

## LAS AVENTURAS DE ULISES EN LA VIEJA IRLANDA (\*)

Beginning with the Middle Irish version of the *Odyssey* the present article traces references to Ulysses throughout Early Irish Literature. The study involves the question of the transmission of Classical sources. For this purpose, the evidence for some acquaintance with Greek in early Christian Ireland, as well as the readiness to adapt Classical legends to suit native conditions, is discussed below.

Tal título puede hacer pensar en el *Ulysses* de J. Joyce, mas confío en que el lector no se sienta defraudado al revelararle que no es de ésas sino de otras correrías de las que va a tratar este artículo: las sufridas mucho antes, en la Irlanda medieval, y que llevan por título *Merugud Uilix maic Leirtis*.

Refiere el texto cómo después de la destrucción de Troya regresaron los griegos a sus fronteras, a sus países. Así Ulises, hijo de Laertes, quien viendo sus montañas se lamentó: “Difícil será lo que encontraremos, otro hombre tendrá a la reina hermosa y dulce que dejamos, otro rey nuestro territorio, para nosotros la vejez...”

De poco sirven sus palabras: mientras los compañeros intentan consolarlo, una ráfaga de viento los lleva de nuevo a alta mar donde vagan a la deriva por espacio de un año. Al cabo de éste, arriban a una isla muy grande con ovejas enormes y lanudas. Matan tres de ellas y pasan tres días y tres noches, al término de los cuales los compañeros de Ulises se muestran muy reticentes a su orden de partir: allí tienen bastante hasta el día del juicio y lo que busca no es la patria sino su perdición, replican.

Aun así embarcan y transcurre otro año en el mar. Esta vez encuentran una isla en cuyo centro hay una montaña de oro. Pese a las reconvenciones de Ulises, se aprestan a recogerlo, cuando de repente ven venir al Cíclope, quien sin mediar palabra los coge con sus manos y los rompe, pulveriza carne y hue-

---

(\*) Este trabajo se inscribe dentro del Proyecto de Investigación N° PB97-0403, dirigido por el profesor D. E. Suárez de la Torre. En su fase de preparación fue objeto de dos intervenciones, una, con este mismo título en las XV Jornadas de Castilla y León, celebradas en Valladolid (20-24 de noviembre de 2000), y otra, “Tras las huellas del Ulises irlandés”, en II Jornadas de Tradición Clásica. Mito y Pensamiento, que tuvieron lugar en Burgos (28-30 de marzo de 2001).

sos. En una de esas puñadas atrapa a Ulises rodeado de nueve compañeros, pero el de Ítaca, astuto e inteligente, se desliza entre sus codos y escapa. Vuelve, no obstante, desde las naves a la cueva, le instan los compañeros a marcharse, pero Ulises les instruye para que, aprovechando que el Cíclope duerme, remonten su enorme corpachón y aun se queda a combatir con él: le arroja una jabalina a su único ojo y de éste rompe un gran lago de agua del que Ulises escapa a duras penas.

En vano los busca el gigante, que hace resonar la cueva y estremecerse la montaña bajo sus pies. Todos llegan al barco salvo un rezagado que quedó allí y al que encontró Eneas en su viaje.

Pasa otro año, enfermedades desconocidas hacen mella en sus hombres, sólo nueve volverán a la patria. Pero antes desembarcan en una isla donde Ulises, hombre penetrante, listo de veras, conocedor de las lenguas de los países que visita, interroga en su lengua a unos muchachos que vigilaban sus ganados y descubre que el príncipe del país es el Juez de la Verdad, una verdad que hace que cada uno de los que siguen sus lecciones, previo pago de treinta onzas de oro rojo por día, llegue a su país de origen.

Los compañeros de Ulises se muestran muy reacios. Se les han caído los cabellos, entenebrecido los ojos, oscurecido los rostros, ennegrecido los dientes, ¿qué bien les hará aprender, si pierden su oro? Al cabo los convence y se dirigen a la fortaleza donde vive el Juez de la Verdad. Relatan a éste sus desventuras y quedan de acuerdo en las condiciones que regirán su aprendizaje. Se les asigna un aposento aparte donde les sirven viandas y bebidas, se bañan y descansan. Tres días consecutivos acuden a la fortaleza del Juez de la Verdad y cuando regresan a su aposento cada noche mejora el servicio. Las enseñanzas que reciben son sentenciosas, breves y enigmáticas, una por día y previo pago de las treinta onzas. La primera aún va acompañada de una pequeña historia para recomendar pensar las cosas tres veces antes de cometer un acto violento, pero el seguir el camino grande, no senderos ni atajos o el no salir fuera de su residencia hasta que el sol no esté en el lugar que está ahora, a los camaradas se les antoja una manera vana de tirar el dinero. A los tres días les despide el Juez de la Verdad no sin entregar a Ulises un saquito, que no ha de abrir so pena de no volver nunca a casa.

La dirección que les indica es por tierra, no por mar. No cuenta la historia cuánto tiempo estuvieron en camino, sí que llegaron a una frontera y hospedería, a donde acude más gente. Ulises retiene a los suyos hasta que el sol no esté en su lugar, así se libran de un dardo que abaten a quienes partieron antes. Atraviesan después un desierto y sólo quienes se desvían del camino principal caen muertos.

Y así llegan a su propia ciudadela, la reina está sentada en una cátedra en medio de una hostería, junto a ella el más hermoso guerrero. “Os lo dije”, exclama Ulises. “Hay que tolerarlo”, replican los otros. Se presentan como gentes de mar y la reina los invita, pero por la noche Ulises recuerda que hay un pasadizo que conduce hasta la cámara real, por él se propone ir a matar a la

reina, pese a los consejos de su tropa. Desenfunda ya la espada, cuando recuerda la primera lección, por tres veces levanta la espada y cuando ya está dispuesto y decidido, oye la conversación que la reina mantiene no con otro sino con su hijo, ante quien evoca la fidelidad que siempre ha guardado a su esposo, se alegra el corazón de Ulises.

A la mañana siguiente se presentan de nuevo ante la reina, quien vuelve a preguntar “¿quiénes sois en verdad?”, “Ulises, hijo de Laertes”. Mas ella no se deja convencer tan pronto: poco valen los secretos, conversaciones y misterios referidos por Ulises, Penélope reclama “¿dónde está tu figura y tus compañeros?”. Más convencida se queda cuando Ulises le da la prueba de un broche que le entregó al partir mientras él se llevaba el de Penélope. No es bastante, “si fueras Ulises preguntaría por tu perro”, en realidad es una perra que él no esperaba encontrar ya con vida y que sólo come de la mano de Ulises, o de las de Penélope y el mayordomo. La describe Ulises y ordena que la traigan, cuatro hombres se levantan a buscarla y la perra al oír su voz rompe las cadenas, los deja tendidos en el suelo y salta a su regazo a lamerle el rostro.

Es la prueba definitiva, todos se abalanzan ante el héroe, todos menos la reina, que se queda quieta. Exclama “numeroso es el pueblo del poder sobrenatural”, pero resuelve mantener su celibato hasta que su esposo recupere su aspecto. Tal sucede una semana después y entonces saca Ulises la bolsa que le dio su maestro. Allí están las noventa onzas que pagaron por las lecciones y una funda de oro para guardar su justicia.

*Conid é merugud Uilix maic Leirtis ó thúis co derid co sin.*

“Hasta aquí las aventuras de Ulises, hijo de Laertes, de principio a fin hasta aquí.”

Ése es al menos el resumen de un texto conservado en tres manuscritos irlandeses<sup>(1)</sup>. Se datan éstos por las referencias de los escribas en el s. XV, pero las características lingüísticas apuntan a una fecha entre finales del s. XII y comienzos del s. XIII, en irlandés medio, por tanto. En los respectivos manuscritos el texto se sitúa entre otras historias griegas, no siempre las mismas, cuyos títulos irlandeses doy en traducción: “La toma de Troya”, “Las aventuras de Eneas”, “La muerte de la descendencia de Tántalo”, “La lucha de Troya”, “La historia del Minotauro”.

Puede sorprender, pero no son los únicos relatos griegos de los que exis-

---

(1) La edición de K. Meyer, *Merugud Uilix maic Leirtis. The Irish Odyssey*, London, 1886, que incluye traducción inglesa, notas y glosario, a pesar de su antigüedad y de estar basada sólo en dos manuscritos continúa siendo válida. Más reciente es la de R.T. Meyer, *Merugud Uilix maic Leirtis*, Dublin, 1958 (reimpr., 1977), el volumen XVII de *Mediaeval and Modern Irish Series* del Dublin Institute for Advanced Studies. *Vid.* para algunas correcciones la reseña de G. Mac Niocaill *Éigse* 9, 1958-61, 134-136. También podrá consultarse nuestro artículo: “*Merugud Uilix maic Leirtis*. Traducción al castellano de la *Odisea* irlandesa”, en B. Ortega Villaró-A. Ruiz Sola, eds., *La recepción del mito en la literatura y el pensamiento* (CDrom), Burgos, 2002.

ten versiones irlandesas. Cabe decir que a fines del s. XIV las hay de todos los temas más célebres de la literatura clásica (aparte de los mencionados, el ciclo de Jasón, Dédalo e Ícaro, Cadmo y Harmonía, Heracles, Rómulo y Remo, Alejandro), así como traducciones de tres poemas épicos latinos (la *Eneida* virgiliana, la *Tebaida* de Estacio y la *Farsalia* de Lucano)<sup>(2)</sup>.

