparée. La composition du codex au Moyen Âge, en Orient et en Occident*. Indices rédigés par Christine Hunzinger, París, 1998, págs. 176-179; *cf.* en cambio la opinión de Leroy, aconsejado por Coquin, sobre la práctica de numerar los manuscritos en árabe, copto y siríaco, Leroy, J., «Un feuillet du manuscrit copte 13 de la Bibliothèque Nationale de Paris égaré à Washington», en: *Mélanges d'histoire des religions*, págs. 438-439 y Leroy, J., *Les manuscrits coptes*, pág. 145.

<sup>34</sup> Para ejemplos, a base de otros motivos geométricos y florales, *vid.* Leroy, J. «Un évangélaire arabe de la Bibliothèque de Topqapi Sarayi a décor byzantine et islamique», *Syria*, XLIV (1967), págs. 119-130, con 16 láminas entre las págs. 120-121, 6 de las cuales, al menos, nos ilustran claramente sobre ello; *cf.* Nelson, R. S., «An Icon at Mt. Sinai and Christian Painting in Muslim Egypt During the Thirteenth and Fourteenth Centuries», *The Art Bulletin*, LXV (1983), págs. 214-216 y Leroy, J., *Les manuscrits coptes*, pág. 152 (lámina A y págs. 9, 18, 19 y 20 de las figuras, para los motivos decorativos de tipo islamizante). El arte de la miniatura bizantina experimenta la influencia oriental a partir del s. X, *vid.* Nasrallah, J., *Histoire du mouvement littéraire dans l'église melchite du Ve au XXe siècle. Contribution à l'étude de la littérature arabe chrétienne. III/1 (969-1250)*, Lovaina-París, 1983, pág. 75.



en muestras bizantinas<sup>35</sup>, lo más probable (pese a la ambigüedad que rodea la interpretación de estas formas de ornamentación<sup>36</sup>, con contactos no sólo con la tradición bizantina o con las modalidades decorativas musulmanas, sino también con las diversas formas artísticas del cristianismo oriental, sobre todo con el siriano y el armenio<sup>37</sup>) es que confirmen la adopción de toda una serie de convencionalismos musulmanes empleados en la ornamentación de libros, en especial en las copias coránicas<sup>38</sup>, que acabarán dando lugar a una fusión de estilos cristiano y musulmán en la primera mitad del s. XIII, simbiosis que no tendrá continuación en el período mameluco, momento en el que los manuscritos iluminados musulmanes tomarán su propio camino y los cristianos volverán a la tradición artística bizantina en busca de una nueva inspiración de motivos religiosos<sup>39</sup>. De hecho, los judíos del *Dār al-Islām* en Oriente también hicieron uso de esta técnica ornamental en las notas masoréticas de la Biblia, que realizaban a base de diseños geométricos de tipo abstracto. Las decoraciones de mayor importancia de la *masorá* (la mayoría de ellas -las primitivas- procedían del Egipto *īlūnī* y *fāīmī* y de Palestina) se colocaban al final de las biblias. Estos 'folios externos' finales semejabán páginas alfombradas de acuerdo con la misma tipología empleada en los manuscritos coránicos coetáneos, con decoraciones a base de palmetas y florones siguiendo patrones geométricos de tipo abstracto mezclados con motivos florales y vegetales. Además, los colores azul y dorado empleados en la *masorá figurata* eran los usados, asimismo, en los coranes. Esta técnica de 'decoración masorética', una vez que los centros judíos de autoridad religiosa declinaron en el Oriente musulmán, acabó desplazándose a

<sup>35</sup> Vid. por ejemplo Carr, A. W., «Two Manuscripts by Joasaph in the United States», *The Art Bulletin*, LXIII (1981), pág.188, donde reproduce dos muestras pertenecientes a la tradición bizantina: fol. 6r del ms. gr. 1242 de la BnF (s. XV=1419) y el fol 1r del ms. Vat. Chigi R V 29 de la Vaticana (finales del s. XIV=1394).

<sup>36</sup> Tres muestras pertenecientes a manuscritos árabes sináuticos aparecen reproducidas en Meimaris, I. E., *Κατάλογος τῶν νεῶν ἀραβικῶν χειρογράφων τῆς Ἱερῆς Μονῆς Ἁγίας Αἰκατερινῆς τοῦ Ὄρους Σινᾶ*, Atenas, 1985, págs. 107 (nº 69), 135 y 154 (nº 126 y 20 respectivamente) y 152 (nº 16). Vid. además las valoraciones de Leroy, J., «Un feuillet du manuscrit copte ...», en: *Mélanges d'histoire des religions*, págs. 437 y 443-444.

<sup>37</sup> Esta mezcla de influencias (aunque libre de la islámica) confluye, asimismo, en las muestras tetraevangélicas etiópicas, vid. al respecto las líneas que dedica Leroy, J., *L'Éthiopie. Archéologie et culture*, Bruselas, s.d., págs. 179-180.

