

# POSTURAS FRONTE Á DOCTRINA CRISTIÁ NA OBRA DE PÁLADAS DE ALEXANDRÍA

Traballo de Fin de Grao

Alejandro Morón Bandín  
(autor)

Teresa Amado Rodríguez  
(titora)

Grao en Filoloxía Clásica  
Facultade de Filoloxía

Santiago de Compostela

2020/2021

# POSTURAS FRONTE Á DOCTRINA CRISTIÁ NA OBRA DE PÁLADAS DE ALEXANDRÍA

Traballo de Fin de Grao

Alejandro Morón Bandín  
(autor)



Teresa Amado Rodríguez  
(titora)

Grao en Filoloxía Clásica  
Facultade de Filoloxía  
Santiago de Compostela  
2020/2021

# Índice

Introdución	1
1. Tradición manuscrita	2
2. Páladas de Alexandría	4
2.1. Hipóteses cronolóxicas	4
2.2. Vida e obra	8
3. Contexto histórico	11
3.1. Antecedentes	12
3.1.1. Cristianismo na Alexandría dos primeiros séculos	12
3.1.2. Política e relixión na era de Constantino	15
3.2. Século IV no Imperio Romano de Oriente	18
3.2.1. Cesset superstitio, sacrificiorum aboleatur insania	18
3.2.2. Expansión do monacato	20
4. Problemática relixiosa	20
4.1. O sincretismo	21
4.1.1. Ideario paladiano	21
4.1.2. Filosofía e relixión	22
4.1.3. Dificultades da análise	24
4.2. Algúns epigramas significativos	27
AP 10.58	29
AP 10.45	32
AP 9.394	36
AP 9.441	38
AP 10.90	40
AP 9.502	42
AP 9.503	45
AP 10.85	47
AP 11.281	48
AP 11.286	51
AP 16.282	53
6. Conclusións	55
Bibliografía	57

Apéndice I	61
Apéndice II	65

**Formulario de delimitación do título e resumo**

Traballo de Fin de Grao curso 2020/2021

APELIDOS E NOME: Morón Bandín Alejandro

GRAO EN: Filoloxía Clásica

TITOR/A: Teresa Amado Rodríguez

LIÑA TEMÁTICA ASIGNADA: Literatura Grega

SOLICITO a aprobación do seguinte título e resumo:

**Título:** Posturas fronte á doutrina cristiá na obra de Páladas de Alexandría



**Resumo:**

O traballo pretende un estudo da obra poética de Páladas de Alexandría co obxectivo de coñecer, por medio dos seus escritos, as actitudes que amosaba perante ao cristianismo e a súa presenza no ámbito alexandrino do Imperio Tardío. El, o epigramista máis produtivo da Antoloxía Palatina, foi testemuña e partícipe das tensións sociais, relixiosas e políticas da Alexandría do século IV e así o reflicten bastantes dos seus versos.

Mediante a lectura crítica do conxunto dos epigramas, contidos na súa maioría nos libros IX e XI da AP, con maior detención naqueles que recollen mencións máis ou menos directas á realidade cristiá e a través da revisión da literatura producida en torno a este tema, intentarase ofrecer unha visión xeral sobre as principais propostas feitas ao respecto. A natureza sincrética da súa contorna histórica e xeográfica convirte a atestación de Páladas nunha interesante achega á hora de debuxar a paisaxe da confluencia entre cristiáns e xentís, sempre desde certa ambigüidade pasada por un xirgo de sátira, pesimismo e resignación. Sexa como for, tentarase que fiquen máis clara posible a postura do autor neste contexto.

Tendo en conta a falta de datos biográficos alleos á súa propia produción e a ausencia dunha edición crítica do conxunto do corpus, o repaso da bibliografía atenderá á súa dispoñibilidade antes que á súa novidade.

Santiago de Compostela, 19 de febreiro de 2021.

<p>Sinatura do/a interesado/a</p> 	<p>Visto e prace (sinatura do/a titor/a)</p> <p>María Teresa Amado Rodríguez</p> <p>Firmado digitalmente por María Teresa Amado Rodríguez          Nombre de reconocimiento (DN): cn=María Teresa Amado Rodríguez, o=Universidad de Santiago, ou=Facultad de Filología,          email=maríateresa.amado@usc.es, c=ES          Fecha: 2021.02.19 21:39:40 +01'00'</p>	<p>Aprobado pola Comisión de Títulos de Grao con data</p>  <p>Selo da Facultade de Filoloxía</p>
---	---	--

## Introdución

Páladas de Alexandría (s. IV d.C.) é dos poetas menos atendidos pola filoloxía moderna a pesar de ser o máis produtivo da *Antoloxía Palatina*. No seu vastísimo corpus epigramático atopamos unha orixinalidade inusitada na época en que, para o seu pesar, lle tocou vivir. Para algúns foi do máis insípido, outros atopárono sublime e aínda hai quen o considerou un dos máis dignos revitalizadores do epigrama satírico do século IV. Pouco é o que podemos saber del con certeza, xa que ningunha información se nos ofrece por vías alleas á *Antoloxía*, mais se o ambiguo barullo das súas composicións transparenta algunha verdade, entón podemos imaxinarnos un pobre profesor de gramática, infelizmente casado, sen ilusión algunha no presente con ningunha esperanza no porvir. Cunha mordaz ironía que ás veces, polo ambivalente, resulta case imposible de entender, tratou temas tan actuais como a dificultade de vivir das letras e tan vixentes, á vez que obsoletos, como o odio cara ás mulleres. Non deixou de aproveitar a súa sona para dirixir invectivas contra todo tipo de personaxes: nin os expoñentes políticos ou os inofensivos monxes, mesmo nin sequera os deuses tradicionais estiveron a salvo das súas críticas. Nun contexto de profundo cambio, un mundo cada vez máis cristianizado foi reducindo os últimos vestixios da tradición helenística até os transformar nas nostálgicas lembranzas de moitos. Páladas é unha testemuña directa desta situación, mais a escuridade das súas composicións e a mestura que caracteriza o seu xeito de poetizar non permiten trazar liñas claras no deseño do seu sistema ideolóxico. Así e todo, a través dos textos poderemos debuxar algunhas das relacións que estableceu coa realidade relixiosa circundante e tentar rastrexar os puntos en común que el mesmo atopou e dos que intelixente e orixinalmente se serviu.

O obxectivo principal deste traballo consiste en tentar indagar nas posturas do autor perante a doutrina cristiá. Estas posturas, dado o difícil que resulta falarmos de adscricións relixiosas e filosóficas seguras nun contexto tan desordenado, defínense como maneiras de interactuar co contido da nova doutrina e coas formas en que se codificou, así como cos eventos orixinados a raíz desta tensa situación. As posturas, en canto maneiras de pensar, comportarse e interactuar co cristianismo poderían ser clasificadas como positivas (de adhesión puntual, recoñecemento, reciclaxe de motivos e formas ou de alusión feliz a algúns acontecementos motivados polo cristianismo) ou negativas (nas que se incluírían, dun lado, a sátira, o rexeitamento e a ridiculización dalgúns fundamentos cristiáns e do outro a alusión

amarga ao devandito tipo de acontecementos), aínda que a meirande parte das veces esta clasificación, como calquera intento de categorización exacta neste contexto, non funcionará.

De maneira consecuente xorde outro obxectivo, o de logramos unha interpretación máis esclarecida da obra poética de Páladas, tendo en conta a súa probábel inspiración cristiá a nivel de estilo e de contido e liberándonos, na medida do posíbel, dos nesgos promovidos polos intentos de clasificar o autor como fervoroso pagán ou cristián converso.

Para logramos isto, revisaremos os principais acontecementos en materia social, política e relixiosa do Baixo Imperio, poñendo especial atención no sucedido na *pars orientis* e consultando tanto estudos actuais como fontes primarias historiográficas e literarias. Loxicamente, tamén examinaremos a literatura académica producida arredor da figura do autor, da súa obra e dos aspectos históricos, filosóficos e relixiosos relacionados con el. No camiño cara á consecución destes obxectivos non puidemos deixar de facer unha profunda lectura de todo o corpus paladiano nin de elaborar traducións e comentarios dun conxunto epigramático escollido que alberga elementos útiles para a discusión das posturas. Por outro lado, a lectura dos textos veterotestamentarios que servirán de obxecto á colación dos contidos e das formas farase a través da versión dos *LXX*, posto que seguramente é esta a que máis se achega aos modelos que Páladas puido ter consultado ou coñecido. A revisión das fontes, na medida en que sexa posíbel, levarase a cabo a través dos textos nas súas linguas orixinais. Doutra banda, a citación dos epigramas levarase a cabo de acordo coa edición de Paton da *Antoloxía*.

## 1. Tradición manuscrita

O corpus paladiano chegounos principalmente a través de dous códices manuscritos. Por un lado *P*, o *Palatinus gr. 23*, que transmitiu a *Antoloxía Palatina*, e polo outro *Pl*, o *Marcianus gr. 481*, que transmitiu a *Planudea*<sup>1</sup>. Xuntas forman a *Antoloxía Grega*, unha colección duns 4200 epigramas que abrangue poemas de varios séculos, autores e temas, cuxa única característica común é a pertenza ao xénero epigramático. Ambas son traballos sobre coleccións anteriores<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Vezzosi (2014: 123).

<sup>2</sup> O núcleo principal é, probabelmente, a colección realizada por Constantino Céfalas a finais do s. IX. Unha descrición de como puido ter sido esta colección *vid.* Cameron (1993: 121-159).

*P* é un códice pergamiñáceo composto de 706 páxinas das que as primeiras 615 están na Biblioteca Palatina de Heidelberg e o resto na Biblioteca Nacional de París (*Par. suppl. gr. 384*). Foi descuberto en 1606 e permaneceu en Alemaña até que Maximiliano de Baviera llo regalou dezasete anos despois a Gregorio XV. No Vaticano encadernouse nos dous tomos desiguais que coñecemos hoxe e en 1797 foron trasladados a Francia nas mans de Napoleón, tras cuxa morte se separaron definitivamente. *P* consérvase en Alemaña desde 1816<sup>3</sup>. Segundo Cameron, a versión definitiva chegounos directamente da man de Constantino Rodio, un poeta activo en torno á segunda metade do século X, data na que se adoita colocar a redacción definitiva de *P*. Outra man, a do chamado corrector C, intervén na redacción final do códice e engade os lemas e atribucións que faltaban desde o inicio até a metade do libro 9. C extraeu, como el mesmo admite, estes elementos adicionais desde un manuscrito diferente ao orixinal, de certo, unha copia da antoloxía de epigramas de Constantino Céfalas elaborada ao inicio do s. X e perdida hoxe. É posíbel que Céfalas puidese ter acceso, na redacción da súa Antoloxía, a unha especie de *libellum palladanum* ou unha antoloxía epigramática máis ampla que contivese tamén a Páladas. Este códice conserva 164 epigramas dos 168 atribuídos a Páladas<sup>4</sup>.

Polo outro lado, *PI* é un manuscrito do século XIV autógrafo do monxe bizantino Máximo Planudes e caracterizado por abranguer un contido moi variado que inclúe desde poemas gnómicos até, por exemplo, a paráfrase de Nono de Panópolis ao Evanxeo de Xoán. Malia que só contén 2400 epigramas fronte aos 3700 do Palatinus, case 400 deles non están atestados en *P* e están engadidos como *Appendix Planudea* conformando o libro XVI da chamada *Antoloxía Grega*. Planudes conserva 156 epigramas do corpus paladiano<sup>5</sup>.

Alén destes dous testemuños principais tamén existen outros códices de menor importancia como son as *Sylogae minores* de idade bizantina e humanística e algúns apógrafos de *P* e *PI*<sup>6</sup>. Tamén mencionaremos aquí o papiro fragmentario chamado *P. CtYBR inv. 4000*. Este códice pertence á Universidade de Yale e está datado entre o 260 e o 330 d.C.<sup>7</sup>. Segundo os seus editores orixinariamente contivera 96 composicións, porén a nós só nos chegaron, en 24 páxinas extremadamente mutiladas, os restos duns 60 epigramas, ningún

---

<sup>3</sup> González Delgado (2012: 47)

<sup>4</sup> Vezzosi (2014: 124).

<sup>5</sup> *Ibid.*

<sup>6</sup> Atopamos unha descrición polo miúdo de todo este material en Maltomini (2008).

<sup>7</sup> A *editio princeps* foi elaborada por Wilkinson (2012).

deles enteiro. No papiro pódese ler un epigrama atribuído por C a Páladas no manuscrito da Palatina (*AP* 9.379). De todos os xeitos os estudosos recean dos lematistas e non están de acordo sobre a autoría do epigrama, polo que o manuscrito de Yale podería mesmo non conter nada do noso autor. Sexa como for, Wilkinson (2009) asegura que os fragmentos contidos no papiro son epigramas novos de Páladas, o que de ser certo engadiría certa dificultade ao debate cronolóxico.

## 2. Páladas de Alexandría

### 2.1. Hipóteses cronolóxicas

A importancia do establecemento dunha cronoloxía o máis precisa posíbel descansa na necesidade de interpretarmos os textos nun ou noutro contexto e, polo tanto, de extraermos conclusións axeitadas para cada un deles. Propor una datación exacta para Páladas é unha tarefa difícil xa que, con dúas anódinas excepcións, a única fonte de que dispoñemos para esta reconstrución é a súa propia obra. Dada a escaseza de materiais, a relevancia do labor e a natureza do xénero epigramático, aceptaremos desde un primeiro momento a identidade do autor co *eu* poético, sen esquecer que a poesía é, sobre todo, connotación<sup>8</sup>.

Diciamos que fóra da súa obra só se dá noticia del en dúas ocasións. Unha delas é o prólogo de Xoán Tzetzes (s. XII) ao seu comentario da *Alexandra* de Licofrón. Nel menciona a Páladas nun heteroxéneo elenco de autores sen relación aparente, entre os que figuran Heródoto, Alceo ou Agatías<sup>9</sup>. Non se sabe ben por que coloca algúns autores e omite outros, nin tampouco se hai algunha razón para os nomear nesa orde concreta. A enumeración só nos sería útil se os autores fosen mencionados seguindo criterios cronolóxicos, mais non é o caso<sup>10</sup>.

A outra noticia que temos, esta vez dentro da propia *Antoloxía*, é o epigrama anónimo *AP* 9.380 e o seu lema: *τινος ἐπὶ τὸ μὴ δύνασθαι τοῖς ποιήμασι Παλλαδᾶ ἐξισοῦσθαι* (dalguén sobre o feito de non poder igualar a Páladas nos versos).

---

<sup>8</sup> Difabio (2013: 47).

<sup>9</sup> Franke (1899: 37).

<sup>10</sup> Vezzosi (2014: 11).

εἰ κύκνω δύναται κόρυδος παραπλήσιον ᾄδειν  
τολμῶεν δ' ἐρίσαι σκῶπες ἀηδονίσιν,  
εἰ κόκκυξ τέττιγος ἐρεῖ λιγυρότερος εἶναι,  
ἴσα ποεῖν καὶ ἐγὼ Παλλαδίῳ δύναμαι.

Se unha cotovía pode cantar coma un cisne  
e os mouchos ousan competir co reiseñor,  
se o cuco afirma ser máis melodioso que a chicharra,  
entón tamén eu podoo igualar a Paladio<sup>11</sup>.

Este testemuño tamén é de escaso valor porque, dunha banda o lema só se le no manuscrito da *Palatina* (en Planudes non aparece) e doutra os estudosos non están convencidos de que se trate do noso autor: Vezzosi non se para no detalle mentres que Luck suxire a identificación deste Paladio con Páladas, aducindo razóns métricas para a terminación en -ίω e apoiándose no testemuño do lematista<sup>12</sup>. Tamén insinúa que, polo estilo similar, o epigrama puido ter sido escrito por un discípulo do alexandrino. Calquera que sexa a resposta a estas cuestións non nos axudaría a concretar unha data.

Por tanto, as únicas referencias polas que se guiaron os que dedicaron o seu tempo ao estudo do poeta son as alusións ao seu contexto sociopolítico e as mencións de certos elementos máis ou menos rastrexábeis. Hoxe existen catro propostas diferentes a propósito da cronoloxía e tres delas están de acordo en situalo no século IV.

A primeira, formulada por Alfred Franke (1899: 39) no ocaso do século XIX establece os límites 360-450. Sendo a tradicional, esta cronoloxía é seguida pola maior parte da comunidade. Máis tarde, Bowra (1970a: 265-6) revisouna e propuxo unha modificación cara ao período 319-390 ca., apoiándose en Cameron (1965b: 28). Durante un tempo as dúas propostas conviviron grazas á súa relativamente leve diverxencia, até que no 2009 se publicou o papiro fragmentario P. CtYBR inv. 4000 que contén, segundo Wilkinson (2012: 41 ss),

---

<sup>11</sup> Esta e o resto de versións do traballo son nosas. Por un lado, as traducións dos textos da *Antoloxía Palatina* apóianse, sobre todo, na edición francesa de Les Belles Lettres. Por outro, as das pasaxes bíblicas, nas diversas traducións da Biblia ás linguas vernáculas. No caso das citas literais, na redación aparecerá directamente a tradución ao galego para facilitar a lectura fluída e no rodapé o texto orixinal para mantermos fidelidade coa fonte.

<sup>12</sup> Vezzosi (2014: 11), Luck (1958: 468).

fragmentos de epigramas inéditos de Páladas. Após ter feito unha análise paleográfica, o editor do papiro suxeriu que este fora escrito entre a segunda metade do século III e a morte de Constantino (337). Á vista destes datos decidiron que a cronoloxía paladiana tiña que ser revisada e o editor (Wilkinson 2009: 51) propuxo retrodata-lo polo menos cen anos respecto á cronoloxía tradicional, é dicir, no período 259-340. Aquí só lembraremos que o papiro está moi mutilado e que os lemas lexíbeis responden exclusivamente a cuestións sobre o contido e nunca remiten á autoría. Non semella, polo de agora, que a crítica estea preto de chegar a un acordo sobre isto, e a tendencia segue a ser a de colocar o poeta no s. IV, xa que unha retrodatación tan aguda implicaría forzar algunhas conclusións<sup>13</sup>.

Recentemente, tras un fondo estudo dos epigramas gnómicos e filosóficos de Páladas, Vezzosi (2016: 13-15, 63-68) propuxo unha datación máis ecléctica que podería superar algún dos problemas evidenciados por Wilkinson e o resto da crítica sen necesidade de situar o poeta en plena era constantiniana. Para ela, Páladas, polo menos o dos poemas gnómicos e filosóficos, houbo de vivir necesariamente nun período no que o cristianismo xa era, máis que unha fe relixiosa, unha potente realidade social e política, ou sexa a finais do século IV e non antes das reformas teodosianas. Para tirar estas conclusións sérvese esencialmente de dous apoios: o primeiro, o estudo dun conxunto de epigramas datábeis cuxa autoría non está discutida; o segundo, a interdependencia de Páladas e Sinesio (c.370-414), e de Páladas e Gregorio de Nacianzo (329-389)<sup>14</sup>. Vistas a natureza do consenso con respecto á cronoloxía e a inédita profundidade do estudo de Vezzosi, tomaremos a súa proposta como a máis axeitada e estableceremos os límites da vida do autor entre o 340 e o 412, evitando situalo entre Diocleciano e Constantino e seguindo así a inclinación xeral cara o século IV. Como o obxectivo principal do traballo non é a revisión da cronoloxía senón das posturas fronte a unha relixión, para unha panorámica máis profunda daquel debate e dos seus argumentos remitimos aos nomeados estudos de Franke (1899), Bowra (1970), Cameron (1965a), Wilkinson (2009) e Vezzosi (2014). Con todo, co fin de comprender a elección deste lapso concreto en detrimento dos outros e evitar na medida do posíbel algún tipo de arbitrariedade, colocaremos aquí un epigrama de autoría non discutida e cuxa datación debería supor mínima controversia.