Ahora bien, ¿son verdaderas traducciones<sup>(3)</sup>? El ejemplo elegido es bien significativo. Se reconoce, sin duda, la línea argumental de la *Odisea*, pero ¡Cuántas cosas han cambiado! ¿Dónde se han ido los cicones?, ¿y los lotófagos?, ¿acaso es la primera isla que no quieren abandonar una reminiscencia de ese país que hace olvidar? o ¿son esas enormes ovejas trasunto de los baños del Sol? ¿Qué fue de los lestrigones, de Circe, de la famosa *Nekyia*, de las sirenas, de Escila y Caribdis, de Calipso y la dulce Nausícaa? ¿Qué distinto este Cíclope y qué singular ese Juez de la Verdad que desempeña un papel similar al de Éolo! Son éstos, episodios centrales en el largo peregrinar de Ulises, los únicos desarrollados. Y ¡qué diferente esa patria, esas escenas de reconocimiento!

El artículo podría seguir esa vía: ahondar en las semejanzas y divergencias, que incluso en el breve resumen no pasan inadvertidas. Es evidente que el escriba no se limita a copiar<sup>(4)</sup>. Fuera cual fuera la versión que tuviera delante, hasta ahora no identificada, se siente libre ante ella, no tiene reparo alguno en introducir elementos distintos, típicos unos del cuento popular y otros característicos de la tradición nativa irlandesa (el Juez de la Verdad que enseña mediante enigmas, la conversación en la almohada, muy similar a la que figura en los prolegómenos de la *Táin Bó Cúailnge* entre Ailill y Medb, el lago que se desborda, el período de hospitalidad que dura tres días y tres noches con las escenas de baño y comida; más difícil es juzgar el viaje de isla en isla, característico de dos clases típicas de relatos, *immrama* y *echtrae*, puesto que es inherente al relato homérico). También la atmósfera es medieval, con sus fortalezas, hospederías, objetos materiales, esa ausencia de los olímpicos<sup>(5)</sup>.

(2) Vid. W.B. Stanford, "Towards a history of classical influences in Ireland" *PRIA* 70 C, 1970, 13-91, p. 33 y s. y del mismo autor, *Ireland and the classical tradition*, Dublin, 1976, pp. 74 y ss. Pueden consultarse referencias concretas a manuscritos, ediciones y estudios en los siguientes repertorios bibliográficos: R.I. Best, *Bibliography of Irish philology and the printed Irish literature to 1912*, Dublin, 1913 (2.<sup>a</sup> reimpr., 1992), pp. 123-126; R.I. Best, *Bibliography of Irish philology and manuscript literature. Publications 1913-1941*, Dublin, 1942 (reimpr., 1969), pp. 90 y s.; R. Baumgarten, *Bibliography of Irish linguistics and literature 1942-1971*, Dublin, 1986, pp.378 y s.

(3) Cabe distinguir entre adaptaciones y traducciones libres, como hace M. W. Herren ("Classical and secular learning among the Irish before the Carolingian Renaissance" *Florilegium* 3, 1981, 118-157, p. 123 y s.). En el caso de las obras latinas parece que se respeta más el original.

(4) W. B. Stanford (*art. cit.*, p. 35) señala que el autor anticipa la libertad de tratamiento de Joyce siglos más tarde y que precisamente "this freedom is, after all, the essence of genuine mythopoeia, as distinct from mythology" (*ib.*, p. 39), aspecto sobre el que insistiremos más adelante.

(5) Estos aspectos han sido abordados por R. Meyer en "The Middle-Irish *Odyssey*: folktale, fiction, or saga?" *Modern Philology* 50, 1952, 73-78 y "The Middle-Irish *Odyssey* and celtic folktale" *Papers of the Michigan Academy of Science, Arts, and Letters* 46, 1961, 553-56. A mi juicio no resulta demasiado convincente su propuesta de que el pasadizo hasta la cámara de Penélope sea una

Sólo en un par de ocasiones se hace sentir la presencia de los dioses, en los juramentos “por los dioses que adoramos”, una fórmula muy común en las obras irlandesas “por el dios por el que jura mi pueblo” con paralelos ya en los testimonios más antiguos sobre los celtas, y en la frase de Penélope después del reconocimiento final “numeroso es el pueblo del poder sobrenatural”<sup>(6)</sup>.

Ésa sería una senda. Pero conviene que también el artículo haga suyo el segundo consejo y no se aparte del camino principal: bosquejar siquiera brevemente las aventuras que Ulises corrió en bien lejanas tierras.

Sin entrar aquí en el asunto de literatura oral y escrita, ni en la reconstrucción del arquetipo del que dependen los tres manuscritos<sup>(7)</sup>, antes de que se pusiera por escrito *Merugud Uilix maic Leirtis*, Ulises era ya conocido en Irlanda.

Lo hemos elegido a él precisamente porque al examinar sus huellas pueden y deben plantearse cuestiones de índole más general: ¿cuándo, por quién, por qué vías llega al *Mare Hibernicum*?; ¿qué razones les llevan a interesarse por su figura?; ¿qué deben y qué aportan los irlandeses a la tradición clásica?

reminiscencia de la *Nekyia*, ni que haya una confusión con Perséfone, reina del más allá, como sostiene en el primer artículo, p. 74, y en su edición antes citada, p. XIV. Por otro lado, al ser tanta la diferencia entre el Cíclope homérico y el irlandés, es interesante reparar en los ecos que señala de este personaje tanto en *Immram Máil Dúin*, como en la versión irlandesa de la *Eneida*, por más que no considere ésta como fuente del episodio (*Modern Philology*, p. 76).

(6) Para W.B. Stanford (*op. cit.*, p. 77) pudiera ser un eco del temor expresado por la Penélope griega de que un dios haya tomado la forma de Ulises. En mi opinión recuerda más la expresión del héroe “mas los dioses todo lo pueden” (θεοὶ δὲ τε πάντα δύνανται *Od.* 10, 305) cuando Hermes arranca la hierba *moly*. En cualquier caso no pasa de ser una expresión de respeto muy general ante lo divino, muy lejos de la presencia e intervención continua de los dioses en la epopeya homérica. De hecho, ese temor a que un ser sobrenatural ocupe el lugar de su esposo se encuadra en las tradiciones irlandesas sobre el novio o la novia feérica, los niños situados por las hadas, etc., vivas aún en el folklore.

(7) Para el arquetipo puede consultarse la edición de R. Meyer pp. XII y ss. Más difícil es precisar la fecha de redacción. La datación lingüística sólo permite establecer los siglos que corresponden al irlandés medio, del s. X al s. XII y, de hecho, un especialista en literatura irlandesa como J. Carney sitúa el origen del proceso de adaptación de obras clásicas al irlandés un poco antes, en el s. IX, cuando comienza el declive del latín mientras adquiere importancia el uso de la lengua vernácula (vid. W.B. Stanford, *art. cit.*, p. 33, n. 69). El siglo IX es también el siglo de los *Scotti peregrini*, vid. *infra*, por tanto, es un dato a tener en cuenta. R. Flower no se pronuncia sobre los inicios de este fenómeno, constata sólo sus frutos a finales del periodo de irlandés medio (*Ireland and Medieval Europe. The Sir John Rhŷs Memorial Lecture British Academy*, 1927, p. 25 = *The Irish Tradition*, Oxford, 1947, (reimpr., Dublin, 1994) p. 137). Más complicado resulta valorar la influencia de la tradición oral. Puesto que el autor no es un mero copista o parafraseador, sino que recrea la obra clásica en su propio mundo y puesto que no se ha identificado la fuente primera, puede aventurarse que el proceso de transmisión oral favoreció la modificación del original griego o latino así como la incorporación de elementos ajenos al texto primitivo. En ese sentido se manifiesta R. Meyer: “The story-teller may have heard the tale told or read (from some medieval Latin *periochae* of the *Odyssey* perhaps?) and later after a long time have written it down when only a few episodes were vivid in his memory” (*Merugud Uilix*, p. XVI, cf. *Modern Philology*, pp. 77 y s.). No obstante, puesto que no se dispone de fuentes, la investigación se mueve en el terreno de las hipótesis. Igualmente puede insistirse más en la intención creadora del autor. W.B. Stanford (*art. cit.*, pp. 33 y ss.) considera que la característica más sobresaliente es la adaptación al gusto irlandés, obra de escritores fluidos con un conocimiento extenso, pero a veces inexacto de la literatura y mitología clásicas, al que suman una gran imaginación y su propia técnica narrativa.

Es ésta ya una cuestión de mucho calado. En primer lugar, conviene tener los pies en tierra firme, no puede esperarse que los irlandeses medievales se empeñaran en la búsqueda de manuscritos antiguos llevados de un afán por la instrucción erudita *per se*. Recordemos que su contacto con el mundo grecorromano no remonta a la edad antigua, sino que corre parejo al proceso de la cristianización de Irlanda, en torno al s. V d.C., aunque hay indicios anteriores<sup>(8)</sup>. El interés se encuadra, por tanto, en una concepción más general, en un *pro Christo discere ac docere*, una *peregrinatio pro Dei amore*. Aun así el mundo clásico les fascinó, hicieron gala de un profundo interés lingüístico, métrico, mítico, con la ventaja añadida de que para ellos la literatura pagana nunca representó una amenaza, no suscitó desprecio ni hostilidad. Es más, su “falsa” existencia ayudó en la predicación<sup>(9)</sup> y quizás, me atrevería a decir, pudo alentar que se copiasen sus propios relatos que de muy diferentes maneras se harán entroncar con la herencia clásica<sup>(10)</sup>.

