

PATRICIO DE NAVASCUÉS, *Pablo de Samosata y sus adversarios. Estudio histórico-teológico del cristianismo antioqueno en el s. III*. «Studia Ephemeridis Augustinianum» 87 (Roma, 2004), 498 pp. ISBN: 88-7961-006-6

La brillante monografía sobre Pablo de Samosata y sus adversarios (el presbítero Malquión, y los obispos Himeneo, Teófilo, Teotecno, Máximo, Proclo, Bolano) del Prof. Navascués constituye una contribución decisiva y, en tanto que no se descubran nuevas fuentes, punto de referencia obligado para el conocimiento del cristianismo antioqueno en el siglo III. Desde las clásicas monografías de F. Loofs (1924), G. Bardy (1929 2ª edic.) y, en parte, también de la de H. de Riedmatten (1952), un estudio sobre Pablo de Samosata ha de seguir como líneas maestras el análisis de las fuentes, la historia con especial atención a la retórica y, finalmente, la teología desarrollada en la Antioquía del siglo III. Este será también el armazón de la investigación de Navascués que se medirá con toda agudeza con los autores mencionados, subrayando los méritos de cada uno, como también los puntos en los que se separa de ellos.

A la investigación propiamente dicha precede una *introducción* que nos presenta la historia de la cuestión de la mano del Prof. L. Perrone en su artículo de 1992 sobre el Samosateno (*L'enigma di Paolo di Samosata. Dogma, chiesa e società nella Siria del III secolo: prospettive di un ventennio di studi*, en *Cristianesimo nella storia* 13, 1992, 253-327). No se trata sólo de una mera repetición, pues Navascués va puntualizando aportaciones y deficiencias de los autores reseñados por el Prof. Perrone, añadiendo las referencias a los nuevos estudios aparecidos con posterioridad al año 1992. Se destacan también los datos que hay que admitir como adquisiciones ciertas de estos últimos cincuenta años: 1) ni los sínodos antioquenos ni el mismo Pablo de Samosata se pueden considerar como opositores frente al imperio romano; 2) los fragmentos transmitidos no pueden absolutamente ser interpretados como falsificaciones apolinaristas; y 3) la figura de Pablo transmitida por Eusebio de Cesarea hay que interpretarla desde la retórica clásica.

La *primera parte* del volumen hace un estudio y edición de las fuentes directas, cuya autenticidad prueba, mostrando la coherencia interna, su misma presentación literaria y la cristología propia del siglo III. Y rechaza también las objeciones en contra. El primero de los textos es la *Epístola de Himeneo* -texto íntegro en el original griego según la edición de E. Schwartz, con división en párrafos de

Navascués y con un conjetura para el comienzo del párrafo 6-; como fecha de composición se indica “poco antes del último sínodo celebrado en Antioquía (268-269) y siempre después del primero de ellos (264-265)” (p. 32). A continuación, se editan los *fragmentos del debate* entre Pablo de Samosata y Malquión, con textos en el original griego y en traducciones siríacas, armenias y latina, y los *fragmentos de la Epístola Sinodal* transmitidos por Eusebio en la *Historia Eclesiástica* 7,30 y por otras fuentes como los fragmentos recopilados por Eusebio de Dorileo [año 429] -en el original griego y en traducciones siríacas-, en todos ellos hay que distinguir las afirmaciones de Pablo y lo que otros dicen de Pablo, distinción fundamental para la recta interpretación del pensamiento samosateno. Hay que destacar también que el Prof. Navascués ha enriquecido el conjunto de la documentación con cuatro nuevos fragmentos, pertenecientes al *Liber epistularum* armenio, y los ha numerado como fr. 40, 41, 42 y 43. Es interesante también notar que el Autor no sigue la distribución de los fragmentos ofrecidos por Loofs, Bardy y Riedmatten, sino que los ordena siguiendo un criterio de economía de la salvación, que se adecua más al contenido de la *Epístola Sinodal* en su mayor parte teológico.