<sup>38</sup> Vid. Hunt, L.-A., «Coptic Art», en: Strayer, J. R. (Ed.), *Dictionary of the Middle Ages*. 12 vols. (+1 de índices), Nueva York, 1983, III, pág. 591; cfr. Hunt, L.-A., «Coptic art», en: Turner, J. (Ed.), *The Dictionary of Art*. 34 vols., Nueva York, 1996, VII, pág. 824.

<sup>39</sup> Vid. Nelson, R. S., «An Icon at Mt. Sinai and Christian Painting in Muslim Egypt...», *The Art Bulletin*, LXV (1983), pág. 218; cfr. Hunt, L.-A., «Coptic Art», en: Strayer, J. R. (Ed.), *Dictionary of the Middle Ages*, III, pág. 591.

Occidente, siendo seguida en las biblias judías sefardíes de los siglos XIII-XIV procedentes de Toledo y de Burgos<sup>40</sup>.

El tipo grafológico empleado por el copista en la columna copta se corresponde con la tipología que Boud'hors ha denominado 'uncial colgada' (*onciale penchée*) y se enmarca en la tendencia un tanto 'manierista' que se produce a partir del s. XII cuando el dialecto sahidico ha desaparecido casi totalmente como lengua literaria y la mayoría de los manuscritos son copiados empleando el dialecto bohairico<sup>41</sup>. La columna árabe, por su lado, emplea el árabe medio<sup>42</sup> y reproduce el conocido tipo grafológico árabe de factura *nasj* oriental, adoptando en este manuscrito un trazado estilizado que lo diferencia de la realización más gruesa y redondeada que suele caracterizar a las copias árabes cristianas de procedencia egipcia.

El fragmento evangélico copto bohairico y árabe que reproducimos facsimilarmente más abajo, sobre el que versa este estudio, representa el texto de Mc 1,1-3a. El margen izquierdo correspondiente a la columna copta bohairica contiene seis pequeños florones de tipo circular que se corresponden con el arranque de las líneas 7-12. El margen derecho de la columna árabe contiene otros cuatro florones de dimensión ligeramente superior a los de la columna copta que sirven para marcar las antiguas divisiones paragraficas del texto antes de las demarcaciones capitulares: (α y β; β y α). Además, a la altura de las líneas 4-5, y empleando una grafía diminuta, incorpora la glosa marginal (*hāšiya*) في رومي في الانبياء ('griego en los Profetas'), glosa que incluyen (con variantes) algunos manuscritos<sup>43</sup>.

<sup>40</sup> Vid. Gutmann, J., «*Masorah Figurata: The Origins and Development of a Jewish Art Form*», en: Fernández Tejero, E. (Ed.), *Estudios Masoréticos (V Congreso de la IOMS). Dedicados a Harry M. Orlinsky*, Madrid, 1983, págs. 53-54, cfr. figuras 1 y 2 (entre las págs. 56-57) procedentes, respectivamente, del *Codex Mosë b. Ašer* de los Profetas (año 894-895), procedente de Tiberiades, y de una Biblia de Toledo, de hacia el s. XIII, guardada en la 'Biblioteca Pública' de Leningrado.

<sup>41</sup> Vid. Boud'hors, A., «L'onciale penchée en copte et sa survie jusqu'au Xve siècle en Haute-Égypte», en: Déroche, F.; Richard, F. (Ed.), *Scribes et manuscrits du Moyen-Orient*, París, 1997, págs. 118-133; cfr. *Revue Biblique*, II (1905), pág. 457 ('Bulletin').

<sup>42</sup> Sobre el 'árabe medio', vid. sobre todo Blau, J., *A grammar of Christian Arabic. Based mainly on South-Palestinian texts from the first millennium*. 3 vols., Lovaina, 1966-67; vid. además Blau, J. «Some Observations on a Middle Arabic Egyptian text in Coptic Characters», *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 1 (1979), págs. 215-262. Cfr. por contra Samir Khalil, S. «Existe-t-il une grammaire arabe chrétienne?», en: Samir Khalil, S. (Ed.), *Actes du Premier Congrès International d'Études Arabes Chrétiens (Goslar, septembre 1980)*, Roma, 1982, págs. 52-59.

<sup>43</sup> Vid. *The Coptic Version of the New Testament in the Northern Dialect*, I, pág. 283, n. 1, línea 3.