Lo que aquí interesa subrayar es que esa actitud distinta ante la herencia grecolatina explica esa disposición a alterar o adaptar los relatos a las condiciones locales, *frivola nostra* que decía Columbano, el santo irlandés que vive en el s. VI, responsable de un gran movimiento monástico que desborda Irlanda hasta el continente y poseedor de una cultura clásica imponente, incluso encontramos en sus escritos una mención a Safo<sup>(11)</sup>, aunque procediera

---

(8) Desde el punto de vista arqueológico pueden consultarse los trabajos de J.D. Bateson, “Roman material from Ireland: a re-consideration” *PRIA* 73 C, 1973, 21-97 y Ll. Laing, “The romanization of Ireland in the fifth century” *Peritia* 4, 1985, 261-278. De otro lado, la creación del alfabeto ogámico revela una gran familiaridad con las reflexiones gramaticales latinas y, sin embargo, ya en ese momento muestran los irlandeses su independencia, su sistema es algo completamente nuevo. El siglo IV parece el *terminus post quem non* para dicha creación, en el 431 el papa Celestino envía a Paladio, indicio más que probable de la existencia de una comunidad cristiana en el sur de Irlanda (vid. D. McManus, *A guide to Ogam*, Maynooth, 1991, pp. 27 y ss. y pp. 40 y s.). Siendo esto así, creo que es un dato muy importante pero generalmente olvidado, cuando se inquiera sobre los orígenes de la erudición clásica en Irlanda.

(9) W.B. Stanford, *op. cit.*, pp. 10 y s. También M. Richter, *Ireland and her neighbours in the Seventh Century*, Dublin, 1999, p. 36.

(10) Vid. W.B. Stanford, *art. cit.*, pp. 31 y s.; *op. cit.*, pp. 78 y ss.; y también el capítulo “The external element in Irish saga” de J. Carney, *Studies in Irish literature and history*, Dublin, 1955 (reimpr., 1979), pp. 276 y ss.

(11) W.B. Stanford (*art. cit.*, p. 18). El gran interrogante es si Columbano adquiere o no esos conocimientos antes de su llegada al continente europeo. Las opiniones están divididas y las discusiones pueden seguirse en la bibliografía que citamos más adelante. Baste remitir aquí a J.F. Kenney, *The sources for the early history of Ireland: ecclesiastical. An introduction and guide*, Columbia University Press 1929 (3.ª reimpr. de la 2.ª edición, Dublin, 1997), pp. 186 y ss. y la reciente contribución de M. Richter, *Ireland*, pp. 109 y ss. Por más que haya que reconocer que toda su obra procede de su etapa continental, ha de ponderarse también el hecho de que la labor misionera, llena de azares y dificultades, no permitiría precisamente una dedicación exclusiva al estudio, aunque sí favorecería una profundización en los conocimientos adquiridos y un contacto directo con las obras de sus contemporáneos, una constante en sus trabajos y en su correspondencia. No podemos entrar aquí a valorar los distintos datos y argumentos, tan sólo queremos destacar algunos detalles: por mucho que se quiera quitar importancia a su formación primera, lo cierto es que él siempre manifestó un gran respeto y admiración por sus maestros, estaba orgulloso de sus conocimientos al tiempo que deseaba ampliarlos. Justamente esa actitud encaja perfectamente con la idea que podemos hacer de

de una fuente de segunda mano, por ejemplo, un tratado métrico, es un hecho bien significativo.

Decíamos que Ulises era conocido antes de que se redactara el texto con el que comenzábamos. Se refiere a él una cuarteta de un poema del que conocemos su autor (Gilla in Chomded), no así la época; tan sólo se ha conservado una copia en el *Libro de Leinster*, una de las colecciones más importantes de relatos y genealogías, recopiladas en el s. XII. En esa cuarteta se le nombra como hijo del rápido Laertes y la noble Anticlea, pero que se le haga morir a manos del hijo de Telamón resulta más enigmático<sup>(12)</sup>.

En ese mismo poema, una especie de historia universal, unos versos antes se menciona a las sirenas y la estratagema de Ulises<sup>(13)</sup>. El episodio era, por tanto, conocido, como también podrían apuntarse aquí las referencias en otros textos a monstruos o fenómenos marinos que recuerdan a Escila y Caribdis<sup>(14)</sup>.

Pero, ya queda dicho, el artículo no puede transcurrir por otras veredas. Sigamos retrocediendo en el tiempo, mucho antes del s. XII. Recorramos las glosas irlandesas al manuscrito de St. Gall del texto de Prisciano, las formas

su comunidad de Bangor antes de abandonarla en el 590, una fundación reciente, pequeña que dependería de contactos continuos con el exterior para lograr una biblioteca, consciente de su precariedad y celosa de aprender, la instrucción oral desempeñaría un papel importantísimo. Y aquí es justo recordar que el maestro de Columbano aprendió todo lo que sabía sobre el cómputo, una cuestión clave en esa época, a *Graeco quodam* (vid. *infra*, n. 28) y que de una de sus obras, el himno *Precamur patrem*, puede deducirse gran familiaridad con las *Orationes* de Gregorio Nazianceno (Richter, *Ireland*, p. 114), probablemente en traducción. Incluso cabría recordar cómo su biógrafo, Jonás de Bobbio, s. VII, describe su adolescencia aplicado a las *liberalium litterarum doctrinis et gramaticorum studiis*, sólo después habría emprendido los estudios cristianos.

(12) El texto puede consultarse en la edición de R. I. Best-M.A. O'Brien, *The Book of Leinster formerly Leabar na Núachongbála*, Dublin, 1957, vol. III, p. 577, 17835-17839. K. Meyer al aludir a este texto en su edición, p. XII, indica que Telamón parece una reminiscencia de Telégono. Lo mismo opina R.T. Meyer (*Modern Philology*, p. 76). Para seguir la pista a las fuentes que pudieron manejar los irlandeses, conviene recordar que tanto *Iliada* como *Odisea* desconocen la existencia de Telégono, hijo de Ulises y Circe. Es un episodio, que si aparece recogido, por ejemplo, en la *Biblioteca* de Apolodoro (epítome VII, 34-37), cuya fuente es la *Telegonia* de Eugamón de Cirene, conocida sólo a través de Proclo. Si queremos buscar en otra dirección, es muy probable que tuvieran noticia de la lid entre Ulises y Ayante, hijo de Telamón; Ovidio desarrolla tal disputa en sus *Metamorfosis* y la obra era conocida en Irlanda. En el primer caso hay que contar con una confusión de nombres, en el segundo con una versión distinta de la muerte de Ulises, una modificación respecto a la tradición clásica. Tampoco el epíteto aplicado a Laertes parece muy apropiado (no está recogido en el *Lexikon des frügrriechischen Epos*, Göttingen, 1991, s.v. Λαέρτης), cuadra mejor a Aquiles.

(13) *Ib.* 17813-17818. La genealogía de las sirenas presenta también divergencias respecto a la clásica. Para ecos del motivo de la cera en los oídos en otros relatos irlandeses, vid. R.T. Meyer, *Modern Philology*, p. 76 y W.B. Stanford, *op. cit.*, p. 78.

(14) K. Meyer, ed., *Sanas Cormaic. An Old Irish Glossary. Compiled by Cormac Ua Cuileannáin, king-bishop of Cashel in the tenth century*, Dublin, 1913 (reimpr., Felinfach, 1994) 323 Coire Breccáin pp. 27 y s.; K. Meyer, ed., *Sanas Chormaic. Cormac's Glossary translated and annotated by the late J. O'Donovan, LL.D.*, Calcutta 1848, pp. 41 y s.; J. Rendel Harris, "Scylla and Charybdis" *Bulletin of the John Rylands Library*, 9, 1925, 94-95; J. Borsje, "The movement of water as symbolised by monsters in early Irish texts" *Peritia*, 11, 1997, 153-170 y ya antes *From Chaos to Enemy: Encounters with Monsters in Early Irish Texts. An investigation related to the process of Christianization and the concept of evil*, Turnhout, 1996, pp. 52 y ss.

lingüísticas permiten datar los orígenes de las glosas en el s. VII, tres de los cuatro manuscritos son del s. IX. Esas glosas, que figuran entre los primeros testimonios del antiguo irlandés, dan fe tanto del interés por el aprendizaje del griego<sup>(15)</sup>, como de la familiaridad con la tradición grecolatina. Limitándonos a los conocimientos mitológicos de los que hacen gala, hay allí referencias a Orco, las Parcas, Venus, Argos, Pan, Cérbero, Ceres, Vulcano, Tetis<sup>(16)</sup>.

Detengámonos en otra de las manifestaciones más tempranas del quehacer literario irlandés, los himnos hiberno-latinos<sup>(17)</sup>. En ellos, por más que incluyan notas totalmente ajenas a la tradición clásica, —Caribdis se convierte, por ejemplo, en la madre de Escila—, la mayor parte de los seres míticos remontan en última instancia a Homero<sup>(18)</sup>.

Se abre aquí otro de esos senderos de los que sólo podemos marcar el comienzo: ¿A través de qué fuentes llega esa información a Irlanda? En principio, hay que contar con fuentes escritas, latinas fundamentalmente, pero merece la pena tener en cuenta la posibilidad de fuentes orales, intercambio de historias a través de contactos tempranos, de los que se tiene noticias. Naturalmente no se debe sobrevalorar un material oral no atestiguado, pero cabe recordar que los vocablos griegos incorporados al irlandés revelan una

(15) A. Ahlqvist ("Notes on the Greek materials in the St. Gall Priscian (Codex 904)", en M.W. Herren, ed., *The Sacred Nectar of the Greeks: the study of the Greek in the Early Middle Ages*, London, 1988, pp. 195-214, láminas 17-23) señala que las glosas demuestran una notable competencia en el análisis de correspondencias funcionales greco-latinas, así como información correcta sobre distintas cuestiones gramaticales. Subraya también que las glosas son copia a partir de ejemplares más tempranos, anteriores, por tanto, a la fecha del manuscrito examinado, que habría sido escrito en Irlanda y llevado al continente por Sedulius Scottus ca. 848.

(16) Entresacamos estos datos del ejemplar estudio de B. Ó Cuív, "Medieval Irish scholars and classical latin literature" *PRIA* 81 C, 1981, 239-248.