Junto a las fuentes directas auténticas, estudia y excluye una serie de *fuentes falsas* por razón, en general, de su carácter apolinarista o por el enfoque postniceno favorable al *homoousios* o porque subrayan la única actividad-energía en Cristo. No es necesario que aquí las mencionemos. Pero habiendo hablado de fuentes auténticas directas, habrá que decir una palabra sobre las *fuentes indirectas*, sin duda de diverso valor entre sí, pero que ayudan a interpretar algunos datos oscuros en la documentación directa auténtica. Entre las fuentes indirectas considera como fundamental el texto transmitido por Eusebio sobre la celebración de los sínodos antioquenos, otros textos transmitidos por diversos autores sobre el estatuto del Logos preexistente y sobre el progreso en Cristo, así como algunos testimonios de excepcional importancia, aunque en exceso concisos, sobre el ὁμοούσιος, al que Navascués dedica un amplio *excursus* al final del libro (pp. 436-453). “La utilización de la documentación de los sínodos antioquenos no resultaba fácil para la ortodoxia que debía defender el *homoousios* y la presencia de una *alma íntegra* en Jesús. Con Eusebio de Dorileo, por primera vez, se utilizan cómodamente las actas por la corriente que, a la postre, ha de mostrarse como ortodoxa” (p. 284). “No es sorprendente que, durante el s. IV, las pocas

referencias que tenemos de un uso de las actas estén, sobre todo, ligadas, primeramente a los homeousianos y, posteriormente, a apolinaristas” (p. 60) porque los unos niegan el homoousios niceno y los otros encontraban su cristología ya en el 268-269. “Por el contrario, el uso que hacen los padres ‘católicos’ de nuestro dossier es siempre problemático y embarazoso: Hilario, Atanasio, Basilio, mientras que cuadra bastante que los apolinaristas comenzaran aquí su trayectoria de falsificaciones, pues tenían a su favor la realidad de los hechos: el sínodo del 268-269 podía hablar en favor suyo” (p. 60).

En la edición de las fuentes, tanto directas como indirectas, Navascués sigue el texto de las mejores ediciones existentes (pp. 67-98). En capítulo aparte ofrece la traducción castellana de todos los textos editados. La traducción está realizada con toda fidelidad y precisión.

La *segunda parte* de la obra se abre con una introducción sobre el contexto cultural e histórico de la Antioquía del siglo III: las escuelas filosóficas (aristotelismo, estoicismo, neoplatonismo) y su interés por cuestiones filosóficas con tendencia teologizante; la variedad de comunidades ‘cristianas’, gnósticas, marcionitas, montanistas, docetas, novacianos, maniqueas, etc. En este cuadro general no faltan las referencias oportunas a la presencia militar en la Siria del Norte. Y también el cultivo de un interés notable por la retórica encomiástica demostrativa en su doble aspecto del elogio y del blasma (palabra preferida por Navascués) o denigración. Un capítulo muy importante de la tesis del Prof. Navascués es el análisis retórico al que somete la *Epístola Sinodal* transmitida por Eusebio en su *Historia Eclesiástica* 7. El autor de la Sinodal fue Malquión que poseía preparación teológica y dominio de la retórica, como muestra la elaboradísima (p. 209) *denigratio* retórica con la que subrayaba al máximo el carácter herético de la doctrina de Pablo Samosateno. Esta *denigratio* está plagada de lugares comunes con los que Malquión pretendía retratar a Pablo no sólo como hombre mundano, sino también como figura de un auténtico “antiobispo” (p. 171. 209). Malquión tendenciosamente (p. 165) hacía una extrapolación de la impiedad dogmática de Pablo a las otras áreas de su personalidad (p. 174). Desde la perspectiva de una *denigratio*, como una amplificación para dejar mal a Pablo, algunos capítulos, como, por ejemplo, lo relativo a las riquezas de Pablo, aparte de la contribución de los fieles, no se ve que necesariamente tuviera otras fuentes de ingresos (p. 176), aunque su origen podría deberse a que fuera un buen administrador de los bienes