*DESCRIPCIÓN Y ESTUDIO DE LA ILUMINACIÓN*

La iluminación que abre el 'Evangelio de Marcos' (fol. 146v) representa a éste sentado en una cátedra escribiendo en un libro en presencia del arcángel san Miguel. La práctica de colocar un retrato al comienzo de un libro procede de la Antigüedad clásica, donde se situaba la imagen del autor delante de su texto, como lo demuestran aquellos manuscritos latinos medievales que siguen este hábito<sup>44</sup>. De hecho, el origen de la 'invención iconográfica' de los evangelistas colocados al comienzo de sus respectivos Evangelios no es otra que esta práctica de corte clasicista continuada por los bizantinos y en boga entre los carolingios<sup>45</sup>, que en el caso copto es el reflejo de la victoria de ese sector de tratadistas y teólogos que abogó ya en el s. IX por la defensa de la práctica cristiana de venerar las imágenes de Jesucristo y los santos frente a los iconoclastas bizantinos y contra el principio judío y musulmán de no reproducir figuras humanas<sup>46</sup>. Un importante ejemplo de ello es el célebre 'Tratado' del melquita Teodoro Abū Qurra (s. IX), quien redactó un texto en árabe en el que justificaba la veneración de las imágenes como respuesta contra las objeciones formuladas por judíos y musulmanes hacia esta práctica cristiana<sup>47</sup>. Aun así, y en lo que atañe al caso musulmán, la costumbre clásica de situar el retrato del autor en los frontispicios de sus obras constituye, también, un tema favorito en los manuscritos árabes-islámicos ilustrados del s. XIII. En algunos casos, la 'adaptación islámica' del motivo del retrato del autor conduce directamente a las representaciones del médico y botánico griego Dioscórides en su obra *De*

<sup>44</sup> Sobre el retrato en la iconografía cristiana, *vid.* Grabar, A., *Christian Iconography. A Study of Its Origins*, Princeton (Nueva Jersey), 1980, págs. 60-86 y Grabar, A., *Les voies de la création en iconographie chrétienne. Antiquité et Moyen Âge*, Paris, 1994, págs. 111-154.

<sup>45</sup> *Vid.* Leroy, J., «Un feuillet du manuscrit copte 13», en: *Mélanges d'histoire des religions*, págs. 444-445, con bibliografía esencial en n. I. Añádase a ella: Hubert, J.; Porcher, J.; Volbach, W. F., *El imperio Carolingio*. Madrid 1968; Weitzmann, K., *El rollo y el códice*. Madrid 1993; Crozet, R., «Les premières représentations antrozoo-morphiques des évangélistes (VI-IX) dans l'enluminure», *Études Mérovingiennes*, (1953), págs. 53-63; Croquison, D. J., «L'iconographie chrétienne à Roma d'après le 'Liber Pontificalis'», *Byzantion*, XXXIV (1964), págs. 535 y ss.; Grabar, A., «Byzantine Architecture and Art», en: *The Cambridge Medieval History*, Cambridge 1967, IV, págs. 320-321; Grabar, A., *La Edad de Oro de Justiniano. Desde la muerte de Teodosio hasta el Islam*. Madrid 1966.

<sup>46</sup> *Vid.* al respecto Griffith, S. H., «Eutychius of Alexandria on the Emperor Theophilus and Iconoclasm in Byzantium: a 10<sup>th</sup>-century moment in Christian apologetics in Arabic», *Byzantion*, 52 (1982), págs. 168 y 188-190, *cfr.* págs. 166-168 para el fragmento de Eutiquio.

<sup>47</sup> Este 'Tratado' de Abū Qurra ha sido brillantemente estudiado en profundidad reproduciendo extractos del mismo por Griffith, S. H., «Theodore Abū Qurrah's Arabic tract on the Christian practice of venerating images», *Journal of the American Oriental Society*, 105 (1985), págs. 53-73. La traducción más reciente de este 'Tratado' se debe al propio Griffith: Abū Qurrah, Theodore, A., *Treatise on the Veneration of the Holy Icons*. Translated by Sidney H. Griffith, Lovaina, 1997, con una completa introducción de 22 págs.

*Materia Medica*, cuyo retrato adorna no menos de cuatro frontispicios de manuscritos árabes iluminados del s. XIII<sup>48</sup>.

En nuestro espécimen manuscrito coptoárabe, el evangelista Marcos<sup>49</sup> muestra el nimbo sobre el que aparece escrito su nombre en dos líneas en copto uncial (ΜΑΡΚΟΣ), precedido a su izquierda de la abreviatura ornamental Ο ΑΓ, es decir Ο ΑΓΙΟΣ (“el santo” = san). Frente a él, llevando un cetro dorado muy estilizado cuyo extremo centellea (reemplazando a uno de sus atributos, el de la espada llameante con que flanquea la puerta del Paraíso), se halla de pie el arcángel san Miguel con nimbo sobre el que, asimismo, aparece escrito en copto uncial su nombre precedido del título angélico (Ο ΑΡΧΑΓΓΕΛΟΣ ΜΗΧΑΗΛ), “el arcángel Miguel”, pero donde el título aparece fragmentado, siguiendo una direccionalidad en la escritura de abajo hacia arriba en dos líneas distintas, la primera (la inferior) lee Ο ΑΡ y la segunda (la que está por encima de ésta) ΧΑΓΓΕΛΟΣ.