(17) Se han transmitido en dos códices del s. XI y como conjunto parecen remontar a una compilación del s. X o inicios del s. XI, no obstante alguno remonta incluso al s. VII (*vid.* Kenney, *Sources*, p. 716 y ss.). Sería necesario un examen más detallado, pero saltan a la vista algunas conexiones griegas: el título de uno de ellos, *Alta audite rà ěpya*, del que se especifica a continuación "*item xps in nostra insola que vocatur*" (Kenney, p. 268) y la hipótesis de que otro de los himnos, *Altus prosator*, derive de una obra del pseudo-Dionisio (Kenney, p. 264), a quien nos referiremos después. Suele asignarse la autoría de este himno al gran santo irlandés Colum Cille o Columba de Iona (ca. 521-597). De él, a diferencia de Columbano, no se conserva nada que pueda atribuírsele con certeza. No obstante, es llamativo que en uno de los más tempranos poemas irlandeses (el prefacio se fecha lingüísticamente a inicios del s. VII), escrito al poco de su muerte, *Amra Choluimb Chille*, además de referirse a sus maestros, a su elevada cultura, su gusto por Ovidio, su trabajo glossando el texto de los salmos, se dice que aprendió griego. Fuera o no cierto este extremo, dado que se trata de un elogio en su honor donde se combinan a la perfección los antiguos valores tradicionales, laicos, con los nuevos cristianos, es un buen indicio de los méritos dignos de estima en su tiempo. Richter (*op. cit.*, p. 56) señala que el poema también testimonia las deudas con Oriente por parte del monasticismo irlandés. Esto es interesante porque en Oriente la lengua es el griego y conviene dejar la puerta siempre abierta a la posibilidad de contactos en ese sentido.

(18) W.B. Stanford (*art. cit.*, p. 21, n. 24 y "Monsters and Odyssean echoes in the early Hiberno-Latin and Irish hymns", en J.J. O' Meara-B. Naumann, eds., *Latin script and letters a. D. 400-900. Festschrift presented to Ludwig Bieler on the occasion of his 70th birthday*, Leiden, 1976, 113-117) enumeró los siguientes: Cócito, Caribdis, Escila, Tetis, las sirenas, el Tártaro, las hijas de Orco, Febo, los cinocéfalos.



doble transcripción, una conforme a la fonética clásica y otra según la pronunciación de la época<sup>(19)</sup>.

Si se quiere valorar adecuadamente todo esto, hay que abordar una cuestión, compleja y sujeta a controversias, la que se refiere al nivel del griego en Irlanda.

Para situarse adecuadamente en medio de las posturas encontradas que van desde el optimismo desbordante al mero reconocimiento de unos mínimos y donde se pasa de la alabanza al menosprecio, conviene proceder con método.

a) En primer lugar conviene tener presente la situación general en un Occidente latino donde aproximadamente desde el s. V no se conoce el griego a menos que se viaje a Oriente o se cuente con un profesor nativo, donde en lugar de leer a los clásicos se recurre a compilaciones y comentarios y la tendencia general es proscribir el helenismo profano. Un mundo occidental donde al mantener el griego su prestigio de lengua sagrada se manejan bilingües bíblicos, también léxicos y algún libro escolar. Léxicos y compilaciones se emplean en la elaboración de etimologías e incluso de pequeñas composiciones y pueden redundar en corrupciones de muy diversa índole, ya que, si bien se usa el alfabeto griego, incluso con fines crípticos, los conocimientos gramaticales son más escasos. Un mundo donde se mantienen los contactos comerciales con Oriente, incluso existen colonias y no sólo monásticas en Roma, sino en la Galia e Hispania y, sin embargo, una mala traducción de las Actas conciliares provoca conflictos internacionales<sup>(20)</sup>.

---

(19) Vid. J. Vendryes *RC* 34, 1913, 221; K. Meyer, *Learning in Ireland in the fifth century and the transmission of letters*, Dublin, 1913, p. 11, n. 35; W.B. Stanford, *art. cit.*, p. 25, quien se ocupa de los contactos entre irlandeses y griegos en dos apartados de su artículo pp. 28 y ss. y pp. 62 y ss. Hay noticias muy tempranas, las de Tácito (*Agricola*, 24, 3) y Plutarco (*Moralia*, 410) sobre la presencia de un rey irlandés en la Galia o el gramático Demetrio de Tarso en Britania respectivamente. Desde luego, tuvo que haber un flujo de información que explique las referencias clásicas a Irlanda, que tan ordenadamente recoge Kenney (*Sources*, pp. 118 y ss.). De otro lado, hay evidencia arqueológica de intercambios comerciales entre Irlanda y el mediterráneo oriental en el s. V (vid. M. Ryan, en AA.VV. *Les Celtes*, Milano, 1991, pp. 625 y ss.) y suele reconocerse el elemento bizantino como uno más del crisol del que surge la labor de los iluminadores de manuscritos; incluso casos concretos como los retratos de los evangelistas del libro de Lindisfarne se consideran copia de originales griegos (L. De Paor, *Ireland and Early Europe. Essays and occasional writings on art and culture*, Dublin, 1997, p. 153). No es inverosímil que junto a ellos viajaran griegos e irlandeses en ambas direcciones y, dada la curiosidad innata de ambos pueblos, que ello redundara en un intercambio lingüístico y literario.

(20) El más importante probablemente tras el Concilio de Nicea (W. Berschin, "Abendland" pp. 257 y s.). Vid. P. Courcelle, *Les lettres grecque en Occident. De Macrobe à Cassiodore*, Paris, 1948, quien, en p. 390, hace un juicio negativo de quienes defienden la enseñanza del griego en Irlanda, no basta con un helenismo eclesiástico o una etimología trivial. Es cierto, pero no hay sólo eso. También pueden consultarse las siguientes obras: P. Riché, *Éducation et culture dans l'Occident barbare VI<sup>e</sup>-VII<sup>e</sup> siècles*, Paris, 1962; P. Riché, *Écoles et enseignement dans l'Occident chrétien de la fin du V<sup>e</sup> siècle au milieu du XI<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1979; P. Riché, "Le grec dans les centres de culture d'Occident", en M. W. Herren, ed., *The Sacred Nectar of the Greeks: the study of the Greek in the Early Middle Ages*, London, 1988, pp. 143-168; W. Berschin, "Abendland und Byzanz. Literatur und Sprache", en P. Wirth, ed., *Realexikon der Byzantinistik*, Amsterdam 1969, Band I, Heft 3 y 4, pp. 227-304; W. Berschin, *Griechisch-lateinisches Mittelalter. Von Hieronymus zu Nikolaus von Klues*,

b) En ese contexto se puede preguntar uno ya por la situación irlandesa. Una Irlanda que, como recordábamos antes (n. 8), inicia sus contactos con el mundo cristiano poco antes del s. V, en el momento en que aprovechando la retirada de las tropas romanas de Britania llegan juntos anglos y sajones con los cuales se abren unos siglos oscuros. Durante ellos fragua la nueva cultura en una Irlanda, cuyas dos primeras centurias son casi prácticamente desconocidas. Mas es notable que en el s. VII destaque por encima de otras sociedades europeas, no sólo envía misioneros a la Galia, al norte de Britania, donde coinciden con los romanos llegados al sur, también recibe a estudiosos de esos países a los que acoge y brinda su hospitalidad: ofrece comida, instrucción y libros gratis<sup>(21)</sup>.

---

Bern-München, 1980 cuyas pp. 121-124 reproduce con alguna modificación su contribución, "Griechisches bei den Iren" en *Die Iren und Europa im früheren Mittelalter*, Stuttgart, 1982, pp. 501-510; B. Bischoff, "Das griechische Element in der abendländischen Bildung des Mittelalters" *Byzantinische Zeitschrift* 44, 1951, 27-55 y "The study of foreign languages in the Middle Ages" *Speculum* 36, 1961, 209-224, recogidos ambos en *Mittelalterliche Studien*, Stuttgart 1967, vol. II, pp. 246-275 y 227-245 respectivamente. La mayor parte de los autores que se han ocupado del problema comienzan a valorar la situación a partir del s. V. Quizás conviene recordar que el equilibrio entre el latín y el griego había comenzado a resquebrajarse ya antes, que la herencia cultural de los siglos III y IV no es precisamente la de la antigüedad clásica a la que accedemos hoy gracias a nuestros conocimientos filológicos. Y ésa es la única cultura que puede transmitirse a los siglos siguientes, empobrecida, sometida a la rutina escolar, al culto a la forma y a la erudición, a punto de desaparecer en el momento en que los círculos aristocráticos hubieran perdido su prestigio con la llegada de nuevos bárbaros de no haber mediado la intervención cristiana, que se nutre también de la clásica. Esto fue posible porque lo cristiano y lo laico no eran dos mundos aparte, coincidían desde el s. III, por más que el 'humanismo' estuviera sometido al cristianismo y acarrearra incluso en pleno renacimiento carolingio sus complejos paganos. Conviene tener presente esto al preguntarse por el conocimiento de autores paganos en Irlanda y esforzarse en distinguir literatura religiosa y profana, so pena de aplicarles nuestra propia perspectiva, no la suya. De otro lado, los irlandeses contaban con una ventaja: la carencia de prejuicios respecto a la antigüedad precristiana. Y si la cultura clásica que recibieron estaba tan encorsetada que por su propia fidelidad a la tradición antigua era incapaz de producir obras originales, los irlandeses descollarán justamente por su independencia, por ejemplo, serán capaces de aplicar un estudio personal y profundo de los textos sagrados. Quizás esa inyección de nueva savia es la mejor aportación del llamado milagro irlandés.

