

# Translatio Studiorum. Escuela, traductores y textos en la Mesopotamia Tardoantigua\*



Pablo Ubierna

Universidad de Buenos Aires / CONICET

Fecha de recepción: octubre 2015. Fecha de aceptación: noviembre 2015.

## Resumen

Este artículo trata de la transmisión del saber griego al imperio sasánida a través de una red de escuelas siríacas, focalizándose en los aspectos institucionales de esta iniciativa, sostenida por el estado.

### Palabras clave

Cristianismo siríaco  
Imperio Sasánida  
Educación  
Traducciones

## Translatio Studiorum. School, Translators and Texts in Late Antique Mesopotamia.

## Abstract

This articles deals with the transmission of Greek Classical Knowledge to Sasanian Empire by the bias of a network of Syriac Schools focusing on the institutional aspects of this, largely state-sponsored endeavour

### Key words

Syriac Christianity  
Sasanian Empire  
Education  
Translations

Estas páginas intentan volver sobre un problema que consideramos capital en la historia de la circulación intelectual de textos griegos en el mediterráneo tardoantiguo y como prerequisite para su posterior arribo al Occidente latino<sup>1</sup>. Es nuestra intención señalar que esa circulación, adecuación y finalmente apropiación intelectual de la herencia griega que conocemos como *translatio studiorum* se dio en un marco que no fue inicialmente individual y privado (como lo sería hacia el final de ese recorrido, ya en época islámica) sino institucional y dentro de un marco cultural muy específico. El camino de esa circulación pasó por una lengua, el siríaco y por una institución, la Bēt mardūtā que significa “casa de instrucción” en esa misma lengua.

1. De la importancia de esa circulación de saberes en la Antigüedad Tardía da cuenta la organización de diversos congresos académicos en los últimos años: *Le vie del sapere nell'area siro-mesopotamica dal III al IX secolo*, Pontificio Istituto Orientale – Università di Roma Tre, May 12–13, 2011, *Third International Congress on Eastern Christianity: Knowledge Transfer in the Mediterranean World*, Cordoba University, December 2–4, 2010; *L'historiographie tardo-antique et la transmission des savoirs*, Université d'Angers, May 31–June 1, 2012.

\* Este texto fue presentado en el encuentro *II Taller del Investigador - “El proceso de la Investigación: etapas y prácticas”*, Instituto de Historia Antigua, Medieval y Moderna de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, el 13 de mayo de 2015.

La frontera del Eufrates marcó desde la Antigüedad el límite entre el mundo helenístico (y después romano) y el mundo iranio. A fines del siglo I, la expansión llevó a los romanos a enfrentarse en Oriente al poderoso reino de los partos arsácidas que, con una red de estados vasallos, dominaban los territorios al este del Éufrates. Roma necesitaba de los productos suntuarios de Oriente que le llegaban por medio de los mercaderes de la región fronteriza entre ambos imperios: Adiabene, Petra, Palmira, a través de una ruta cuyo control debía discutir con la poderosa caballería parto. En 216 los partos fueron invadidos por el emperador Caracalla y eso coincidió con la rebelión de Ardashir, hijo de Papak, miembro de una familia persa de la zona del golfo, y vasallo de los partos. Ardashir, después de consolidar su poder en la meseta irania, enfrenta y derrota al rey parto Artabano. A partir de entonces se produce un profundo cambio entre el estado fragmentado de los partos y el nuevo estado fundado por Ardashir, que intenta una mayor centralización (y en no haberlo logrado se jugará, finalmente, su destino cuatro siglos después). Ese Estado será conocido por el nombre de la dinastía que lo forjó: Imperio Sasánida.

La historia sasánida es una historia largamente dejada de lado y sólo recientemente ha cobrado renovada importancia para el estudio de la Antigüedad Tardía. Las fuentes de época sasánida (textuales, arqueológicas) están siendo revisadas constantemente, ofreciendo nuevas lecturas y muchos textos siguen apareciendo a la luz cada década<sup>2</sup>.

Una de las vocaciones primeras de la nueva dinastía surgida de la zona del Golfo fue la de recuperar ideológicamente el pasado (glorioso) de los aqueménidas<sup>3</sup>. En esa herencia se encontraba la religión del imperio persa aqueménida que fuera destruido por Alejandro. Si bien la religión de los magos (como son conocidos los sacerdotes zoroastrianos) sobrevivió a la destrucción del imperio sólo recobrará un papel central con la nueva dinastía sasánida<sup>4</sup>. Se reinventa la religión a partir del apoyo dado por los monarcas a hombres como Kirdir, quien propagará el culto a Ahura Mazda por todo el territorio imperial. El aspecto político de la obra misionera y organizativa de Kirdir no es menor ya que dotó al imperio sasánida de una religión propia, con profundas raíces en el glorioso pasado que los sasánidas reclamaban como propio y en momentos en que muchas otras religiones se desarrollaban en el territorio iranio. Ese territorio imperial, Ērānšahr, la tierra del pueblo iranio (Ērān) se debía completar con la conquista de los territorios habitados por pueblos extranjeros, Anērān, más allá de las fronteras, una ideología del dominio universal propia de la tradición irania<sup>5</sup>.

Un aspecto fundamental de la vida intelectual en el imperio sasánida lo ejemplifica la existencia de una importante tradición de centros de estudio, ligados tanto a las comunidades religiosas (judías, cristianas) como al patronazgo regio<sup>6</sup>. En este último caso, se relacionaba también con esa mencionada recuperación del pasado aqueménida e incluía una cierta aproximación a la cultura helenística (de alguna manera leída como cultura persa que había sido sustraída por Alejandro y que debía ser recuperada).

La época sasánida fue el momento de poner por escrito diversas tradiciones, comenzando por la propia tradición sagrada zoroastriana, de lo que se da cuenta, por ejemplo, en libro IV del *Dēnkarđ* [que, redactado en el s. IX, dice que esa recopilación habría sucedido en tiempos de Cosroes (*Husrav*) I Anūšīrwān (531-79)]. La destrucción de los textos persas por parte de Alejandro y su traducción al griego, aparece en las diversas recensiones del libro pahlavi *Xwadāy-nāmāg* (*Libro de los Reyes*, retomado por Daqīqi en el siglo X y que estará en la base de la gran obra de Ferdowsi, el *Šāhnāme*). Un relato semejante, por otra parte, también se conserva en la traducción árabe de dos textos pahlavis: la traducción de un libro de astrología zoroastriana, el *Kitāb al-Mawālīd* (ca. 750) y el *Kitāb an-Nahumtān* (de fines del reinado del califa Al-Manšūr, ca. 775). Analicemos ahora dos de las instituciones de la "recuperación" persa: las Escuelas de Gondēšāpur y de Nisibis<sup>7</sup>.