El manuscrito se halla ricamente ornado con oro, con espléndidas miniaturas y decoración marginal de orla y estrellas que demuestra la calidad y cuidado que los amanuenses (copistas, decoradores e iluminadores) coptos empleaban en la copia y redacción de materiales manuscritos, especialmente bíblicos. En la iluminación el evangelista Marcos aparece representado con el aspecto de un hombre maduro de cabello moreno y barbado<sup>50</sup> (igual que el mosaico de san Mateo en san Vitale de Rávena) instalado en un sitial dorado forrado de tela rosa, ricamente labrado y decorado en negro con motivos

<sup>48</sup> Vid. Hoffman, E., «The author portrait in thirteenth-century Arabic manuscripts: a new Islamic context for a late-antique tradition», *Muqarnas*, 10 (1993), págs. 6-20, con abundante material pictórico.

<sup>49</sup> Para la importancia de la figura del apóstol Marcos en el cristianismo egipcio, vid. por ejemplo Severo b. al-Muqaffa', *Historia Patriarcharum Alexandrinorum*. Edidit C. F. Seybold. 2 vols., Lovaina, 1962 (=Leipzig, 1904), I, págs. 16-23, espec. 19-23; Eutiquio de Alejandría, *Annales*. Edidit L. Cheikhó, Lovaina, 1962 (=Beirut, 1905), págs. 95-96 y 97; Evetts, B., «History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria», *Patrologia Orientalis*, I (1904), págs. 135-148; Atiya, A. S., *A History of Eastern Christianity*, págs. 25-28. Acerca de la tradición que hace de Marcos un mártir, vid., por ejemplo, Metafrasto, *Martyrium s. Marci apostoli*, en: Migne, J.-P., *Patrologiae Cursus Completus, Omnium SS. Patrum, Doctorum Scriptorumque Ecclesiasticorum. Series Graeca Posterior*, París, 1863, cols. 164-169. La anécdota recogida por Severo b. al-Muqaffa' en su *Historia Patriarcharum Alexandrinorum*, en torno a la reliquia de la cabeza de san Marcos ha sido extractada y traducida por Kawerau, P., *Christlich-arabische Chrestomathie aus historischen Schriftstellern des Mittelalters*. 3 vols. (en 2 tomos), Lovaina, 1976-77, I/1, págs 47-49 (texto árabe) y II, págs. 155-160 (traducción al alemán anotada).

<sup>50</sup> El evangelista barbado es un motivo característico, entre otras, en las iluminaciones de evangelios pre-carolingios (tanto en muestras continentales como en las peninsulares), así como en los de Rab-būlā, vid. Rosenbaum, E., «The Evangelist Portraits of the Ada School and their Models», *The Art Bulletin*, XXXVIII (1956), pág. 82 y n. 9.

vegetales (hojas de vid<sup>51</sup>) de tradición copta, como podemos comprobar con solo compararlo con el motivo del tapiz de Hércules, conservado en el museo de l'Ermitage. El evangelista está situado en el margen derecho de la miniatura, vestido a la manera clásica con túnica rosa y galón dorado en el brazo derecho, cubierto con un manto azul en el que destacan en blanco los pliegues de las telas que caen en cascada y con naturalidad. En una hoja de pergamino ya preparada para recibir la grafía (como lo demuestra el espacio en blanco que se aprecia) que sostiene sobre el antebrazo izquierdo, ha acabado de escribir la palabra "comiezo" (αρχι). Apoya en este mismo brazo, y contra su rodilla derecha, la tabla roja que usa a modo de mesa, descansando sus pies calzados con sandalias a la manera romana en un pequeño estrado rojo de cantos dorados. A su espalda el artista ha situado una pared de sillares rosados rematada en cornisa de oro. Frente a él aparece un joven con alas doradas (el arcangel san Miguel<sup>52</sup>) vestido como *basileus*, máximo dirigente de la corte imperial (*Pontifex Maximus*), imitando el mosaico de Justiniano y su mujer Teodosia que se encuentra en San Vitale, en Rávena, o los de los santos y santas que cubren las paredes de esta iglesia. Lleva túnica roja (en la que el artista ha resuelto magníficamente el volumen y sombra con la gradación del color), decorada en el cuello y en el frontal con un ancho y largo galón de oro bordado con perlas y piedras preciosas, calzado con botas también rojas, y con una larga cabellera morena sujeta por cinta blanca a manera de diadema. En la mano porta el mencionado cetro dorado, también a modo de atributo<sup>53</sup>, que simboliza el *labarum*: esto es, el estandarte imperial sobre el cual Constantino mandó poner una cruz, elemento característico en la representación del arcángel-archiestratego Miguel<sup>54</sup>. Su postura es ligeramente inclinada hacia el evangelista, al que mira a la vez que tiende la mano hacia la hoja escrita en actitud de revelador de la escritura. Tras las dos nimbadas figuras, el fondo se

<sup>51</sup> El empleo de pámpanos de vid es frecuentemente utilizada en la decoración de tronos y siales, como se puede advertir en una muestra copta y un icono sinaitico, *vid.* Nelson, R. S., «An Icon at Mt. Sinai and Christian Painting in Muslim Egypt...», *The Art Bulletin*, LXV (1983), pág. 206, *cf.* las figs. 1, 7 y 20 en las págs. 202, 204 y 211 respectivamente.