---

<sup>13</sup> Vezzosi (2014: 12).

<sup>14</sup> Aquí referimos só dous dos piares fundamentais do establecemento cronolóxico. É escusado dicir que tería sido imposíbel concluír algo sen o estudo histórico-literario do corpus paladiano feito pola autora.

ἄντυγος οὐρανίης ὑπερήμενος, ἐς πόθον ἤλθες  
ἄντυγος ἀργυρέης: αἴσχος ἀπειρέσιον,  
ἤσθ' ἀ ποτε κρείσσων: αὐθις δ' ἐγένου πολὺ χείρων.  
δεῦρ' ἀνάβηθι κάτω: νῦν γὰρ ἄνω κατέβης.

Subido nun carro celestial chegaches a desexar  
un carro de prata... que vergoña máis grande!  
Daquela eras ben poderoso, botácheste rapidamente a perder.  
Ascende para o baixo, agora que tan alto descendiches.

No lema do epigrama en *Pl* lese εἰς Θεμίστιον τὸν φιλοσόφον γενόμενον ὕπαρχον Κωνσταντινοπόλεως ἐπὶ Οὐάλεντιανοῦ καὶ Οὐάλεντος (contra Temistio, o filósofo que se chegou a ser prefecto de Constantinopla nos tempos de Valentiniano e Valente).

Partimos do suposto de que Páladas emite aquí unha crítica contra Temistio<sup>15</sup>, *praefectus urbis* da cidade de Constantinopla, que pouco máis tarde lle respondería na súa *Oratio* 34. A crítica atópase na contraposición da elevación filosófica e o terrenal exercicio da política. Máis alá do problema que supón a visión de Wilkinson, cuxa proposta cronolóxica (259-340) impide que Páladas estea vivo na época do Temistio político (a partir do 355), non parece haber disputa no tocante á correlación entre este epigrama e o ascenso de Temistio á prefectura e a subseguinte lectura do discurso. No 383 Temistio aceptou finalmente a oferta do cargo de prefecto adquirindo un compromiso co poder que espertou as críticas dos seus adversarios e dos que consideraron o seu ascenso unha traición á filosofía e ao helenismo. Ademais, é aceptada a primacía do texto de Páladas no enfrontamento con Temistio, polo que este dato se revela crucial na discusión da cronoloxía: o epigrama non debeu de ser escrito até polo menos o 384, cando Temistio pronunciou a *Oratio* 17 expresando o seu agradecemento pola designación. Máis tarde, a *Or.* 34 do 385 d.C. constituiría a recapitulación apoloxética da súa traxectoria persoal e unha resposta aos αἰτιασάμενοι<sup>16</sup>, entre os que figura Páladas, que

---

<sup>15</sup> Temistio (317-388) é unha das escasísimas excepcións no contexto dun Oriente onde, no século cuarto, a meirande parte dos homes con funcións dirixentes eran cristiáns.

<sup>16</sup> A *Oratio* 34 de Temistio titúlase Πρὸς τοὺς αἰτιασάμενους ἐπὶ τῷ δέξασθαι τὴν ἀρχήν.

non eran senón individuos críticos coas súas decisións infieis á vida teorética, xa que segundo a ortodoxia neoplatónica, do papel do filósofo na sociedade estaba excluída a participación activa na política<sup>17</sup>. Neste discurso Temistio utiliza de xeito obsesivo os termos ἄνω e κάτω, case xustificando o seu uso por parte de Páladas<sup>18</sup>. O lematista só fallou ao situar a prefectura de Temistio baixo Valentiniano e Valente e como indica Ritoré Ponce (2000: 17-18) na introdución aos *Discursos* non foi até o 384, ou sexa, baixo Teodosio, que Temistio cedeu e aceptou o cargo.

A correlación entre Páladas e Temistio, comentada aquí sucintamente, abonda para preferirmos unha datación na segunda metade do s. IV fronte a calquera outra.

## 2.2. Vida e obra

Como vimos de expoñer no apartado anterior e polo que podemos deducir a través dos seus versos, Páladas viviu en Alexandría na segunda metade do século IV d.C. e dedicou a súa vida ao ensino como γραμματικός, un profesor e estudoso de nivel bastante alto cuxos alumnos, máis que cativos, eran xa rapaces cunha longa base escolar. Quedou sen emprego, e por tanto perdeu o seu salario, por mor da denuncia dun tal Doroteo que seguramente o acusara como pagán perante os oficiais públicos<sup>19</sup>.

Escribiu, que nos teñan chegado, arredor de 150 epigramas (máis outros discutidos pola crítica) contidos na súa maioría nos libros IX (επιδεικτικά, retóricos), X (προτρεπτικά, de exhortación ética) e XI (συμποτικά και σκωπτικά, convivais e burlescos) da *Antoloxía Grega*. O resto, uns 20, están repartidos entre os libros IV, VI, VII, XV e XVI. Isto fai del o autor máis representado de toda a *Antoloxía*. A súa poesía debeu de ser lida polo xeral da sociedade, non só por estudiosos, e segundo Vezzosi foi a voz epigramática máis célebre da Alexandría do século IV, compartindo con Gregorio Nacianceno o posto de poeta máis recoñecido da súa contorna espacial e temporal. Malia que non se gañou a entrada na *Suda* do século X, un epigrama seu (*AP* 10.87, *vid.* Apéndice I) foi atopado en forma de grafito nun baño público de

---

<sup>17</sup> Ritoré Ponce (2000: 19 e ss).

<sup>18</sup> Vezzosi (2014: 14). Cameron (1965a: 221).

<sup>19</sup> Difabio (2013: 47). Vezzosi (2016: 22-23). *Vid.* *AP* 9.175 en Apéndice I.

Éfeso<sup>20</sup>, e outro (*AP* 10.58) nunha inscrición en Licia<sup>21</sup>, ambas ben afastadas da súa cidade natal. Foi chamado μετέωρος no lema de *AP* 9.528, o que a crítica interpretou como *elevado*, *sublime* e que tamén lle é aplicado a Xuliano Escolástico en 9.481<sup>22</sup>. En *P* atopamos, para situalo xeograficamente, polo menos sete lemas que o chaman Ἀλεξανδρεὺς e un que o chama Αἰγύπτιος<sup>23</sup>, pero a polémica con Temistio suxire a posibilidade de que pasase un tempo en Constantinopla. Con todo, a súa invectiva ben puido ter chegado de Alexandría a Bizancio grazas á fama que adquirira<sup>24</sup>.

O momento no que viviu Páladas foi unha época de esmorecemento do helenismo nacional e progresivo triunfo do cristianismo, que acabaría por se converter na relixión oficial do Imperio. En *AP* 10.97 (Apéndice I) di que xa viviu 72 anos, polo que necesariamente tivo que presenciar a destrución do Serapeo no 391, ou sexa, o clímax da tensión entre pagáns e cristiáns. Amargamente burlón e resignado, chorou a inestabilidade da Fortuna, confesou que desfrutaba falando mal dos demais e queixouse da miseria do seu traballo e da esposa á que non amaba:

*AP* 9.168

μῆνιν οὐλομένην γαμετὴν ὁ τάλας γεγάμηκα,  
καὶ παρὰ τῆς τέχνης μήνιδος ἀρξάμενος.  
ὦμοι ἐγὼ πολύμηνης, ἔχων διχόλωτον ἀνάγκην, τέχνης  
γραμματικῆς καὶ γαμετῆς μαχίμης.

Unha cólera funesta tomei, infeliz, como muller,  
e é pola miña arte que comezo pola cólera<sup>25</sup>.

Ai de min, obxecto de tanta cólera, que sufro a violencia de dúas rabias:  
a do oficio de gramático e a dunha esposa hostil!

---

<sup>20</sup> A inscrición contén dúas variantes: no primeiro verso γ'ἔλωμεν no lugar de γελῶμεν e no segundo a parte da Τύχη é reemplazada por unha triple aposición ao suxeito da frase. É discutido se o epigrama (en Apéndice I) funcionou de modelo para o grafito ou viceversa, *vid.* Irigoien-Maltomini-Laurens (2011: 62).

<sup>21</sup> Editada por primeira vez por Diamantaras (1899: 337).

<sup>22</sup> Franke, pola súa parte, reconece en μετέωρος un valor despectivo.

<sup>23</sup> Ἀλεξανδρεὺς en *AP* 5.71, 7.607, 610, 681, 683, 9.165 e 9.441. Αἰγύπτιος en *AP* 9.175.

<sup>24</sup> Vezzosi (2014: 11, 15).

<sup>25</sup> Nótese a parodia da *Iliada*, coa que quere indicar hiperbolicamente que eleva o seu matrimonio á categoría de catástrofe de dimensións épicas.

Calquera que fose a súa disposición ideolóxica e espiritual, obxecto parcial do noso estudo, Páladas foi unha testemuña directa das tensións relixiosas, sociais e políticas da Alexandría e do Imperio Romano Oriental do século IV, feito que dalgunha maneira se reflectirá na súa obra. Xa non só polas declaracións sobre a situación ou polo valor literario, coa súa ambigüidade e voz repleta de dobres sentidos o alexandrino tamén é un exemplo transparente do que debeu supor a expiración da antigüidade para as persoas aínda vencelladas a ela.

O debate aínda aberto sobre a súa postura relixiosa non parece atopar nunca os argumentos definitivos que axuden a enmarcalo nin no novo cristianismo nin no paganismo máis conservador. Antes ben, haberíamos falar de ecos, influencias, misturas, dalgún punto dentro dun contínuum cuxos extremos serían o absoluto rexeitamento da doutrina oriental e a vehemente defensa dos cultos tradicionais. Estas dúas categorías non funcionan en Páladas. A súa vasta e variada obra contén epigramas que recuperan pasaxes de Homero, outros gnómicos e filosóficos, outros satíricos inspirados en Lucilio ou Nicarco, e un último grupo que abrangue composicións tan variadas que non atopan un patrón<sup>26</sup>.

Nada escapaba á súa burla e censura, tanto así que nos seus poemas atopamos desde críticas á hipocresía dos monxes (que non sorprenden pola animadversión que existía daquela cara a eles) até escarnios aos deuses tradicionais.

*AP 11.384*

εἰ μοναχοί, τί τοσοῖδε; τοσοῖδε δέ,  
πῶς πάλι μούνοι;  
ὦ πληθὺς μοναχῶν ψευσαμένη μονάδα.

Solitarios... Entón por que tantos? E se tantos,  
como, insisto, tan sós?  
Ai, recua de solitarios de finxida soidade!

*AP 9.773*

χαλκοτύπος τὸν Ἔρωτα μεταλλάξας ἐπόησε  
τήγανον, οὐκ ἀλόγως, ὅτι καὶ αὐτὸ φλέγει.

---

<sup>26</sup> Vezzosi (2014: 126).

Un ferreiro transformou a Eros nun cazo,  
e razón non lle faltou, o cazo tamén arde.

Mais non todo era burla: a misoxinia, os cristiáns e o Destino son temas igualmente recurrentes en Páladas.

Está claro que foi ‘pouco amado pola filoloxía pero moi amado, co tempo, por outros poetas’<sup>27</sup>. Desde que Casaubon<sup>28</sup> o cualificara de *versificator insulsissimus* polo s. XVI, Paton (1916: 1, vol. 3) xulgouno do mesmo xeito na introdución ao libro IX da *Greek Anthology*, mantendo que poderíamos prescindir das composicións de Páladas incluídas neste libro, e aquí Gual (1973: 45) considerouno *vocado a la pedantería*. Con todo, opinións máis positivas poden lerse noutros autores como Baldwin ou T. Harrison, que viu en Páladas *a máis notábel figura da Antoloxía*<sup>29</sup>. Segundo as palabras de Ortega Villaro (2006:51), independentemente da súa calidade como poeta, Páladas supón, sen dúbida, a resurrección do epigrama burlesco.

En resumo, Páladas, un coñecido vello descoñecido, é o derradeiro alexandrino, espectador do crepúsculo do helenismo, un home infelizmente casado cun traballo que non lle dá para comer, un profesor que, con Homero na man e Menandro na mente, vía como a súa contorna se tornaba cada vez máis irrecoñecíbel. Malia todo, fixo rir ás gargalladas aos bizantinos e ese é o motivo polo que se conservan non menos de 150 epigramas seus na antoloxía de Céfalas e sucesivas<sup>30</sup>.

### 3. Contexto histórico

Para que nos sirva de marco na interpretación e análise dos textos e das conclusións ás que chegaron os diferentes autores, presentaremos os principais eventos sucedidos no século IV, que configuraron unha atmosfera completamente nova no Imperio. O período que media entre a fin da crise do século III e a morte de Teodosio I foi época de cambio. No plano político, a tetrarquía de Diocleciano non tivo continuidade. Conflitos internos, guerras e usurpacións concedéronlle ao Mediterráneo máis dunha vintena de gobernadores en cen anos. Se os cambios sociais e políticos desta etapa están influídos por algo é, sen dúbida, polo crecemento e a expansión do cristianismo. Desde que Constantino sancionara a legalidade do

---

<sup>27</sup> Poco amato dalla filologia ma molto amato, nei secoli, dagli altri poeti, *vid.* Rodighiero (2004: 68).

<sup>28</sup> Casaubon, citado por Luck (1958: 455).

<sup>29</sup> Ortega Villaro (2006: 33).

<sup>30</sup> Lauxtermann (2004: 302).

cristianismo, a fusión entre Igrexa e Estado foise realizando paulatinamente até esvaecer os límites de ambas institucións.

### 3.1. Antecedentes

#### 3.1.1. Cristianismo na Alexandría dos primeiros séculos

Persoas de todo tipo foron atraídas polo cristianismo desde ben antes de que a conversión de Constantino fixese atractiva a profesión da relixión do emperador. Daquela xa había senadores, soldados e mesmo profesores cristiáns. Con todo, cara finais do século III, o cristianismo estaba moito máis estendido por algunhas capas da sociedade que por outras.

En primeiro lugar, como xa se apuntou na revisión da polémica ariana, a nova relixión gozaba de maior vitalidade nas rexións de lingua grega que nas de lingua latina. Isto debeuse a que o cristianismo nacera nunha provincia oriental e a que os primeiros misioneiros falaban grego. Dende moi cedo nos séculos, a actividade misioneira tamén se espallara polo occidente, mais nun primeiro momento estivo centrada nas colonias de inmigrantes grecófonos asentados en Roma e noutras grandes cidades. Exemplo desta disparidade é o xurdimento en Cartago dun cristianismo de lingua latina cara a fin do século II mentres a igrexa de Lyon estaba composta principalmente por orientais que falaban grego. A propia igrexa romana continuou usando o grego até, polo menos, o século III<sup>31</sup>. A pesar disto, en territorio grego o paganismo atopou un dos seus principais refuxios nos ambientes intelectuais, fose nos filósofos (como Temistio), sobre todo os neoplatónicos, ou nos mestres de sofística, profesores de retórica ou oradores<sup>32</sup>. As familias de senadores orientais seguían moi vencelladas á herdanza helenística e en Oriente calquera forma de instrución superior conservou uns matices puramente pagáns. No século IV moitos grandes rétores e filósofos eran pagáns e a meirande parte deles seguiron séndoo tamén nos séculos V e VI. Con todo, as protestas a raíz da política de Xuliano o Apóstata (361-363) contra os profesores cristiáns mostraron a profundidade con que penetrara o cristianismo entre as clases cultas, especialmente na parte oriental do Imperio. Daquela, moitos cristiáns perderon o posto, pero gran parte dos que tiñan descendencia vían necesaria unha educación en retórica para os seus fillos, aínda que temían que baixo o réxime de Xuliano as escolas se tornasen enerxicamente

---

<sup>31</sup> Jones (1968: 23-43).

<sup>32</sup> Rogier-Daniélou-Marrou (1982: 335).

pagás. Seguramente neste período tan só os cristiáns de ideas máis puritanas puxeron obxeccións contra unha educación de tipo clásico e, da outra banda, moitos pais crentes non atoparon ningún problema en mandar os seus fillos a escolas de profesores abertamente pagáns<sup>33</sup>.

En segundo lugar, no século IV o cristianismo aínda era unha relixión fundamentalmente urbana. Isto débese, alén da lingua que se utilizou nas misións, ao método usado para a súa difusión. Os primeiros misioneiros ían pasando polas cidades e difundindo rapidamente o evanxeo en áreas moi grandes e non se movían de propósito cara o rural. A fenda que existía na maior parte do imperio entre campo e cidade, xa que nalgunhas zonas os agricultores non falaban ningunha das dúas linguas maioritarias, fixo que as primeiras igrexas se erixisen fundamentalmente como comunidades urbanas.

O cristianismo, entón, filtrouse con distinto vigor nas clases cultivadas que nas incultas, nas cidades que no campo, nos territorios de lingua grega que nos latinofalantes, incluso nos homes que nas mulleres<sup>34</sup>. Non obstante, a esencial oposición inicial dos filósofos pagáns á cristiandade distou moito de ser heteroxénea e numerosos pensadores e profesores acabaron converténdose. Nin as conversións foron infrecuentes (por exemplo Agostiño ou, cara ao final da súa vida, Mario Vitorino) nin os filósofos neoplatónicos ou epicúreos desaproveitaron a posibilidade de investigar nalgúns elementos da nova relixión para atacala ou para tirar proveito dos puntos en común con ela.

O norte de África en xeral, e especialmente Exipto, foi unha das primeiras áreas de extensión do cristianismo. De feito, segundo Eusebio de Cesarea, foi Alexandría a primeira cidade da que se ocupou Marcos no seu proceso de evanxelización: *‘Din que foi Marcos o primeiro en ser enviado a Exipto e que alí predicou o Evanxeo que el mesmo escribira, e fundou igrexas, comezando pola mesma Alexandría’* (HE II 16,1). En Alexandría xa existía unha numerosa comunidade xudía e grazas ao achado de varios papiros con fragmentos bíblicos pódese confirmar que o cristianismo estaba estendido por este territorio xa desde o século II. Co episcopado de Demetrio (189-232), a capital da provincia integrouse na Igrexa e os sucesores do bispo adquiriron bastante poder sobre as comunidades de toda a rexión<sup>35</sup>.

---

<sup>33</sup> Jones (1968: 23-43).

<sup>34</sup> Rogier-Daniélou-Marrou (1982).

<sup>35</sup> Nieto Ibáñez (2019: 53).

Alexandría vai ser o escenario ideal para a conformación e expansión da intelectualidade cristiá. Os pais procedentes da escola de Alexandría aplicarán as súas argumentacións, os coñecementos, os fundamentos filosóficos e metodoloxías á nova fe e serán capaces de configurar unha teoloxía cristiá en consonancia cos patróns do helenismo. De certo, foi o precedente xudaísmo helenístico o que serviu de modelo para Clemente e Oríxenes (s. II-III). Ao longo dos primeiros séculos, sobre todo durante o segundo, o cristianismo medrou de xeito notábel nesta rexión segundo se pode deducir da asistencia dos devanditos cen bispos exipcios ao concilio convocado polo patriarca Atanasio en relación co conflito ariano.

Cara o ano 200, a literatura eclesiástica desenvolveuse moito máis do que o fixera ata o momento e, ademais, tomou unha nova orientación. A produción do século II dependeu moito do conflito de persecución, por iso os escritos deste período están caracterizados por unha combinación de defensa, a través de obras apoloxéticas, e ataque, con textos antiheréticos. Esta liña cambiará devagar trala legalización.