de la comunidad. Dado que en el terreno del blasma todo es verosímil (p. 181), se explica correctamente la postura tomada por Navascués que salva de todo o casi todo a Pablo de Samosata, pues si no perdemos de vista que estamos en una denigración retórica, no es lícito en nuestros juicios ir más allá de lo hipotético y lo genérico. El problema acerca de Pablo, elegido obispo de Antioquía en torno a los años 259/ 260, fue, sobre todo, de índole teológica, pero hay que excluir que fuera ya entonces, en el momento de su elección como obispo, un secuaz de Artemón que había sido claramente condenado por la Iglesia de aquel tiempo. La índole teológica podría situarse en aspectos de la cristología y, sin duda, también en determinadas prácticas eclesiales diversas a las de la iglesia alejandrina, como el estilo homilético, la administración de la penitencia, el papel de la mujer en la liturgia, etc.

Entre la elección de Pablo como obispo de Antioquía y su condena, ¿cuántos sínodos hubo? ¿Y cómo imaginar que la ‘oposición’ consiga convocar un sínodo para enjuiciar al propio obispo? Ni más ni menos que con la ayuda de algunos obispos vecinos, entre los que hay que señalar a los poderosos Dionisio, obispo de Alejandría, y a Firmiliano, obispo de Cesarea. Y sobre el número de sínodos, más de uno antes del definitivo (p. 186) y, según Navascués, hubo por lo menos tres sínodos como la traducción latina de Rufino deja entender (p. 188). El primero de esos sínodos tendría lugar después del 262-263 y antes del 264-265 y el último entre finales del 268 y comienzos del 269. El lugar fue la casa donde vivía el obispo que era la casa de la iglesia *domus ecclesiae* y la casa de Dios (p. 191). La causa de la celebración del sínodo fue, sin excluir otras motivaciones, la heterodoxia, blasfemia, error, herejía sobre Cristo, así como esa fue también la causa de la condena de Pablo (p. 194). Se trató de una acalorada y prolongada y ardua controversia exegético-dogmática entre dos contrincantes con dotes dialécticas notables (p. 201): el presbítero Malquión y el obispo Pablo; la controversia fue registrada con taquígrafos. Pablo fue condenado por la mayoría, ya que no unánimemente, pues luego están los seguidores de Pablo (p. 202). Le sucedió el obispo Domno. Para que los católicos pudieran recuperar la *domus ecclesiae* y echar a Pablo tuvieron que acudir al emperador Aureliano que en 272 ordena dar la casa a los que estaban en comunión con Roma e Italia.

La *tercera parte* desarrolla un análisis teológico preciso y exhaustivo de toda la documentación que presenta un tono teológico.