<sup>52</sup> Sobre el arcángel san Miguel, *vid.* Smith, W; Cheetham, S. (Eds), *A Dictionary of Christian Antiquities*. 2 vols., Londres, 1880, II, págs. 1176-1181 (R. Sinker), acerca de la devoción de los coptos por este arcángel págs. 1179-1180; Spadafora, F. y Mara, M. Grazia, «Michele, arcangelo, santo», en: Caraffa, F. (Dir.), *Bibliotheca Sanctorum*, Roma, 1989 (=1967), IX, cols. 410-446; *cf.* los someros datos que ofrece Urech, E., *Dictionnaire des symboles chrétiens*, Neuchâtel, 1972, págs. 120-121. Para aspectos específicamente iconográficos *vid.* Kirschbaum, E. (Ed.), *Lexicon der christlichen Ikonographie*, Roma-Friburgo-Basilea-Viena, 1971, III, cols. 255-265.

<sup>53</sup> Para los atributos del arcángel Miguel, *vid.* *Lexicon christlicher Kunst. Themen. Gestalten. Symbole*, Friburgo-Basilea-Viena, 1982, págs. 222-223.

<sup>54</sup> *Id.*, por ejemplo, Martens, M., «L'archange Michel et l'héritage escatologique préchrétien», en: Detreé, A., *Mélanges Armand Abel*. 3 vols., Leiden, 1978, III, pág. 144, *cf.* las representaciones de las figs. 4 y 5 entre las págs. 144 y 145.

decora a la manera impuesta por las escuelas miniaturísticas carolingias en los ss. IX-X (técnica que fue exportada a toda la cristiandad), con tres franjas de color paralelas. La inferior es de color terroso, marrón oscuro, que hace las veces de suelo; una verde que utiliza para crear un espacio intermedio y lograr un segundo plano; y la mayor, que ocupa casi todo el fondo de la equilibrada composición, de color azul a manera de fondo neutro y que evita al artista la creación de un paisaje. Toda la obra está enmarcada por una orla dorada de cordón (de tradición clásica, imitando la decoración de mosaicos), y en su parte exterior por motivos en tinta azul (de aparente carácter iranio-arabizante, coránico, como ya hemos señalado), distribuidos por toda la superficie en una crestería de perlas con puntas; en los ángulos sitúa cruces de brazos estilizados, lanceolados y florenzados.

Esta orla, la figura de san Miguel ricamente ataviada y la del evangelista Marcos, manifiesta un claro ascendente bizantino sobre la obra, con los mencionados elementos islamizantes que figuran en la parte exterior de la referida orla. Dicha influencia bizantina responde a la segunda etapa del arte copto en la que se vio invadido por las corrientes procedentes de Bizancio, período que carece de la originalidad que caracteriza a la etapa que va del siglo VI al IX, donde se efectuó un desarrollo pleno y homogéneo que dio lugar a un arte de carácter unitario y original<sup>55</sup>.

Con todo, si examinamos las obras coptas conservadas, tanto las pertenecientes a su primera fase como a la posterior, no encontramos referencias a la composición pictórica que nos ocupa. Es a partir del s. XII, aproximadamente, cuando en la tradición bizantina aparece el evangelista Marcos representado como un personaje con rostro poderoso, de cabellos oscuros, barba redondeada y bigote, junto con su atributo (el león), siendo típico que reciba el texto del Evangelio de manos de san Pedro (aunque en ocasiones también lo haga de manos de san Pablo<sup>56</sup>) como sucede también en los evangelios coptos árabes, escritos en 1249-50, que se encuentran en la biblioteca del *Institut Catholique* de París<sup>57</sup>, pues según la tradición Marcos fue pupilo e intérprete de san Pedro mientras estuvieron juntos en Roma<sup>58</sup>, como podría desprenderse de la lectura de 2 Tim 4,11 y Fil 24 (*cf.* Col 4,10 y 1 Pe 5,13). Duchet-Suchaux y Pastoureau,

<sup>55</sup> Vid. Guerrini, L., «Copta, arte», en: *Enciclopedia dell'arte antica classica e orientale*. 9 vols., Roma 1959, II, págs. 810-811; Michalowski, M., *Arte y Civilización de Egipto*. Barcelona 1977, págs. 341-342. Para la influencia de Bizancio en las artes coptas, *vid.* la síntesis de Bourguet, P. de, «Art, Byzantine influences on Coptic», en: Atiya, A. S. (Ed.), *The Coptic Encyclopaedia*. 8 vols., Nueva York, 1991, I, págs. 241-243.