Conforme a nova relixión ía penetrando, fíxose máis patente a necesidade de expor o seu conxunto de crenzas dunha maneira ordenada e precisa. Canto máis medraba o número de conversos nas clases cultas máis necesario era que os catecúmenos tivesen unha instrución acorde ao seu medio ambiente, así como a formación de mestres para este fin. Deste xeito creáronse as escolas teolóxicas. As primeiras en xurdir foron as orientais, xa que alí se difundira maiormente o cristianismo. A máis famosa de todas e da que mellor coñecemento temos é a de Alexandría, cidade cunha brillante vida intelectual preexistente xa á chegada do cristianismo. Alí foi onde naceu o helenismo, e esa fusión das culturas oriental, exipcia e grega deu orixe a unha nova civilización. Foi en Alexandría onde o pensamento grego influíu máis profundamente sobre a mentalidade xudía, tanto é así que a cidade foi o berce da Septuaxinta, inicio da literatura xudeohelenística. Tamén viviu aquí Filón (s. I), filósofo convencido de que as ensinanzas do *Antigo Testamento* podían combinarse cos fundamentos gregos e autor dunha filosofía relixiosa na que se realiza esta síntese<sup>36</sup>. Cando o cristianismo se estableceu na cidade, a finais do primeiro século, entrou en contacto con todos estes elementos. O novo interese por problemas de tipo teórico requería a fundación dunha escola teolóxica: a escola de Alexandría, o centro máis antigo de crenzas sagradas na historia do

---

<sup>36</sup> Quasten (1995: 316 ss).

cristianismo. A contorna en que se desenvolveu esta escola conferiulle unha marcada inclinación pola investigación metafísica do contido da fe, así como a preferencia pola filosofía de Platón e a interpretación alegórica das sagradas escrituras<sup>37</sup>. Nesta escola atopamos personaxes tan lembradas como Clemente e Oríxenes, Pedro I, Atanasio, Dídimo o Cego e Cirilo.

### 3.1.2. Política e relixión na era de Constantino

O período inmediatamente anterior ao nacemento de Páladas (340) está marcado pola sucesión de eventos de certa importancia relativos ao mundo político e relixioso. Entre eles, os máis relevantes no plano político foron as promulgacións dos Edictos de Tolerancia de Nicomedia (311) e Milán (313), por parte de Galerio e Constantino, respectivamente; a refundación, por Constantino, da cidade de Bizancio como Constantinopla no 324 e o traslado da capital do Imperio para alí e dedicación no 330; a morte de Constantino no 337 e o ascenso ao principado oriental de Constancio II nese mesmo ano. Nos máis salientábeis do eido relixioso atopamos os devanditos edictos, a xerminación do arianismo arredor dos anos 20 e as celebracións do primeiro Concilio de Nicea no 325 e do de Tiro xusto unha década máis tarde<sup>38</sup>.

Após a abdicación de Diocleciano, gran perseguidor dos cristiáns, no ano 305 e durante os comezos da segunda tetrarquía, as persecucións comezaran a recrudecerse en Oriente baixo o mandato de Galerio e Maximino Daia. As crueis políticas destes dous príncipes contra os cristiáns son narradas no *De mortibus persecutorum* de Lactancio e empezaron a cesar no mes de abril do 311, cando Galerio promulgou en Nicomedia o seu Edicto de Tolerancia. O decreto puxo fin á política represiva contra os cristiáns herdada de Diocleciano e constituíu o primeiro recoñecemento legal do cristianismo. Este recoñecemento estivo lonxe de se producir por razóns de conversión ou de simpatía (ambos príncipes foran crudelísimos anteriormente neste aspecto segundo Lactancio), antes ben, debeuse á vontade de Galerio de preservar o benestar do enteiro Estado, quer porque o recoñecemento calmaría

---

<sup>37</sup> O método alegórico era utilizado desde antigo polos filósofos gregos na interpretación dos mitos que aparecen en Homero e Hesíodo. Por exemplo, Xenófanes, Pitágoras ou Platón trataran de atopar un significado profundo nesas historias.

<sup>38</sup> Gurruchaga (1994: 19).

animosidades sociais, quer porque o deus dos cristiáns podería chegar a favorecer a todos<sup>39</sup>. En *De mortibus persecutorum* transmítese a coda do texto normativo promulgado por Galerio: ‘*Así, en correspondencia á nosa indulxencia, deberán orar ao seu Deus pola nosa saúde, pola do Estado e pola súa propia, a fin de que o Estado permaneza incólume en todo o seu territorio e eles poidan vivir seguros nos seus hogares*<sup>40</sup>’. Co apoio dos outros tres emperadores da tetrarquía –Constantino, Licinio e Maximino Daia– permitiúlles aos cristiáns exercer a súa relixión de forma libre e restituíulles aqueles bens que lles foran confiscados. As persecucións anteriores non reportaran beneficio ningún ao Estado, pola contra, creárase unha situación de malestar en toda a poboación, pagá e cristiá. Neste contexto, o Imperio pasaba ademais por unha profunda crise económica e social entre guerras civís e ataques exteriores.

Galerio morreu poucos días despois da promulgación do Edicto de Nicomedia. Maximino e Licinio, esquecendo a norma de propósito, reanudaron independentemente as persecucións en candanseus territorios. Finalmente é Constantino co Edicto de Milán do 313 quen fixo que os cristiáns fosen integrados definitivamente e con plenos dereitos no Imperio ao tempo que reafirmou a relixión destes como *religio licita*. Este cambio de actitude na autoridade, consecuencia dun sentimento xeral da sociedade, constituíu irreversibelmente un favor ao cristianismo. A Igrexa saíu reforzada tras a Gran Persecución de Diocleciano, porén, é Constantino con este sonado Edicto de Tolerancia quen merecerá o recoñecemento histórico como favorecedor dos cristiáns<sup>41</sup>.

A partir do 314, despois das batallas que remataran por disolver a tetrarquía, Constantino e Licinio comezaron unha sorte de guerra fría que remataría en Crisópolis dez anos despois coa vitoria do primeiro sobre o segundo. Durante ese tempo, especialmente a partir do 322, Licinio obviara Milán e continuara coa súa habitual represión prohibindo sínodos de bispos, obrigando a soldados cristiáns a faceren sacrificios pagáns e condenando a numerosos fieis. Desde a derrota de Licinio no 324, Constantino foi único gobernador do Imperio.

Paralelamente ao que sucedía nas ribeiras europeas e minorasiáticas do Mediterráneo, nalgún momento entre o 318 e o 323, Ario, un presbítero de Alexandría, dá comezo a un novo

---

<sup>39</sup> *Cf.*: en xeral Lactancio *DMP*; para os edictos de Nicomedia e Milán, caps. 34, 35 e 48. Con todo, tanto Eusebio de Cesarea como Lactancio ofrecen unha panorámica da vida de Constantino na que se filtra indubidabelmente a apoloxética.

<sup>40</sup> Lactancio *DMP* 34, 5.

<sup>41</sup> Nieto Ibáñez (2019: 82-84).

cisma na Igrexa coa súa propia teoría cristolóxica, parcialmente inspirada en materias anteriores, enfrontándose ao seu arcebispo Alexandre. A disputa que comezou Ario puña en dúbida a teoloxía trinitaria *ortodoxa*, e nos seus inicios semellaba soamente un problema interno da comunidade alexandrina. Alexandre convocou, entón, un sínodo en Antioquía que reuniu a unha centena de bispos procedentes de Libia e Exipto. Excomungaron a Ario, este non aceptou a condena e a situación pasou a esixir a intervención imperial. No entanto, o arianismo atopa amigos nalgúns lugares e, noutros, opositores moi poderosos como Alexandre e Atanasio de Alexandría<sup>42</sup>.

Constantino, instado por Osio de Córdoba, férreo antiariano, convocou o Primeiro Concilio Ecuménico de Nicea, onde Ario foi anatematizado; será exonerado máis adiante no Sínodo de Tiro. O cristianismo tivo moita máis forza nas provincias helenófonas que nas áreas de lingua latina e entre outros factores, este explica por que o número de bispos orientais que acudiran a Nicea no 325 era tan desequilibradamente alto con respecto aos do oeste. Este concilio, aínda que centrado esencialmente na discusión da herexía e o establecemento dun credo máis firme, non tivo como única consecuencia o anatema de Ario, senón que tamén serviu para pór en harmonía a organización da Igrexa con respecto á do Estado, recoñecéndose cunha constitución patriarcal as sedes romana, xerosolimitana, antioquense e alexandrina e establecéndose as datas pascuais conforme á tradición do Imperio. Procurouse unha confesión ecuménica que superase as diferentes confesións de cada unha das igrexas locais e provinciais<sup>43</sup>. Non obstante, o movemento ariano, polo menos na súa dimensión política, non rematou oficialmente até medio século despois, baixo Teodosio.

Sen dúbida, esta foi a controversia máis resoante no cristianismo grego do século cuarto e, xunto co resto de debates internos e xurdimento de diversas sectas, transparenta a enerxía adquirida polas discusións teolóxicas unha vez alcanzado o recoñemento legal para o cristianismo, que supuxo a posibilidade de ir abandonando a corrente apoloxética. Tamén se evidencia nesta época o posicionamento de Constantino. Dende as súas orixes profesaba un paganismo de carácter tolerante e pouco a pouco foi simpatizando coa nova doutrina e favorecéndoa. O favor non rematou en Milán coa concesión da liberdade de culto: o emperador redistribuíu os cartos, concedeu beneficios fiscais ao clero católico, acuñou moedas con simboloxía cristiá, outorgou á Igrexa un estatuto xurídico polo que se

---

<sup>42</sup> Rogier-Daniélou-Marrou (1982: 287 ss).

<sup>43</sup> Nieto Ibáñez (2019: 112).

recoñecerían como válidas as sentenzas, mesmo en materia civil, do seu tribunal episcopal e concedeulles ás igrexas capacidade sucesoria, dereito que progresivamente lles permitiría incrementar o seu patrimonio. Fixo educar aos seus fillos no cristianismo e, para rematar, na véspera da súa morte, pediu ser bautizado<sup>44</sup>.

A modo de síntese, o primeiro terzo do século IV foi unha época de cambios importantes. Só dous anos mediaron entre a morte de Diocleciano e o edicto de Milán, entre a persecución activa dos cristiáns e a legalidade da liberdade relixiosa. Constantino xa non só é respectuoso, é claro favorecedor da relixión nova e mesmo podemos dicir que cristián converso. A partir do seu Edicto de Tolerancia xa non haberá volta atrás, iniciárase a progresiva cristianización de todo o Imperio, proceso no que só haberá un brevísimo hiato na segunda metade do século, baixo Xuliano, que rapidamente se vai ver substituído de novo por emperadores cristiáns con máis firmeza que os anteriores, como Teodosio.

## 3.2. Século IV no Imperio Romano de Oriente

### 3.2.1. *Cesset superstitio, sacrificiorum aboleatur insania*

En vida de Páladas, a situación no Imperio estivo lonxe de ficar máis repousada. No plano político, centrándonos na parte oriental, sucedéronse as rexencias de Constancio II, Xuliano, Valente e Teodosio. Constancio II, xa cristián, semiariano, ascendeu ao poder trala morte do seu pai no 337, primeiro exercendo o principado oriental e despois, desde o 353, converténdose en rexente único como fixera Constantino nos últimos anos da súa vida. Desempeñou os seus cargos durante vinte e catro anos. Levou a cabo unha política antipagá a través de decretos, recollidos na súa maioría no libro XVI do *Codex Theodosianus*<sup>45</sup>, que prohibían a realización de sacrificios, a adiviñación e a maxia ou ordenaban a clausura dos templos tradicionais. Durante o goberno de Constancio o debate teolóxico tamén se intensificou e el mesmo formou parte activamente. Ario morrera había anos, pero o arianismo dera lugar a novas herexías e, polo tanto, a novas discusións. O sucesor de Constancio,

---

<sup>44</sup> Rogier-Daniélou-Marrou (1982: 274-5).

<sup>45</sup> O *Codex Theodosianus* é unha recopilación legal elaborada entre o 429 e o 438 baixo a orde de Teodosio II (emperador na *pars orientis* entre 408 e 450). O obxectivo principal do proxecto era codificar toda aquelas leis promulgadas no Imperio desde Constantino (306), entre as que salientan, para o noso interese, aquelas destinadas a impoñer a ortodoxia relixiosa sobre as diversas herexías. Para a historia deste códice e da súa complexa transmisión *vid.* Coma Fort, J. M. (2014: 25-40).

Xuliano, apodado o Apóstata por ser abertamente pagán e neoplatónico, gobernou durante un ano e medio despois da morte de seu curmán. No breve lapso da súa rexencia intentou sen éxito reavivar o politeísmo grecorromano prohibindo aos cristiáns o exercicio do ensino en xeral. Estes, polo rudimentario das escrituras cristiás, coidaron que o mellor para instruíren catecúmenos na nova doutrina era reformular o material en forma de narracións épicas ou diálogos platónicos<sup>46</sup>.

Os seguintes doce anos de rexencia foron os de Valente, sucesor de Xuliano en Oriente e naturalmente cristián. El, como fixera Constancio, desempeñou o papel de emperador-teólogo. Non foi un cristián seguidor do credo Niceno coma o seu irmán Valentiniano, senón que profesaba unha especie de arianismo moderado<sup>47</sup>. Á súa morte seguiu o xeneral de orixe española Teodosio, fervoroso cristián e niceno convencido, que por selo, cambiou a dirección da política relixiosa. O 28 de febreiro do 380 promulgou en Tesalónica un edicto impondo a ortodoxia católica, definida nos termos da cátedra de Pedro, do seu titular Dámaso e do bispo de Alexandría. Teodosio convocou no 381 o segundo concilio ecuménico da historia da igrexa, o Concilio de Constantinopla, destinado a esclarecer a liña de actuación para o restablecemento da ortodoxia. Nese e nos seguintes anos Teodosio sancionou unha serie de novos edictos que expresaron a determinación do emperador de soster, a través da súa autoridade, unha unidade relixiosa restablecida de acordo coa fe de Nicea. Baixo este emperador, tanto en occidente coma en oriente o arrianismo ficou definitivamente aniquilado e os habitantes do Imperio só podían profesalo na clandestinidade. Paralelamente, dictouse unha lexislación cada vez máis severa contra a supervivencia do paganismo (o edicto de peche dos templos pagáns é do 392), e a tensión social tamén se fixo máis patente: no 391 os alexandrinos viviron a devastación do Serapeo, nunca máis reconstruído. Ao quedaren aniquiladas as últimas posibilidades políticas do paganismo, o cristianismo, ou mellor dito, o catolicismo ortodoxo, converteuse co reinado de Teodosio na relixión oficial de todo o mundo romano.

---

<sup>46</sup> Jones (1968: 26-7).

<sup>47</sup> Rogier-Daniélou-Marrou (1982: 300 ss).

### 3.2.2. Expansión do monacato

Durante este século viviuse o auxe do monasticismo, sobre todo o cenobítico, a cuxos adeptos seguramente fai referencia Páladas no anteriormente citado epigrama *AP* 11.384. O dato da emerxencia deste tipo de monacato pode chegar a ser relevante tamén para a dilucidación da cronoloxía, xa que foi no século IV cando o modelo de vida monástica impulsado por Pacomio (290-347)<sup>48</sup> adquiriu máis fama e seguidores. O anacoretismo e eremitismo anteriores non chamaran a atención de tan grande número de persoas, mentres á morte de Pacomio a mediados do século cuarto xa había no Alto Exipto nove conventos masculinos e dous femininos. Pouco a pouco, conforme se estendeu o cenobitismo cara ao norte e cara ao resto da rexión, as comunidades fóronse multiplicando. Os mosteiros pacomianos chegaron a agrupar miles de monxes, mesmo pode que decenas de miles e, dependendo das tarefas que requirisen as distintas épocas do ano, non era infrecuente velos saír en rabaño<sup>49</sup>. Non sería imposible que Páladas, de ter vivido no século III, tivese visto algún monxe na súa cidade, mais parece bastante máis factíbel que criticase a abundancia de monxes se anteriormente estes levaran unha vida máis prototipicamente senlleira e agora, no espazo e tempo en que coincide con eles, eran xa moi numerosos.

## 4. Problemática relixiosa

A bibliografía académica producida arredor da figura de Páladas atopou un dos seus temas favoritos na postura relixiosa do poeta. Son os epigramas suxeitos a este escrutinio concreto os que conforman o conxunto de composicións máis escuras e enigmáticas do autor. Vezzosi (2014: 43-69) leva a cabo un repaso das influencias e modelos literarios de Páladas, entre os que se atopan en primeiro lugar Homero e Menandro e nos que tamén se inclúen Teognis, Gregorio Nacianceno, a cultura gnómico-proverbial típica do ambiente escolar ao que Páladas pertence e algúns elementos da poesía sepulcral. Na discusión propiamente relixiosa teremos que incluír, para podermos traballar de maneira máis clara, a da influencia filosófica. No marco do clímax do sincretismo relixioso, cuxo centro por antonomasia foi

---

<sup>48</sup> Dunn (2003: 27-30).

<sup>49</sup> Rogier-Daniélou-Marrou (1982: 312 ss).

Alexandría, convivían xudeus<sup>50</sup>, cristiáns (arianos, maniqueos, nicenos...) cos chamados gnósticos, pagáns, filósofos platónicos, herméticos, adoradores de Isis, de Serapis, etc. O que vemos na obra de Páladas é que esta situación tivo que influír no pensamento e na cosmovisión da poboación, facendo que se desdibuxase a impenetrabilidade dos dogmas nun proceso de conciliación, ás veces, case involuntario.

## 4.1. O sincretismo

### 4.1.1. Ideario paladiano

Dabondo semellan as páxinas que xa se escribiron ao longo do tempo sobre a verdadeira disposición relixiosa de Páladas, mais o debate continúa aberto a novas interpretacións, sobre todo porque o consenso non existe nin sequera no que se refire a un aspecto tan revelador como é o da cronoloxía. O certo é que quen intente buscar posicionamentos netos fronte ao cristianismo atopará pouca violencia e acritude cara ao novo credo. Segundo Bowra (1970: 263) e Vezzosi (2014: 107), en Páladas podemos ler unha aceptación pasiva da relixión cristiá, aceptación en canto non ataca a ningún dirixente coñecido ou ao conxunto dos cristiáns e pasiva en canto el mesmo non é partícipe directo da difusión do ideario cristián.

Neste sentido poderíamos afirmar que a obra de Páladas non se nos mostra en aberta polémica co cristianismo. Malia que utiliza a propósito algunhas imaxes e afirmacións hostís a esta relixión (baste pensar na destrución das estatuas e dos templos pagáns en 9.441, 9.773, 9.528, 16.194, ou no xogo de palabras sobre o nome de Teófilo en 10.90 e 91)<sup>51</sup>, o poeta non acusa nunca abertamente os expoñentes da Igrexa, non os condena e tampouco procura demostrar a falta de fundamentos doutrinais do novo credo. Polo resto, o poeta non amosa formas de agresividade cara ao cristianismo. Sobre isto formulouse a hipótese de que algúns epigramas de Páladas poderían ter sido incluídos no *Ciclo* de Agatías. De confirmarse a proposta, ou sexa, se os editores bizantinos consideraron oportuno inserir a obra de Páladas no

---

<sup>50</sup> A cidade acollía unha das comunidades xudías máis importantes. Compre salientarmos a introdución en *AP* 11.383 (Apéndice I) do termo hebreo *ἀλαβαρχείη*, que designa un funcionario de alfândega que recollía os impostos para os xudeus de Alexandría, *vid.* Vezzosi (2014: 72).