En primer lugar, se analiza la *Epístola de Himeneo*. Hay que admirar la profunda y serena exégesis del texto, no sólo al hilo de lo que escriben los obispos, sino también el efecto que la exégesis dogmática (de la que está plagada la epístola) podría ir haciendo en Pablo. No se discute la *preexistencia* del Logos, sino su *preexistencia subsistente* rechazada por Pablo y admitida por Malquión. Aun así Pablo atribuye una mediación a su Logos. Pero lo que los obispos pretenden es ir mostrando el carácter hipostático ἐνυπόστατος del Logos y su colaboración activa y distinta del Padre (p. 228). Por ejemplo, en la teofanías del Antiguo Testamento, donde, dado el carácter invisible e inaudible del Padre, el Hijo es su mediador. El Cristo de Himeneo es uno, incluso conteniendo en sí todas las *epínoias* ya antes de la encarnación. Las *epínoias* no rompen la unidad de Cristo (p. 235). Entre estas se encuentran *Sophia* y *Dynamis*, de modo que *Cristo* es *Sophia* y *Dynamis* y *Dios* con subsistencia preexistente ya antes de la encarnación. Por eso la *Epístola de Himeneo* no se detiene en la encarnación, en cuanto tal, de Cristo, sino en la encarnación de Cristo que es *Sophia*, Logos subsistente desde antes de los siglos. El Cristo preexistente y encarnado es uno y el mismo, con unión de divinidad y humanidad inmutable para siempre y, por lo mismo, divino y humano, Dios y hombre, cosa confirmada por los hechos y los milagros que realizó (como Dios) y por haber sido tentado en todo menos en el pecado (como hombre). Pero la *Epístola* no consiguió reconciliar a Pablo, cuyo Cristo se dividía en dos: el preexistente y el de María. Pablo negaba la existencia de Cristo antes de María, pero no negaba la preexistencia del Logos (sólo que insubsistente). Además para Pablo, Cristo y *Sophia* no son idénticos. Ambos son preexistentes, pero Cristo lo es sólo en previsión y *Sophia*, por el contrario, con una preexistencia real. En la encarnación el Cristo nacido como hombre se habría de unir a la *Sophia* preexistente. Ya se ve que lo que dificulta la comprensión y reconciliación es el empleo y utilización de los mismos términos como Logos, Cristo, Señor, hombre, etc. con sentidos diversos. Mientras que Malquión entiende de manera unívoca *Sophia*, Logos, Cristo, Hijo unigénito (fr. 31), para Pablo son cosas distintas (fr. 16).

Esta última observación es interesante porque nos pone en la pista que explica lo irreconciliable de dos teologías, la de Pablo de matriz antioquena y la de Malquión de orientación alejandrina y origeniana. Esto queda aún más patente en el capítulo en que Navascués presenta una introducción a la teología de Malquión y de Pablo. La del

presbítero Malquión es origeniana (pero silenciando el alma de Cristo [p. 270s.]): acepta la preexistencia eterna de la hipóstasis del Logos (frs. 35 y 23). Logos y Sophia se identifican y son epínoias del Hijo ya antes de la encarnación: de naturaleza divina (fr. 25), preexistente y subsistente (fr. 23.36), con función reveladora y mediadora (frs. 20.23.25.34.35). El Hijo tiene una cierta superioridad respecto al Espíritu Santo (fr. 23). Para Pablo, tanto el Logos (frs. 1.2.13) como la Sophia (frs. 6.1) son preexistentes y de naturaleza divina. Son entidades purísimas que no se pueden mezclar (frs. 22.36). La Sophia es incorpórea e invisible (frs. 8.12.28.40). Ambos conducen la historia hasta llegar a Cristo (frs. 6.10). La Sophia y el Logos habitan en algunos hombres y particularmente en Cristo; de la misma dignidad, son purísimos e inmezcables y, de aquí, no pueden entrar en composición y en unión sustancial en Cristo (fr. 22), pero sí que inhabitan en Cristo (fr. 36). En Pablo falta la referencia al Logos y Sophia como hipóstasis preexistentes. Pero atribuye una cierta filiación del Logos preexistente (fr. 13), ya que dice que el Padre de manera inmaterial y espiritual engendró al Logos y sólo a él (fr. 37). De él se predica la encarnación (fr. 13). La Sophia tiene una relación dinámica con Cristo (fr. 21.38): es la que constituye, unge, instruye y enseña al hombre. La filiación es de sólo el Logos Hijo. Es que Pablo pertenece a la tradición teológica de Teófilo de Antioquía que distingue entre Logos (Hijo) y Sophia (Espíritu Santo) (p. 262).

