

plio, textos españoles como los *Denuestos del agua y el vino* de la controvertida *Razón de Amor* o la famosa pelea entre don Carnal y doña Cuaresma del *Libro de buen amor*.

M<sup>a</sup> CARMEN MARÍN PINA  
Universidad de Zaragoza

Salvatore Calomino, *From Verse to Prose: The Barlaam and Josaphat Legend in Fifteenth-Century Germany*, Potomac, Maryland (Scripta Humanistica, 63), 1990, 216 pp.

El título parece indicar que se trata de la representación histórica de un fenómeno de transmisión y recepción. De hecho, tales fenómenos se estudian, accesoriamente, en el final de la introducción (pp. 40-42) y en el «Commentary», pero la meta principal de Calomino es la edición de un texto de fines del siglo xv. Se trata de una versión en prosa del poema de Rudolf von Ems, compuesto después de 1220. Mientras que Rudolf von Ems había escrito un poema exclusivo de la historia de Barlaam y Josaphat, las versiones tardomedievales en prosa forman parte de colecciones de leyendas y oraciones. El manuscrito *mfg* 12259, en posesión de la Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz de Berlín, presentado por Calomino, contiene 20 composiciones más. En el manuscrito de 215 fols. Barlaam y Josaphat ocupa los fols. 1-73r.

El libro consta de algunos cortos capítulos introductorios, el texto de *Barlaam und Josaphat* según el ms. mencionado en edición cuasi-diplomática, o sea, con puntuación modernizada y algunas podas críticas (44-125), un Apparatus que describe los numerosos titubeos del manuscrito y consigna las correcciones del editor (un total de 495 entradas), un Comentario, dedicado a mostrar cómo fue acertado o expandido el texto base (141-205) y una Bibliografía.

El material introductorio básicamente se refiere A. a la historia de la leyenda y su introducción y transmisión en Alemania (1-11, 40-42), B. al manuscrito del que se extrajo el texto y el modo de presentación en la edición (12-29 y 43), y C. a los rasgos dialectales del texto (30-39).

La leyenda de Barlaam y Josaphat arraiga en una tradición budista, que Calomino solo menciona de pasada. En castellano la encontramos resumida en la introducción al *Barlaam y Josafat* en castellano, de Keller e Impey (1981), que en todos los otros aspectos es menos rica en erudición que la de su antecesor alemán, Moldenhauer (*Die Legende des Barlaam und Josaphat auf der iberischen Halbinsel. Untersuchungen und Texte*, Halle (Saale), Niemeyer, 1929). La tradición alemana está adecuadamente representada por J. Klapper, en el artículo «Barlaam und Josaphat» en el antiguo *Verfasserlexikon* editado por W. Stammler en 1933. Calomino no innova en su parte histórica.

Tanto por su proveniencia de un convento de clarisas en Soflingen, como por su vocalismo, el manuscrito *mfg* 12259 se puede ubicar sin mar-

gen a dudas en Suabia occidental. Está fechado por el escriba Johannes Kursi de Urspring en tres lugares, todas las fechas corresponden al año 1493.

Los cambios frente al texto de Rudolf von Ems son en su mayoría omisiones y agregados, y los pocos cambios simples son subsumados por Calomino a estas dos especies. Las omisiones, en número de 27, por lo general se dan en lugares en que Rudolf había reelaborado los ejemplos bíblicos de su fuente latina. El prosificador del siglo xv recorta las ampliaciones y comentarios introducidos por Rudolf, basando su enmienda directamente en la fuente bíblica. Asimismo las adiciones o cambios simples se deben en gran parte a un afán por conservar las formulaciones bíblicas o por corregir la versión que se prosifica, siguiendo otra tradición que la que acogió Rudolf von Ems. Esto se documenta mediante la confrontación de pasajes textuales en verso de Rudolf, con la prosa de *mfg 1259* y el texto latino de la Vulgata de San Jerónimo a que se remontan los ejemplos, o los otros textos que pudieron servir de fuente. Donde se trata de ejemplos profanos, uno solo (el ej. de las cuatro espadas, A6) ha sido reelaborado por el prosificador, en contaminación con las *Gesta Romanorum*, las fábulas de Eude de Cheriton y el relato correspondiente («El rey serio») del Stricker; del resto se conservan los ejemplos tal como se encuentran en el texto de Rudolf. Por eso, falta frente a la tradición europea el ejemplo del hombre y el ruiseñor, mientras que los otros (A7-A13) se reprodujeron con cambios insignificantes.

Los cambios entre la versión en prosa y la cortesana de Rudolf von Ems son explicados por Calomino a partir del uso de los textos. Es interesante constatar, frente a Moldenhauer, que en Alemania la recepción de esta leyenda se debe quizás en el momento de su primera introducción —que es anterior a la española— a tendencias ascéticas que se desarrollan en respuesta al rico crecimiento de la literatura profana (es lo que afirma De Boor, en De Boor/Newald, *Geschichte der deutschen Literatur* II, 1968, 181). Pero la difusión posterior de vidas de santos no obedece a una revitalización del ascetismo en la secuela de la gran peste, que fue lo que indujo a los españoles a acoger y propagar estas leyendas a partir del siglo xiv: según aclara Calomino, en la hagiografía en lengua vernácula alemana se produce un incremento gradual a lo largo de los siglos xiv y xv, debido a las necesidades que surgían de reformas monásticas e instituir una regulación estricta de las lecturas. De gran importancia en este sentido es la Tischlesung, lectura durante las comidas, que en los monasterios de hombres prescribían ante todo la lectura de textos patrísticos y teológicos, que con el correr de los años se iban traduciendo al alemán. No existen en esos monasterios colecciones de leyendas en lengua vernácula. En cambio, es en los monasterios de mujeres donde se usaban las colecciones de leyendas traducidas, dado que las monjas no solían aprender el latín, y muy pocas de ellas tuvieron una formación teológica. Por ello prosperan colecciones como *Der Heiligen Leben*, basadas en compilaciones latinas como el *Speculum historiale* de Vincent de Beauvais y la *Legenda Aurea*, de Jacobus de Voragine, cuyos contenidos se pueden adaptar perfectamente al calendario litúrgico. Fue impreso por primera vez en 1471/72, y hasta el

comienzo del siglo xvi se imprimió más de 40 veces en alemán alto y bajo, difundiéndose también en círculos laicos (10-11). Este contexto aclara la función de manuscritos como el *mfg 1259* que, desde luego, no es el único de su especie: sirven para completar la serie de ejemplos presentes en la colección impresa.

Se trata de una primera edición del ms. berlinense *mfg 1259*, lo que en sí es de indudable interés lingüístico y literario. En sus aspectos lingüísticos, la edición no demuestra cuál es la relevancia de la versión presentada, restringiéndose a ubicarlo en un lugar preciso (Suabia occidental). No tiene registro o comentario del léxico. La otra versión de fines del siglo xv, el códice de Stuttgart (cod. theol. et phil. 40 81, fols. 132v-218r) es una versión independiente cuyas características se discuten en un sucinto estudio comparativo de las prosificaciones con el original del siglo xiii. No se ve, en cambio, cuál es la relación con las versiones del siglo xiv, específicamente *Der Heiligen Leben*, cuyo tema, en el caso de la leyenda de Barlaam y Josaphat, se repite en el ms. *mfg 1259*.

REGULA ROHLAND DE LANGBENH  
Universidad de Buenos Aires