<sup>56</sup> Búsquese la fuente para ello en Col 4,10; 2 Tim 4,11; Fil 24 y 1 Pe 5,13, donde un tal Marcos aparece en relación con Pablo y con Pedro.

<sup>57</sup> Vid. Nelson, R. S., «An Icon at Mt. Sinai and Christian Painting in Muslim Egypt...», *The Art Bulletin*, LXV (1983), pág. 204, fig. 7; también Hunt, L.-A., «Coptic art», en: Turner, J. (Ed.), *The Dictionary of Art*, VIII, pág. 824, fig. 5.

<sup>58</sup> Vid., por ejemplo, Atiya, A. S., *A History of Eastern Christianity*, pág. 26 y n. 2.

por su parte, plantean de pasada la posibilidad de que tal vez pueda tratarse de "otra tradición" en la que san Marcos recibe la inspiración de Cristo o a través de su ángel<sup>59</sup>.

La influencia del arte copto sobre los manuscritos merovingios ya fue puesta de manifiesto tiempo atrás<sup>60</sup>, influencia que la vemos transmitida a su inmediato sucesor, el período carolingio. Los elementos esenciales de la composición, el evangelista en actitud de escriba y el arcángel revelador, los encontramos en diversas obras que van a ir configurando el tipo iconográfico hasta su definitivo asentamiento en la tradición.

Dentro de la tradición bizantina nos encontramos con el célebre códice de Dioscórides, el *De Materia Médica* (s. VI), conservado en la *Nationalbibliothek* de Viena con la signatura *Cod. med. gr. I* (fol. 4v), que repite composiciones antiguas (probablemente de época de Nerón), en concreto, una alegoría de episodios mitológicos<sup>61</sup>. En el fol. 4r de este códice aparece representado Dioscórides recibiendo de manos de Euresis la raíz de la mandrágora. En esta miniatura, el médico está sentado con los pies colocados sobre un estrado frente al que se ha pintado a ésta ofreciéndole con la mano derecha la planta, reproduciendo así el conocido modelo clásico<sup>62</sup>. La difusión del Dioscórides, como es sabido, fue enorme, y con él, al mismo tiempo, lo fue también este tipo iconográfico que será imitado, pero ya revestido de elementos cristianos y no paganos, en el mundo carolingio, aunque eso sí, sin olvidar la influencia del mundo irlandés, que fue introducida en el reino franco gracias a Alcuino<sup>63</sup>. El evangelista Marcos del Evangelio de Godescalc, por ejemplo, es representado con la cabeza mirando hacia su símbolo, tal como sucede con las representaciones clásicas de filósofos, poetas y musas. En un antiguo marfil que se halla depositado en el Louvre uno de los poetas vuelve la cabeza hacia la musa que le está inspirando por detrás. Estos detalles son los que han llevado a algunos a plantear que la analogía que se da entre el poeta clásico y la musa inspiradora, y

<sup>59</sup> Vid. Duchet-Suchaux, G.; Pastoureau, M., *Guía iconográfica de la Biblia y los santos*. Madrid 1996, págs. 258-259.

<sup>60</sup> Vid. Sulzberger, S., «Un exemple d'influence copte sur un manuscrit précarolingien», *Scriptorium*, IX (1955), págs. 263-267 y Stracmans, M., «Sur l'origine pharaonique de quelques motifs décoratifs coptes dans une miniature précarolingienne», *Scriptorium*, IX (1955) págs. 267-271.

<sup>61</sup> Vid. Leclercq, H., «Égypte», en: Cabrol, F.; Leclercq, H., *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, París, 1921. IV/2, col. 2554 y Grabar, A., *La edad de oro de Justiniano*, pág. 197.

<sup>62</sup> Para la reproducción de este retrato, y una adaptación islámica del mismo con Dioscórides entregando la mandrágora a un estudiante (*Ahmet III*, 2127, fol. 2v), vid. Vid. Hoffman, E., «The author portrait in thirteenth-century Arabic manuscripts: a new Islamic context for a late-antique tradition», *Muqarnas*, 10 (1993), págs. 14, figs. 10 y 9 respectivamente.

<sup>63</sup> Vid. Hubert, J.; Porcher, J.; Volbach, W. F., *El Imperio Carolingio*, pág. 75.

el evangelista y su símbolo (en nuestro caso el arcángel), pueda haberse originado en los primeros tiempos del cristianismo<sup>64</sup>.