2. Como casi todos los estados de la Antigüedad Tardía, el imperio sasánida fue plurilingüe. Al uso del pahlavi en parte de la administración y muchos textos religiosos, debemos sumar la extensión del uso de otras formas de persa medio como el sogdiano, el persa maniqueo o incluso el bactrio, junto con la interacción que estas lenguas tuvieron con el siríaco, el turco iugur o el chino para lograr una comprensión acabada de algunos procesos de la historia administrativa e intelectual (científica y religiosa) de la época y la región.

3. Gnoli G., *The Idea of Iran*, Istituto italiano per il medio ed estremo oriente, Roma, 1989, pp. 129-183; Daryaei T., "Kingship in Early Sasanian Iran" en V. Sarkhosh Curtis y S. Stewart (eds.), *The Sasanian Era*, I. B. Tauris, Londres, 2008, pp. 60-70.

4. de Jong A., "The Culture of Writing and the Use of the Avesta in Sasanian Iran", en Pirart E. y Tremblay X., *Zarathustra entre l'Inde et l'Iran. Études indo-iraniennes et indo-européennes offertes à Jean Kellens à l'occasion de son 65e anniversaire*, Dr. Ludwig Reichert Verlag, Wiesbaden, 2009, pp. 27-41.

5. Cf. Gnoli G., *The Idea of Iran. An essay on its Origin*, Istituto italiano per il medio ed estremo oriente, Roma, 1989.

6. Con un significativo interés por parte de los propios monarcas: "(...) ὑμνοῦσι γὰρ αὐτὸν καὶ θᾶνται πέρα τῆς ἄξιᾶς, μὴ ὅτι οἱ Πέρσαι, ἀλλὰ καὶ ἔθνη τῶν Ῥωμαίων, ὡς λόγων ἐραστὴν καὶ φιλοσοφίας τῆς παρ' ἡμῖν ἐς ἄκρον ἐλθόντα, μεταβεβλημένων αὐτῷ ὑπὸ τοῦ ἐς τὴν Περίσδα φωνῆν τῶν Ἑλληνικῶν συγγραμμάτων". Agathias, *Historiae* B 28.1, Keydell R. (ed.), Berlin, de Gruyter, 1967, p. 77.

"Pues él (Cosroes) es alabado y admirado por sus méritos, no sólo por los persas sino también por algunos romanos. De hecho se lo considera un amante de la literatura y un profundo estudiante de nuestra filosofía y se supone que alguien le tradujo los textos griegos a la lengua persa". Traducción propia.

7. Para las escuelas cristianas ver ahora: Bettio, P. "Le scuole nella Chiesa siro-orientale: status quaestionis e prospettive della ricerca", en Noce, C., Pampaloni, M., Tavolieri, C., *Le vie del sapere in ambito siro-mesopotamico dal III al IX secolo*, Roma, Pontificio Istituto Orientale, 2013, pp. 17-46 así como Berti, V.: "Libri e biblioteche nell'Iraq dell'VIII secolo. Una testimonianza dell'epistolario del patriarca siro-orientale Timoteo I (727-823)", en D'Ancona, C. (ed.), *The Libraries of the Neoplatonists*, Leiden, Brill, 2007, pp. 307-317. ... (Continúa en página 56.)

Ubicada en el sur, cerca del golfo, en la región de Kuzestān, Gondēšāpur se desarrolla sobre una antigua locación refundada por Šāpur I quien dentro de la tradición de protección real se transforma en, por un lado, fundador y por otro patrocinador de la ciudad y sus actividades. El monarca habrá de relocalizar en ella a cristianos capturados tras su victoria sobre el emperador romano Valeriano.

Allí, se creó una escuela<sup>8</sup> de medicina que sería heredera de la tradición siríaca de recepción de la medicina griega<sup>9</sup>. Las traducciones de la obra de Galeno por Sergio de Rēš‘aynā, por ejemplo, circulaban desde el s. VI, junto con un amplio grupo de textos aristotélicos y pseudo-dionisíacos<sup>10</sup>. Sergio fue él mismo *archiattrós* o médico en jefe<sup>11</sup> y había estudiado en Alejandría bajo Amonio<sup>12</sup>. A esa escuela, que contaba con apoyo estatal y estaba manejada por cristianos (el metropolitano cristiano de la ciudad, de quien dependía también una escuela teológica<sup>13</sup>), se le unió finalmente un “hospital” (*bimārestān en persa*)<sup>14</sup>.

La historia de estas fundaciones escolares en el imperio persa sasánida es aquella de desarrollo de una serie de instituciones educativas cuyo ejemplo mayor lo constituye la Escuela de Nisibis (y posteriormente aquella de la capital en Seleucia<sup>15</sup>) y de cuya organización la escuela de Gondēšāpur de época pre-islámica habría sido deudora<sup>16</sup>. En relación con la fundación de escuelas de medicina, la Historia Ecclesiastica del Pseudo-Zacarías, un autor siríaco de fines del s. VI<sup>17</sup>, nos trae un breve recuento de la presencia de médicos cristianos en la corte del monarca sasánida (incluyendo en diferentes momentos, hombres como Triboniano, Qašway y el propio Catholicós José<sup>18</sup>) así como los previsiones presupuestarias para el sostén del hospital fundado por el propio Shah. Una relación más completa aún la trae la Crónica de Seert que completa algunos datos que aparecerán en las fuentes árabes contemporáneas<sup>19</sup>. De hecho, fue la tradición escolar entre los cristianos de lengua siríaca una de las herencias más sobresalientes que esa tradición cultural legará al naciente Islam, como veremos más adelante.