(21) *Vid.* K. Meyer, *Learning in Ireland*, p. 11; P. Riché, *Éducation* pp. 353 y ss.; M. Richter, *Ireland*, p. 162 y en especial su capítulo "Foreigners in Ireland", donde subraya cómo incluso en el último cuarto del s. VII siguen acudiendo britanos a Irlanda, pese a que por entonces ya habían sido establecidos estudios en Canterbury, la escuela de Teodoro y Hadriano. Este es un hecho bien significativo, porque Teodoro de Tarso era un griego muy cultivado enviado por el papa en el 669 después de retirarse los irlandeses tras vencer la facción romana en la cuestión de la celebración de la Pascua. Berschin (1982) considera la posibilidad de que los irlandeses dependieran de las enseñanzas griegas de Teodoro. P. Riché (*Éducation*, pp. 360 y ss., pp. 420, 437 y *Écoles*, pp. 55 y 87 y ss.), Bischoff (1951, p. 265) y M. Richter (*Ireland*, p. 140), aun reconociendo que por primera vez se enseñó griego en Britania, señalan que no tuvo una influencia decisiva ni duradera. Naturalmente se corre el riesgo de volverse parciales, como al parecer le sucedió a Beda. Los testimonios apuntan a una clara superioridad de los maestros irlandeses, que siguen atrayendo a estudiosos extranjeros, responsables después de la labor misionera en el continente (*vid.* Richter, *op. cit.*, pp. 89 y ss., pp. 137 y ss. y p. 198, donde apunta que la práctica de la exégesis antioqueña era practicada en Irlanda antes de la llegada de Teodoro, un lazo importante con Oriente característico del cristianismo irlandés, que conviene tener presente). Pero eso no obsta para juzgar muy verosímil que la presencia de un erudito griego fuera aprovechada por los irlandeses, siempre deseosos de aprender y a quienes Berschin reconoce que si podían hacer poco con los medios a su disposición, supieron sacar un gran partido de las condiciones más favorables que encontrarán en el continente siglos después. Berschin (1980, pp. 148 y ss.) llama la atención sobre un díptico del s. XV en el que aparecen dos personajes bajo el título *Disputatio Theodori Graeci cum Johanne Scotto*, cuya fuente remontaría a un texto del s. X, *Grammaticorum διαδοχη*, que trazaba una suerte de genealogía erudita entre ambos maestros. Aunque lejos de la etapa que ahora examinamos, es una buena imagen de ese encuentro.

Varios son los interrogantes: ¿Qué clase de educación podían ofrecer? ¿hasta qué punto podemos conocer los autores que leían<sup>(22)</sup>?; ¿cuáles eran las vías de llegada de los mismos?

Naturalmente hay que distinguir entre un mero interés por el alfabeto y el léxico griego y la existencia de verdaderos estudios<sup>(23)</sup>. Por eso mismo conviene recordar el esfuerzo que necesitaron los irlandeses para comprender una nueva cultura que se transmite siempre en vasos latinos, una lengua con la que hasta entonces y a diferencia de otros pueblos no habían estado en contacto. Para ellos era esencial la profundización en obras gramaticales<sup>(24)</sup>, latinas indudablemente, pero ya hemos apuntado antes que las glosas revelan también conocimientos griegos. Sobresalen en la elaboración de tales libros, pero también en otros campos (bíblico, litúrgico, patristico, hagiográfico), cuya producción revela contacto con la exégesis practicada en Oriente<sup>(25)</sup>. El exa-

(22) L. Bieler ("The Island of Scholars" *Revue du Moyen Âge Latin* 8, 1952, 213-234) distingue entre manuscritos clásicos de origen irlandés, características en manuscritos continentales que pudieran sugerir que habían sido copiados de un ejemplar irlandés y evidencias de conocimiento de los clásicos en autores irlandeses.

(23) Así hace B. Bischoff (1951). La lectura detenida de su artículo pone de relieve el alto nivel de participación irlandesa en los distintos campos que toca: consideración de lengua sagrada que lleva incluso a la elaboración de un glosario trilingüe y genera también críticas y parodias; ejemplos tempranos del uso de la minúscula griega ligados a autores irlandeses, que emplean el alfabeto llevados de su gusto ornamental, pero también para criptogramas; primeros intentos de elaborar un manual de griego (*vid.* también Berschin, 1969, pp. 236 y s.), interés por los léxicos, *Hermeneumata* y bilingües bíblicos; finalmente las personalidades más destacadas dentro de los círculos irlandeses, autores que, como subraya Richter en su obra ya citada, forman parte de una comunidad, por más que no podamos acceder a todos sus miembros.

(24) P. Riché (*Écoles*, p. 112) señala justamente que ese esfuerzo les hará especialmente útiles en época carolingia cuando se intente recuperar el gusto por escribir en un latín correcto. En la obra de M. Richter (*Ireland*, pp. 162 y ss.) puede verse la notabilísima contribución de la gramática hiberno-latina. Señala el autor que es verdaderamente impresionante en comparación con el resto del Occidente, buena prueba de que no les bastaba con el resumen de Donato; ante la ausencia de maestros contemporáneos, adquirirían libros, algunos casi desconocidos antes del s. IX, como Martianus Capella (Juan Escoto y Martín Escoto entre otros se dedicarán a glosar y comentar *De nuptiis Philologiae et Mercurii* hasta convertirlo en libro de cabecera en la Edad Media, *vid.* P. Riché, *Écoles*, p. 116). La indigencia sería mayor en el caso del griego, pero es de suponer que su actitud sería semejante. Berschin (1969 pp. 236 y s.) y Bischoff (1951, p. 259) insisten en la notable falta de un manual de griego como una de las grandes carencias del medioevo occidental, al tiempo que señalan los primeros bosquejos de gramáticas en círculos irlandeses. Lo cierto es que incluso un humanista del s. XV, Ambrogio Traversari, traductor de Diógenes Laercio y del pseudo-Dionisio Areopagita, confiesa y recomienda aprender a partir del psalterio para pasar a otros textos más difíciles. Piénsese que también hoy los primeros pasos de aprendizaje del griego parten de frases y pequeños textos. De modo que si disponían, como parece probado, de textos bíblicos bilingües y glosarios, al menos los rudimentos de la lengua estaban asegurados. Ese mismo interés lingüístico aplicado al irlandés late en la redacción temprana de *Auraicept na nÉces* 'The Scholar' (or Poet') Primer'.

(25) *Vid.* M. Richter (*Ireland*, pp. 184 y ss.; es impresionante el 'Katalog der hiberno-lateinischen und der irischen beeinflussten lateinischen exegetischen Literatur bis zum Anfang des IX. Jahrhunderts' realizado por B. Bischoff, "Wendepunkte in der Geschichte der lateinischen Exegese im Frühmittelalter" *Sacris Erudiri* 6, 1954, 189-279 = *Mittelalterliche Studien* 1, pp. 205-273, pp. 229 y ss.). Desde luego si no tenían suficientes conocimientos griegos, sabían hacerse con traducciones, caso de la obra de Teodoro de Mopsuestia (*vid.* Kenney, *Sources*, pp. 201 y s. y p. 665), otras veces se constata la dependencia de obras patristicas griegas, por más que no haya evidencias ni de

men de unos y otros pone de manifiesto su nivel de conocimiento y las fuentes manejadas<sup>(26)</sup>.

Los libros eran el principal vehículo para la adquisición de tales enseñanzas. No cabe duda<sup>(27)</sup>. Pero también hay que contar con la posibilidad de contactos directos que favorecieran la enseñanza oral, el mejor medio para hacerse con la lengua helénica en esa época. Hemos llamado la atención ya sobre indicios del griego hablado en el léxico irlandés así como las referencias al comercio con el mediterráneo oriental. Mencionamos también a un 'cierto griego' del que aprendió el cómputo el maestro de Columbano<sup>(28)</sup> en el s. VI, así como la presencia de Teodoro de Tarso un siglo después en Britania. No pueden descartarse los posibles contactos con griegos asentados en Italia, Galia o Hispania<sup>(29)</sup>, fruto de sus viajes por el continente, ni la even-

la presencia de ejemplares griegos ni de traducciones latinas. Queda mucho por investigar. Pero entre los datos que poseemos, conviene recordar la influencia de manuscritos siríacos en la gestación de una caligrafía con división de palabras, que facilitaría la lectura del latín y constituye una de las aportaciones más importantes de los escribas irlandeses (M. Richter, *Ireland*, p. 184).

(26) En ese sentido es todavía mucho lo que puede hacerse y la sinopsis de W. Berschin (1980, pp. 121 y s. y 1982), sobre las evidencias del griego, aunque buena, podría ser ampliada con el despojo detallado de las fuentes sumistradas por Kenney.

(27) Desgraciadamente nos está vedada la prehistoria de los intercambios, aunque puede postularse la llegada temprana de determinadas obras (M. Richter, *Ireland*, pp. 183 y s. y p. 230). La hipótesis de K. Meyer (*Learning in Ireland*) de un éxodo de eruditos galos en las primeras décadas del s. V fue muy criticada por M. Esposito "The knowledge of Greek in Ireland during the Middle Ages" *Studies* 1, 1912, 665-83) pero también muy exagerada dentro de una polémica que desbordaba a veces lo puramente académico. L. Bieler ("The Island of Scholars" *Revue du Moyen Age Latin* 8, 1952, 213-234) matizó esa hipótesis: insistió en que el latín llega como lengua de la Cristiandad y subrayó la aportación de los vecinos galeses. Éste es un dato muy importante, si se recuerda que la pronunciación britónica del latín explica las peculiaridades gráficas del antiguo irlandés. *Vid.* también del mismo Bieler, "The Classics in Celtic Ireland", en *Classical Influences on European Culture a.D. 500-1500. Proceedings of an International Conference held at King's College, Cambridge April 1969*, ed. R.R. Bolgar, London-New York-Melbourne, Cambridge University Press, 1971, reimpr. 1979, pp. 45-49. *Vid.* asimismo P. Riché, *Éducation*, pp. 357 y ss. y *Écoles*, pp. 41 y ss.