<sup>51</sup> Véxase Apéndice I.

corpus do *Ciclo*, entón non deberon ter percibido ao alexandrino como un individuo moi estraño ou hostil de cara ao ditame cristián.

Se é certo que ‘todo satirista é un moralista frustrado’<sup>52</sup>, entón Páladas podería ter seleccionado certas ideas do cristianismo para introducilas no seu repertorio ideolóxico, todo mentres lles levaba a contraria a outros dogmas de xeito máis ou menos encuberto. Isto serviríalle para parecerlle amigo tanto a pagáns como a cristiáns, e mesmo para intentar conciliar ambas partes coa súa ambigüidade, unha actitude que non estrañaría nun espazo-tempo tan simbiótico.

#### 4.1.2. Filosofía e relixión

Páladas non era un filósofo e, de feito, nunca amosou interese polo tratamento directo de temas filosóficos, antes serviulle de motivación a vontade de criticar aos outros, e con moita probabilidade a propia produción poética tamén lle funcionou como material de apoio para as súas leccións<sup>53</sup>. Segundo a meirande parte dos autores, as nocións filosóficas que eventualmente achamos plasmadas na súa obra corresponden ao feito de atopármonos perante un profesor de profunda cultura e incitado naturalmente a inserir, mesmo de xeito involuntario, elementos de ton filosófico nun e noutro lugar. Como adiantabamos na sinopse da súa vida, Páladas é un home sumamente proteico e escolma desa enorme bagaxe cultural súa os elementos que mellor se adaptan a cada expresión concreta dos contidos que trata. En palabras de Luck (1958: 457) ‘Fragmentos de diferentes filosofías sucédense abruptamente. Adopta unha para cada momento cando esta proporciona o punto de vista dun epigrama concreto e despois, cando xa non se axusta ao seu propósito, abandónaa. Hoxe pode ser cínico e mañá, sen transición, epicúreo’<sup>54</sup>. Nunha liña semellante falou Vezzosi, para quen sería errado tentar enmarcar o poeta nunha corrente filosófica precisa, pois Páladas escapa a calquera definición que implique límites insuperábeis: é estruturalmente asistemático,

---

<sup>52</sup> ‘Every satirist is a frustrated moralist’, *vid.* Luck (1958: 467).

<sup>53</sup> Vezzosi (2014: 53, 84).

<sup>54</sup> ‘Fragments of different philosophies follow each other abruptly. He adopts them for the moment, whenever they happen to bring the point of one particular epigram and abandons them if they suit his purpose any longer. Today, he may be a Cynic, tomorrow an Epicurean, without transition’.

ecléctico<sup>55</sup> e moi proclive a pasar dunha convicción filosófica a outra segundo a necesidade do momento e, sobre todo, do acto poético.

No entanto, lonxe de pensarmos directamente nunha ausencia de sentido dentro desta heteroxeneidade, obsérvase que a selección de elementos non é azarosa, senón que agocha certa coherencia. Vezzosi (2014: 83-86) demostrou na súa revisión do corpus gnómico e filosófico do autor a prevalencia do epicureismo, estoicismo, cinismo e da sabedoría popular na configuración do que ela denominou o *non-sistema* filosófico paladiano. Chámalle *non-sistema* porque os elementos filosóficos incluídos na poesía de Páladas serven, segundo ela, exclusivamente a cuestións de expresión e denotarían, máis que unha *esencia*, un *coñecemento* filosófico. Para a estudosa, as alusións filosóficas nos textos de Páladas son feitas cunha actitude distanciada e até irónica, o poeta non ten unha vinculación real co que propón nin convida a ninguén a tela. Aínda de acordo con ela, a parénese en Páladas é afectada, como se quixese repetir citacións para os fins poéticos do momento sen compartir realmente as ideas implicadas. O compoñente erudito das citas, entón, viría acompañado dun valor retórico-expresivo e non dun valor xenuinamente filosófico, facendo que Páladas non se sinta ligado a ese pensamento nin responsábel por ter orientado o lector cara un criterio preciso.

Vezzosi tamén manifesta o seu desacordo coa proposta feita a respecto disto por Luck. Este suxeriu que a filosofía xa non representaría para Páladas un modo de vida (βίος), senón un simple φάρμακον, unha especie de narcótico que, segundo o momento, podería dalgunha forma aliviar os desconfortos da vida<sup>56</sup>. Paradoxalmente, antes de expor a súa disconformidade con Luck, Vezzosi recoñece que o alexandrino adopta da filosofía aquelas propostas e suxestións nas que de vez en cando se recoñece a si mesmo e que considera máis afíns á súa percepción da realidade<sup>57</sup>, polo que ese hipotético distanciamento xeral co que Páladas alude a certas nocións filosóficas podería verse esvaecido nalgunhas composicións concretas. Mais o afastamento é independente do posicionamento fronte a eses contidos. Noutras palabras, o que nos interesa a nós é que Páladas pode utilizar frases, clixés, nocións dunha e outra filosofía ou doutrina sen necesidade de subscribir o contido dos seus

---

<sup>55</sup> Sobre o adxectivo *ecléctico* cómpre sinalarmos que non sería aplicábel nun sentido literal. Como observan os anteditos autores, o eclecticismo implica un esforzo consciente de síntese do que non habería vestixios en Páladas.

<sup>56</sup> Luck (1958: 457) sobre AP 10.46 (Apéndice I). Vezzosi (2014: 85).

<sup>57</sup> Vezzosi (2014: 83).

fundamentos, ou sexa, distanciándose, e aínda así seguir posicionándose fronte a eles dalgunha forma. Que Páladas inclúa citas e motivos amplamente coñecidos da tradición cristiá non debería entenderse *a priori* como unha hipotética concordancia con tales ideas, antes deberíamos supor outro tipo de connotacións, sobre todo nun autor ben coñecido polo enxeño, a retranca e os dobres sentidos.

En resumo, dúas interpretacións xurdiron esencialmente en relación á filosofía paladiana. Unha que entende que o poeta, nalgunhas ocasións, se identifica con principios de doutrinas diferentes que serven de vehículo á expresión de pensamentos reais e outra que considera que as pegadas impresas polas diversas filosofías na súa obra estarían ao servizo exclusivo da *ποικιλία*. Sendo que estas propostas non parecen excluírse mutuamente, tampouco ningunha das dúas nos impide establecer relacións entre o corpus epigramático de Páladas e a doutrina cristiá, constitúan estas relacións meras vías de expresión de contidos ou verdadeiras referencias con posteriores intencións (ora de sátira, ora de adherencia). Sexa como for, no plano poético ámbalas propostas invitan a recoñecerlle ao autor a súa orixinalidade.

#### 4.1.3. Dificultades da análise

Por unha banda, tentaremos identificar na obra de Páladas nocións presentes nas escrituras cristiás neo- e veterotestamentarias e indagar nos posibles motivos da súa utilización. Algunhas das correlacións obxecto deste proceso son máis evidentes, mentres outras requiren recoñecerlle ao poeta un uso profuso dos dobres sentidos e de certa ocultación (elementos, como corroboraría calquera que estea familiarizado con el, abofé característicos de Páladas). Que nunha lectura superficial haxa ideas invisíbeis significa que a intención principal está disfrazada de forma que, polo ambigua que resulta, non pode ser adscrita sen dúbidas a un credo concreto ou a algunha filosofía. Para explicar esta abondosa ambigüidade aduciuse que Páladas só subscribira a nova relixión verbalmente<sup>58</sup>, quizais porque na época, conforme se sucedían os principados, se ía facendo máis firme e máis forte a presenza do cristianismo no Imperio e os profesores pagáns se atopaban cada vez con novos obstáculos para desenvolveren a súa profesión. Cabería pensarmos igualmente na situación contraria, ou sexa, que Páladas, cristián converso nalgún momento, temese outro episodio coma o de Xuliano e decidise de maneira preventiva revestir os seus epigramas de elementos

---

<sup>58</sup> ‘He may have paid lipservice to the new religion’, *vid.* Luck (1958: 467).

tradicionais. De feito, como xa se ten sinalado, neste revestimento todos os deuses tradicionais (Isis, Hercales, Zeus, Efesto, Crono, Eros, etc.) aparecen no autor completamente desprovistos e afastados do seu significado relixioso<sup>59</sup>, e tras ese afastamento moitos interpretaron un claro monoteísmo<sup>60</sup>. De xeito esperábel, tamén hai quen mantén que Páladas, como fervoroso pagán, non coñeceu nada da doutrina cristiá máis alá dos tópicos apoloxéticos que pululaban no ambiente mediterráneo oriental. Como en principio esa parecería a situación esperábel e ao correspondernos agora a nós o *onus probandi*, no noso proceder estaremos inevitabelmente obrigados a ir en contra da afirmación de Cameron de que ‘non hai razón para supor que Páladas tivese ningún coñecemento da Biblia ou, de feito, absolutamente ningún coñecemento sobre ensinanzas cristiás’<sup>61</sup>. Antes de nos adentrarmos na revisión dos epigramas reveladores, incluso antes de ler sequera a Páladas, convén lembrar que existen razóns abundas para supor xa non só coñecementos da doutrina, senón mesmo do propio texto das escrituras. Isto non debería sorprender nun ambiente tan culturalmente rico e dinámico como Alexandría, onde a circulación de textos literarios, sobre todo bíblicos, foi moi intensa naquel momento e onde Páladas puido seguramente ter ocasión de os ler. Xa dixemos, ademais, que o cristianismo medrou tanto en extensión como en cantidade de seguidores, polo que para nada sería de estrañar que entre o alumnado de Páladas houbera fillos de cristiáns, o que confire máis probabilidade á súa exposición á doutrina. Estas son só razóns externas á obra, máis adiante comprobaremos nos propios textos a validez das razóns das anteditas afirmacións.

Por outra banda, exploraremos as actitudes que se poden ler no poeta fronte á realidade cristiá. De maneira diferente á pesquisa anterior, esta outra é realizábel mesmo en epigramas que non conteñan nin citas bíblicas rastrexábeis nin ideas exclusivamente cristiás, senón simplemente contidos referidos á nova situación. O epigrama sobre os monxes (*AP* 11.384) é suficiente para exemplificarmos isto: non ten ningún trazo cristián, tampouco ningún especialmente anticristián, xa que a crítica está dirixida cara os monxes conventuais (nin sequera cara a institución do monacato en xeral), e, con todo, pode lerse como unha *postura* fronte ao cristianismo en canto o cenobitismo foi un movemento cristián. *AP* 10.89,

---

<sup>59</sup> Waltz (1946/47: 198-200), Vezzosi (2014: 95).

<sup>60</sup> Monoteísmo cristián para Waltz e pagán para Franke e Vezzosi. Segundo esta última, a divindade única para Páladas sería Τύχη.

<sup>61</sup> ‘It is the purpose of this paper to show that there is no reason for supposing that Palladas had any knowledge of the Bible or indeed any knowledge of Christian teaching at all’, *vid.* Cameron (1965b: 17).

90 e 91, sobre a destrución do Serapeo promovida por Teófilo no 391, non recuperan pasaxes bíblicas nin critican directamente ningún dogma, mais sería pouco arriscado recoñecermos que lamentar a devastación dun recinto pagán a mans dun bispo cristián tamén implica un posicionamento<sup>62</sup>.

É salientábel a profusión de citas, imaxes, fórmulas e conceptos relacionábeis, máis ou menos directamente, coa tradición bíblica neo- e veterotestamentaria. Moitos autores tentaron determinar a ideoloxía de Páladas de xeito incuestionábel, ben como cristián ben como pagán<sup>63</sup>. Os que centraron os seus estudos en achar os reflexos dunha conversión ao cristianismo na súa obra só tiveron en conta a presenza de nocións exclusivamente cristiás, é dicir, as que non comparten ningún fundamento con outras tradicións filosóficas preexistentes no helenismo ou en época clásica, ou cuxa esencia non era xa un lugar común entre os escritores precristiáns. Mais sen esquecermos que Páladas viviu nun tempo de mestura, tampouco semella que o feito de apareceren ideas cristiás rastrexábeis noutras tradicións descarte por completo que Páladas tivese consciencia da presenza deses elementos *tamén* no cristianismo. Diversos autores demostraron xa que é moi difícil atopar nocións exclusivamente cristiás nos seus epigramas, pero sobre estes datos parece igual de difícil afirmar que na obra de Páladas, e sobre todo no seu pensamento, non se teñan filtrado, mesmo camuflados, principios pouco afastados daqueles dos seus concidadáns cristiáns. É máis, apoiándonos no concepto do *non-sistema* filosófico, nesa heteroxeneidade tórnase aínda máis complicado descifrar se Páladas inclúe elementos cristiáns comúns a outras tendencias filosóficas pensando só nalgunha destas tendencias ou, o que é máis probábel, pensando precisamente no seu carácter común e ecléctico e aproveitando esa ambigüidade xerada a través da reciclaxe, fusión e reexpresión dos motivos.

---

<sup>62</sup> Vezzosi (2014: 157). Véxase o Apéndice I.

<sup>63</sup> Cameron e Waltz representan os dous extremos. Glover, Vezzosi, Luck e Franke, aínda que falan de simpatías, descartan de feito un verdadeiro sentido de pertenza a calquera das dúas relixións.

## 4.2. Algúns epigramas significativos

Ao non existir aínda unha concordancia firme entre os estudosos sobre a súa identidade relixiosa, non determinaremos en ningún momento se Páladas foi cristián ou pagán e tampouco proporemos unha inclinación clara cara a ningunha das filosofías presentes no seu contexto. Até o de agora a crítica centrouse en intentar enmarcalo dentro dalgunha das dúas posicións, empresa que Vezzosi xa encontrou inútil na súa revisión dos gnómico-filosóficos. Nós, pola contra, levaremos a cabo unha reflexión sobre as súas posturas, entendidas como actitudes (máis inestábeis), e non sobre o seu posicionamento (máis firme). Ademais cómpre lembrarmos que a nosa non é exclusivamente unha análise da disposición fronte ao cristianismo como organización, senón fronte á propia doutrina, e nese estudo sería pouco conveniente deixarmos de revisar a aparencia coa que se configurou este novo sistema ideolóxico. Polo tanto, á parte das posturas que adopta ao respecto do cristianismo como nova realidade esmagadora da herdanza helenística, na nosa observación tentaremos identificar dous tipos de actitudes distintas fronte á doutrina cristiá: posturas de interacción coas formas de expresión e posturas de interacción co contido doutrinal.

As primeiras, posturas literarias ou estilísticas, son as que implican unha interacción de Páladas coas formas bíblicas de expresión literaria (tamén cos clichés, frases feitas, e fórmulas típicas da apoloxética cristiá). Estas interaccións teñen diversas orixes, pode ser que Páladas estivese familiarizado coas escrituras ou, polo menos, que tivese a oportunidade de delas; tamén cabe a posibilidade de que tivese escoitado sermóns de cristiáns e de xudeus frecuentes na súa cidade. As motivacións das interaccións son igualmente variadas: puido querer utilizar formas bíblicas para expresar ideas cristiás, para ridiculizar algún dogma, por mero alarde cultural...

As segundas son unhas posturas máis filosóficas e psicolóxicas. Estas son as que non requiren a pesquisa de elementos formalmente semellantes aos cristiáns, senón de sentimentos de afinidade ou rexeitamento de dogmas ou eventos relacionados co cristianismo. Por exemplo, o autor pode posicionarse contra a doutrina da resurrección sen necesidade de recuperar ningunha pasaxe testamentaria<sup>64</sup>. Tamén sería difícil, por exemplo, atopar algo máis anticristián que a idea de que a especie humana, arrastrada pola morte cara ao subsolo, está

---

<sup>64</sup> AP 11.281.

destinada a ser completamente liquidada e que só somos mantidos vivos para despois acabarmos matados coma porcos<sup>65</sup>.

Mediante esta explicación a nosa intención non é propor unha diferenciación real da que Páladas fose consciente, senón unicamente esquematizar, para facelas máis claras, algunhas características dos elementos que analizaremos. Como é lóxico, ámbolos dous tipos de posturas de interacción aparecen mesturados e combinados nos epigramas, polo que ofrecermos propostas de identificación exhaustivas para cada caso sería moi difícil. Analizaremos as posibles relacións, e de emerxer calquera escuridade con respecto a como se configura o pensamento de Páladas a través desas relacións remitiremos ao devandito esquema e á discusión sobre o sincretismo filosófico do autor.

As composicións que seguen son unha escolma realizada a partir da xeneralidade de epigramas mencionados a propósito da problemática relixiosa nos distintos estudos, máis concretamente nas discusións sobre o cristianismo. Eventualmente, incluiremos algún epigrama sobre cuxa posíbel vinculación co cristianismo, do tipo que for, aínda non houbo comentarios, e neses casos trataremos de esclarecela nós. É un feito que existen epigramas igualmente significativos para o noso estudo que quedaron excluídos deste elenco; ademais, moitas das relacións co cristianismo rastrexábeis en Páladas son tan claras que conseguen o consenso dos estudosos. Por todo isto, tanto a selección como os comentarios realizáronse tendo en conta factores de relevancia, límites de extensión e de concisión.

A orde na que estudaremos os epigramas responde a cuestións de conexión. Aínda que o tratamento dos temas é variado, os primeiros, *AP* 10.58, 10.45 e 9.394 son vinculábeis con ideas cristiás; outro grupo formado por 9.441 e 10.90 garda relación coa caída do Serapeo; os seguintes, 9.502, 9.503, 10.85, 11.281 e 11.286 poden ser interpretados como referencias a determinados relatos bíblicos; e por último, 16.282, sen conter alusións explícitas a nocións, eventos ou narracións, achega unha controversia filolóxica interesante.

---

<sup>65</sup> Vezzosi (2014: 106) sobre *AP* 10.85.

## AP 10.58

γῆς ἐπέβην γυμνός, γυμνός θ' ὑπὸ γαῖαν ἄπειμι:  
καὶ τί μάτην μοχθῶ, γυμνὸν ὄρων τὸ τέλος;

Á terra cheguei espido e espido á terra volvo.  
E por que sufro en van sabendo que espida será a fin?

A ascendencia bíblica deste epigrama é clara. Por máis que a imaxe da vida como chegada á terra e da morte como retorno a ela sexa tónica ou apareza en numerosas tradicións culturais, resulta igualmente evidente a referencia á tradición xudeocristiá<sup>66</sup>. A idea do home feito de barro está presente, por citar algúns exemplos, en *Xén.* 2:7 καὶ ἔπλασεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον χοῦν ἀπὸ τῆς γῆς, en *Xob* 10:9 μνήσθητι ὅτι πηλὸν με ἔπλασας ou en *Sab.* 15:8 ἐκ τοῦ αὐτοῦ πλάσσει πηλοῦ ὃς πρὸ μικροῦ ἐκ γῆς γενηθεὶς μετ' ὀλίγον. Non obstante, para este epigrama parece particularmente probábel a dependencia con dúas pasaxes concretas do *AT*, nomeadamente *Xob* 1:21 e *Ecclésiastés* 5:14. Antes de máis, sobre a natureza deste tipo de expresións non podemos omitir as visións doutros autores: para Rodighiero (2003/4: 82) frases gnómicas deste tipo poden ter difusión mesmo fóra do ámbito no que son producidas, asumindo un valor sentencioso. Con todo, isto non exclúe a referencia a *Xob*, de feito, no epigrama parecen actuar asemade dúas influencias literarias, a tradición pagá grecolatina e mailos dous libros veterotestamentarios xa referidos. Ademais, a idea da orixe terrestre do home aparece combinada coa da nudez.