Ahora bien, la Escuela de Nisibis<sup>20</sup> fue la heredera de la famosa “Escuela de los Persas”, en Edessa<sup>21</sup>, dentro de las fronteras del imperio bizantino y una vez que fuera cerrada por el emperador Zenón en el 489 a causa de la evolución del pensamiento teológico enseñado en ella<sup>22</sup>. De hecho, en las décadas previas al decreto de expulsión imperial, la Escuela de los Persas, sobre todo bajo la dirección de Rabbula e Ibas de Edessa (obispos entre el 412-435 y 435-457) la enseñanza, basada en el estudio de los textos aristotélicos, había tomado parte en favor del tipo de diofismo que con el tiempo se conocería, con un epíteto incorrecto, como “nestorianismo”. Sin duda la Escuela de los Persas y la expulsión de sus maestros y estudiantes, en tiempos en que la escuela era dirigida por Narsai, conforman el antecedente primero de aquella de Nisibis. Baršaumā, obispo de Nisibis<sup>23</sup>, ciudad que se encontraba ya en territorio persa, convence a Narsai de establecerse allí (en una ciudad que, de hecho, tenía tradición de enseñanza cristiana desde el s. IV) y la escuela se refunda con patronazgo eclesiástico y regio<sup>24</sup>, consituyendo una instancia de institucionalización totalmente novedosa a partir de la existencia de un edificio propio y la financiación de nuevas construcciones<sup>25</sup>, como pudo ser la del “hospicio” solventado por el mencionado Qašway, médico del Shah. La Escuela de Nisibis tuvo unos “estatutos” que regularon su funcionamiento y que son una de las grandes fuentes para su estudio<sup>26</sup>. Redactados y puestos al día bajo los Directorados de Narsai, Ḥenānā y Abraham de Bēt Rabban se organizan de acuerdo a los años de reinado de Cosroes II y de episcopado de los diversos obispos de Nisibis. De la lectura de esos “estatutos” surge una idea aproximada de la organización de la escuela. A la cabeza se encontraba un Regente (*rabbaytā*) quien estaba a cargo de la administración general. Había, además, un Maestro de primeras letras (*mhagyānā*) quien se encargaba de un primer acceso a la lectura y escritura, un Lector (*maqryānā*) quien se ocupaba ya de textos más

8. Cf. Hau F. R., ‘Gondeschapur: eine Medizinschule aus dem 6. Jahrhundert n. Chr.’, *Gesnerus* 36:1-2 (1979), pp. 98-115; ... (Continúa en página 56.)

9. Sobre la recepción de la cultura griega en el mundo de expresión siríaca, cf. en general Brock S., “From Antagonism to Assimilation: Syriac Attitudes to Greek Learning”, ... (Continúa en página 56.)

10. No es el lugar para que nos ocupemos de la larga herencia del pensamiento de Galeno en el mundo tardo antiguo y medieval pero sí digamos que en la visión galénica del médico, éste debía incorporar conocimientos filosóficos, ... (Continúa en página 57.)

11. Nutton V., “Archiatri and the Medical profession in antiquity”, *Papers of the British School at Rome* 45 (1977), pp. 191-226.

12. Sobre Sergio de Rēš‘aynā, cf. Hugonard-Roche H., “Note sur Sergius de Reš‘ainā, traducteur du grec en syriaque et commentateur d’Aristote” ... (Continúa en página 57.)

13. Reinink G., “Theology and Medicine in Jundishapur”, cit. p. 185.

14. Si bien el mundo persa (y el islámico después) son deudores de la tradición bizantina en relación con la existencia de hospitales, ... (Continúa en página 57.)

15. Reinink, G., “The School of Seleucia and the Heritage of Nisibis, the Mother of Sciences”, ... (Continúa en página 57.)

16. Para una corta reseña de las noticias sobre esta escuela, cf. Schweigert W., “Die Theologenschule von B. L. p. -Gundaisab r: Ein Beitrag zur nestorianischen Schulgeschichte” ... (Continúa en página 57.)

17. Brooks E. W., *Historia Ecclesiastica Zachariae Rhetori vulgo adscripta*, 2 vols. (CSCO 83-84/87-88), Paris, 1919 y 1924, esp. pp. 217-218 ... (Continúa en página 57.)

18. Sobre éste último, médico personal de Cosroes, cf. la noticia que trae Bar Hebraeus, *Chronicon Ecclesiasticum* (ed. Abelos and Lamy), 3 vols, Paris, 1877, vol. II., pp. 96-8. ... (Continúa en página 57.)

19. Texto árabe establecido hacia el s. IX de un original siríaco, probablemente, del s. IX. Cf. *Chronique de Séert* ... (Continúa en página 57.)

20. La fuente más importante para su historia la constituye, Bar adbešabb ‘Arabaya, ... (Continúa en página 58.)

21. E. R. Hayes, *L’École d’Édesse*, Paris, Les Presses modernes, 1930 (reimpr. Gorgias Press, 2012); ... (Continúa en página 58.)

22. Sobre la conformación de identidades eclesiales a partir de los Concilios de Éfeso (431) y Calcedonia (451). Cf. Francisco, H., *Historia, Religión y Política*, cit. y Price R. y Whitby, M., *Chalcedon in Context*, Liverpool, Liverpool University Press, 2009.

23. S. Gero, *Bar aume of Nisibis and Persian Christianity in the Fifth Century* (CSCO 426), Peeters, Lovaina, 1981.

24. Que no se reducía a apoyar las obras de la Iglesia de Oriente (diofista) sino que ... (Continúa en página 58.)

25. Todo dentro del encuadramiento de la renovación monástica que vivía la Iglesia de Oriente ... (Continúa en página 58.)

26. I. Guidi, “Gli statuti della scuola di Nisibi”, *Giornale della Società Asiatica Italiana* (Roma) 4 (1890), pp. 169-195; ... (Continúa en página 58.)

complejos y finalmente un Exégeta mayor (*mphašqānā*) quien era la última autoridad en la interpretación de los textos bíblicos y canónicos de los grandes maestros de la tradición de la Escuela (Teodoro de Mopsuestia, sobre todo) así como de la organización de la liturgia. A ellos hay que agregar toda una serie de personajes relacionados con la vida de la escuela: el “maestro” *mallphānā*, el “intérprete”, *bādōqā* (un cargo menor a Exégeta y a cargo de la enseñanza de cierto tipo de textos) y los *eskōlayē* en general, estudiantes de todo tipo. A estos estudios de textos literarios y teológicos debemos sumar el estudio de la medicina en Nisibis (como el patronazgo de Qasway nos prueba)<sup>27</sup> que era una extensión de la Escuela y cuyos alumnos no debían mezclarse con los de exégesis y teología (que se dedicarían a la vida monástica o proseguirían una vida administrativa dentro de la Iglesia).