(28) *Vid.* M. Richter *Ireland*, pp. 113 y 214 y s., donde sugiere que podría tratarse de la recepción en el monasterio de Bangor de un *ordo numerorum* griego. P. Riché (*Éducation*, p. 358, n. 23) supone siguiendo a P. Grosjean que se trataría de obras de Dionisio el Exiguo. En opinión de W. Berschin (1982, p. 509) tan sólo significaría que para el redactor, que transmite el dato en un manuscrito del s. IX (para Kenney, *Sources* p. 218 es del s. VIII), los conocimientos de cómputo griego remontan a Mo-Sinu maccu Min, escriba y abad de Bangor en el s. VI.

(29) P. Riché, *Éducation*, pp. 189 y s., 389 y 468 y s. para Italia, si bien hasta el s. VII parecen haber vivido encerrados en sí mismos; p. 250 para la Galia; pp. 294 y 348 y s. para España, donde la repercusión de los estudios griegos fue escasa. No obstante, hay que mencionar la existencia de una inscripción en uncial griega en Fahan Mura en Co. Donegal cuya formulación esconde una referencia al sínodo de Toledo del año 633 (W. Berschin, 1982, p. 509; M. Richter, *Ireland*, p. 194, n. 179; W.B. Stanford, *Ireland*, p. 8, n. 38, remite para la discusión sobre su autenticidad a J.N. Hillgarth, "Visigothic Spain and early christian Ireland" *PRIA* 62 C 6, 1962, 167-94, p. 193). La presencia de irlandeses en la Galia constituye un capítulo específico (*vid.* P. Riché, *Éducation*, pp. 371 y ss. para la labor misionera de Columbano cuya influencia rebasa los medios eclesiásticos, alcanza a la nobleza y la corte y supone el establecimiento de una importante red de contactos e intercambios, de personas y libros, que anticipa el renacimiento carolingio, *cf.* P. Riché, *Écoles* pp. 61 y ss., 90 y ss. y 104 y ss.). Bobbio, fundación de Columbano, mantuvo un contacto continuo con Irlanda, y su biblioteca comenzará a enriquecerse a partir del s. VII para abrirse a los estudios profanos un siglo después, para entonces el único centro de tales características (*Education*, pp. 390 y ss. y 454).

tualidad de que algún irlandés llegara hasta el oriente griego<sup>(30)</sup>. Existe noticia de un viajero llegado de Tierra Santa, Arculf<sup>(31)</sup>, cuyo testimonio oral aprovecha Adamnán (ca. 627-704) en la elaboración de su obra *De locis sanctis*.

Son muchas las lagunas para restituir el contenido albergado *in libris Graecitatis* del monasterio de Iona, una cita del mismo Adamnán tan llamativa como enigmática<sup>(32)</sup>. Pero pese a ellas, aun reconociendo que los medios a disposición de los irlandeses en los primeros siglos fueron escasos, especialistas en el tema reconocen que muy pronto aprovecharon la situación más propicia que encontraron en el continente poco después y que si fueron alumnos aventajados del renacimiento carolingio todo lo que aportaron al continente se había preparado ya en sus monasterios insulares<sup>(33)</sup>. No podemos detenernos más en este aspecto<sup>(34)</sup>.

(30) Ése parece ser el caso de Juan Escoto, pero mucho antes, en el s. IV, cabe mencionar a Pelagio, citado por P. Courcelle (*op. cit.*, p. 390), pues si bien no está absolutamente claro que fuera irlandés, si está probado su dominio del griego así como el hecho de que sus obras fueran conservadas y estudiadas en las escuelas irlandesas (*vid.* Kenney, *Sources*, pp. 161 y ss., 636, 643, 658 y 662). Aunque sólo sea como hipótesis, habría que considerar que, de haber mediado un contacto o relación más estrecha entre Irlanda y Bizancio en esa época, habría sido de gran provecho a los irlandeses, pues precisamente a partir del s. IV los gramáticos latinos establecen sus centros de actividad en Bizancio al erigirse el latín como lengua de palacio, milicia y administración. Si Donato establece su escuela en Roma, en la antigua Constantinopla Dositeo y Prisciano se esfuerzan por enseñar el latín como segunda lengua. Como bien muestra su labor gramatical, los irlandeses empeñados en su aprendizaje y posterior instrucción, se interesarán por las obras de estos autores. A los mismos irlandeses se deben también los *excerpta* de Macrobio (*vid.* referencias en M. Richter, *Ireland*, p. 165, B. Bischoff, 1951, p. 259; un caso concreto del aprovechamiento de Dositeo para el griego en Kenney, *Sources*, p. 568).

(31) M. Richter (*Ireland*, pp. 71 y 153 y s.). Habría que tener en cuenta también aquí a Aethicus Ister, quien en el curso de sus viajes dice haber ido de España a Irlanda, donde pasó un tiempo "*eorum volumina volvens*", si bien no fue muy de su agrado lo que encontró. *Vid.* K. Meyer (*Learning in Ireland*, p. 11, n. 34 y para su identificación M. W. Herren *Florilegium* 3, 1981, p. 122. Lo que interesa destacar aquí es que también recorrió Oriente, Asia Menor, Armenia y Grecia; su *Cosmographia* en latín dice ser una traducción de un relato griego de sus viajes. Kenney (*Sources*, p. 145) indica que probablemente nunca existió un original griego, todo lo más habría trabajado a partir de una escritura críptica, cuyo alfabeto, mezcla de latín, griego y hebreo, figura al final del tratado. No es el único caso en que encontramos tal combinación en textos procedentes de Irlanda (*vid.* Kenney, *Sources*, núms. 84-86, 363).

(32) Th. O'Loughin ("The library of Iona in the late seventh century: the evidence from Adomnán's *De locis sanctis*" *Ériu* 45, 1994, 33-52, p. 42) se pregunta si Adomnán al mencionar dichos libros griegos para establecer la correcta ortografía del Monte Tabor, se refiere a Jerónimo, a un psalterio bilingüe o simplemente a un glosario greco-latino. Para hacerse una idea de los libros disponibles en ésta, probablemente la más importante, o en otra biblioteca irlandesa, puede estudiarse la obra de un autor e identificar los libros que cita y maneja, igualmente se puede acudir a los catálogos medievales, donde a veces se indica el origen irlandés (*vid.* Kenney, *Sources*, p. 620), o intentar determinar la procedencia de los libros que han sobrevivido. M. W. Herren ("Classical and secular learning among the Irish before the carolingian renaissance" *Florilegium*, 3, 1981, 118-157) estudia muy bien las obras conocidas en Irlanda, aunque reconoce que es difícil establecer si el flujo fue directo a Irlanda o a través de Bobbio. En su opinión prácticamente no habría cultura clásica genuina antes del renacimiento carolingio, pero los irlandeses lograron alcanzar un nivel muy alto, no tendrían un conocimiento directo de los clásicos, pero sí y muy bueno de los materiales secundarios.

(33) W. Berschin 1982, p. 510 y B. Bischoff, "Il Monachesimo Irlandese nei suoi rapporti col continente", en *Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo* 4. *Il monachesimo nell'alto medioevo e la formazione della civiltà occidentale*, Spoleto, 1957, pp. 121-138 = *Mittelalterliche Studien* 1, pp. 195-205, p. 195.

(34) *Vid.* W. Berschin, 1980, p. 158 y ss. para la valoración de la aportación irlandesa a la época carolingia. También P. Riché, *Écoles*, p. 95.

Digamos para regresar de nuevo al camino principal que defensores y detractores de un conocimiento temprano no pueden por menos de reconocer la extraordinaria formación de Johannes Scottus o Johannes Eriugena, dos nombres para el mismo erudito irlandés cuya labor de traducción del pseudo-Dionisio Areopagita a mediados del s. IX marcó todos los estudios medievales de este autor<sup>(35)</sup>. No pasó inadvertido a W. B. Stanford<sup>(36)</sup> que en su obra original *De divisione naturae* 738 C mencione el reconocimiento de Ulises por su perro después de veinte años. Cita también Stanford la definición de Martinus Hiberniensis o Martín de Laon, después de Juan Escoto el más importante del grupo irlandés en el reino de Carlos el Calvo, en su glosario greco-latino: *Odissia, liber Homeri ubi continentur gesta Odisei, id est Ulixis qui Graece Odiseus dicitur*.

Ambas referencias, que pueden parecer obvias a nuestros ojos, han de situarse en su contexto original, en un mundo en el que apenas se recordaban estas cosas, en el occidente europeo. Entonces, cuando menos, es curiosa esa coincidencia en la mención del perro, detalle que debió de llamarles la atención y después desarrollarían libremente<sup>(37)</sup>. La mención de los glosarios es también importante: fueron éstos, junto con textos bíblicos bilingües y obras escritas en latín, pero con información helénica, las fuentes principales de las que bebieron los irlandeses en la temprana Edad Media. Y lo hicieron con gran aprovechamiento, puesto que llegaron a alcanzar una extraordinaria reputación en el cultivo de los clásicos entre finales del s. VI e inicios del VIII y fueron considerados los más inteligentes portadores de esos estudios en el s. IX, los famosos *Scotti peregrini*.

Sin duda alguna, el acercamiento a la literatura latina había sido más fácil y temprano. Ya las cartas de Columbano en el s. VI atestiguan familiaridad con Virgilio, Ovidio y, sobre todo, un conocimiento de Horacio único en su época.

(35) En Kenney, *Sources*, pp. 570 y ss. y en cualquiera de las obras citadas con anterioridad podrá encontrarse información suficiente sobre este autor. Señalemos simplemente que él se denominaba a sí mismo Eriugena a partir de Ériu, Irlanda, mientras Scottus o Scottigena eran apelativos usados por sus contemporáneos. Para Martín de Laon, *vid. Kenney, op. cit.*, pp. 589 y ss.