### *Xob* 1:21

αὐτὸς γυμνὸς ἐξῆλθον ἐκ κοιλίας μητρός μου, γυμνὸς καὶ ἀπελεύσομαι ἐκεῖ· ὁ κύριος ἔδωκεν,  
ὁ κύριος ἀφείλατο· ὡς τῷ κυρίῳ ἔδοξεν, οὕτως καὶ ἐγένετο· εἴη τὸ ὄνομα κυρίου  
εὐλογημένον.

Espido saín do seo da miña nai e espido hei de tornar. O señor concedeu, o señor quitou. Tal como el considerou, así sucedeu. Bendito sexa o nome do señor.

---

<sup>66</sup> Vezzosi (2014: 73).

*Ecl.* 5:14

καθὼς ἐξῆλθεν ἀπὸ γαστρὸς μητρὸς αὐτοῦ γυμνός, ἐπιστρέψει τοῦ πορευθῆναι ὡς  
ἦκει καὶ οὐδὲν οὐ λήμψεται ἐν μόχθῳ αὐτοῦ.

Tal como saíu do ventre da súa nai así voltará, espido como  
veu. E das súas fatigas nada levará consigo.

No seu dístico, Páladas parece estar compoñendo unha especie de centón: o primeiro verso depende claramente de Xob non só pola anáfora de γυμνός, senón sobre todo pola correspondencia da imaxe vida/morte nos dous hemistiquios de ámbolos dous textos. Pola contra, no segundo verso, a pregunta τί μάτην μοχθῶ recolle sen dúbida o nexo ἐν μόχθῳ αὐτοῦ dada a visión desesperada que caracteriza as dúas pasaxes. Isto suxire que no epigrama non se deben ter en conta de maneira independente a Xob e ao Cohélet, senón que o importante é precisamente a copresenza de ambos textos e a súa unión formando un só dístico. O máis seguro é que Páladas seguise a Xob como modelo até onde puido (ou sexa, afirmando que o home nace e morre espido e fráxil), e que no momento do versículo en que emerxe a fe nas accións de Deus<sup>67</sup>, Páladas se afastase de Xob e decidise seguir outro modelo, derivado tamén este da tradición bíblica. Por un lado, a insistencia da pasaxe do *Eclesiastés* na vaidade do sufrimento humano revela total identidade conceptual co epigrama de Páladas<sup>68</sup>. E por outro, o concepto de nudez (γυμνότης) ten moito camiño percorrido na tradición cristiá, e o seu sentido dentro desta doutrina está bastante claro, por exemplo, na primeira epístola a Timoteo: οὐδὲν γὰρ εἰσηνέγκαμεν εἰς τὸν κόσμον, ὅτι οὐδὲ ἐξενεγκεῖν τι δυνάμεθα (porque nada trouxemos ao mundo e nada podemos levar del, *1 Tim.* 6:7). Con todo, o matiz pesimista do epigrama de Páladas é para algúns autores claramente anticristián<sup>69</sup>, feito que confirmaría o que xa dixemos sobre como Páladas pode utilizar formas cristiás para expresar ideas contrarias ás ensinanzas fundamentais da fe bíblica.

Vezzosi, examinando os puntos de contacto entre Páladas e Gregorio de Nacianzo, apuntou que este tratamento da nudez é unha conexión clara entre os dous. Ela suxire que a fonte da idea de nudez para Páladas é a tradición bíblica, mentres que a fonte para o

---

<sup>67</sup> ὁ κύριος ἔδωκεν...

<sup>68</sup> Vezzosi (2014: 73).

<sup>69</sup> Cameron (1965b: 19).

Nacianceno é a filosofía cínica. As dúas son concepcións diversas da γυμνότης: a bíblica e paladiana alude metaforicamente á fragilidade humana, e a cínica e gregoriana refírese á necesidade de despoxarse do innecesario na busca do esencial. É importante salientarmos que a visión desalentada propia do libro do *Eclesiastés* é asimilábel a numerosas expresións das doutrinas epicúrea, estoica e escéptica polas que Páladas está fortemente influenciado; isto non fai senón confirmar de novo o que xa apuntamos nós sobre a converxencia de fontes filosóficas e literarias afastadas (en canto a tradición e espírito) que actúan ao mesmo tempo na poesía de Páladas determinando o seu carácter heteroxéneo<sup>70</sup>.

Este epigrama debería, entón, ser suficiente á hora de apagarmos calquera tipo de dúbida sobre a dependencia, ou polo menos o coñecemento de Páladas dos textos veterotestamentarios. Con todo, non é o único susceptíbel de ser vinculado con eles.

---

<sup>70</sup> Vezzosi (2014: 73).

## AP 10.45

ἄν μνήμην, ἄνθρωπε, λάβης, ὁ πατήρ σε τί ποιῶν  
ἔσπειρεν, παύση τῆς μεγαλοφροσύνης.  
ἀλλ' ὁ Πλάτων σοὶ τῦφον ὄνειρώσσω ἐνέφυσεν,  
ἀθάνατόν σε λέγων καὶ φυτὸν οὐράνιον.  
ἐκ πηλοῦ γέγονας: τί φρονεῖς μέγα; τοῦτο μὲν οὕτως  
εἶπ' ἄν τις, κοσμῶν πλάσματι σεμνοτέρῳ.  
εἰ δὲ λόγον ζητεῖς τὸν ἀληθινόν, ἐξ ἀκολάστου  
λαγνείας γέγονας καὶ μιαρᾶς ῥανίδος.

Se ti lembrases, oh humano, o que fixo teu pai  
ao sementarte, porías un límite á túa soberbia.  
Pero Platón, ese soñador, fixo nacer en ti a arrogancia  
chamándote inmortal e planta celeste.  
Naciches do lodo. Por que te cres tanta cousa? Así  
é como o diría algún, decorándoo cunha imaxe máis digna.  
Agora, se o que buscas é a verdade: naciches dunha irrefreábel  
libertinaxe e dunha gota impura de esperma.

De novo, neste epigrama está plasmada a imaxe de que a raza humana deriva da terra, idea presente no folclore de innumerábeis culturas e que na mitoloxía grega xa aparece desde idade arcaica (Hom. *Il.* 7.99 ἀλλ' ὅμεις μὲν πάντες ὕδωρ καὶ γαῖα γένοισθε)<sup>71</sup>. Ademais das pasaxes que citamos a propósito de AP 10.58, o motivo atópase repetidas veces no *Antigo Testamento* no libro de Xob (10:9, 34:15) e nos Salmos (103:14, 104:29), por citarmos algúns. No *Xénese* Deus modela a Adán a partir da terra (*Xén.* 2:7), Abraham defínese a si mesmo como feito de terra e po (*Xén.* 18:27 ἐγὼ δὲ εἰμι γῆ καὶ σποδός), Deus advirte a Adán que voltará á terra da que naceu (*Xén.* 3:19 ὅτι γῆ εἶ καὶ εἰς γῆν ἀπελεύσει), de xeito semellante a cando Páladas en AP 10.58 declaraba γῆς ἐπέβην γυμνός, γυμνός θ' ὑπὸ γαῖαν ἄπειμι. Neste caso é posíbel que o autor tamén tivese en mente a pasaxe veterotestamentaria que resoa no epigrama 10.58, co que repropón ao mesmo tempo unha idea que estaba ben difundida e que lle era coñecida a través de máis fontes. A razón pola que Páladas omite a parte na que Deus,

---

<sup>71</sup> Vezzosi (2014: 140).

cun sopro, lle infunde a alma ao home radica en que esta idea é inconciliábel coa súa visión na que todo está reducido a un simple proceso mecánico sen intervención divina<sup>72</sup>. Así que Páladas extraeu esta imaxe tanto da cultura grega como da xudeocristiá, sendo a partir desta última de onde seguramente derivou a connotación negativa do termo *πηλός*, que no mundo xudeu denota a corruptibilidade do corpo. Con este sentido, tórnase máis lóxica a afirmación de que non hai que alardear, xa que estamos feitos a partir de materia destinada a desaparecer.

Páladas convida ao home a abandonar a soberbia (*μεγαλοφροσύνη*) lembrándolle as súas orixes terreaís. Non obstante, a alusión á derivación terreal do humano non remata coa metáfora de Deus coma oleiro, senón que no epigrama aparece combinada coa figura do home coma planta. Esta idea presente nos versos intermedios do epigrama pode lerse xa no *Timeo*, onde aparece escrito, en relación á natureza divina da alma humana, ὄντας φυτὸν οὐκ ἔγγειον ἀλλ' οὐράνιον<sup>73</sup>. Probabelmente Páladas se inspirara nesta pasaxe concreta para atacar sen reservas o seu significado.

Por tanto, home como φυτὸν οὐράνιον ten a súa orixe en Platón, porén, autores cristiáns pouco anteriores a Páladas e mesmo contemporáneos a el usan igualmente a figura nos seus textos apoloxéticos, polo que debía de tratarse dunha imaxe ben coñecida no século IV. A mesma definición do home atopámola, por exemplo, na *Preparatio Evangelica* de Eusebio de Cesarea: μόνη γὰρ ἡ Ἑλλάς ἀψευδῶς ἀνθρωπογονεῖ, φυτὸν οὐράνιον καὶ βλάστημα θεῖον ἠκριβωμένον ἀποτίκτουσα (porque só Grecia é verdadeira produtora de homes, xa que deu a luz unha planta celeste e unha prole divina formada con perfección)<sup>74</sup>. É dicir, Páladas volve utilizar aquí unha expresión que, aínda que ten as súas raíces na tradición platónica, é utilizada co mesmo sentido por autores cristiáns como Clemente<sup>75</sup>, Eusebio ou Gregorio<sup>76</sup>. A verdadeira fonte, Platón, só é mencionada para ser criticada, mais o posicionamento non é, entón, en contra só do filósofo, senón que salpica igualmente os apoloxetas.

Para máis, a invitación a afastarse da arrogancia ten tamén o seu eco no *Novo Testamento*, no que continuamente (*Feit.* 20:19, *Ef.* 4:2, *Flp.* 2:3, *Col.* 2:18, *1 Pe.* 5:5) se induce á xente a actuar con *ταπεινοφροσύνη* (humildade), claro antónimo da *μεγαλοφροσύνη*

---

<sup>72</sup> Vezzosi (2014: 135-140).

<sup>73</sup> Platón *Tim.* 90a.

<sup>74</sup> Eusebio *Prep. Ev.* 8.14.

<sup>75</sup> Clemente *Protr.* 2.25.4 e 10.100.3.

<sup>76</sup> Vezzosi (2014: 140).

(soberbia) mencionada no epigrama. Algo máis arriscado sería mencionarmos algunha relación coa parábola do sementador presente nos evanxeos sinópticos, aínda que é posíbel que a imaxe sexa polo menos unha das súas distorsionadas fontes de inspiración.

C. Bonner (1935: 196-199) observou no último verso un estreito paralelismo co inicio do terceiro capítulo da *Pirqé Avot* ou *Ética dos Pais*:

Presta atención a tres cousas e non incurrirás en transgresión: sabe de onde procedes, cara onde vas e ante quen terás que rendir contas. De onde procedes? Dunha sucia gota de seme. Cara onde vas? Cara o po. Ante quen terás que rendir contas? Ante o Señor, Rei de tódolos reis<sup>77</sup>.

Segundo o autor non é imposible que Páladas coñecese algo de literatura sapiencial xudía, pero é ben máis plausible que utilizase para os seus propios fins unha frase coñecida a través das canles xudías e derivada da *Sabedoria de Salomón* ou da *Avot*, dando que ambos textos eran lidos desde os primeiros tempos nas sinagogas alexandrinas en determinadas épocas do ano. Ademais, esta tripla pregunta atopa tamén un análogo noutro epigrama de Páladas sobre o que a crítica discute a autoría. O epigrama en cuestión é *AP* 10.118 e no primeiro verso lemos πῶς γενόμεν; πόθεν εἰμί; τίνοϋ χάριν ἦλθον; (Como nacín? De onde son? Por que cheguei aquí?).

A referencia ao esperma ocorre igualmente en textos do *Antigo Testamento*. Como acabamos de sinalar, na *Sabedoria de Salomón*, tamén esta vez cun parecido notábel ao último dístico de Páladas, lemos καὶ ἐν κοιλίᾳ μητρὸς ἐγλύφην σὰρξ δεκαμηνιαίῳ χρόνῳ παγεῖς ἐν αἵματι ἐκ σπέρματος ἀνδρὸς καὶ ἡδονῆς ὕπνῳ συνελθούσης (no seo da miña nai fun plasmado en carne, callado por dez meses no seu sangue polo seme do home e o pracer que acompaña ao sono, *Sab.* 7:2); e no libro de Xob, cunha linguaxe máis metafórica μνήσθητι ὅτι πηλὸν με ἔπλασας, εἰς δὲ γῆν με πάλιν ἀποστρέφεις ἢ οὐχ ὥσπερ γάλα με ἤμελξας, ἐτύρωσας δέ με ἴσα τυρῶ; (lembra que me moldeaches de arxila e que me has tornar ao po. Non me vertiches ti coma o leite e coma o queixo me callaches? *Xob* 10:9-10).

En resumo, Páladas invita, ou mellor, insta ao home a ser modesto facéndolle un recordatorio amargo sobre as súas orixes. Critica a noción da inmortalidade da alma, idea xenuinamente platónica que, a pesar de que si se puido filtrar no ideario dos cristiáns, non atopa reflexo literal (ἀθανάτη ψυχή) na Biblia<sup>78</sup>. Unha vez máis fica evidenciada a mestura paladiana de elementos de diversas tradicións, neste caso posibelmente tomados da platónica,

<sup>77</sup> *P. Avot* 3.1. Para a tradución ao castelán *vid.* Toker–Platkin (1988: 15).

<sup>78</sup> Concirne a outros o debate sobre o reflexo da inmortalidade da alma na Biblia, aquí unicamente sinalamos a ausencia nas escrituras desta secuencia concreta aplicada aos humanos.

xudía e cristiá. Este epigrama é un exemplo de como Páladas, de vez en cando, recupera ideas e formas cristiás porque encaixan efectivamente co que quere expresar.

χρυσέ, πάτερ κολάκων, ὀδύνης καὶ φροντίδος υἱέ,  
καὶ τὸ ἔχειν σε, φόβος: καὶ μὴ ἔχειν σ' ὀδύνη<sup>79</sup>.

Ouro, pai dos adulóns, fillo da dor e da preocupación,  
posuírte produce medo e non terte, aflición.

No que concirne á analoxía entre motivos específicos, a apóstrofe ao ouro definido φροντίδος υἱέ recorda formalmente a expresións bíblicas como ὁ υἱὸς τῆς ἀπωλείας<sup>80</sup> e conceptualmente á idea de que o fillo está caracterizado por unha cualidade personificada no pai, coma o υἱὸς εἰρήνης do *Evanxeo de Lucas*<sup>81</sup>. Por outra parte no *Díscolo* de Menandro atopamos ὀδύνης γὰρ ὑὸς ἢ κακοδαμονῶν τις ἢ μελαγχολῶν<sup>82</sup>, e dada a dependencia de Páladas co comediógrafo esta pasaxe foi considerada como unha posíbel fonte para a composición do epigrama<sup>83</sup>. É moi plausíbel a hipótese de Barbieri (2002/3: 118), segundo o cal a expresión paladiana φροντίδος υἱέ en referencia ao ouro derivaría da fusión de Menandro e as citadas fórmulas do *Novo Testamento*. É posíbel que na memoria de Páladas a pasaxe menandrea e a tradición bíblica teñan interactuado asemade, facendo así que o epigrama estea cargado cun duplo valor alusivo, xa que o poeta tería revestido o texto de partida, Menandro, cunha linguaxe pertencente a outra tradición literaria específica, a tradición bíblica á que, por outra parte, o poeta fai adoitadas referencias<sup>84</sup>.

A exhortación paladiana a non perder o tempo acumulando riquezas está seguramente influenciada polo eco neotestamentario de *Mateo* 6:24-34 no que Xesús invita aos homes a non se angustiaren inutilmente na procura do que non é realmente necesario (indumento, comida, riqueza) e afirma ‘buscade primeiro o reino de Deus e a súa xustiza, e todas estas cousas chegarán a vós’. Segundo algúns autores, o desprezo paladiano da riqueza non implica necesariamente a conversión do poeta á nova relixión, senón que se trataría simplemente da representación de indicacións comportamentais ás que o cristianismo sen dúbida deu un forte

<sup>79</sup> *Varia lectio* xunto con *δύη* en Paton e *λόπη* no *Palatinus*.

<sup>80</sup> 2 *Tes.* 2:3.

<sup>81</sup> ‘Se alí houber algún fillo de paz, a vosa paz repousará sobre el’ (*Luc.* 10:6).

<sup>82</sup> ‘Porque debe de ser un fillo da Dor, un poseso ou un atrabiliario’, *vid.* Men. *Dysc.* 88.

<sup>83</sup> Vezzosi (2014: 58-59).

<sup>84</sup> Vezzosi (2014: 343).

pulo, pero que xa circulaban nos contextos de filosofía popular, particularmente en ambiente cínico<sup>85</sup>.

Este é un dos non poucos epigramas nos que Páladas fala molesto dos aduladores, suxeitos que participan tamén en *AP* 9.119, 10.83, 10.86, e en 11.323. Os dous temas que trata o dístico, a adulación (κολακεία) e a avaricia (πλεονεξία), atopan ocasión de aparecer co mesmo sentido no *Antigo* e no *Novo Testamento* así como en textos de apoloxetas cristiáns da época. O afastamento destes dous males atopámolo, por exemplo, no momento en que Pablo, na primeira carta dirixida aos Tesalonicenses, escribe οὔτε γάρ ποτε ἐν λόγῳ κολακείας ἐγενήθημεν, καθὼς οἴδατε, οὔτε ἐν προφάσει πλεονεξίας, θεὸς μάρτυς (porque, como sabedes, nunca fomos a vós con palabras afagadoras nin movidos pola avaricia, Deus é testemuña)<sup>86</sup>, e sobre todo no capítulo 12 do *Evanxeo de Lucas*, sobre a cobiza do rico insensato<sup>87</sup>. Calquera que tivese escoitado a finais do século cuarto un incipit que incluíse, á parte dunha mensaxe presente nos evanxeos, a combinación das imaxes dun pai e un fillo case a modo de epíclese experimental, polo menos, algunha dúbida sobre as fontes reais do poeta, e con máis motivo se a primeira palabra difería nun único son do vocativo de Cristo.

---

<sup>85</sup> Vezzosi (2014: 340)

<sup>86</sup> 1 *Tes.* 2:5.

<sup>87</sup> *Lc.* 12:13. Sobre a cristianización do *topos* περὶ πλεονεξίας, *vid.* Malherbe, A. J. (1996: 123 ss).

## AP 9.441

τὸν Διὸς ἐν τριόδοισιν ἐθαύμασα χάλκεον υἷα,  
τὸν πρὶν ἐν εὐχολαῖς, νῦν παραριπτόμενον.

ὀχθήσας δ' ἄρ' ἔειπον

Ἀλεξίκακε τρισέληνε,

μηδέποθ' ἠττηθεῖς, σήμερον ἐξετάθης.

νυκτὶ δὲ μειδιῶν με θεὸς προσέειπε παραστάς:

‘καιρῷ δουλεύειν καὶ θεὸς ὧν ἔμαθον’.

Nunha encrucillada vin asombrado a estatua de bronce do fillo de Zeus.