Para Malquión el elemento divino se une sustancialmente al elemento humano. Para Pablo hay sólo inhabitación como en un templo. Malquión no menciona el alma de Cristo, todo lo contrario de lo que hace Orígenes. Y lo hace para evitar que la afirmación del alma pudiera poner en peligro la unicidad de Cristo (p. 271), por ello Malquión subraya la personalidad divina del Logos, omite el alma y se afirma el *cuerpo*, lo humano que viene de la Virgen y que se une (se mezcla κρᾶσις, μίξις, conceptos estoicos) con el Logos. El resultado es la afirmación irrefutable un único Cristo (p. 271), aunque resulte que a la hora de la pasión el Salvador sufría sólo secundariamente (p. 273). Por su parte, Pablo rechaza cualquier composición o mezcla del Logos o de la Sophia con el hombre Jesucristo y así niega la presencia sustancial del Logos en el cuerpo. Y tanto la Sophia como el Logos son invisibles y mayor que lo visible, se unen por inhabitación con el *hombre* que procede de la Virgen. En él esta unión es mayor y más intensa que la que tienen con otros hombres. Así como los fragmentos de Malquión cuadran con la teología alejandrina de

inspiración platónica, los de Pablo, como aporta Navascués en su investigación, encajan mejor con el pensamiento peripatético (aristotelismo tardío p. 281) que con el estoico y platónico (p. 278). Un contraste de ambas teologías queda resaltada en las columnas paralelas de las pp. 264-265.

Con la presentación de las teologías de ambos contendientes emprende ahora el análisis de cada uno de los *fragmentos del debate* y de la *Epístola Sinodal*. Aquí hay que renunciar a dar un resumen de un capítulo de dimensiones enormes (pp. 283-418). Consciente de la dificultad que entraña el capítulo para el lector, el mismo Autor indica en nota de la p. 283 el modo de proceder que seguirá en su trabajo. En el análisis de los *fragmentos del debate* los distribuye en fragmentos de Pablo, fragmentos de Malquión y fragmentos de ambos y, a continuación, analiza los fragmentos de la *Epístola Sinodal*. El peso de este capítulo recae, pues, en el análisis pormenorizado de unos textos que, en general, son demasiado lacónicos y escuetos. A esto se añade que los dos contendientes comprenden cosas diversas bajo unos mismo términos, según indicamos anteriormente. Hago, pues, referencia a unos núcleos del pensamiento de Pablo de Samosata que merecen una atención especial como novedad en la investigación sobre el Samosateno. Con miras a la creación Dios engendró al Logos (fr. 37). Cooperaría en ella en calidad de asistente *παρόν*, instrumento *ὄργανον* de la creación (p. 367). Este Logos, en cuanto engendrado es Hijo de Dios, Hijo del Padre (fr. 37) y es divino, realmente preexistente (fr. 2), pero no es subsistente por sí mismo; es este un punto que ha sido pasado por alto en la investigación moderna y que Navascués destaca fuertemente afirmando la generación de un hijo divino por parte del Padre (fr. 13), si bien diciendo que es “personal, pero *ἀνυπόστατος*” (pag. 368; 425) -con ello Pablo queda exonerado de sabelianismo- y que llegaría a alcanzar el grado de *ὑπόστασις* en la encarnación en la que el hombre Jesús otorgaría al Logos la subsistencia (p. 369). En el seno de María existía ya el hombre antes de que a él vinieran de fuera para cualificarlo las potencias divinas del Logos y de Sophia y hacer que progresivamente se fuera divinizando. María no pudo dar a luz al Logos, sino a un hombre (fr. 1.4), no dio a luz al Logos por su carácter de preexistente, dio a luz a Cristo “preexistente sólo en la presciencia” de Dios (fr. 2). Dios no puede devenir hombre, pero el hombre con la gracia de Dios puede devenir Dios, como en el caso de Jesucristo (fr. 13) que, gracias a la labor del Logos y de la Sophia que inhabitan en el hombre Jesús (fr. 4), deviene