Aquí se abren dos aspectos que considero fundamentales para subrayar la importancia de la existencia de esta tradición de estudios. Uno es el desarrollo de métodos de traducción y comentario de obras teológicas y filosóficas<sup>28</sup> -lo que en principio implica, recordémoslo, la existencia de una importante tradición gramatical<sup>29</sup>- que podemos llamar, sin temor, “escolásticos” en el sentido en que fueron desarrollados para enseñar y transmitir conocimientos dentro de un marco de sociabilidad determinado: estudiantes bajo un régimen de vida estructurado<sup>30</sup>, dentro de una institución de organización compleja y que iba más allá de la presencia singular del maestro en la tradición clásica, con toda una serie de profesores con los que interactuaban de acuerdo a reglas determinadas y con acceso fluido a los textos que estudiaban -la existencia de una biblioteca-. Todo esto, de por sí novedoso, se completa con el segundo aspecto que queremos mencionar: el hecho de haber estado Nisibis en el centro del desarrollo de toda una red escolar (de estudios iniciales y, por así decirlo, también de estudios superiores) que la Iglesia de Oriente desarrolló en el imperio persa sasánida y en el primer momento del dominio islámico<sup>31</sup>.

Las fuentes relativas a la Escuela de Nisibis se vuelven más escasas a partir del siglo VII, que -recordémoslo- significó el fin del imperio sasánida y la instalación del primer Califato<sup>32</sup>. Se dio en esa época, también, una profunda división teológica (reflejada en muchas fuentes) en tiempos del Directorado de Henānā, lo que habría posicionado de manera desfavorable a Nisibis -al interior de la propia Iglesia- frente a otras instituciones de probada ortodoxia<sup>33</sup>. Fue la existencia de esas otras escuelas lo que hizo que la caída de Nisibis no redundara en una caída general de los estudios en ese complejo sistema escolástico que había montado la Iglesia de Oriente. Entre ellas habría de sobresalir nuestra ya conocida escuela de Gondēšāpur.

Antes de pasar al último problema (la recepción de esta tradición y su continuación en el mundo islámico) quisiera detenerme en un aspecto particular de la dinámica intelectual de la Iglesia de Oriente: la relación entre este mundo escolástico y la tradición monástica. En los largos siglos en que la Iglesia de Oriente fue buscando su identidad y logrando una efectiva organización, elementos muy distintos (y que podrían haber sido divergentes) como las Escuelas teológicas (Nisibis, Seleucia), la Iglesia institucional y la tradición ascética no entraron en conflicto sino que se fueron adecuando a las evoluciones de las otras<sup>34</sup>. La espiritualidad del renovado monacato persa en esos siglos (que podemos relacionar directamente con Abraham de Kashkar y su fundación de un monasterio en el Mt. Izla, cerca de la propia Nisibis<sup>35</sup>) requería de una alfabetización extendida porque a los monjes se les requería saber leer (ya que la reflexión espiritual era privada, así como la vida cotidiana, con una reunión semanal para la celebración eucarística). Si bien, y de una manera esperable, en los autores ascéticos de la época (Isaac de Niniveh, Dadišō‘ de Bēt Qatrayē y Simeón d-Ṭaybūtēh), harán referencia a la necesidad de dejar de lado las veleidades intelectuales para entrar en la vida monástica, lo harán frente a unos candidatos al

27. Cánones 19 y 20 de en n. Cf. A. Vööbus, *Statutes*, cit, p. 100-101.

28. No podemos hacer mayores aclaraciones sobre la forma y evolución de la recepción, por ejemplo, de la obra de Galeno o de la de Aristóteles entre los cristianos de lengua siríaca. Remitimos a las obras de Hugonnard-Roche, Becker y Teixidor citadas *supra*.

29. La reflexión gramatical entre los cristianos de habla aramea es de larga data y se aplicaba no sólo a lengua propia sino también a las extranjeras con las que debían trabajar. ... (Continúa en página 58).

30. Esa búsqueda de establecer parámetros “escolásticos” fue común a todo el cristianismo de la época pero lo que queremos hoy resaltar es que en ningún lado se reflejó de manera más dinámica que en las instituciones de la Iglesia de Oriente.

31. Escuelas independientes, específicamente monásticas, escuelas de aldea. El caso de las que hemos denominado escuelas “independientes” (más allá de haber estado, como ya he dicho, enmarcadas en el desarrollo más amplio de una reforma monástica) es sumamente interesante porque no ha habido demasiados ejemplos, si acaso alguno, de un desarrollo análogo al Oeste del Eufrates hasta fines de la Edad Media. Junto al ejemplo de Nisibis, la más importante, podemos mencionar a la de Seleucia, en la capital del imperio sasánida, y la Escuela de Arbela. Cf. A. Becker, *Fear of God*, cit., pp. 155-168 y V. Betti, “Il ruolo delle scuole nelle comunità cristiane sirio-orientali dopo la conquista araba della Mesopotamia. Tre linee di indagine a partire da una ricerca recente”, *Annali di Storia dell'Esegesi* 28/1(2011), pp. 241-250

32. Un cronista contemporáneo, Juan de Fenek, menciona un levantamiento en Nisibis en el 690 contra el poder islámico que podríamos relacionar con una causa específica de la caída en importancia de la ciudad. El texto de Juan de Fenek fue parcialmente publicado por Alphonse Mingana en *Sources Syriacques*, Leipzig, 1908, vol I (con traducción francesa del libro XV, pp. 172-197). Cf. también la conferencia de G. Reinink, “East Syrian Historiography in Response to the Rise of Islam: the case of John Bar Penkaye's *Ktāba d-reš melle*” en el congreso “Redefining Christian Identity. Christian Cultural Strategies since the Rise of Islam”, Universidad de Groningen, del 7 al 11 de abril de 1999.

33. *Crónica de Seert*, cit., 13, 511-512.

34. En general, cf. Camplani, A., “The Revival of Persian Monasticism (Sixth to Seventh Centuries): Church Structures, Theological Academies and Reformed Monks”, en Camplani, A. y Filoramo, G., *Foundations of Power and Conflicts of Authority in Late-Antique Monasticism*, Leuven, Peeters, 2007, pp. 277-295.

35. Chialà, S., *Abramo di Kashkar e la sua comunità. La rinascita del monachesimo sirio-orientale*, Magnano, Qiqajon-Comunità di Bose, 2005.

monacato que salían de las escuelas con un profundo conocimiento filosófico (y podemos también decir, en otros diversos aspectos de la episteme griega) como exe-gético<sup>36</sup>. Esos candidatos, bien formados en la *yullphānā da-mlīlūtā* (“enseñanza de la razón”, por lo que se entendía las obras de Aristóteles, sobre todo las *Categorías*, *Peri Hermeneias* y los *Analíticos Posteriores*) y que podían llegar a demorarse en discusiones sobre el sentido de la escritura (*sukkālā da-ktābē*) como si fueran todavía estudiantes o maestros en las escuelas. Para Isaac de Niniveh, no era por el poder de la tinta, de las letras o de las (complejas y sutiles, podríamos decir) combinaciones del discurso (*b-’ātawātā wa-b-rukkābē d-meltā*), que por otro lado la misma dinámica de la vida monástica necesitaba<sup>37</sup>, que se alcanzaría la santidad buscada<sup>38</sup>.