Ao que nun tempo suplicaran, agora abandonáranos.

Indignado díxenlle:

Ti que afastas os males, fillo dun triplo luar,

malia non teres recoñecido nunca a derrota hoxe estás tirado no chan.

E pola noite, de pé e sorrindo, o deus díxome:

‘Mesmo sendo un deus aprendín a me someter ás circunstancias’.

Páladas crea aquí unha situación irónica poñendo en boca da estatua de Heracles, tendida no chan tras a devastación dos cristiáns, a expresión cristiá *καιρῷ δουλεύειν* presente en *Rom. 12:11 τῷ καιρῷ δουλεύοντες*<sup>88</sup>. Segundo Vezzosi (2014: 75), o autor tería creado voluntariamente esta ridícula escena facendo que Heracles, deus pagán salvador por excelencia, se lamente coas mesmas palabras dos discípulos de Cristo, é dicir, extrapolando o seu discurso a partir dun contexto que representa a causa da propia fin do deus. Non obstante, máis que a mero lamento, as palabras de Heracles soan a resignación, coma se o deus aceptase (*καὶ ἐγὼ ἔμαθον*), sen protestar nin actuar en contra delas, as razóns da súa caída. O de Heracles sería un exemplo da aceptación pasiva da que falamos máis arriba e é posíbel que Páladas seguise ese paradigma que el mesmo ideou no último verso e aprendese, mesmo ‘sorrindo’, a se adaptar ás circunstancias.

Segundo Luck (1958: 460), poderíase argumentar que a simpatía de Páladas cara a Heracles non é sincera, que en realidade se alegra da súa caída e que o sentido do epigrama

---

<sup>88</sup> *Καιρῷ* é *varia lectio* nos manuscritos xunto a *κυρίῳ*, *vid.* Vezzosi (2014: 75). Por outra parte, Atanasio de Alexandría na súa *Epistula ad Dracontium* escribe ὅτι οὐ πρέπει τῷ καιρῷ δουλεύειν, ἀλλὰ τῷ Κυρίῳ ‘non cómpre someterse á ocasión, senón ao Señor’, *vid.* Atanasio *Ep. ad Drac.* III).

reside en que Heracles admite que el mesmo tivo que experimentar a verdade das palabras de Pablo. Pola contra, o autor tamén suxire que Páladas, de estar pensando na pasaxe de Romanos, podería ter invitado aos seus lectores a lembraren a frase inmediatamente posterior na epístola, a saber: τῆ ἐλπίδι χαίροντες<sup>89</sup>, cuxa analoxía coa antedita construción τῷ καιρῷ δουλεύοντες é notábel e cuxa diferenza máis relevante estaría en que esta remite ao presente e aquela a un esperanzador futuro. Neste caso, Heracles estaría someténdose ás circunstancias esperando un cambio consolador, de aí o sorriso, e en consecuencia o poeta estaría a se solidarizar co ídolo caído do paganismo.

Con todo, se formos directamente ao texto non atoparemos nada que nos indique que Páladas fale compasiva ou empaticamente sobre a caída do deus. De feito, non semella que estea en absoluto afectado polo evento e podería dicirse que até se dirixe a el con arrogancia. A presenza de ὀχθήσας suxeriría que Páladas está indignado ou enfadado pola situación actual da deidade, pero antes de darmos moita importancia ao participio cómpre lembrar que a secuencia ὀχθήσας δ' ἄρ' ἔειπον ten unha natureza case formular. Aparece xa na *Iliada* ὀχθήσας δ' ἄρα εἶπε πρὸς ὄν μεγαλήτορα θυμόν (*Il.* 18.5) e polo menos en dúas ocasións na propia *Antoloxía Palatina*, tódalas veces na mesma sede métrica. Agatías escribe en *AP* 5.269 ὀχθήσας δ' ἄρ' ἔειπον ἐμοὶ τάχα καὶ τὸ φιλεῖσθαι e Lucilio en *AP* 11.313 ὀχθήσας δ' ἄρ' ἔειπον ἐν ἀργυροφεγγεῖ λιμῷ. Xa sinalamos que xeralmente Páladas non demostra especial respecto cara aos deuses tradicionais, polo que non é estraño que neste epigrama se produza efectivamente unha ridiculización de Heracles e, de ser certa a dependencia coa pasaxe de *Romanos*, o escarnio é evidente. En caso contrario, por moi riseiro que se presente o deus, remata igualmente admitindo a propia submisión.

Vezzosi (2014: 21) enmarca este epigrama dentro do grupo dos que fan referencia á época da caída do Serapeo no 391, se ben a destrución de estatuas de divindades pagás foi unha práctica frecuente na meirande parte do século IV, sobre todo desde o ascenso de Teodosio. Con todo, aínda que si podemos ler amargura e tristeza por estes eventos noutros epigramas como *AP* 10.90, non parece haber neste texto concreto nada que indique pena pola extinción do paganismo, pola contra, non precisaríamos dun esforzado exercicio de suposición para chegarmos a fantasiar que o texto puido ter sido escrito por un cristián nunha actitude burlesca.

---

<sup>89</sup> *Rom.* 12:13.

## AP 10.90

ὃ τῆς μεγίστης τοῦ φθόνου πονηρίας·  
τὸν εὐτυχῆ μισεῖ τις, ὃν θεὸς φιλεῖ.  
οὕτως ἀνόητοι τῷ φθόνῳ πλανώμεθα,  
οὕτως ἐτοίμως μωρία δουλεύομεν.  
Ἕλληνές ἐσμεν ἄνδρες ἐσποδωμένοι  
νεκρῶν ἔχοντες ἐλπίδας τεθαμμένας·  
ἀνεστράφη γὰρ πάντα νῦν τὰ πράγματα.

Oh, suprema maldade da envexa:  
un odia ao afortunado que ama Deus.  
Tan insensatos deambulamos por mor da envexa,  
tan voluntariamente nos sometemos á demencia.  
Somos helenos reducidos a cinzas  
coas esperanzas sepultas dos mortos,  
pois agora está todo patas arriba.

Tanto este epigrama como AP 10.91 (*cf.* Apéndice I) foron situados na idade teodosiana (379-395) ou polo menos despois do Edicto de Tesalónica e da destrución do Serapeo. Nestes anos produciuse un forte aumento na restrición das medidas contra os cultos pagáns a través dos chamados decretos teodosianos, que prevían graves penas contra toda forma de manifestación do paganismo. A diferenza do que afirma Wilkinson (2009: 48), os anos 391-2 foron un período de cambio de dirección nas relacións entre pagáns, que cos edictos de Teodosio viron cada vez máis limitada a súa liberdade, e cristiáns, que querían aproveitar a ocasión para eliminaren definitivamente o paganismo. Non é coincidencia que as loitas máis violentas tivesen lugar xusto en Alexandría coa destrución do Serapeo, á que seguiu a devastación doutros templos<sup>90</sup>. Páladas alude a estes eventos e ás disposicións antipagás nunha serie de epigramas nos que afirma que a realidade está en desorde, que xa non existe distinción entre vida e morte ou entre vida e soño (10.82), que os [deuses] mortos deixaron a cidade (9.59), etc. Son interesantes, sobre todo, os epigramas 10.90 e 91, nos que o poeta introduce a enigmática expresión ὃν θεὸς φιλεῖ, na que desde sempre se recoñeceu un

---

<sup>90</sup> Vezzosi (2014: 31).

xogo de palabras sobre o nome de Teófilo, bispo de Alexandría entre o 384 e o 412 e principal fautor da loita antipagá. O epigrama tería, segundo Vezzosi (2014: 30), un sentido irónico: seguindo un motivo aproveitado decote por Páladas, o poeta incitaría a esforzarse en ‘amar’ a Teófilo xa que esta é a única posibilidade de supervivencia para os pagáns que non queiran ceder ante os eventos. A explicación é máis que plausible se se ten en conta tamén o feito de que a mesma ironía sobre o nome de Teófilo está presente en *AP* 9.175 (véxase o epigrama no Apéndice I). A interpretación proposta por Wilkinson (2009: 52) para os epigramas 90 e 91 é diferente: o estudoso sostén que a expresión ὄν θεὸς φιλεῖ non se refire a Teófilo senón a Constantino. Esta proposta, aínda que é admisíbel, implica a ausencia de ambigüidade, enigma e dobres sentidos. Á parte do feito de que a expresión clara e directa está afastadísima do modo de poetizar de Páladas (que tende a preferir os xogos de palabras, as expresións retorcidas e non inmediatas), non debemos tampouco esquecer que o autor estaba dalgunha maneira forzado a usar unha perífrase no lugar do nome do célebre bispo para evitar entrar en problemas. Ademais, o propio Wilkinson admite que son só fontes cristiás as que aluden a Costantino como θεοφιλής, θεοφιλέστατος ou ὄν θεὸς φιλεῖ, mentres que non hai ningunha fonte pagá, agás Temistio, que chame a Constantino ou aos sucesivos emperadores cristiáns ‘amados de Deus’. Este é un dato importante tendo en conta que Páladas non era abertamente cristián, e é pouco verosímil que un non cristián utilizase de modo sincero unha expresión cargada de valor relixioso como o adxectivo θεοφιλής para adecuarse á propaganda constantiniana.

Por outra parte, no último verso podería de novo lerse algún tipo de referencia á conversión das estatuas e dos templos. É posíbel que Páladas pensase nunha analogía entre o verbo ἀναστρέφω (dar a volta, volcar ou incluso derrubar) e o verbo ἐπιστρέφω, un dos verbos utilizados nos textos cristiáns para referirse ao fenómeno da conversión. Para Páladas a situación estaría ‘patas arriba’, sobre todo porque esas estatuas e eses templos non sempre foron simplemente abatidas e demolidos, senón que a miúdo aquelas foron fundidas para serviren de material aos cristiáns e estes desocupados para se erixiren como igrexas cristiás. Polo tanto, a última liña indicaría que non só os individuos, tamén os obxectos e os lugares ficaban agora convertidos.

AP 9.502

κονδίτου μοι δεῖ. τὸ δὲ κονδίτον πόθεν ἔσχεν  
τοῦνομα; τῆς φωνῆς ἔστι γὰρ ἀλλότριον  
τῆς τῶν Ἑλλήνων. εἰ ῥωμαϊκῶς δὲ καλεῖται,  
αὐτὸς ἂν εἰδείης, Ῥωμαϊκώτατος ὢν.  
σκεύασον οὖν μοι τοῦτο: τὸ γὰρ κατέχον με νόσημα  
τοῦ στομάχου χηρῖζει τοῦδε, λέγουσι, ποτοῦ.

Necesito *conditum*. Mais o *conditum* de onde sacou  
o nome? Porque é alleo á lingua  
dos gregos. Se o seu nome é romano  
deberíalo saber moi ben ti, que es Romanísimo.  
Prepárame un pouco, pois a enfermidade  
estomacal da que sufro disque require desta bebida.

O epigrama resultou relevante para a crítica pola inclusión do termo κόνδιτον, unha transliteración do latín (*vinum*) *conditum*. O foco do interese a este respecto estivo en xeral posto sobre o bilingüismo no Baixo Imperio e máis concretamente sobre a relación de Páladas co universo cultural e literario de lingua latina. Para dilucidar se Páladas coñecía ou non o latín e cal era a disposición do autor fronte á súa extensión foron estudados xunto con este os únicos tres epigramas nos que emerxen expresións latinas, nomeadamente δόμινε φράτερ (AP 10.44), κελλίον (11.351) e φόλλις (9.528)<sup>91</sup>. Este resultou particularmente interesante por estar dirixido a un grego falante de latín ou máis probabelmente a un romano. Zerwes (1956: 169-171) interpretou a orixinal expresión Ῥωμαϊκώτατος como ‘romano de nome e de feito’, polo que o personaxe, ademais de ser de orixe romana, tamén tería Romanus como nome propio. Sabemos dun tal Romanus, *comes Aegypti*, ao que Teodosio ordenou destruír o Serapeo de Alexandría e, se esta identificación for certa, entón teríamos outra referencia ao ano 391<sup>92</sup>.

Polo que respecta ao *conditum*, tratábase, segundo transmiten varios autores, dunha mestura de viño, mel e pementa bastante popular na altura. Para Vezzosi o significado irónico

<sup>91</sup> Véxase AP 9.528 no Apéndice I.

<sup>92</sup> Vezzosi (2014: 27) sobre *CTh.* 16.10.11.

do epigrama radica en que o κόνδιτον, a amarga medicina que Páladas ten que dixerir, non representaría só un concepto en latín senón a lingua latina en xeral e, por tanto, o proceso de latinización do mundo grego, proceso que Páladas, como moitos intelectuais gregos do seu tempo, non toleraba e contra o cal se opuña.

Aínda que fose verdade que Páladas amosa no epigrama algunha hostilidade ante a difusión do estranxeiro (ἀλλότριος) latín, é moi probábel que esta non estea motivada polo descoñecemento da lingua romana, xa que nas escolas exipcias eran lidos seguramente textos literarios latinos que un γραμματικός debería ser quen de entender e explicar<sup>93</sup>. Dito isto, se é que abrolla no epigrama algún tipo de hostilidade esta debe de estar dirixida, con bastante certeza, ao tal Romanus, xa que non parece que ἀλλότριος agoche moita ironía desde o momento en que representa de xeito fiel a realidade, ou sexa, que a lingua latina non era máis propia dos habitantes do norte de Exipto que a grega.

De novo, o particular estilo de Páladas e o carácter común dalgúns motivos a diversas tradicións impiden trazarmos delimitacións netas, mais neste caso a relación coa codificación da doutrina cristiá, unha relación de confluencia motivada quizáis pola futura identificación dos ouvintes, aparecería unha vez máis cara ao final da composición. O viño posuía de antigo propiedades místicas e medicinais, mais non semella moi discutíbel que en contexto cristián a bebida adquiere unha relevancia especial pola súa forte simboloxía na nova doutrina. Aparece en numerosas ocasións relacionado cos milagres e, de xeito máis determinante, co sangue de Xesús, entre outras. Como remedio para o malestar estomacal, na primeira epístola a Timoteo lemos μηκέτι ὑδροπότηι, ἀλλὰ οἴνω ὀλίγω χρῶ διὰ τὸν στόμαχον καὶ τὰς πυκνάς σου ἀσθενείας (non bebas auga soa, toma un chisco de viño por mor do teu estómago e das túas frecuentes doenzas)<sup>94</sup>. Non obviamos a tradicional visión do viño como remedio dixestivo moi estendida aínda hoxe en gran número de culturas, porén aquí resultaría arriscado lermos a referencia de Páladas como algo independente da súa contorna e dos novos atributos do viño.

Unha reflexión metafórica que inclúe os remedios naturais amargos como este *conditum* énos transmitida no *Protréptico* de Clemente, onde lemos: ἀλλ' ὅμως μὲν τὸ αὐστηρὸν τῆς σωτηρίας ὑπομένειν οὐ καρτερεῖτε, καθάπερ δὲ τῶν σιτίων τοῖς γλυκέσιν ἠδόμεθα διὰ τὴν λειότητα τῆς ἡδονῆς προτιμῶντες, ἰᾶται δὲ ἡμᾶς καὶ ὑγιάζει τὰ πικρὰ

---

<sup>93</sup> Vezzosi (2014: 80-82).

<sup>94</sup> 1 *Tim.* 5:23.

τραχύνοντα τὴν αἴσθησιν, ἀλλὰ τοὺς ἀσθενεῖς τὸν στόμαχον ῥώννυσιν ἢ τῶν φαρμάκων αὐστηρία, οὕτως ἦδει μὲν καὶ γαργαλίζει ἢ συνήθεια, ἀλλ' ἢ μὲν εἰς τὸ βάραθρον ὠθεῖ, ἢ συνήθεια, ἢ δὲ εἰς οὐρανὸν ἀνάγει, ἢ ἀλήθεια, 'τραχεῖα' μὲν τὸ πρῶτον, ἀλλ' ἀγαθὴ κουροτρόφος (Mais vós non soportades o que hai de austero na salvación; igual que desfrutamos dos alimentos doces, preferíndoos pola agradábel sensación de pracer e, pola contra, os amargos, que son desagradábeis ao sentido, son os que nos curan e nos fan santos. Os remedios austeros fortifican aos que teñen un estómago débil. Deste modo, o costume agrádanos e fainos pracenteira a vida, pero precipítanos no abismo; en cambio a verdade guíanos cara ao ceo, 'amarga' ao principio, pero boa nutricia para os mozos, Clemente *Protr.* 10.179).

O epigrama podería ser interpretado, este tamén, en clave de resignación. A proposta de Vezzosi relaciona a resignación coa a extensión da lingua latina, mentres neste contexto cristián e con estes posíbeis precedentes, sería posíbel argüir unha resignación con respecto á nova relixión, a nova verdade. Unha verdade que, como di Clemente, aínda sendo amarga pode servir de guía, pero non para o noso autor. Con todo, tratándose de Páladas, esta resignación podería ser tamén finxida, e a alusión ao viño nestes termos podería ser feita en ton burlesco. Para obrigarnos a facer este tipo de hipóteses, abocadas a permanecer tales, o poeta utiliza λέγουσι, verbo que en nada nos axuda a adscribirmos estas palabras a unha boca concreta. Polo tanto, no poema de Páladas estarían funcionando asemade outra vez dúas tradicións, a que podemos denominar como tradicional helenística e a bíblica, ou máis concretamente a visión de Clemente segundo a cal os remedios amargos acabarían tendo efectos mellores no ánimo.

οὐκ ἀλόγως ἐν διζύφοις δύναμίν τινα θεῖαν  
εἶναι ἔφην. χθὲς γοῦν διζυφον ἐν χρονίῳ  
ἠπιάλῳ κάμνοντι τεταρταίῳ περιῆσα,  
καὶ γέγονεν ταχέως, οἷα κρότων, ὑγίης.

Cando dixen que hai unha forza divina nos azofaifos  
non me faltaba razón. Onte, polo menos, apliqueille azofaifo  
a un que levaba catro días sufrindo moita febre  
e rapidamente, coma un carracho, recobrou a saúde.

Segundo Vezzosi (2014: 52), οἷα κρότων ὑγίης representa unha expresión proverbial de orixe cómica, concretamente tomada de Menandro, e é citada por outras fontes como Eliano e Libanio. Se aceptamos que διζυφον está no texto por ζίζυφον, daquela o termo faría referencia a unha árbore coñecida en galego como azofeifeira cuxos froitos son dos máis semellantes ás olivas. Xurdiría no epigrama unha burla sobre o relato das milagreiras curacións instantáneas narradas nos evanxeos. Ademais, as pólas de oliveira son mencionadas como santas nalgunhas metáforas do *Novo Testamento* (Rom. 11:16-17). Páladas, achegándolle o διζυφον, reanima a unha persoa que levaba catro días postrado. Cabe sinalar que este coñecido de Páladas pasou, antes da súa recuperación, os mesmos días que Lázaro sen se erguer<sup>95</sup>. Ademais, nos sinópticos, cando se fala das milagres de Xesús (curación pola fe), tamén se emprega o verbo ἄπτω, do que περιάπτω é derivado.

Semella, como mínimo, estraño que Páladas estivese pensando en compoñer un epigrama para promocionar entre os seus lectores un coñecemento orixinal ou quizais moi discutido sobre remedios naturais para a febre, sobre todo porque, con toda seguridade, o epigrama é unha ironía, xa que o autor debía saber moi ben que a febre non remite instantaneamente. Antes ben, incluso nunha primeira lectura, poderíamos interpretar que Páladas, do que sabemos que non era médico nin curandeiro, está facendo aquí unha demostración da súa incredulidade sobre as curas milagreiras de Xesús, que mediante o contacto curou, entre outras moitas cousas, a febre da sogra de Pedro, que si se curou no acto

---

<sup>95</sup> Τεταρταῖος ἐν Χη. 11:39.

