

HUMANISMO Y LITERATURA MONACAL ANTIGUA: LA TRADUCCIÓN DE SAN MACARIO POR PEDRO DE VALENCIA

DR. JESÚS M^a NIETO IBÁÑEZ,
Universidad de León,

DR. ANTONIO M^a MARTÍN RODRÍGUEZ,
U. Autónoma de Madrid.

En su intensa labor de recuperación del saber antiguo, el Humanismo español de los siglos XVI y XVII presenta también una importante actividad en relación con la literatura monacal griega de los primeros siglos del Cristianismo. La religiosidad del momento y el florecimiento del ascetismo y de la mística hacen que muchos humanistas vuelvan sus ojos al patrimonio de la patrística griega como auténtica fuente y tesoro de la espiritualidad cristiana¹.

Dentro de la larga lista de los Santos Padres griegos que son objeto de atención en este contexto vamos a centrarnos de forma monográfica en San Macario el Egipcio, autor griego del siglo IV que, aunque tal vez ahora desde la óptica moderna pueda parecer secundario, sin embargo tuvo un papel clave en la creación del monaquismo primitivo del Egipto cristiano y una gran influencia en la formación de las doctrinas del monacato bizantino y en determinados círculos del occidental.

La tradición sobre el personaje y la obra de San Macario es realmente confusa, y aún quedan diversas cuestiones sin aclarar de una forma convincente por la crítica moderna². Evidentemente no podemos entrar aquí en todos estos problemas, por lo que procederemos a una exposición de las líneas generales, no exentas de discusión.

Macario el Egipcio, llamado también Macario el Grande y Macario el Asceta, ha sido confundido, ya en las propias fuentes antiguas, con Macario el Alejandrino, contemporáneo suyo y autor de innumerables milagros. Incluso en estudios y ediciones recientes ha sido identificado con Simeón de Mesopotamia, uno de los principales personajes de la herejía del mesalianismo en la segunda mitad del siglo IV³.

A pesar de esta disparidad de nombres, lo que sí parece claro es que la autoridad de San Macario, auténtico fundador del monaquismo egipcio, ha hecho poner bajo su nombre todo un *corpus* "macariano" que seguramente en casi su totalidad pertenece a la pseudonimia. La obra espiritual de este autor, que con más propiedad podríamos denominar Pseudo-Macario, está constituida por algunas cartas, fundamentalmente la conocida como *Epistula Magna*, y un gran número de *Homilias* o de *Sermones* contenidos en cuatro colecciones diferentes⁴, la segunda de las cuales es la que más fama ha tenido a lo largo de los siglos a través de las *Cincuenta Homilias Espirituales*, divulgadas en Occidente desde 1559 de la mano de Johannes Picus en París⁵.

La fama y difusión de los escritos macarianos ya desde la Antigüedad tardía dio lugar a un gran número de versiones en diversas lenguas, árabe, siríaco, copto, georgiano, etc...⁶, y a múltiples extractos de sus obras reunidos en diversos florilegios, de los que aún quedan varios sin editar⁷, precisamente uno de los cuales es la base de la traducción de Pedro de Valencia.

Los fondos griegos de la Biblioteca del Monasterio de San Lorenzo El Real de El Escorial cuentan con uno de estos manuscritos inéditos, el Y.III.2 (ff.320r-356u), que contiene el tipo más conocido de estos resúmenes de los escritos de San Macario, el opúsculo formado por 150 *kephálaia*, con el título de Τοῦ ἁββα Μακαρίου περὶ τῆς κατὰ πνεῦμα τελειότητος κεφάλαια ρν'.

Durante la Edad Media Bizantina circuló este tipo de florilegios, que prueban la influencia de las doctrinas macarianas en el monacato de Bizancio. Sin embargo tenemos que llegar hasta 1683 y 1684 para ver publicados por primera vez, en Toulousse y París respectivamente, dos de estos extractos, en los siete opúsculos ascéticos del *Thesaurus asceticus* de Pierre de Poussines, a partir de un manuscrito del siglo XII que Francisco de la Torre había llevado a Roma al ingresar en la Compañía de Jesús en 1566⁸. El primer opúsculo, titulado *De custodia cordis*, es independiente, mientras que los *opuscula* II al VII⁹ forman estos 150 *Capita* con el título de *E dictis ac scitis divini Macarii vere beati de perfectione in spiritu summaria epitome* y suponen una paráfrasis de la *Epistula Magna* y de un gran número de Homilías. Este mismo extracto, aunque con notables variantes textuales, se incluye en la colección de 36 autores ascéticos y místicos de los siglos IV al XV cuya edición *princeps* ve la luz en Venecia en 1782; se ha reeditado en Atenas en 1957-1963 y en 1976. Tal enciclopedia, denominada Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν Νηπτικῶν¹⁰, es la publicación más importante en el mundo ortodoxo griego durante los cuatro siglos de dominación turca y tiene como objeto reunir y hacer accesibles a monjes y laicos textos de la espiritualidad oriental poco conocidos¹¹. El desconocimiento de esta obra en Occidente ha sido casi total¹² hasta mediados del siglo XX, fecha en que comienzan a multiplicarse las traducciones.