Con la Revolución Abásida a mediados del siglo VIII, el eje del mundo islámico pasará de Siria a Mesopotamia<sup>39</sup>. Comenzará entonces el gran momento de la ciencia islámica, época en la que se escribirán los grandes comentarios sobre la ciencia griega que habrían de suscitar el interés de los intelectuales occidentales que carecían de esos conocimientos. Pero es importante remarcar que la estructura institucional, escolar, de la que surgieron y en la que se formaron aquellos que llevarían ese proceso adelante, ya estaba en funcionamiento desde época sasánida.

Se considera que fue al-Manṣur el primero de los monarcas abásidas en encargarse de un amplio número de traducciones, y esto como parte de un complejo proceso de recuperación de la ideología imperial sasánida que contemplaba, como hemos visto al principio del capítulo, la traducción de la ciencia griega –e india- al pahlaví<sup>40</sup>. Fue el mismo Califa quien habría llamado al entonces director del hospital de Gondēšāpur Jewarjis b. Jebrā’il b. Boḳtišu’ a ir a Bagdad<sup>41</sup>, hecho que estaría en el origen de la larga y prolífica carrera que miembros de la familia Boḳtišu harían en la corte abásida. De la misma manera Harun al Rashid (c. 833) tomaría de la vieja escuela sasánida el modelo para su propia fundación hospitalaria en Bagdad, contratando también a médicos cristianos, en este caso pertenecientes a la familia Māsawayh.

Una institución particular, de la que mucho se ha escrito y de la que tenemos muy pocos datos, merece un párrafo aparte: La Casa de la Sabiduría (*bayt al-ḥikma*), oficina administrativa del primer califato abásida y llevada adelante por burócratas que se enmarcaban en la tradición persa, fue organizada según los lineamientos de las bibliotecas de las instituciones sasánidas, en principio las palaciegas pero también la de Gondēšāpur. El califa al-Ma’mūn (c. 830) fundaría, a su turno, una famosa biblioteca que en épocas posteriores sería confundida con la *bayt al-ḥikma*. Con todo, ella no fue ningún tipo de academia en la que se pudiera estudiar la ciencia antigua. Su importancia radica en otro lado: no en haber sido una institución de educación superior (como las escuelas cristianas previas) sino en haber institucionalizado en el mundo islámico el valor de las traducciones y la conservación de la tradición antigua. De esa institucionalización surge todo el movimiento de traducción y comentario posterior de la ciencia de época abásida y que llegaría a su apogeo en el siglo VIII de la mano de un grupo notable de traductores cristianos entre los que sobresale el nombre de Hunayn ibn-Ishāq<sup>42</sup>, quien fuera traductor a tiempo completo para los Banū-Mūsā. Los patronos que financiaron el movimiento de traducción en tiempos abásidas fueron de muy diverso tipo; musulmanes, zoroastrianos, también cristianos mientras que los traductores trabajaron a nivel individual y no dentro de una institución determinada. Esto hizo que muchos se costearan su propia formación y mejoraran su conocimiento o directamente aprendieran griego cuyo dominio se había vuelto algo lucrativo (como fue el caso de Yuḥannā Ibn-Māsawayh quien no fue aceptado por Hunayn en su grupo y retornó varios años después, habiendo aprendido para entonces un excelente griego) o fueran a Bagdad desde zonas con una mayoría relativa de hablantes de griego (como fue el caso del cristiano ortodoxo Quṣṭā Ibn-Lūqā quien fue desde Palestina). En época Búyida (siglos X y XI) el interés de

36. Cf. Becker, A., *Fear of God and the Beginnings of Wisdom*, cit, pp. 188-203.

37. No solo la alfabetización, como ya hemos dicho, sino también un acabado acercamiento a diversos aspectos de la episteme, como el conocimiento médico como lo ejemplifican todos los usos teológicos y espirituales de un saber médico, en principio, sólo aplicado en los *xenodochia*. Mencionemos, apenas, la tradicional noción siríaca de un misticismo centrado en la “oración del corazón” (y que llevaría, tras su adopción al oeste del Eufrates, al desarrollo de la gran tradición mística bizantina y eslava) y que comprendía un complejo conocimiento de las implicancias tanto intelectuales como afectivas resumidas en el corazón tal y como era entendido en la tradición sobre el conocimiento del cuerpo humano. En general sobre este último aspecto, cf. Brock, S.: ‘The Prayer of the Heart in Syriac Tradition.’ *Sobornost* 4.2. (1982) pp. 131-142

38. Cf. Isaac de Niniveh, “The Second Part”. *Chapters IV-XLI* (CSCO 554-555), ed. y trad. S. Brock, Leuven, Peeters, 1995, p. 6.

39. Para una introducción al problema –incluyendo el siempre discutido lugar que haya tenido la propaganda a favor de incluir a sectores iraníes recientemente islamizados-, cf. R. St. Humphreys, *Islamic History*, rev. Ed., Londres, I. B. Tauris, 1999 (1991), cap. 4: “Modern Historians and the Abbasid Revolution. The Art of Interpretation”, pp. 104-127.

40. Cf. D. Gutas, *Greek Thought, Arabic Culture*, Londres y New York, Routledge, 1998, pp. 28-60.

41. Poco tiempo después de finalizado el reinado de al-Man ur, el jefe de la Iglesia de Oriente, el Patriarca Timoteo I transferirá la sede patriarcal de Seleucia-Ctesiphon –la antigua capital sasánida- a la nueva fundación islámica de Bagdad (hacia el 780).