Dios (fr. 5). La Sophia va haciendo que Jesucristo, desde la encarnación hasta la resurrección, se vaya convirtiendo en Hijo de Dios (fr. 31). En ningún momento quiso Pablo afirmar la existencia de dos hijos (fr. 21). Jesucristo es Hijo de Dios y el Logos es el Hijo de Dios, pero esta del Logos es filiación natural y superior y la que provoca la filiación adquirida por gracia del hombre Jesucristo. Es fundamental la distinción entre Logos y Cristo, entre el Logos que es Hijo y Cristo que llega a ser Hijo de Dios gracias a su unión con el Logos generado como Hijo (p. 442). Si Pablo no identifica ambas filiaciones, lo hace para salvar la divinidad del Logos, y tampoco las separa para poder justificar la divinidad de Jesucristo (p. 403). De aquí que Pablo no es ni un sabelianista ni tampoco un adopcionista, según los clichés al uso (p. 426). Siento caer, al resumir una investigación densísima, en las mismas “simplificaciones excesivas” de antiguos y modernos que Navascués critica (p. 385). La interpretación de Navascués ofrece con garantías una nueva imagen de la figura del Samosateno que queda situado en la corriente de pensamiento que en la misma Antioquía de Siria va de Ignacio y Teófilo en el siglo segundo hasta, al menos, a Eustaquio de Antioquía en el siglo IV pasando por el mismo Pablo (III parte, cap. 4). Así frente a interpretaciones siempre sesgadas y en perjuicio del Samosateno (p. 396), la interpretación de Navascués encuentra una explicación del pensamiento de Pablo contextualizada en la corriente de pensamiento que hemos indicado. Su interpretación es justa, equilibrada y dando siempre razón a la parte que la tenga. Y cuando ofrece algo como hipótesis, lo hace modestamente y procura probarlo. Si Navascués se queda admirado de la teología de Pablo (pp. 294. 303. 306. 309 nota 58. 313. 325. 331. 348), no que diga que es ortodoxa, subraya frecuentemente los puntos donde la tradicional fe oficial antioquena está representada en este debate por Pablo, iluminado con el recurso a Eustaquio de Antioquía que esclarece los dichos oscuros de los fragmentos del Samosateno (por ej., p. 356. 361 nota 192) y apoyado también frecuentemente en la teología prenicena.

Como indiqué anteriormente, antes de la conclusión final el Autor nos ofrece un estudio sobre el homooúsios en el contexto antioqueno del siglo III. He aquí las líneas generales: El término *ὁμοιούσιος* no aparece en las fuentes directas sobre el Sínodo del 268-269 y la información al respecto nos llega a través de Hilario, Atanasio y Basilio Magno. Ninguno de estos tres ha tenido en mano las actas del Sínodo. Según Hilario, el Sínodo rechazó el término porque el

Samosateno lo habría usado en sentido estrictamente monarquiano modalista de impronta sabeliana (P. Galtier, Loofs, Bardy, Riedmatten defienden la interpretación de Hilario). Según Atanasio, y poniendo al descubierto el sofisma de Pablo (“*Si Cristo no es Dios a partir del hombre, entonces es homooúsios con el Padre y es necesario que haya tres ousías: una la primera y dos, a partir de aquella*”) por haber sido usado en sentido somático (Prestige). Según Basilio, por haber implicado en el uso de Pablo una concepción corporal de la *ousía*. Si el Sínodo *rechazó* (más que condenar oficialmente) el término fue porque en el ámbito católico preniceno y en los tiempos del Samosateno (y también por parte de él) se veía en el vocablo homooúsios una connotación negativa de generación animal, corporal o material que no se podía aplicar a la generación del Hijo por parte del Padre. Y, por tanto, lo que se rechaza del término, en el sínodo antioqueno, es su uso *corpóreo*. De admitir la consustancialidad, supondría que en Dios existiría una *ousía* principal, en sentido ontológico y cronológico, que luego se escindiría en dos *ousías*, la del Padre y la del Hijo consustancial homooúsios (aquí hay escisión, corporeidad) con el Padre. Pero esto es inadmisibile, porque pone en juego la monarquía divina o único principio. Por eso, Pablo dice que Cristo *deviene* Dios *a partir del hombre* (y no de Dios) y, por tanto, no es consustancial a Dios. No olvidemos que Pablo distingue entre Cristo, Logos, Hijo.