Las miniaturas que se llevan a cabo durante este período se explican por esta doble influencia, a la que sigue toda una serie de evangeliarios que prefiguran la forma definitiva de la composición que estudiamos, o cuando menos parte de ella. Una muestra de ello la ofrece el citado Evangelio de Godescalc (París, *Bibliothèque nationale de France, Nouv. acq. lat. 1203*), mandado realizar por Carlomagno, algunos de cuyos motivos están basados en modelos 'bizantinos medios'. La actitud de los evangelistas, que aparecen agrupados al frente del libro, entre ellos el retrato de san Marcos (fol. 1v), responden a la tradición griega. Así lo expresa Rosenbaum, quien tras estudiar las iluminaciones de los evangelios de Godescalc, Abbeville, Treves, Harley, Soissons y Lorsch, llegó a la conclusión de que la figura de Marcos en los evangelios de Soissons *is obviously dependent on the "Greek" model, and the details of the drapery show the affinities to middle Byzantine miniatures perhaps more clearly than any other figure of the Ada School. It is also perhaps the only figure in which the color schememereally resembles that of the middle Byzantine miniatures*<sup>65</sup>.

Más cercano a nuestro modelo es todavía el Evangeliario de Ada (Treves, *Stadtbibliothek, cod. 22*) del año 800, donde el ángel aparece como símbolo del evangelista Mateo, pero que ya porta al mismo tiempo la revelación divina en forma de rollo de papiro que el evangelista lee. Esta representación se perpetúa en los evangelios de Saint Médard de Soissons (París, *Bibliothèque national de France, lat. 8850*) con san Marcos (fol. 81v), y es igualmente apreciable en una excelente página (fol. 17v) de los evangelios de Saint-Riquier (Abbeville, *Bibliothèque municipale, ms. 4*). La misma postura adquiere san Lucas en el fol. 14v del Evangeliario de Aquisgrán (Catedral de Aquisgrán, 'Tesoro', sin número) y en los evangelios de Ebbon (Epernay, *Bibliothèque municipale, ms. 1*), en concreto en el fol. 18v. El ángel comienza a adquirir importancia en los evangelios de Hincmar (Reims, *Bibliothèque municipale, ms. 7*) y en los de Loisel (París, *Bibliothèque nationale de France, lat. 17968*); es finalmente en los evangelios de Tours (Londres, *British Library, add. 11848*) donde la figura del ángel toma ya tamaño equiparable al evangelista (fol. 17v), y en los evangelios de Maguncia (La Haya, *Honinkluke Bibliothek, ms. 1*) ya aparece colocado frente a éste, al que entrega una hoja en la que, apoyándola en la rodilla, el evangelista escribe la palabra *liber*. De este modelo al representado por el *Vat. Copt. 9* apenas existe un pequeño margen iconográfico que ya habría que atribuir, muy probablemente, a la labor realizada por el miniaturista copto en su

<sup>64</sup> Vid. Rosenbaum, E., «The Evangelist Portraits of the Ada School...», *The Art Bulletin*, XXXVIII (1956), pág. 84 y n. 25.

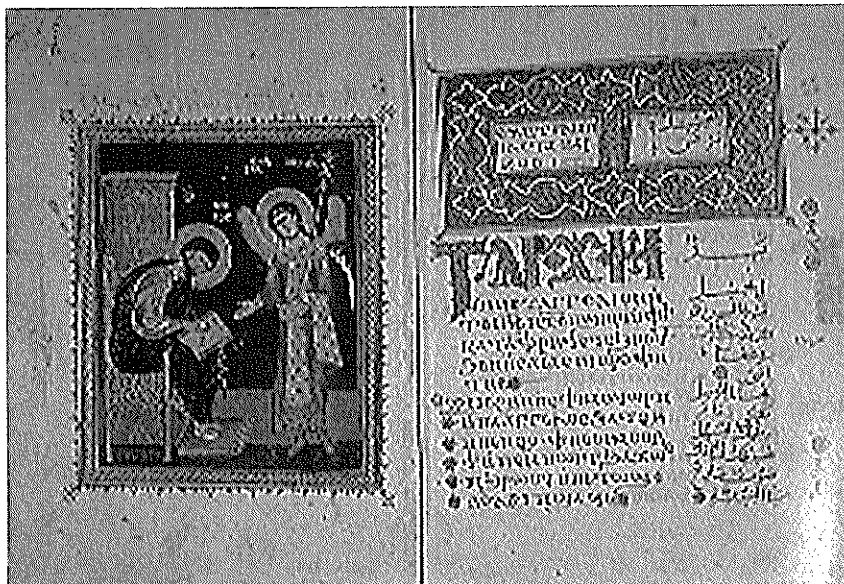
<sup>65</sup> Vid. Rosenbaum, E., «The Evangelist Portraits of the Ada School...», *The Art Bulletin*, XXXVIII (1956), pág. 90.



*scriptorium*, siguiendo evidentemente los cánones de la técnica miniaturística de la iluminación de manuscritos coptos y coptos árabes.