42. La bibliografía sobre unayn es inmensa; mencionemos solamente una gran obra clásica como G. Bergsträsser, *unayn ibn-Ishāq. Über die syrischen und arabischen Galen-Übersetzungen*, Leipzig, Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, 1925 y una moderna, E. J. Wilson y S. Dinkha, *Hunayn Ibn Ishaq's "Questions on Medicine for Students". Transcription and Translation of the Oldest Extant Syriac Version* (Vat. Syr. 192) (Studi e testi 459), Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 2010 así como un artículo actual de referencia, G. Strohmaier, art. “Hunain b. Ishaq”, en *Encyclopedia of Islam*, nueva ed. III, pp. 578-581.

los mecenas se habría volcado hacia el patronazgo de creadores originales (Avicena, al-Bīrūnī, por citar solamente dos nombres mayores) y el movimiento de traducción fue decayendo. Pero más allá de no poder entrar, por problemas de tiempo y competencias, en el desarrollo de esa ciencia islámica en los siglos IX al XI<sup>43</sup>, sí podemos decir que aquella institucionalización escolástica de época sasánida fue la condición de posibilidad para el desarrollo en época abásida de tradiciones de traducción, crítica, comentario y enseñanza que permitieron la institucionalización social de esos saberes y la existencia de intelectuales que los dominen, como ya hemos mencionado. En tiempos abásidas y búyidas no tuvo lugar una institucionalización escolástica análoga a la que vimos en Nisibis y Gondēšāpur (currícula de estudios, organización de la vida estudiantil, cuerpo de docentes con jerarquía propia y en gran medida esa complejidad que daba el hecho de reunir, más o menos relacionados según la época y el lugar, estudios filosóficos y teológicos junto con los de ciencia médica<sup>44</sup>). Eso se daría recién en los siglos centrales de la Edad Media, en el momento en que Occidente comenzó a tomar conciencia de su retraso cultural frente a un Oriente, que había cimentado en la recepción de la herencia griega uno de sus aspectos más creativos<sup>45</sup>.

43. El campo de estudios es inmenso y sólo podemos reenviar al lector interesado a una excelente introducción como la de R. Rashed, *Histoire des Sciences Arabes*, Paris, Seuil, 1997, 3 vols.

44. Si bien en Nisibis había cierta distancia entre ambos grupos (de acuerdo a los estatutos de la Escuela redactados en época de en n), no parece haber sido el caso en Gondēšāpur en donde los estudiantes de medicina, también realizaban estudios teológicos y filosóficos, como hicieron muchos miembros de la ya mencionada familia Bo tīšu o teólogos como Seharbokt. La interacción entre estudios teológicos, filosóficos y médicos en Gondēšāpur y en otras escuelas de la tradición siro-oriental es un asunto fascinante que se encuentra en el centro de las investigaciones contemporáneas sobre el desarrollo de la vida intelectual en Mesopotamia en la Antigüedad Tardía. Cf. G. Kessel, 'La position de Simon de Taibuteh dans l'éventail de la tradition mystique syriaque', en A. Desreumaux (ed.), *Les mystiques syriaques* (Études syriaques 8), Paris, Geuthner, 2011, pp. 121-150 y V. Berti, "Provvidenza, libertà e legame anima-corponella lettera 2 di Timoteo I a Rabban Bokhtīšō", *archiatra di Hārūn al-Rašīd*, en C. Noce - M. Pampaloni, SJ - C. Tavolieri (eds.), *Le vie del sapere in area siro-mesopotamica dal III al IX secolo* (Orientalia Christiana Analecta 293), Roma, Pontificio Istituto Orientale, 2013, pp. 149-175.

45. Para salvar esa *latinorum cogente penuria* de la que hablaría en el siglo XI Alfano, arzobispo de Salerno.



## Notas

- 7 Para las escuelas cristianas ver ahora: Bettiolo, P: "Le scuole nella Chiesa siro-orientale: *status quaestionis* e prospettive della ricerca", en Noce, C., Pampaloni, M., Tavolieri, C, *Le vie del sapere in ambito siro-mesopotamico dal III al IX secolo*, Roma, Pontificio Istituto Orientale, 2013, pp. 17-46 así como Berti, V.: "Libri e biblioteche nell'Iraq dell'VIII secolo. Una testimonianza dell'epistolario del patriarca siro-orientales Timoteo I (727-823)", en D'Ancona, C (ed.), *The Libraries of the Neoplatonists*, Leiden, Brill, 2007, pp. 307-317. El movimiento escolástico no se circunscribió a los ejemplos cristianos de los que nos ocuparemos (aunque ellos fueron, sin duda, los más relevantes para la transmisión del saber). En paralelo con las escuelas cristianas, tenemos el desarrollo de las escuelas rabínicas de Mesopotamia –de las que saldría el *Talmud Bavli*, por ejemplo- y de los propios centros de formación sasánidas para los funcionarios de su administración. Con todo, estos dos ejemplos fueron mucho más restringidos en lo que hace a las actividades de traducción y crítica de textos. Para las escuelas talmúdicas, cf. la obra clásica de Goodblatt, D.: *Rabbinic Instruction in Sasanian Babylonia*, Leiden, Brill, 1975 o la muy buena obra introductoria de Rubenstein J. L., *The Culture of the Babylonian Talmud*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2003. Sobre el Judaísmo de la época y la región, cf. Stemmerger, G: *Das klassische Judentum. Kultur und Geschichte der rabbinischen Zeit*, Munich, Beck, 1979 y Oppenheimer, A: *Babylonia Judaica in the Talmudic Period*, Wiesbaden, Ludwig Riechert, 1983. Para las escuelas sasánidas, la información es mucho más escasa. Se pueden consultar las obras clásicas de Hoffmann G., *Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer*, Leipzig, 1880; Junker H. F. J. (ed.), *Ein mittelpersisches Schulgespräch*, Sb. der Heidelberger Akademie der Wissenschaften 3/15, Heidelberg, 1912 y Christensen A., *L'Iran sous les sassanides*, Copenhagen, Ejnar Munksgaard, 21944. Sin duda la mejor introducción actual es la de Tafaol A., art. "Education ii. In the Parthian and Sassanian Periods", *Encyclopaedia Iranica*, vol. VIII, Fasc. 2, pp. 179-180. (En página 51.)
- 8 Cf. Hau F. R., 'Gondeschapur: eine Medizinschule aus dem 6. Jahrhundert n. Chr.', *Gesnerus* 36:1-2 (1979), pp. 98-115; Hummel K., 'Die medizinische Akademie von Gundishapur', *Iranzamin* 2:1 (1981), pp. 52-61; Le Coz R., 'Les médecins nestoriens du Vie. au VIIIe. siècle: à l'ombre d'Avicenne. La médecine au temps des Califes', *Histoire des sciences médicales* 31:3-4 (1997), pp. 315-339, 327-331; Eberman V., "Medicinskaja shkola v Jundishapure", en *Zapiski Kollegii Vostokovedov* 1 (1925), pp. 47-72, Schöffler, H. Heinz, *Die Akademie von Gondischapur: Aristoteles auf dem Wege in den Orient* (Logoi 5), Stuttgart, Verlag Freies Geistesleben, 1979; Reinink G. J., 'Theology and Medicine in Jundishapur: Cultural Changes in the Nestorian School Tradition', en MacDonald, Alaisdair A., Twomey, Michael W. y Reinink, Gerrit J. (eds.), *Learned Antiquity: Scholarship and Society in the Near-East, the Greco-Roman World, and the Early Medieval West* Leuven, Peeters, 2003, pp. 163-174; Taylor G. M., 'The Physicians of Jundishapur', *e-Sasanika* 11 (2010), pp. 1-16; Shahbazi A. Shapur y L. Richter-Bernburg, art. "Gond š pur", en *Encyclopaedia Iranica*, vol. XI, Fasc. 2, pp. 131-135. (En página 52.)
- 9 Sobre la recepción de la cultura griega en el mundo de expresión siríaca, cf. en general Brock S., "From Antagonism to Assimilation: Syriac Attitudes to Greek Learning", en N. Garsoian, Th. Mathews y R. Thompson (eds.), *East of Byzantium: Syria and Armenia in the Formative Period*, Washington, Dumbarton Oaks, 1982, pp. 17-34 (en donde aporta indicios sobre una relación directa entre Alejandría y Nisibis) y Gignoux Ph., "L'apport scientifique des chrétiens syriaques à l'Iran sassanide", *Journal Asiatique* 289/2 (2001), pp. 217-236. Sobre el papel de los médicos como embajadores y puente fundamental en el traspaso de conocimientos entre el mundo bizantino y el persa, cf. Nutton V., "From Galen to Alexander, aspects of Medicine and Medical practice in Late Antiquity", *Dumbarton Oaks Papers* 38 (1984), pp. 1-16 y sobre todo Blockley R. C., "Doctors as Diplomats in the Sixth Century A. D.", *Florilegium* 2 (1980), pp. 89-100. Las idas y vueltas entre Persia y Bizancio de los filósofos expulsados por Justiniano tras sus –muy debatidas- medidas en relación con la Escuela de Atenas en el 529, parecieran no haber marcado ninguna diferencia mayor en esa historia de intercambios; cf. Watts E., "Where to Live the Philosophical Life in the Sixth Century? Damascius, Simplicius, and the Return from Persia", *Greek, Roman and Byzantine Studies* 45 (2005), pp. 285-315. La influencia del siríaco como lengua de cultura sera importante en toda el Asia Central y hasta en China. Cf. un pequeño ejemplo en Santos D. M., "A note on the Syriac and Persian sources of the