Parece claro, entonces, que no nos hallamos ante obras genuinas de San Macario, ni siquiera del Pseudo-Macario, sino más bien ante el producto de la pluma de uno o varios compiladores posteriores al autor original. Concretamente en el códice CIV de la Biblioteca Imperial de Viena leemos que fue Simeón el Logoteta, también llamado el Metafrasta, quien compiló estos capítulos macarianos¹³: Κεφάλαια τοῦ ἁγίου Μακαρίου μεταφρασθέντα παρὰ Συμεῶν τοῦ Λογοθέτου ρν'.

La actividad de este alto funcionario de la corte imperial de Constantinopla se sitúa en el siglo X, el siglo de las compilaciones¹⁴. Aunque son muchas las obras que la tradición le atribuye, sin embargo las únicas importantes para la posteridad y las que realmente le dan el nombre de Metafrasta son sus hagiografías, donde parafrasea textos antiguos sobre la vida de los santos y crea una serie de florilegios destinados a lecturas litúrgicas. En esta misma línea se sitúan sus extractos de Basilio, Juan Crisóstomo y Macario, si bien en este último caso hay serias dudas sobre su autoría¹⁵.

Dejando al margen este aspecto y centrándonos en el florilegio en cuestión, podemos ver en él la mano de un buen conocedor de los textos macarianos, que ha sabido obrar con ellos, abreviando, suprimiendo, sustituyendo o seleccionando el original de acuerdo con el espíritu de este siglo X bizantino, aunque la mayor parte la constituyen fragmentos auténticos de la *Epistula Magna* y de las Homilías¹⁶. En cualquier caso, estos resúmenes han tenido a partir de este momento una influencia similar

o, incluso, mayor que la de los textos íntegros de San Macario, según lo prueban sus diferentes manuscritos que circularon desde esa época. El primer testimonio en Occidente nos llega de la mano del franciscano Angel Clarenó, quien, excomulgado y refugiado en el monte Atos a finales del siglo XIII y principios del XIV, trajo al latín algunas muestras de la literatura monástica griega¹⁷, entre ellas estos opúsculos de San Macario¹⁸. Sería de gran utilidad el conocimiento de este ambiente espiritual de la Baja Edad Media, dado que ahí nos hallamos ante un momento fundamental para el nacimiento del ascetismo, poco antes de que el Humanismo acceda directamente a los textos primitivos en pro de ese efecto reformador en la espiritualidad de la época.

Junto a este caso, ya conocido, de la Italia medieval hemos de situar, como auténtica novedad y revelación, el testimonio del humanismo español. Entre 1603 y 1606 Pedro de Valencia, por encargo del Padre José de Sigüenza, prior de los Jerónimos y bibliotecario del Monasterio de San Lorenzo el Real de El Escorial, realiza la traducción de 8 homilías de San Macario al castellano y de esos 150 capítulos al latín, adelantándose en casi un siglo a la primera traducción latina impresa de estos opúsculos macarianos¹⁹. Por razones materiales, nos centraremos casi exclusivamente en esta versión latina, mientras que para un estudio detallado del resto de las cuestiones nos remitimos al volumen de la obra completa de Pedro de Valencia dedicado a su actividad de traductor, que próximamente aparecerá dentro del proyecto de la DGICYT *Humanistas Españoles*.

En la carta que Pedro de Valencia dirige al Padre Sigüenza el 7 de mayo de 1603²⁰ se expresa que ya están traducidas al castellano las 8 homilías, una de las cuales le envía al propio Padre y tres a García de Figueroa.

El 22 de marzo del año siguiente habla por primera vez de la versión del florilegio, del que ha traducido ya 60 capítulos. Interesantes son también en esta carta las observaciones que hace sobre las pautas que han regido su traducción:

“...ya e dicho que este libro de santo Macario no lo e de embiar sino con propio, por lo que se que vale. Mil ocupaciones he tenido i tengo pero no dego de proseguir la versión. Hasta 60 capítulos están ya traducidos... la versión de santo Macario procuro que sea fiel i clara. La que anda en las Homilías tiene algunas faltas en estas dos cosas²¹, porque en el griego no tiene dificultad ninguna el estilo del Santo que es mui sencillo i familiar, en las cosas si tiene dificultad en algunas partes, o por la grandeza dellas o por nuestra pequeñez o por ambas cosas”²².