*TRANSLITERACIÓN DEL FRAGMENTO COPTOARABE (MC 1, 1-3A) DEL FOL. 147R*

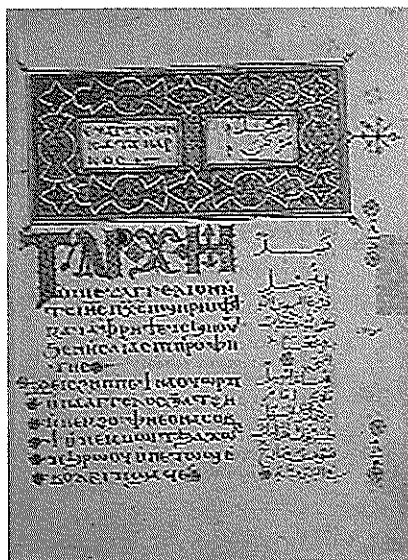
ΕΥΑΓΓΕΛΙΟΝ ΚΑΤΑ ΜΑΡΚΟΣ	الإِجِيلُ مُرْقَسٌ
ΤΑΡΧΗ	بَدَأَ
ΜΠΙΕΥΑΓΓΕΛΙΟΝ Ν̄	إِجِيلِ
ΤΕ ΙΗ̄Σ ΠΧ̄Σ ΠΩΗΠΙΜ̄Φ†	يَسُوعَ الْمَسِيحِ بْنِ اللَّهِ
ΚΑΤΑ ΦΠΗ† ΕΤΣϢΗΟΥΤ	كَمَا هُوَ مَكْتُوبٌ
ϢΕΝ Η̄ΣΑΙΑΣ ΠΠΡΟΦΗ	فِي شَعْبَاءَ
ΤΗΣ	النَّبِيِّ
ΧΕ ΙΣ ΖΗΠΠΕ †ΝΑΟΥΩΡΠ	هَذَا مُرْسِلٌ
ΜΠΑΑΓΓΕΛΟΣ ϢΑΤΖΗ	مَلَكِي أَمَامَ
ΜΠΕΚΖΟ ΦΗ ΕΘΝΑΣΟΒ	وَجِهَكَ لِيَسْتَهِّلَ
† ΜΠΕΚΜΩΙΤ ϢΑΧΩΚ	طَرِيقَكَ قَدَّامَكَ
ΠϢΠΩΟΥ ΜΠΕΤΩΨ Ε	صَوْتِ صَارِيخِ
ΒΟΛ ΖΙ ΠΨΑϢΕ	فِي الْبَرِّيَّةِ



Vat. Copt. 9 (Bib. Apost. Vat.).



Vat. Copt. 9 (Bib. Apost. Vat.).



Vat. Copt. 9 (Bib. Apost. Vat.).



*San Mateo. Mosaico. San Vitale. Rávena.*



*Evangelionario de Godescale. París. Biblioteca Nacional de Francia. (Nouv. acq. lat. 120, fol. 1v).*



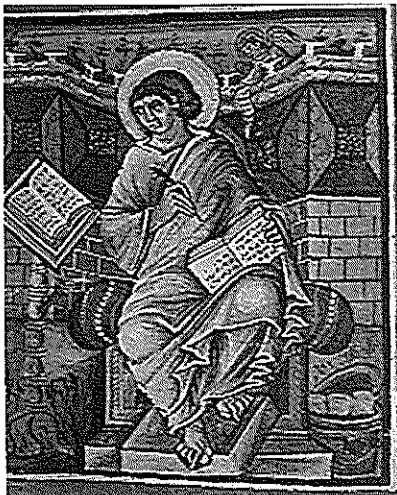
*Evangelios de Ada. San Mateo. (Tréveris. Stadtbibliothek, cod. 22, fol. 15v).*



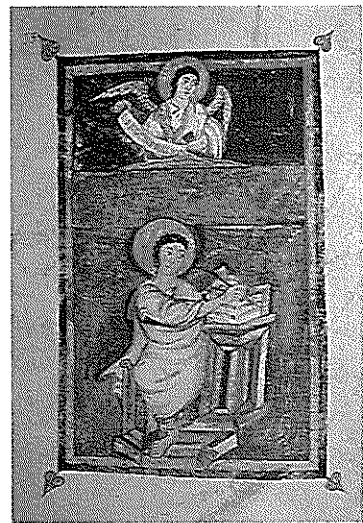
*Evangelios de Hincmar. San Mateo. (Reims. Bibl. Municipal, ms. 7, fol. 21v).*



*Evangelios de Maguncia. (La Haya. Honinkluge Bibliothek, fol. 17v).*



*Evangelios de Loisel. San Mateo. (Paris. Biblioteca Nacional de Francia. Lat. 17968, fol. 15v).*



*Evangelios de Tours. San Mateo. (Londres. Museo Británico. Add. 11848, fol. 17v).*