- pharmacological section of the Y uyáng záz ", *Collectanea Christiana Orientalia* 7 (2010), pp. 45-57. (En página 52.)
- 10 No es el lugar para que nos ocupemos de la larga herencia del pensamiento de Galeno en el mundo tardo antiguo y medieval pero sí digamos que en la visión galénica del médico, éste debía incorporar conocimientos filosóficos, lo que hacía de sus herederos intelectuales, como Sergio, personas también abocadas a la transmisión de obras filosóficas. Cf. en general Temkin O., *Galenism. Rise and Decline of a Medical Philosophy*, Ithaca, Cornell University Press, 1973 y más recientemente Wilson N., "Aspects of the Transmission of Galen", en G. Cavallo (ed.), *Le strade del testo*, Bari 1987, pp. 47-64 y Nutton V., "Galen in Byzantium", en M. Grünbart, E. Kislinger, A. Muthesius, D. Stathakopoulos (eds.), *Material Culture and Well-being in Byzantium*, Österreichische Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse, Denkschriften, Bd. 356, Veröffentlichungen zur Byzanzforschung, XI, Viena, 2007, pp. 171-176. (En página 52.)
- 12 Sobre Sergio de R š'ayn , cf. Hugonnard-Roche H., "Note sur Sergius de Reš'ainā, traducteur du grec en syriaque et commentateur d'Aristote", en G. Endress y R. Kruk (eds.), *The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism: Studies on the Transmission of Greek Philosophy and Sciences Dedicated to H.J. Drossaart Lulofs on His Ninetieth Birthday*, Leiden, Brill, 1997, pp. 121-143; Fiori E., "Un intellectuel alexandrin en Mésopotamie. Essai d'une interprétation d'ensemble de l'œuvre de Sergius de R š'ayn ", en C. Martini Bonadeo, E. Coda (eds.), *De l'Antiquité tardive au Moyen Âge Études de logique aristotélicienne et de philosophie grecque, syriaque, arabe et latine offertes à Henri Hugonnard-Roche, Vrin*, Paris 2014, pp. 59-90. (En página 52.)
- 14 Si bien el mundo persa (y el islámico después) son deudores de la tradición bizantina en relación con la existencia de hospitales, no podemos decir que en Bizancio, por más que hubiera médicos relacionados con los hospitales, existiera algún tipo de enseñanza sistemática hasta el siglo XI. Cf. Miller T., *The Birth of Hospital in the Byzantine Empire*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1997. (En página 52.)
- 15 Reinink, G., „The School of Seleucia and the Heritage of Nisibis, the ‚Mother of Sciences‘, en Noce, C., Pampaloni, M., Tavolieri, C, *Le vie del sapere in ambito siro-mesopotamico dal III al IX secolo*, Roma, Pontificio Istituto Orientale, 2013, pp. 115-131. (En página 52.)
- 16 Para una corta reseña de las noticias sobre esta escuela, cf. Schweigert W., "Die Theologenschule von Bēṭ Lāpāṭ-Gundaisab r: Ein Beitrag zur nestorianischen Schulgeschichte", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen historischen Gesellschaft, Suppl. 4: XX. Deutscher Orientalistentag 1977 in Erlangen*, Wiesbaden, 1980, pp. 185-87. (En página 52.)
- 17 Brooks E. W., *Historia Ecclesiastica Zachariae Rhetori vulgo adscripta*, 2 vols. (CSCO 83-84/87-88), Paris, 1919 y 1924, esp. pp. 217-218 (sobre los *ōsawtē d-malkūtā*, médicos de corte). Trad. ingl. Greatrex G., Phenix R., y Horn C., *The Chronicle of Pseudo-Zachariah Rhetor: Church and War in Late Antiquity*. Translated Texts for Historians 55. Liverpool, Liverpool University Press, 2011. Cf. también Greatrex G., "Le pseudo-Zacharie de Mytilène et l'historiographie syriaque au Vie. siècle", en M. Debié, (ed.), *L'historiographie syriaque* (Études syriaques 6), Geuthner, Paris, 2009, pp. 33-55 y H. Francisco, *Historia, Religión y política en la Antigüedad Tardía. La historiografía monofisita de los siglos V y VI* (Byzantina & Orientalia II), Buenos Aires, Bergerac, 2011, pp. 83-85. (En página 52.)
- 18 Sobre éste último, médico personal de Cosroes, cf. la noticia que trae Bar Hebraeus, *Chronicon Ecclesiasticum* (ed. Abeloos and Lamy), 3 vols, Paris, 1877, vol. ii., pp. 96-8. El *Catholicós* José parece haber sido una figura muy controvertida. Estudió medicina en Bizancio y fue elegido a instancias del propio Cosroes para ganarse, prontamente, la oposición de su feligrésía. (En página 52.)
- 19 Texto árabe establecido hacia el s. IX de un original siríaco, probablemente, del. s. IX. Cf. *Chronique de Séert* ed. Mgr Scher, 1º parte en *Patrologia Orientalis*, t. IV (1908), fasc. 3, con trad. fr. de J. Périer, y t. V (1910), fasc. 2, con trad. fr. de P. Dib ; 2º parte en *P. O.*, t. VII (1911), fasc. 2, con trad. fr. de A. Scher, y t. XIII (1919), fasc. 4, con tr. fr. A. Scher cit. en *Chronique de Séert*, II/i, XXV, pp. 148-49); Flusin B., *Saint Anastase le Pese et l'histoire de la Palestine au début du VIIe siècle*, 2 vols., Paris, CNRS, 1992; vol II, pp. 102-105 y Ph. Wood,