(*παραχρήμα*)<sup>96</sup>. Non obviamos tampouco a presenza deste tipo de curacións na tradición relacionada con Asclepio, deus da medicina. Mais como levamos dicindo até agora, a confluencia das dúas tradicións é o elemento que serve a Páladas na construción da escura ambivalencia dos seus epigramas.

---

<sup>96</sup> *Lc.* 4:39

## AP 10.85

πάντες τῷ θανάτῳ τηρούμεθα, καὶ τρεφόμεσθα  
ὡς ἀγέλη χοίρων σφαζομένων ἀλόγως.

Todos nos gardamos da morte, mais somos cebados  
como un fato de porcos sacrificados sen razón.

De novo, no último verso emerxería unha referencia aos textos do *Novo Testamento*, esta vez ao episodio dos porcos de Xerasa<sup>97</sup>, ἀγέλη χοίρων μεγάλη βοσκομένη: *un grande fato de porcos pastando* (Mc. 5:11, Mt. 8:30, Lc. 8:32). No relato evanxélico, Xesús chegou á vila onde vivía Lexión, un home posuído por moitos espíritos que lle pedían que os sacase dese corpo e os deixase entrar nun fato duns dous mil porcos que pacían pola contorna. Xesús desendemoñou a Lexión e os espíritos entraron nos porcos, facendo que se tirasen todos por un barranco e morresen afogados. Cando isto se soubo, a xente da vila quedou moi asustada e pediron a Xesús que marchase da rexión.

O ἀλόγως do noso dístico, entón, sería un xuízo indirecto de Páladas sobre a acción de Cristo, xuízo con certeza semellante a aquel feito polos xerasenos tralo aparatoso exorcismo e non moi diferente do doutros autores cando afirmaron que este xesto era un dano feito aos propietarios dos porcos e impropio da bondade do santo Xesús<sup>98</sup>. Ademais, o τρεφόμεσθα de Páladas atoparía correlato na forma βοσκομένη utilizada nos evanxeos, tanto os humanos de Páladas coma os porcos de Xerasa aliméntanse ignorando que lles espera unha morte sen sentido. Así e todo, existe quen, como Cameron (1965b: 20), sostén que esta concreta e explícita reflexión de Páladas é máis susceptíbel de ser explicada como resultado dunha visita a un matadoiro, do que hai que deducir que a semellanza co episodio evanxélico sería unha feliz casualidade. De acordo con Vezzosi (2014: 75), este é o dístico no que o pesimismo paladiano acada a súa expresión máis aguda, xa que o autor parangona a estirpe humana a unha manda de porcos abocados á morte. Segundo a nosa análise, a imaxe dos porcos tería unha orixe cristiá nos sinópticos e sería outra ocasión máis na que Páladas incrusta na súa composición unha forma de expresión cristiá para os seus propios fins.

---

<sup>97</sup> Xerasa segundo Marcos e Lucas, Gádara segundo Mateo.

<sup>98</sup> Cameron (1965b: 20) sobre Woolston (1727: 38).

Μάγνος ὄτ' εἰς Αἴδην κατέβη, τρομέων Αἰδωνεύς  
εἶπεν ἄναστήσων ἦλυθε καὶ νέκυας'.

Cando Magnus baixou ao inferno, Aidoneo tremeu  
e exclamou: 'Veu devolver a vida tamén aos mortos!'

Suponse que este dístico foi composto co gallo da morte dun tal Μάγνος. A personaxe de Μάγνος aparece tamén nas cartas de Libanio e foi identificado (polos estudiosos, baseándose na aportación do lematista de *P* εἰς Μάγνον ἰατροσοφιστήν) co famoso iatrosofista Magnus de Nísibis, do que tamén falan outras fontes. Sabemos que este Magnus foi médico e profesor de medicina en Alexandría ao redor do ano 370 d.C., discípulo de Zenón de Chipre e compañeiro de Oribasio, o médico persoal de Xuliano. Fíxose moi prestixioso na súa época como médico e sobre todo como ensinante de medicina e retórica<sup>99</sup>. Na edición francesa do libro XI da *AP*<sup>100</sup> sinalase que a figura de Magnus supón un problema de datación e atribución do epigrama: se Páladas é o autor, o individuo podería tratarse do médico do século IV cuxa biografía foi escrita por Eunapio de Sardes<sup>101</sup>; non obstante, existiu outro Magnus no século XI ao que se lle atribúe o epigrama *AP* 16.270 e que lle recoñeceu a Galeno o mesmo poder de conferir a inmortalidade que o presente epigrama. Aubreton (1972: 170) infórmanos de que Herrmann quixo, seguindo a Planudes, atribuír o epigrama a Lucilio levándolle a contraria ao lema do *Palatinus* e facendo que non se tratase dun médico, senón do irmán de Craso e Pisón que se ocupaba da necromancia e que morrera por orde do emperador Claudio.

Cameron (1965a: 20-21), obviando a discusión sobre a autoría, aduce que se Páladas quixese ter feito aquí unha referencia á doutrina da resurrección tería usado o verbo ἀνίστημι tamén noutros epigramas dos que se sospeita que son unha burla da ἀνάστασις νεκρῶν, como *AP* 9.181:

ἀνεστράφησαν, ὡς ὄρῳ, τὰ πράγματα  
καὶ τὴν Τύχην νῦν δυστυχοῦσαν εἶδομεν.

<sup>99</sup> Vezzosi (2014: 25).

<sup>100</sup> Aubreton (1972: 170 vol. 10).

<sup>101</sup> Eunapio *Vitae Sophistarum* 497-498, *vid.* Watts (2005: 337).

Polo que vexo, todo está do revés  
e vemos á Fortuna agora desafortunada.

Deste, a primeira liña está claramente relacionada co último verso do xa comentado *AP* 10.90 (ἀνεστράφη γὰρ πάντα νῦν τὰ πράγματα) e que posibelmente facía alusión á conversión das estatuas e dos templos, por tanto non habería razóns para extraermos de *AP* 9.181 unha alusión burlesca á doutrina da resurrección. Tampouco sabemos baixo que criterios se establece que ἀνίστημι é o único verbo utilizado para falar da resurrección, xa que nos textos do *Novo Testamento* atopamos tamén verbos como ἐγείρω<sup>102</sup>. En calquera caso, é ben máis probábel que en *AP* 11.281 Páladas estea ironizando sobre a idea dun deus que trae aos mortos de novo á vida e non sobre a elección verbal para a codificación cristiá desta noción. O autor pode non utilizar aquí as formas literais das escrituras, mais a caricatura ficaría igualmente clara desde o momento en que, co verbo que for, o autor fala de revivificación neste irónico ton seu.

Cameron (1965b: 21) engade que para facer unha broma sobre a resurrección cristiá Páladas podería ter colocado καὶ noutro lugar (non aclara cal) para así situar a Magnus á par de Cristo. A intención do estudoso é claramente sinalar que non é o mesmo dicir 'Magnus resucitará ata aos mortos' que 'Tamén Magnus resucitará aos mortos', e isto é indiscutíbel. Agora, a situación da conxunción non descarta automaticamente a posibilidade de que Páladas tivese en mente a doutrina da resurrección cando compuxo o epigrama, máis que nada porque aínda que non estivese extraendo a súa inspiración de ningunha pasaxe concreta das escrituras ou dalgunha expresión típica da apoloxética, Páladas foi, con toda a certeza que se pode ter, coñecedor da natureza do alicerce fundamental da fe cristiá. Así que malia que non quixese facer unha burla da insólita capacidade resucitadora de Xesús, faría nacer en calquera cabeza minimamente familiarizada coa cultura cristiá unha analoxía polo menos incómoda.

O mesmo estudoso tamén argumenta para *AP* 9.181 que ἀναστρέφω non é usado nunca por autores cristiáns para se referiren á resurrección, o que obrigaría a unicamente establecer relacións de interacción coa doutrina cando Páladas reproduce *verbatim* algunha idea relixiosa. Ademais, supor que Páladas podería ter usado outra forma significa

---

<sup>102</sup> Por citar só algúns exemplos, a expresión ocorre en *Xn.* 5:21, *Feit.* 26:8, 1 *Cor.* 15:17 ou 2 *Cor.* 1:9.

conxectar que podería ter querido evitar a ambigüidade e, de novo, esa actitude non encaixa ben coa do noso autor.

Giangrande (2003: 267 ss) afirmou que non é posíbel falar de resurrección neste epigrama, para el o significado real de ἀναστήσων é que Magnus ‘fará que os mortos se afasten do lugar onde residen’. Esta lectura correspondería co feito de que o iatrosófista, moi coñecido pola súa capacidade de persuasión, iría convencer aos mortos de que abandonasen o Hades, de aí o temor de Aidoneo que temía un éxodo masivo dos mortos do Hades cara á vida (actitude que tamén tería sentido se admitimos que ἀνίστημι se refire á resurrección). Malia que non recollemos na nosa tradución a proposta de Giangrande, se a aceptásemos, a diferenza de interpretación sería mínima, pois o autor suxire que ἀναστήσων fai alusión a un afastamento desde o Hades cara ao mundo dos vivos, e se os mortos saen do Hades, os mortos resucitan. O autor remata a súa análise textual recoñecendo que Páladas compuxo este epigrama aludindo a tópicos moi coñecidos na Antigüidade e, para nós, a doutrina da resurrección sería unha desas imaxes tan populares nas que Páladas puido terse inspirado na composición desta sátira.

οὐδὲν γυναικὸς χειρὸν, οὐδὲ τῆς καλῆς:  
δούλου δὲ χειρὸν οὐδὲν, οὐδὲ τοῦ καλοῦ:  
χρήζεις ὅμως οὖν τῶν ἀναγκαίων κακῶν.  
εὖνουν νομίζεις δοῦλον εἶναι δεσπότη;  
καλὸς δ' ἂν εἶη δοῦλος ὁ τὰ σκέλη κλάσας.

Nada peor que unha muller, aínda que sexa bonita,  
e nada peor que un escravo, aínda que sexa bo.  
Así e todo... Canto precisa un estes males necesarios!  
Pensas que un escravo ten algunha simpatía polo seu amo?  
Bo escravo sería un que tivese as pernas rotas.

Os primeiros trímetros iámbicos son, convertidos en proverbios, un préstamo de Menandro que Páladas reproduce de xeito case literal<sup>103</sup>. Canto á mención da fractura de pernas desprendida do epigrama, varios autores fixeron cadanseus apuntamentos. Vezzosi achega que tamén moitos cristiáns foran torturados polos pagáns, por exemplo, trinta anos antes nos desencontros que sucederon ao linchamento de Xurxo I, o patriarca ariano de Alexandría no 364<sup>104</sup>. E Aubreton di que o perigo de posuír un bo escravo levaría ao poeta a expresar un desexo absurdo que eliminaría todo o interese e a utilidade da súa posesión: o escravo tolleito talvez tería simpatía polo amo que o mantivese, pero sobre todo non tería posibilidade de fuxir ou facer o mal<sup>105</sup>. Con todo, o que, segundo parece, non foi sinalado é que se colocamos o epigrama nun marco cristián automaticamente emerxería unha referencia ao relato da crucifixión de Xesús. Segundo Xoán, tras cravaren aos crucificados, uns soldados, a petición dos xudeus, romperon as pernas de tódolos moribundos agás as de Xesús<sup>106</sup>. Páladas podería, unha vez máis no último verso do seu epigrama, facer referencia a este episodio desexando para Cristo a mesma fin que para o resto de crucificados, mesmo

---

<sup>103</sup> Vezzosi (2014: 57) sobre Men. *Sent.* 133, 413.

<sup>104</sup> Vezzosi (2014: 28). Cameron (1964a: 289).

<sup>105</sup> Aubreton (1972: 275).

<sup>106</sup> *Evanxeo de Xoán* 19:28-37.

referíndose a el ironicamente coa palabra δοῦλος utilizada nos textos bíblicos para designar aos devotos (δοῦλοι Κυρίου<sup>107</sup>).

---

<sup>107</sup> *Feit.* 2:18. *Luc.* 1:38.

νῖκαι πάρεσμεν, αἱ γελῶσαι παρθένοι,  
νίκας φέρουσαι τῇ φιλοχρήστῳ<sup>108</sup> πόλει.  
ἔγραψαν ἡμᾶς οἱ φιλοῦντες τὴν πόλιν,  
πρέποντα Νίκαις ἐντυποῦντες σχήματα.

Velaquí estamos as vitorias, as virxes sorridentes,  
traendo os triunfos á cidade que ama a Deus.  
Pintáronnos os que estiman a cidade,  
esculpíndonos coas formas propias das Vitorias.

A primeira cuestión que xorde ao respecto das alusións ao cristianismo é o φιλοχρίστῳ do segundo verso. Non sabemos se Páladas escribiu φιλοχρίστῳ ou φιλοχρήστῳ: todos os códices presentan a *lectio* φιλοχρήστῳ excepto o de Planudes, que transmite φιλοχρίστῳ. Certamente, trátase de dous termos facilmente confundíbeis xa non só pola difundida pronuncia itacista, senón porque φιλόχριστος era un epíteto do emperador bizantino moito máis típico que φιλόχρηστος, polo que o amanuense ben puido enganarse<sup>109</sup>. Porén hai algunhas razóns para preferirmos a forma con eta. Lascaris<sup>110</sup> seguiu a tendencia da meirande parte dos manuscritos e imprimiu φιλοχρήστῳ na súa *editio princeps* da *Antoloxía*; ademais, propúxose que para a elaboración desta edición o erudito utilizou un manuscrito independente, probabelmente anterior a Planudes, que trouxo consigo desde Constantinopla. Como apuntou Cameron (1964b: 54 ss), é difícil pensar nunha palabra máis propensa ca esta á corrupción da man dun escriba bizantino cuxo emperador era regularmente chamado φιλόχριστος. Por outra banda, aínda que puido tratarse dun simple erro de grafía, frecuente desde época helenística, non é improbable que un espírito relixioso como Planudes sentise o impulso de correxir a *lectio tradita*. Con todo, poderíamos pensar que Lascaris, malia ser bizantino el tamén, tivo preferencia pola que lle debeu de parecer a *lectio difficilior*. A principal obxección que fixo a crítica contra φιλοχρίστῳ é que a palabra non está atestada antes do século VI d.C., mais Cameron (1964b: 55) explicou xa a falta de fundamento desta afirmación, pois o termo é extremadamente común nos escritos patrísticos e haxiográficos a

<sup>108</sup> *Varia lectio* nos manuscritos xunto a φιλοχρίστῳ.

<sup>109</sup> Vezzosi (2014: 105).

<sup>110</sup> Lascaris, J. (1494), *Anthologia Graeca Planudea*. Florencia: Laurentius de Alopa.

partir do século IV. Tamén foi advertido que na época de Páladas as dúas palabras eran indistinguíbeis na pronuncia, e podería esperarse que φιλοχρήστῳ tivese cedido completamente en tempos cristiáns ante o seu xemelgo fonético. Con todo, non debemos ignorar a posibilidade de que Páladas, se é verdade que non era moi amigo do cristianismo, puido sentirse libre de utilizar φιλοχρήστῳ independentemente do seu homófono, talvez mesmo sabendo que era acusticamente idéntico a el. Cómpre lembrarmos que daquela os textos eran lidos en voz alta e tampouco se pode negar que o dobre sentido é das características máis salientábeis do estilo paladiano, sobre todo tendo en conta antecedentes como *AP* 9.169, onde tamén fai un xogo de palabras sobre a identidade fonética de λοιμός/ λιμός (véxase o Apéndice I). Sabemos que os pagáns adoitaban pronunciar *Chrestus* en vez de *Christus*<sup>111</sup>, e o propio xogo de palabras está ben atestado na apoloxética temperá e incluso nas inscricións. En calquera caso, Páladas, como xa dixemos en varias ocasións, non ignorou o cristianismo nos seus escritos. Sexa cal for a palabra que escribiu, pola súa semellanza fonética coa outra e dada a tensión da Alexandría do tempo en que escribiu, podemos pensar que Páladas pretendía que o lector escoitara φιλοχρίστῳ.

Ademais, todo o epigrama está fundado sobre a ironía: as Nikai, deusas pagás, levan a vitoria á cidade ‘amante de Cristo’, no sentido de que elas son o símbolo tanxíbel dese triunfo. Poderíamos pensar en imaxes pagás cristianizadas e adaptadas ás novas esixencias. De feito, segundo Vezzosi, non é casual que sexan representadas sorridentes porque se trataría dun sorriso amargo propio de quen, como Páladas, se atopou forzado a se adaptar á nova situación, ou sexa, á realidade do cristianismo. Neste sentido, para ela φιλόχριστος resulta máis eficaz que φιλόχρηστος, pero non porque Páladas fose cristiano, senón porque definir Alexandría, desde sempre centro propulsor do paganismo antigo, como ‘amante de Cristo’, tería significado de modo indiscutíbel o cambio epocal que estaba a suceder<sup>112</sup>.

---

<sup>111</sup> Cameron (1964b: 55).

<sup>112</sup> Vezzosi (2014: 36).

## 6. Conclusións

Tras a análise desta pequena selección de epigramas observamos que é posíbel trazar conexións entre a obra de Páladas e a doutrina cristiá e que estas poden non ser meras relacións casuais de coincidencia temática, senón, probabelmente, verdadeiras interaccións do autor coa realidade orixinada a raíz da expansión do cristianismo.

Nin a cosmovisión dos herdeiros da tradición helenística ficou impermeábel, nin Páladas foi alleo ás novas ideas chegadas de Oriente, pois xa pululaban desde había tempo polas rúas da súa cidade. Tampouco ignorou as consecuencias desta situación, posto que, como xa vimos, viviu algúns dos fitos máis relevantes daquela tensión social, ou sexa, a demolición e conversión de estatuas e templos pagáns ou a entrada dos cristiáns no recinto sagrado de Serapis. Nesta situación, un γραμματικός non podía desaproveitar a oportunidade que lle ofrecía unha nova tradición cultural e literaria para a exploración de novas maneiras de poetizar.

Lendo o corpus paladiano xorden innúmeras dúbidas ás que unha análise superficial podería, seguramente sen éxito, atopar solución. Non obstante, no noso estudo partimos da premisa de que a obra de Páladas require dunha aproximación minuciosa, pois a súa voluntaria tendencia á ambigüidade obstaculiza a consecución dos obxectivos da lectura rudimentaria. Esta ambigüidade súa é, en xeral, unha noción moi interesante a través da que explorarmos a Antigüidade Tardía. Reflicte as incertezas e as ‘zonas grises’ que caracterizan este lapso de tempo no que o pasado clásico, devagar, daba paso ao Medioevo mentres o paganismo era inevitabelmente vencido pola nova relixión. As definicións claras (do ortodoxo e do herético, do sagrado e do segrar...) estaban en constante proceso de cambio, sendo reanalizadas e cuestionadas, e así foi como a ambivalencia se tornou nunha ferramenta moi útil para os homes como Páladas. A aqueles que viviron canda el no Baixo Imperio, a ambigüidade permitiulles negociar estes límites que a miúdo resultaban perigosos, así como atopar matices prácticos no medio da controversia. Nisto o noso autor é un experto, pois ser ambiguo supuña estar aberto a máis dunha interpretación, deixar transparentar máis dun significado ou definición, formular preguntas sen dar respostas. Esta actitude diferénciase da neutralidade en que a ambigüidade delega no individuo a responsabilidade de asignar un significado, de atopar un sentido, e precisamente ese era un dos nosos obxectivos. Para nós, como estudantes da tardoantigüidade, a ambigüidade tamén pode ser útil á hora de

arrostramos certos problemas de categorización e de definición, xa que nos axuda a comprender as dificultades e as contradicións desta época en toda a súa complexidade e variedade. Efectivamente, non hai nada máis contrario á cristiandade que pensar que a estirpe humana está destinada á simple disolución e á expiración irrevogábel, que a realidade está completamente invertida, dada a volta e privada do fundamento que posuía a antiga παιδεία pagá. É lóxico que Páladas se sentise o que seguramente foi, é dicir, o derradeiro alexandrino tradicional, xa que a afirmacións tan trágicas e derrotistas como as súas non lles resultaría en absoluto doado convivir co optimismo do anuncio cristián.