Por el contrario, para Malquión: Cristo es Dios por generación divina y eterna, no estrictamente consustancial (porque el término implica división). Según Atanasio, tanto Pablo como Malquión rechazan el término homooúsios (no por suponer un sentido sabeliano, sino por implicar división). Todos rechazan que Cristo sea homooúsios con el Padre, porque sería absurdo. Pablo había subrayado la generación inmaterial y espiritual del Logos y aplicarle el término “no le reportaba ningún beneficio y tan sólo le podía acarrear problemas” (p. 453).

El volumen se cierra con la bibliografía y los índices bíblico, de autores y uno de términos griegos, siríaco y armenio (estos dos últimos con sus equivalentes griegos) y latinos. El índice de términos es de un valor inapreciable por cuanto permite la búsqueda y localización en el volumen de la interpretación de los mismos. Finalmente, en páginas 458-459 se encuentra una utilísima tabla de referencia de los fragmentos del debate y de la epístola sinodal con

indicación de número del fragmento, texto en la lengua conservada, traducción y comentario teológico.

CARMELO GRANADO, S.J.
Facultad de Teología de Granada

PAZZINI, Massimo, *Il Libro de Rut la Moabita*. ܠܘܬܐ ܕܠܘܬܐ ܕܠܘܬܐ. *Analisi del testo siriano*. «Analecta» 60 (Jerusalem: Franciscan Printing Press, 2002), 106 pp. ISBN: 965-516-048-3

Precedido de un prefacio (p. 5) y una introducción (pp. 6-7) en las que el autor da cuenta de modo explícito del interés que ha animado la presente publicación (dedicada expresamente a los estudiantes de siriano), la bibliografía empleada en el libro (p. 8) y el listado de las abreviaturas y siglas utilizadas (p. 9), la presente obra se atiene a una estructura basada en dos partes.

La primera de las dos partes (pp. 11-19) incluye la edición mocionada de los 85 versículos del texto siriano de Ruth, según la versión de la Pešittā, incluyendo los signos *rukkōkō* y *quššōyō*, elementos no siempre fácil ni claramente discernibles a nivel fonológico.

La segunda parte (pp. 21-105), a su vez, contiene el análisis morfológico completo del texto editado, junto con la correspondencia italiana del léxico siriano y la traducción literal del texto hebreo masorético, que figura al final de cada versículo. El análisis morfológico se ha beneficiado del *Kurzgefaßte Syrische Grammatik* (Leipzig, 1898) de Theodor Nöldeke y de la *Grammatica siriana* (Jerusalem, 1999) de Massimo Pazzini; asimismo, las referencias léxicas han sido refrendadas por las conocidas obras de Jessie Payne Smith (*A Compendious Syriac Dictionary* [Oxford, 1903]) y Carl Brockelmann (*Lexicon syriacum* [Halis Saxonum, 1928]).

Aun cuando contamos con diversas ediciones del Antiguo Testamento de la Pešittā siriana (*Ktōbō d-diyatīqō 'atīqtō* [Damascus: United Bible Society, 1979]; *Ktōbō Qadīšō diyatīqō 'atīqtō* [London: Trinitarian Bible Society, 1913]; *Biblia Sacra Poliglotta*. Ed. B. Walton [London, 1655]), es conocida, sin embargo, la ausencia de una edición rigurosamente crítica del texto siriano de Ruth. Esta carencia, por fin, ha sido subsanada con la edición llevada a cabo por el Prof. Pazzini, que ha realizado (y sigue realizando con otros libros) una labor realmente encomiable y digna de mérito, cuestión ésta