*The Chronicle of Seert. Christian Historical Imagination in Late Antique Iraq*, Oxford, Oxford University Press, 2013. Sobre Nisibis como sede Episcopal J. M. Fiey, *Nisibe, métropole syriaque orientale et ses suffragants des origins à nos jours* (CSCO 388, Sub. 63), Louvain, CSCO, 1981. (En página 52.)

- 20 La fuente más importante para su historia la constituye, Bar adbešabb 'Arabaya, *Cause de la fondation des écoles*, A. Scher, ed. y trad., *Patrologia Orientalis* 4/4, 1908 e id., *La seconde partie de l'histoire ecclésiastique*, ed. y trad. F. Nau, *Patrologia Orientalis* 9/5, 1913. Cf. A. Vööbus, *History of the School of Nisibis* (CSCO 266), Louvain, Peeters, 1965 y A. H. Becker, *Fear of God and the Beginning of Wisdom. The School of Nisibis and the Development of Scholastic Culture in Late Antique Mesopotamia*, Philadelphia, Pennsylvania University Press, 2006. M. Maas, E. G. Mathews y H. Kihn (eds.), *Exegesis and Empire in the Early Byzantine Mediterranean: Junillus Africanus and the Instituta Regularia Divinae Legis*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2003 trae un excelente excursus sobre la Escuela de Nisibis, pp. 101-110 (autoría de E. G. Mathews). (En página 52.)
- 21 E. R. Hayes, *L'école d'Édesse*, Paris, Les Presses modernes, 1930 (reimpr. Gorgias Press, 2012); J. B. Segal, *Edessa: 'The Blessed City'*, Oxford, Clarendon Press, 1970; G. Reinink, " 'Edessa grew dim and Nisibis shone forth': The School of Nisibis and the Transition of the Sixth-Seventh Century", en J. W. Drijvers y A. A. MacDonald, *Centres of Learning*, cit. cap. 1, pp. 77-89 y sobre todo A. Becker, *Fear of God*, cit. pp. 41-76. (En página 52.)
- 24 Que no se reducía a apoyar las obras de la Iglesia de Oriente (diofisita) sino que también lo hacía con obras y personajes de la tradición miafisita como lo prueban los favores recibidos por Gabriel de Sinjar, médico de Cosroes II.
- 25 Todo dentro del encuadramiento de la renovación monástica que vivía la Iglesia de Oriente en la época aunque los miembros de la escuela mantuvieron independencia física de la comunidad monástica de Nisibis. La financiación, en todo caso, podía incluir (según Bar adbešabb en la *Historia Eclesiástica* cit. *apud*) la renta de toda una aldea para la manutención de la Escuela. (En página 52.)
- 26 I. Guidi, "Gli statuti della scuola di Nisibi", *Giornale della Società Asiatica Italiana* (Roma) 4 (1890), pp. 169-195; J. B. Chabot, "L'École de Nisibe, son histoire, ses statuts", *Journal Asiatique* 9/8 (1896), pp. 43-93 y A. Vööbus (ed. y trad.), *Statutes of the School of Nisibis*, Estonian Theological Society in Exile, Estocolmo, 1961. (En página 52.)
- 29 La reflexión gramatical entre los cristianos de habla aramea es de larga data y se aplicaba no sólo a lengua propia sino también a las extranjeras con las que debían trabajar. En general, cf. S. Brock, 'Towards a History of Syriac Translation Technique', en R. Lavenant (ed.), *III Symposium Syriacum 1980* (OCA 221); Roma, Pontificio Istituto Orientale, 1983), pp. 1-14 e id. "Aspects of Translation Technique in Antiquity", *Greek, Roman and Byzantine Studies* 20 (1979), 69-87. Una traducción siríaca de la fundamental *Ars Grammatica* de Dionysius Thrax -ca. 100 aC- ya circulaba en el siglo VI gracias al trabajo de Huzaya (fecha del manuscrito más antiguo conocido) y podría haber sido conocida por el mayor gramático siríaco de la época, Jacobo de Edessa. Cf. A. Merx, *Historia artis grammaticae apud Syros* (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes 9.2), Leipzig, F. A. Brockhaus, 1889 (pp. 9-28 sobre la traducción de Dionisio). Sobre la recepción de Dionisio en el mundo siríaco, cf. R. Contini, 'Considerazioni interlinguistiche sull'adattamento siríaco della τέχνη γραμματική di Dionisio Trace', en R. B. Finazzi y A. Valvo (eds.), *La diffusione dell'eredità classica nell'età tardoantica e medievale. Il 'Romanzo di Alessandro' e altri scritti* (L'eredità classica nel mondo orientale 2), Alessandria, Edizioni dell'Orso, 1998, pp. 95-101 e id. "Storia della scienza siríaca. III. Le scienze del linguaggio", en *Storia della scienza, vol. IV: Medioevo - Rinascimento*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2001, pp. 26-36 e 68-69. Sobre la *Turrāš mamllā nahrāyā* ("Corrección de la lengua siríaca" o "Gramática siríaca") de Jacobo y toda su obra gramatical de Jacobo, cf. R. Talmon, "Jacob of Edessa the Grammarian" en B. ter Haar Romeny, *Jacob of Edessa the Syriac Culture of his day*, Leiden, Brill, 2008, pp. 159-187. (En página 53.)