Vezzosi (2014: 106) dixo que a obra de Páladas non se mostra en aberta polémica co cristianismo, e isto non parece mentira xa que estar *abertamente* en contra desta fe require estar *directamente* en contra dela, e a sutileza de Páladas mitiga esa dirección. É posíbel que quen leu e copiou a obra de Páladas non levara a cabo, por non ser necesaria na altura, a tarefa de esclarecemento que nos corresponde agora a nós, e por iso ninguén atopou no noso autor un inimigo perigoso, se é que un gramático podía chegar a ser tal, que puidese ameazar a expansión do cristianismo. Así, a importancia de sermos ben conscientes do contexto no que se produciron todas as súas composicións e reflexións tórnase crucial para a interpretación das pasaxes máis incertas.

É difícil, ou inútil, abordarmos un contexto de sincretismo desde unha única perspectiva, así como é difícil pensarmos que a fonte de inspiración de Páladas foi só a Antigüidade clásica. Esta metodoloxía levaría a unha lectura única da que, con certeza, quedarían excluídos moitos matices importantes. Pola contra, sería máis acaído indagarmos nas tradicións culturais e literarias que compartiron espazo e tempo co noso autor, e cantos máis elementos tentemos rastrexar na súa obra, tanto máis preto estaremos dun enfoque axeitado. Este traballo constituíu unha lectura do corpus paladiano a través doutras lentes, unhas lentes que, a través da confrontación cos textos cristiáns, permiten, se non atopar sentido, polo menos propor outra interpretación para algúns dos epigramas máis enigmáticos do autor.

Como xa apuntamos, quedaron fóra da nosa análise moitas composicións nas que escudriñarmos outras posturas; estas serán, con seguridade, obxecto de futuros traballos.

## Bibliografía

### Fontes antigas

- Aubreton, R. (Ed.) (1972), *Anthologie Grecque. Tome X: Anthologie Palatine: livre XI*. París: Les Belles Lettres.
- Aubreton, R. (Ed.) (1980), *Anthologie Grecque. Tome XIII: Anthologie de Planude*. París: Les Belles Lettres.
- Creed, J. L. (Trad.) (1984), *Lactantius. De mortibus persecutorum*. Oxford: Clarendon.
- Fernández Lago, X. & Torres Queiruga, A. (Coords.) (1992), *A Biblia. Tradución ao galego das linguas orixinais*. Vigo: Sociedade de Estudos, Publicacións e Traballos.
- Goulet, R. (Ed.) (2014), *Eunape de Sardes. Vies de philosophes et de sophistes*. París: Les Belles Lettres.
- Gow, A. S. F. & Page, D. L. (Eds.) (1965), *The Greek Anthology. Hellenistic epigrams*. Cambridge: University press.
- Gurruchaga, M. (Trad.) (1994), *Eusebio de Cesarea. Vida de Constantino*. Madrid: Gredos.
- Irigoin, J., Maltomini, F. & Laurens, P. (Eds.) (2011), *Anthologie Grecque. Tome IX: Anthologie Palatine: livre X*. París: Les Belles Lettres.
- Isart Hernández, M. C. (Trad.) (1994), *Clemente de Alejandría. Protréptico*. Madrid: Gredos.
- Jacques, J. M. (Trad.) (1982), *Ménandre. Le Dyscolos*. París: Les Belles Lettres.
- Paton, W. R. (Ed.) (1916), *The Greek Anthology*. 5 volumes. Nova York: G. P. Putnam's sons.
- Ritoré Ponce, J. (Trad.) (2000), *Temistio. Discursos políticos*. Madrid: Gredos.
- Rivaud, A. (Ed.) (1949), *Platon. Timée; Critias*. París: Les Belles Lettres.
- Sirinelli, J. & des Places, E. (Trads.) (1991), *Eusèbe de Césarée. La Préparation Evangelique, vol. 6*. París: Éditions du Cerf.
- Teja, R. (Trad.) (1982), *Lactancio. Sobre la muerte de los perseguidores*. Madrid: Gredos.
- Toker, E. & Platkin, A. (Trads.) (1996), *Máximas de los maestros. Pirké Avot*. Bos Aires: Arte y Papel.

## Estudios modernos

- Barbieri, A. (2002), Giugliole o febbre quartana in Pallada, *Eikasmós*, 13, 239-244.
- Bonner, C. (1935), Palladas and the jewish reflection, *Journal of the American Oriental Society*, vol. 55, nº 2, 196-199.
- Bowra, C. M. (1960), Palladas on Tyche, *The Classical Quarterly*, vol. 10, nº 1, 118-128.
- Bowra, C. M. (1970), Palladas and Christianity. En *On Greek Margins*, 253-266. Oxford: Oxford University Press.
- Cameron, A. (1964a), The fate of Gessios, *Byzantinische Zeitschrift* 57, 279-292.
- Cameron, A. (1964b), Palladas and the Nikai, *The journal of Hellenic Studies*, 84, 54-62.
- Cameron, A. (1965a), Notes on Palladas, *The Classical Quarterly*, vol. 15, nº 2, 215-229
- Cameron, A. (1965b), Palladas and Christian Polemic, *The Journal of Roman Studies*, vol. 55, nº 1/2, 17-30.
- Cameron, A. (1993), *The Greek Anthology from Meleager to Planudes*. Oxford: Oxford University Press.
- Capaldo, M. (2006), *Lo spazio letterario del Medioevo. 3. Le culture circostanti*. Roma: Salerno Editrice.
- Coma Fort, J. M. (2014), *Codex Theodosianus: Historia de un texto*. Madrid: Universidad Carlos III de Madrid.
- Diamantaras, A. S. (1899), Επιγραφαί εκ Λυκίας, *Bulletin de correspondance hellénique*, 23, 333-339.
- Difabio, E. H. (2013), Un testigo directo de las tensiones religiosas en la Alejandría de los siglos IV y V d.C.: Páladas de Alejandría en la *Antología Palatina*, *De rebus antiquis*, 3, 44-69.
- Dunn, M. (2003), *The emergence of monasticism: from the desert fathers to the early Middle Ages*. Oxford: Blackwell.
- Franke, A. (1899), *De Pallada epigrammatographo*. Leipzig: Lipsiae.
- García Gual, C. (1973), Páladas, el último alejandrino, *Boletín del Instituto de Estudios Helénicos*, vol. 7, nº 1, 45-52.

- Giangrande, G. (2003), Un epigrama satírico mal entendido. En Nieto Ibáñez, J. M. (Coord.), *Lógos Hellenikós: homenaje al Profesor Gaspar Morocho*, 267-269. León: Universidad.
- González Delgado, R. (2011), *Poemas de amor efébio: Antología Palatina, libro XII*. Madrid: Akal.
- González Delgado, R. (2012), Planudes y el libro XII de la Antología Palatina, *Argos*, 35.1, 47-67. (En línea, consultada en 28 de maio de 2021: [https://www.academia.edu/4219784/Planudes\\_y\\_el\\_libro\\_XII\\_de\\_la\\_Antolog%C3%ADa\\_Palatina](https://www.academia.edu/4219784/Planudes_y_el_libro_XII_de_la_Antolog%C3%ADa_Palatina)).
- Jones, A. H. M. (1968), Lo sfondo sociale della lotta tra paganesimo e cristianesimo. En Momigliano, A. (Ed.), *Il conflitto tra paganesimo e cristianesimo nel secolo IV*, 21-44. Turín: Giulio Einaudi Editore.
- Luck, G. (1958), Palladas: Christian or Pagan?, *Harvard Studies in Classical Philology*, 63, 455-471.
- Malherbe, A. J. (1996), The christianization of a Topos (Luke 12:13-34), *Novum Testamentum*, vol. 38, n° 2, 123-135.
- Maltomini, F. (2008), *Tradizione antologica dell'epigrama greco: le sillogi minori di età bizantina e umanistica*. Roma: Pleiadi.
- Nieto Ibáñez, J. M. (2019), *Historia antigua del Cristianismo: desde los orígenes al Concilio de Calcedonia*. Madrid: Síntesis.
- Ortega Villaro, B. (2006), *Poemas griegos de vino y burla: Antología Palatina, libro XI*. Madrid: Akal.
- Quasten, J. (1995), *Patrología I: Hasta el Concilio de Nicea*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Reynolds, L. D. (1986), *Copistas y filólogos*. Madrid: Gredos.
- Rodighiero, A. (2003/4), Il vizio della poesia: Pallada fra tradizione e rovesciamento con due proposte di lettura, *Incontri di filologia classica*, 3, 67-95.
- Rogier, L. J. (Dir.), Daniélou, J. & Marrou, H. I. (1982), *Nueva historia de la Iglesia. Tomo I: Desde los orígenes a San Gregorio Magno*. Madrid: Cristiandad.
- Vezzosi, G. (2014), *Gli epigrammi gnomici e filosofici di Pallada di Alessandria* [Tese doutoral, Università di Salerno - Universidad de Salamanca].

- Vlachos, G. (2018), Monasticism: its birth, evolution and characteristics, *Pharos Journal of Theology*, 99, 1-20.
- Waltz, P. (Ed.) & Soury, G. (Trad.) (1957) *Anthologie Grecque. Tome VII: Anthologie Palatine: livre IX, épig. 1-358*. Paris: Les Belles Lettres.
- Waltz, P. & Soury, G. (Eds.) (1974), *Anthologie Grecque. Tome VIII: Anthologie Palatine: livre IX, épig. 359-827*. Paris: Les Belles Lettres.
- Watts, E. (2005), Orality and communal identity in Eunapius ‘Lives of the Sophists and Philosophers’, *Byzantion*, 75, 334-361.
- Wilkinson, K. (2009), Palladas and the Age of Constantine, *The Journal of Roman Studies*, 99, 36-60.
- Wilkinson, K. (2010), Palladas and the Foundation of Constantinople, *The Journal of Roman Studies*, 100, 179-194.
- Wilkinson, K. (2012), New Epigrams of Palladas: A Fragmentary Papyrus Codex (P.CtYBR inv. 400), *American Studies in Papyrology*, 52. 41-57.
- Zerwes, W. (1956), *Palladas von Alexandrien: ein Beitrag zur Geschichte der griechischen Epigrammdichtung*. Tubinga: Universität Tübingen.

## Apéndice I

Neste apéndice recollemos, para que sirvan de apoio ás relacións indicadas, a maioría dos epigramas paladianos non analizados pero mencionados no texto do traballo.

### AP 9.169

μῆνις Ἀχιλλῆος καὶ ἐμοὶ πρόφασις γεγένηται  
οὐλομένης πενίης γραμματικευσαμένῳ.  
εἶθε δὲ σὺν Δαναοῖς με κατέκτανε μῆνις  
ἐκείνη, πρὶν χαλεπὸς λιμὸς γραμματικῆς ὀλέσει. ἀλλ' ἴν'  
ἀφαρπάξῃ Βρισηίδα πρὶν Ἀγαμέμνων,  
τὴν Ἑλένην δ' ὁ Πάρις, πτωχὸς ἐγὼ γενόμεν.

A cólera de Aquiles converteuse, tamén para min (que son gramático),  
en causa da funesta pobreza.

Oxalá que aquela ira me tivese asasinado cos Dánaos,  
antes de que a dura fame da gramática me destrúa. Pero para  
que primeiro Agamenón rapte a Briseida  
e Paris a Helena, eu son agora un mendigo.

### AP 9.175

Καλλίμαχον πωλῶ καὶ Πίνδαρον, ἠδὲ καὶ αὐτὰς  
πτώσεις γραμματικῆς, πτῶσιν ἔχων πενίης.  
Δωρόθεος γὰρ ἐμὴν τροφίμην σύνταξιν ἔλυσε,  
πρεσβεῖην κατ' ἐμοῦ τὴν ἀσεβῆ τελέσας.  
ἀλλὰ σύ μου πρόστηθι, θεῶ φίλε<sup>113</sup>, μηδὲ μ' ἐάσης  
συνδέσμῳ πενίης τὸν βίον ἐξανύσαι.

Vendo a Calímado e a Píndaro, e até os mesmos  
casos gramaticais, por ser o meu un caso de fame.

---

<sup>113</sup> Esta é a lección transmitida no *Palatinus*. Paton propón substituíla por Θεῶν φίλε (amigo Teón, o pai de Hipatia, filósofa á que probabelmente Páladas lle dedica o epigrama AP 9.400 recollido deseguido neste anexo).

Pois Doroteo eliminou a sintaxe<sup>114</sup> que me nutría  
enviando unha impía mensaxe contra min.  
Mais protéxeme ti, amigo de Deus, e non permitas que  
remate a miña vida en conxunción coa pobreza.

#### AP 9.400

Ὅταν βλέπω σε, προσκυνῶ, καὶ τοὺς λόγους,  
τῆς παρθένου τὸν οἶκον ἀστρῶν βλέπων·  
εἰς οὐρανὸν γάρ ἐστὶ σου τὰ πράγματα,  
Ἵπατία σεμνή, τῶν λόγων εὐμορφία,  
ἄχραντον ἄστρον τῆς σοφῆς παιδεύσεως.

Cando te vexo... axeónllome, tamén ante os teus discursos,  
contemplando a casa astral da virxe:  
no ceo, de feito, están as túas obras,  
honorábel Hipatia, beleza das palabras,  
inmaculada estrela de sabia educación.

#### AP 9.528

Χριστιανοὶ γεγαῶτες Ὀλύμπια δώματ' ἔχοντες  
ἐνθάδε ναιετάουσιν ἀπήμονες: οὐδὲ γὰρ αὐτοὺς  
χώνη φύλλιν ἄγουσα φερέσβιον ἐν πυρὶ θήσει.

Convertidos en cristiáns, os que teñen as súas mansións no Olimpo  
habitan incólumes aquí, pois  
o crisol, co seu fol dador de vida, non os porá no lume.

#### AP 10.46

ἡ μεγάλη παιδευσὶς ἐν ἀνθρώποισι σιωπῆ:  
μάρτυρα Πυθαγόραν τὸν σοφὸν αὐτὸν ἔχω,  
ὅς, λαλέειν εἰδῶς, ἑτέρους ἐδίδασκε σιωπῶν,

---

<sup>114</sup> Nótese o dobre sentido a través da polisemia de σύνταξις, que tamén significa salario.

φάρμακον ἡσυχίης ἐγκρατὲς εὐρόμενος.

Gran aprendizaxe para os homes é o silencio,  
como testemuña teño ao mesmo sabio Pitágoras.

El, sabendo como falar, ensinaba aos outros a calar,  
pois descubrira unha potente medicina para a tranquilidade.

#### *AP 10.87*

ἄν μὴ γελῶμεν τὸν βίον τὸν δραπέτην,  
τύχην τε πόρνην ῥεύμασιν κινουμένην,  
ὀδύνην ἑαυτοῖς προξενοῦμεν πάντοτε,  
ἀναξίους ὀρῶντες εὐτυχεστέρους.

Se non nos rimos da fuxitiva vida  
e da Fortuna que vai dun a outro como unha prostituta,  
creámonos a nós mesmos un tormento incesante,  
vendo que os menos dignos son os máis felices.

#### *AP 10.91*

ὅταν στυγῇ τις ἄνδρα, τὸν θεὸς φιλεῖ,  
οὗτος μεγίστην μωρίαν κατεισάγει:  
φανερῶς γάρ αὐτῷ τῷ θεῷ κορύσσεται,  
χόλον μέγιστον ἐκ φθόνου δεδεγμένος,  
δεῖ γὰρ φιλεῖν ἐκεῖνον, ὃν θεὸς φιλεῖ.

Cando alguén odia ao home que Deus ama,  
ese demostra una notábel insensatez:  
pois é evidente que se declara contra Deus  
ao albergar unha enorme rabia por envexa.  
Pois cómpre amarmos a aquel que Deus ama.

*AP 10.97*

λίτραν ἐτῶν ζήσας μετὰ γραμματικῆς βραχυμόχθου,  
βουλευτῆς νεκύων πέμπομαι εἰς αἴδην.

Após ter vivido setenta e dous anos coa fatigante gramática  
voume cara ao Hades conselleiro dos mortos.

*AP 11.383.1-4.*

ἦν ἄρα καὶ κἀνθῶσι Τύχη χαλεπή τε καὶ ἐσθλή,  
καὶ Κρόνος ὠρονομεῖ τετραπόδων γένεσιν.  
ἐξότε γὰρ καὶ τοῦτον ὄνον χαλεπὸς χρόνος ἔσχεν,  
ἐξ ἀλαβαρχείης γραμματικοῦ γέγονεν.

Tamén para os burros hai mala e boa Fortuna,  
e Cronos rexe os nacementos das bestas.

Pois desde que este asno caeu en desgraza,  
pasou de ser un alabarca a ser un gramático.

*AP 16.194*

χάλκειόν τις Ἔρωτα μετήγαγεν ἐκ πυρὸς εἰς πῦρ  
τήγανον ἀρμόζων τῇ κολάσει κόλασιν.

Alguén foi pasando ao bronceado Eros de lume en lume  
dándolle forma de tixola, castigo tras castigo.

## Apéndice II

Neste outro apéndice esquematizamos os acontecementos históricos máis relevantes (para a nosa análise, posto que son mencionados nalgún momento deste estudo) desde os albores do século IV até o 412 d.C., a data que Vezzosi (2014: 13) establece aproximadamente para a defunción de Páladas.

305: morte de Diocleciano.

307: morte do Augusto Constancio Cloro e proclamación de Constantino como emperador.

311: Edicto de Nicomedia (Edicto de Tolerancia de Galerio).

313: Edicto de Milán (Edicto de Tolerancia de Constantino e Licinio).

322: esporádicas persecucións de cristiáns por parte de Licinio.

324: Batalla de Crisópolis, Constantino derrota a Licinio. Refundación de Bizancio como Constantinopla.

325: I Concilio de Nicea (primeiro concilio ecuménico, condena do arianismo).

328: ascenso de Atanasio ao episcopado de Alexandría.

330: dedicación de Constantinopla e traslado da capital do Imperio alí.

335: I Concilio de Tiro (exoneran a Ario).

337: morte de Constantino.

340 ca.: nacemento de Páladas.

348: morte de Pacomio.

355: ingreso de Temistio ao senado de Constantinopla.

361-363: rexencia de Xuliano o Apóstata.

379: inicio do principado de Teodosio I.

380: Edicto de Tesalónica (prohibición dos cultos tradicionais: cristianismo relixión oficial).

381: Concilio de Constantinopla (segundo ecuménico).

383-384: ascenso de Temistio á prefectura da cidade de Constantinopla.

391: destrución do Serapeo.

391-392: promulgación dos Decretos Teodosianos (de persecución).

395: morte de Teodosio e división do Imperio.

412 ca.: morte de Páladas.