El envío de las Homilías parece que produjo satisfacción al Padre Sigüenza, según se recuerda en la carta del 27 de mayo de 1604²³, donde Pedro de Valencia además se queja de la tardanza en la copia de los siguientes capítulos macarianos²⁴, aunque manda ya el primer pliego de los mismos. El 14 de agosto²⁵ del mismo año le hace llegar un segundo pliego, y el tercero el 20 de octubre²⁶. Ya en mayo de 1605²⁷. Pedro de Valencia informa que Juan Ramírez ha iniciado el final de la copia de los capítulos del santo de Egipto, que nuestro humanista termina de traducir totalmente en los primeros meses del año siguiente, tal y como se refleja en la última carta al padre Sigüenza el 1 de marzo de 1606²⁸.

Tras este rápido repaso de la correspondencia de Pedro de Valencia podemos hacer una valoración de su actividad traductora en relación con el Santo Padre griego. De las mencionadas Homilías en castellano sólo hemos localizado el manuscrito correspon-

diente a dos de ellas, que también se hallan en la Biblioteca del Real Monasterio de El Escorial²⁹, ms. Ç.3.15: la *Homilía V* (ff. 259-264) y la *Homilía IX* (ff. 265-267).

En cuanto a la traducción latina a la que hacemos referencia, se conserva ésta en el manuscrito 149 de la Biblioteca Nacional de Madrid, cuyo contenido, definido como *Tractatus varii Benedicti Ariae Montani et aliorum*, se extiende a lo largo de 278 folios, de los que corresponden a la traducción macariana los ff. 207r-260r, con dos folios sin numerar que siguen a ff.208 y 227. Bajo el título *S.^a Macarij Opusc. (Sancti Macarii opuscula)*, la traducción se distribuye en 150 capítulos, numerados regularmente en arábigos hasta el 99. A partir del capítulo 100 la numeración es romana, salvo en los capítulos 103-5; 134; 136-43; 146-7 y 149, en que se utiliza la arábiga.

La escritura parece del propio Pedro de Valencia, y está prácticamente libre de erratas, si bien se observan correcciones y adiciones, bien incorporadas a o sobre el propio texto, bien acotadas al margen. En unos casos se trata de correcciones realizadas al propio hilo de la traducción y en otros de modificaciones fruto de una segunda revisión, en todo caso de la misma mano. Como este tipo de correcciones se mantiene a lo largo de todo el texto, parece obvio que se trata no de la versión enviada al Padre Sigüenza, sino de un primer borrador del autor de la traducción.

Fruto del deseo del humanista extremeño de corregir la excesiva libertad o los errores de interpretación de algunas traducciones latinas que circulaban de la obra atribuida al santo egipcio, se nos remite con frecuencia, mediante los signos “ y, más raramente, °.°, colocados en el texto antes de la palabra o sintagma que se desea aclarar, a glosas al margen, en las que se ofrece un posible sinónimo latino del utilizado en la traducción o el propio término correspondiente en el original griego.

A pesar de que el traductor conocía las versiones latinas ya citadas de Picus y Palthenio, determinadas expresiones al margen parecen indicar que se traduce directamente del griego. Así, en el f.220r (capítulo 45), se lee al margen; *corruptum in Graeco*, y en el 232v (cap.78), *vide Graeca*. Por otra parte ciertas correcciones sólo se explican de este modo. Así, en el capítulo 2 (207r), leemos

perfectam videlicet (ISTI) hinc abolitionem

donde la palabra tachada del texto la anotamos aquí en mayúsculas y entre paréntesis: cuando está a punto de acabar de escribir *istinc*, decide cambiar el adverbio por *hinc*. Igualmente en el cap.5 (208r),

(NAM) Alioqui bona facientes omnino latere, qui possumus?

donde la sustitución de *Nam* por *alioqui* parece casi simultánea al proceso de traducción, ya que en caso contrario no habría encontrado espacio en la línea para insertar la segunda palabra. Otro tanto puede decirse del cap.10 (208v):

(ALICUANDO) etiam si proprios dominos heros quandoque hos esse contingat,

donde primero escribió el adverbio *alicuando* al comienzo de la frase, pero, a medida que va traduciendo, cambia de idea tanto en lo que se refiere al adverbio que debe emplearse (*quandoque* en lugar de *alicuando*), como a la posición sintáctica del mismo.

Por otra parte, es obvio que Valencia sólo habría podido inspirarse de la versión latina en las partes de estos opúsculos que correspondían a las Homilías, que eran las

que habían sido traducidas ya al latín, y que sin duda nuestro humanista conocía bien, por haber traducido algunas de ellas al castellano. En todo caso, suele anotar en el margen al comienzo de algunos capítulos la pertenencia a una determinada homilía³⁰.

No obstante, no hay que olvidar que Pedro de Valencia era un excelente helenista, tal vez el mejor de su tiempo, como lo califica G. Morocho³¹.