(36) "Monsters and Odyssean echoes" p. 117. El texto recogido en Migne dice así "Et ne longum videatur de irrationalis animae potentia in sensibus singulorum animalium disserere, quid de diuturnitate memoriae irrationabilium est dicendum? Canis Ulyssis post annos viginti dominum suum recognovit". Para Stanford sería un detalle no accesible a través de los textos latinos manejados por él. También J. Carney (*vid. supra*, n. 9) ha sostenido que sólo el conocimiento de Homero explicaría la presencia de determinados motivos en la literatura medieval irlandesa.

(37) Si R.T. Meyer (*Modern Philology*, p. 74) menciona un famoso perro de la historia de Tristán, a mí el hecho de que cuatro hombres se levanten a buscar a la perra y la traigan con cadenas me recuerda la descripción del perro de Culann en la *Táin*, al que da muerte Cú Chulainn y al que debe su nombre, si bien a éste sujetan tres cadenas, cada una sostenida por tres hombres. *vid. C. O'Rahilly, Táin Bó Cúailnge Recension I*, Dublin, 1976, pp. 18, 572 y ss. Es muy posible que el incidente gustara a los irlandeses, no en vano los perros desempeñaban diferentes tareas en la sociedad irlandesa medieval (F. Kelly, *Early Irish farming. A study based mainly on the law-texts of the 7th and 8th centuries AD*, Dublin 1997, pp. 114-120). Ello pudo favorecer la difusión de versiones en las que este episodio adquiría más importancia. En el *Lexikon Iconographicum Mythologiae Graecae* Zürich-München, 1992, VI, 1, s.v. *Odysseus*, p. 963, figuran varias escenas en las que el héroe es reconocido por el perro (núms. 195-203), en una de ellas (núm. 195) también aparecen Penélope y Telémaco; más interesantes son las representaciones del Odiseo etrusco en las que figuran Penélope y Ulises con un perro entre ellos (VI, I, pp. 976 y s. y VI, II, núms. 126 y 130, ejemplar del que hay nueve réplicas más, núms. 131-139).

Como siempre puede aducirse que tales referencias llegarían a través de autores cristianos (Jerónimo, Agustín, Prudencio, Sedulio), resulta más importante la existencia de manuscritos de escribas irlandeses, que recogen obras de esos autores clásicos. También de esto pueden darse ejemplos como el *Codex Bernensis* 363 del s. IX, que contiene todo Horacio, extractos de las *Metamorfosis* de Ovidio, obras retóricas y los comentarios de Servio a Virgilio<sup>(38)</sup>.

¿Qué interés podían tener éstos? No los utilizaban en Irlanda tanto para aprender sobre la obra del de Mantua sino como fuente de información sobre gramática, geografía, ciencias naturales, mitos clásicos<sup>(39)</sup>, incluso en algún caso con fines apostólicos<sup>(40)</sup>. Pero, sobre todo, para transformar esas reliquias antiguas en una nueva síntesis de conocimiento y crear así obras sin paralelo en el resto de Occidente.

Si a partir del siglo VII sobresalían los irlandeses allá donde fueran, por haber asimilado y hecho suyo el legado cristiano y la herencia clásica al insuflarles nueva vida y originalidad, si eran requeridos sus servicios y a su paso despertaban respeto y admiración, también sospechas y no pocas reticencias entre los continentales, hasta alcanzar sus cotas más elevadas merced al renacimiento carolingio, poco después la aparición de los árabes en el sur y de los vikingos en el norte provocó un cambio: las comunicaciones se hacen más peligrosas, dependerán entonces no tanto del estímulo exterior como de sus propios recursos. Esos factores junto a una especial organización monástica que permitió el contacto con las tradiciones nativas explican la convivencia y aceptación de corrientes muy distintas, religiosas y profanas (clásicas e irlandesas), cuya fragua se expresa primero en latín, después, a partir del s. VIII, cada vez más en la lengua vernácula<sup>(41)</sup>.

(38) Vid. Kenney, *Sources*, pp. 559 y s., donde pueden encontrarse las referencias a otros manuscritos del círculo de Sedulio Escoto, otra de las grandes personalidades junto con Juan Escoto y Martín de Laon, en los que también sobresale la presencia del griego. Cf. M.W. Herren, "Classical and secular learning", p. 122. A propósito de Horacio hay una contribución muy reciente de D. Daintree, "Non omnis moriar: the re-emergence of the horatian lyrical tradition in the early middle ages" *Latomus*, 59, 2000, 889-902.

(39) Habría que tener en cuenta aquí el proceso de alegorización al que fue sometida la mitología clásica desde la antigüedad y la contribución irlandesa. Nos hemos referidos ya a la exégesis bíblica, en cuya labor combinaron el comentario alegórico e histórico. Ahora queremos llamar la atención sobre otro hecho bien significativo: varias obras mitográficas carolinas, fechadas en los siglos VIII y IX, proceden de autores irlandeses. En J. Chance (*Medieval mythography. From roman North Africa to the School of Chartres A. D. 433-1177*, University of Florida, 1994, pp. 174, 181 y ss., 194 y ss. y 215 y ss.) pueden encontrarse las referencias. Señala este autor (pp. 55 y ss.) que sólo donde el cristianismo no estaba ligado a asociaciones clásicas y se había respetado la cultura nativa, se pudo sintetizar la antigüedad pagana con la aportación cristiana y exportarlo después a través del monasticismo y el arte irlandeses.

(40) Vid. referencias *supra*, n. 9 y un ejemplo concreto en M.W. Herren, "Classical and secular learning" p. 135, n. 1.

(41) K. Hughes ("Irish monks and learning", en *Los monjes y los estudios. IV Semana de Estudios monásticos Poblet, 1961*, Abadía de Poblet, 1963, pp. 61-86) desarrolla con exactitud y acierto estos aspectos. Parece importante tener en cuenta ese repliegue y la importancia de la adquisición anterior porque Stanford (*PRIA* 70, p. 27) señala cómo en el período medieval tardío, en el

Cuando el escriba confía *Merugud Uilix maic Leirtis* al *vellum*, a finales del s. XII, las escuelas monásticas irlandesas tenían una larguísima y floreciente tradición a sus espaldas. Por tanto, si quisiéramos ahondar en las fuentes donde se nutre el autor del texto de Ulises, habría que bucear en las fontanas antes aludidas<sup>(42)</sup>, así como en las enciclopedias generales tan en boga en la época. De todas ellas destaca la obra de Isidoro de Sevilla, sus *Etimologías* fueron el texto más influyente en los siglos VII y VIII, y muy probablemente se transmitieron directamente de España a Irlanda en una fecha temprana, ca. 650<sup>(43)</sup>.

Aquí nos limitaremos a llamar la atención sobre varios puntos en los que habría que profundizar con más detenimiento.

a) En el episodio del Cíclope se menciona a un compañero abandonado que después encontró Eneas. Son Virgilio (*En.* III, 588-691) y Ovidio (*Met.* XIV, 159-222) quienes desarrollan ese incidente, ajeno a Homero, de forma detallada<sup>(44)</sup>. Ambos autores eran leídos en Irlanda.

b) En el apartado que Isidoro dedica a las islas, Sicilia, patria de los Cíclopes en lejanos tiempos, es descrita como tierra muy productiva, abundante en oro, surcada de hendiduras y cavernas, llena de vientos y azufre, allí también se hallan los fuegos del monte Etna<sup>(45)</sup>. El texto de *Merugud* es muy parco en descripciones, no obstante, sitúa allí una montaña de oro y mencio-

que se fechan entre otros los manuscritos que transmiten las versiones irlandesas de relatos clásicos, el conocimiento del griego parece desaparecer; los últimos testimonios son del s. X, después algunos datos sueltos hasta la recuperación de dichos estudios en el s. XVII.

(42) Habría que determinar también la posible incidencia que tuvo la traducción al irlandés de *Historia de excidio Troiae* de Dares Phrygius. Buena prueba del interés por esta obra es que también fue traducida al francés por un dominico irlandés, Godfroi o Jofroi de Waterford, muerto en Francia en 1300 (*vid.* referencias en Stanford, *PRIA* 70, p. 35, n. 77 y p. 44, n. 115); también R. Thurneysen (*Die irische Helden- und Königsage bis zum 17. Jahrhundert*, Halle, 1921 (reimpr. Hildesheim-New York, 1980, p. 61) lo menciona a propósito del motivo de la *teichoscopia* que aparece en relatos irlandeses.

(43) *Vid.* J.N. Hillgarth, "Ireland and Spain in the seventh century" *Peritia* 3, 1984, 1-16, donde remite a trabajos anteriores y también puede consultarse M.W. Herren, "On the earliest Irish acquaintance with Isidore of Seville", en E. James, ed., *Visigothic Spain: New approaches*, Oxford 1980, pp. 243-50.

(44) Virgilio llama a este hombre Aqueménides, igual hace Ovidio, quien complica más la trama: Eneas, tras consultar a la Sibila, desembarca en la playa que llevará el nombre de su nodriza, Cateya, allí se había detenido otro compañero de Ulises, Macareo de Nérito, quien reconoce a Aqueménides. Éste refiere el episodio del Cíclope y Macareo las aventuras que siguieron, cuyo curso desconoce Aqueménides: le habla de Éolo y de los lestrigones. Introduce en ese punto una variante respecto a la *Odisea* puesto que en ésta sólo la nave de Ulises escapó de tal país, pero, según Macareo, también lo habría hecho la suya, de modo que visitó la isla de Eea, donde una sierva de Circe le refiere muchas historias y tras hacerse de nuevo a la mar, asustado de los peligros anunciados, en cuanto encontró esa playa decidió establecerse en ella. Parecía importante llamar la atención sobre estas versiones, porque ya en ellas se verifican modificaciones del relato homérico. En el caso de que los irlandeses pudieran contrastarlas con la *Odisea* griega hallarían justificación para nuevas adaptaciones. Y si esto se juzga demasiado improbable, al menos hay que constatar esas alteraciones, que no serían las únicas.

(45) *Terris frugifera, auro abundans, cavernis tamen et fistulis penetrabilis, ventisque et sulphure plena; unde et ibi Aethnae montis extant incendia... Fuit autem quondam patria Cyclopum* (*Etimologiarum* XIV 32-33).



na la cueva del Cíclope, la una se estremece y la otra resuena bajo sus pies cuando ya ciego intenta apresar a Ulises.

c) Casi a continuación menciona Isidoro las Eolias, que deben su nombre a Éolo, rey de los vientos para los poetas, si bien él se adhiere a la opinión de Varrón, para quien Éolo fue señor de estas islas y por ser capaz de fijar la dirección de los vientos fijándose en las nubes y el humo, la gente inculta creyó que tenía a los vientos bajo su potestad<sup>(46)</sup>.

Hay aquí una interpretación histórica del pasaje homérico: baste recordar que para la escuela de Paléfato Éolo era simplemente un buen astrónomo y meteorólogo.

Sin lugar a dudas, en ambos casos en el texto irlandés los relatos homéricos, ya de por sí cercanos al cuento popular, se han mezclado con otros: el muchacho que roba el tesoro del gigante<sup>(47)</sup>, el maestro que enseña tres sabios consejos que ayudan a salvar la vida<sup>(48)</sup>; pero en uno y otro proceso ha podido obrar el gusto por el juego etimológico, tan caro a los irlandeses.

En primer lugar, el mismo nombre del Cíclope (Κύκλωψ) y el título de su episodio (Κυκλωπεία) evocaban desde antiguo la relación con ‘ladrón’ (κλώψ), ‘robar’ (κλωπεύω), ‘robo’ (κλωπεία), de modo que los alegoristas podían sacar partido de esas asociaciones<sup>(49)</sup>. Al cabo también en la *Odisea* Ulises y sus compañeros roban los ganados del Cíclope. Habría que contar, por tanto, al in-

(46) *Aeoliae insulae Siciliae appellatae ab Aeolo Hippotae filio, quem poetae finxerunt regem fuisse ventorum; sed ut Varro dicit, rector fuit istarum insularum, et quia ex earum nebulis et fumo futuros praedicebat flatus ventorum, ab inperitis visus est ventos sua potestate retinuisse* (Etimologiarum XIV 36).

(47) Es uno de los motivos recogidos por Aarne-Thompson 328. Para cuentos gaélicos, *vid.* por ejemplo J. M. de Prada, trad., *Cuentos de las Tierras Altas de Escocia*, recogidos por J. F. Campbell, Madrid 1999, núm. 11 así como núm. 48 para el motivo “Nadie”, por más que no sea desarrollado en *Merugud*. En T.P. Cross, *Motif-Index of early Irish literature*, Indiana, 1939 (reimpr. New York, 1969) pueden consultarse las referencias G 121.1.1 (One-eyed giant) G 5111.1 (One-eyed giant blinded by arrow), así como K 330 y ss. para robos, K 500 para medios de escapar y R 45 (Captivity in mound).

(48) Es significativo que en los estudios bíblicos los irlandeses cultiven e incluso mantengan juntos en un mismo texto el comentario alegórico y el histórico (*vid.* K. Hugues, “Irish monks” pp. 62 y s., un ejemplo concreto en Kenney, *Sources* núm. 516 o el caso de Laidcen († 661) mencionado por M. Richter (*Ireland*, pp. 189 y s.), autor de una versión abreviada de *Moralia in Job* de Gregorio el Grande, donde sigue una exégesis predominantemente moral más que histórica. También el cuento popular de los tres consejos introduce un tono moralista, que resalta la actitud de un Ulises, fiel cumplidor de los mismos, con lo cual enlaza con otra de las corrientes antiguas que convirtiera a Odiseo en paradigma del hombre sufrido que todo lo soporta. En el texto irlandés Éolo es sustituido por el Juez de la Verdad, cuyas advertencias son mucho más útiles que el regalo del dios de los vientos, máxime cuando la travesía discurre por tierra firme. Pero para que dicha transformación fuera completa habría sido de gran utilidad una versión racionalizada del episodio mítico como la de Isidoro. De otro lado, no desaparece el antiguo motivo en la redacción irlandesa, Ulises recibe en bolsa. Es más, si los compañeros homéricos llegan a abrirla y retrasan con ello la llegada a Ítaca es porque se figuran que contiene oro y plata; sus camaradas irlandeses muestran más prudencia, Ulises no la abre sino al final, tras la aceptación plena por parte de Penélope. Entonces, descubre que está llena de las monedas de oro que pagó por su instrucción.

(49) Así para Heráclito en sus *Alegorías de Homero* 70, 5 el Cíclope es “el que roba el juicio”. Sin embargo, en el caso de Éolo adopta la alegoría física, representa el año con los doce meses, figuración de sus hijos sobre los que reina.

quirir en las fuentes, con la posibilidad de encontrar una referencia en ese sentido en algún comentario, bien de los que se tenga certeza que pudieron ser manejados por los irlandeses, bien los redactados por ellos mismos.

Respecto a Éolo convertido en Juez de la Verdad, sin entrar aquí en el trasfondo irlandés del personaje y en el alcance internacional del cuento de ‘los tres consejos’<sup>(50)</sup>, quizás el final del episodio guarda una clave de interpretación. Dice el texto “les fue enseñada la dirección hacia su país” (ro tincaisced eólus dóib.. dochum a tíri). No sólo eso, las lecciones enigmáticas serán claves para el final feliz. Pero, lo que interesa es el vocablo usado para ‘dirección’, *eólus*. Un término (DIL *eólas* o *eulas*) que designa el conocimiento, la información, especialmente el adquirido gracias a la experiencia, pero también el conocimiento del camino, la guía, la dirección, el camino, incluso puede designar el conocimiento secreto, prescripción, encantamiento. Júzguese, entonces, la posibilidad, casi diría ‘la tentación’, de jugar con esta semejanza entre el irlandés *eólus* y el griego Αἰολος, naturalmente a través del latinizado *Aeolus* pronunciado *Eolus*<sup>(51)</sup>.

Hemos procurado seguir el camino principal, pero era necesario aludir a todos los senderos que en él confluyen. Si queremos avanzar en el conocimiento de los *didascoli Argivi*, deberemos detenernos y seguir *eorum volumina volvens*, hasta que el sol vuelva a estar en el mismo lugar que ahora para iluminar esos escritos con sus rayos y permitirnos continuar la travesía.

HENAR VELASCO LÓPEZ

(50) K. Meyer en su edición, p. X, menciona la “Isla de la Verdad” (*Inis na Firinne*) de donde procede la célebre *fál mór*: colocada en Tara, el nuevo rey debía pisar esta piedra, que gritaba si no era legítimo. Cabe recordar también aquí la importancia de la Verdad en *Echtrae Cormaic*, “*Las Aventuras de Cormac*” (E. Windisch, ed., *Irische Texte*, Leipzig, 1880-1909, vol. III, pp. 183 y ss.; traducción inglesa, por ejemplo, en T.P. Cross-C.H. Slover, *Ancient Irish Tales*, London, 1936 (reimpr. New York, 1996) pp. 503-507) y el concepto *fir flathemon*, analizado por K. McCone, *Pagan past and christian present in early Irish literature*, Maynooth 1990, pp. 124 y ss. Por su parte, R. Meyer en su edición p. XVI señala que la historia de los tres preceptos está en *Gesta Romanorum* (ed. H. Oesterley, Berlin, 1872, cap. 103, pp. 431 y ss.) y que el segundo consejo es idéntico al que allí se da a Domiciano. Indica además que es un cuento internacional (Aarne-Thompson 910 B), popularizado con el título “Tale of Ivan” por J. Jacobs en *Celtic fairy tales*, London, 1892 (reimpr., 1994) pp. 195 y ss. y pp. 264 y ss., quien apunta un origen oriental, también aludido por R. Meyer en *Papers of the Michigan*, p. 559, donde trata con más detenimiento este aspecto. Se detiene en la versión cómica y menciona que la Irish Folk Commission ha recogido más de trescientas variantes del cuento en Irlanda. Esto da una idea de la convivencia de tradición oral y escrita durante siglos y de las posibles interferencias. Es llamativo que en una de las variantes al final de la historia aparezca un trozo de papel en el que se refiere parte de lo sucedido, de modo que se legitima el relato oral del protagonista. *Vid.* más referencias sobre este cuento en nuestra traducción antes citada, p. 7, n. 12.

(51) La monoptongación de /ae/ en una /e:/ abierta es muy antigua, documentada ya en epígrafes pompeyanos (V. Väänänen, *Introducción al latín vulgar*, trad. esp. Madrid 1968 (2.<sup>a</sup> reimpr., 1975) pp. 74 y s.). R. Thurneysen (*A grammar of Old Irish*, trad. ingl., Dublin, 1946 (reimpr., 1980) pp. 565 y ss.) recoge los siguientes préstamos latinos al irlandés: *paenultima* > *peneuilt*, *praeceptum* > *precept*, *aequinoctium* > *ecenoct* (también *aequinoct* donde también es extraña la presencia de *q*, *vid.*, *op.cit.*, p. 18, no obstante, ambos vocablos están en las glosas), *praedicat* > *predchid* (y *pridchid*), *quaestio* > *ceist*, *daemon* > *demon*, *saeculum* > *saigul*, *sáegul* (por influencia de *baigul*, *báegul*, *op.cit.*, p. 573), *aegyptiacus* > *egiptacdae*, *ægiptacde*.