Junto a este tipo de correcciones realizadas al hilo de la traducción, hay señas de una revisión posterior, que se deduce de un segundo tipo de enmiendas:

- el signo [], que encierra palabras o expresiones de las que podría prescindirse, sin decidirse el corrector a eliminarlas por medio de una tachadura; por ejemplo, *modo ea [omnia] propter Deum fiant* (f.257v, cap.144)

- el signo /—, con el que se traspone el orden de palabras que originariamente se había utilizado

- el signo \wedge , que sirve para incluir en el texto una adición, que se coloca en *suprascriptum* si hay espacio para ello, o en el margen, en caso contrario, recogiendo la acotación marginal con el propio signo \wedge

- escritura encima de una palabra o expresión de otra que podría reemplazarla, bien tachando la primitiva expresión, bien manteniéndola

Como ya dijimos más arriba, el manuscrito Y.III.2 de El Escorial ha podido servir de base para esta traducción latina. El códice, formado por 380 folios, constituye una miscelánea mística de 34 textos de diversos autores griegos, entre los que San Macario aparece situado entre la vida de San Antonio y un tratado de Hesiquio el Presbítero³². El cotejo de la versión de nuestro humanista con el texto de los opúsculos de Migne, que reproduce la *editio princeps* de Pierre de Poussines, y con el de la *Philocalia*, los únicos publicados hasta ese momento, evidencia lecturas y variantes textuales, incluso alguna numeración divergente de los capítulos, que coinciden, en parte, con el *Escorialensis*, ya sea por dependencia directa o a través de una copia.

El Prior de los Jerónimos habría encargado la traducción de un texto de los fondos de su biblioteca para el uso privado de su propia comunidad de monjes. En absoluto ha de extrañarnos este hecho, ya que el propio epistolario antes comentado, concretamente esa última carta del 1 de marzo de 1606, habla de cómo Pedro de Valencia manejaba los “libros griegos de esa librería”. Sin embargo, los hechos no son tan sencillos. En la Biblioteca Universitaria de Upsala acabamos de localizar un manuscrito griego que fue utilizado directamente por Pedro de Valencia para esta traducción. Con posterioridad publicaremos nuestras investigaciones sobre este *Codex Upsaliensis* n.º 3.

En este contexto no hay que olvidar tampoco, como ya hemos señalado, el auge que el ascetismo experimenta en esta época. Las comunidades monásticas, y, en general, de vida religiosa, acceden, directamente o por medio de traducciones latinas o vernáculas, a los textos griegos considerados como manuales clásicos del ideal ascético: San Basilio, Gregorio de Nisa o Diadoco de Fótime³³, por citar algunos de ellos. En los tratados ascéticos del cristianismo primitivo se hallaban consejos prácticos, apoyados en una sólida teología, que daban respuesta a los deseos de los monjes de tener por escrito una guía que les muestre cuál es el fin de la vida monacal. Uno de los maestros espirituales de este tipo de vida interior lo constituye el autor de estas Homilias y, en especial, de estos capítulos prácticos. Los siglos XVI y XVII corroboran la extensión del conocimiento de las obras macarianas. Varias son sus ediciones griegas y traducciones latinas que se imprimen por primera vez en esta época, según vimos más arriba.

El influjo del *corpus* atribuido a San Macario también es notorio no sólo en las órdenes religiosas católicas, como es el caso de la Compañía de Jesús, donde Macario figuraba como lectura aconsejada a los maestros de los novicios³⁴, sino también en el pietismo protestante y metodista³⁵. De ahí que el libro, ya aludido, que contiene la versión griega y latina de las *Homilías* de Zacarías Paltenio haya sido condenado por la Inquisición española e incluido en los *índices Expurgatorios*, según consta en las diligencias de los calificadores inquisitoriales de 1631, 1707 y 1736³⁶.

Para finalizar la exposición de este breve trabajo, hemos de destacar el hecho de que el caso aquí comentado de la traducción de Pedro de Valencia supone un grado más en el círculo de expansión de los escritos macarianos, que hasta ahora permanecía oculto entre los profundos pozos de sabiduría que aún siguen siendo las bibliotecas españolas.

NOTAS

1. La literatura cristiana antigua constituye una de las fuentes de la mística y de la ascética de esta época, como muy bien lo demuestra el gran número de traducciones, en manuscritos o impresas, que circularon desde la primera mitad del siglo XV; *cf.* M. ANDRÉS, *La teología española en el siglo XVI*, vol. I, Madrid 1976, pp. 383-389 y 408-420, y, para una visión general de la espiritualidad del momento, *vid.*, del mismo autor, su *Historia de la mística de la Edad de Oro en España y América*, Madrid 1994.

2. Una puesta al día, con abundante bibliografía, sobre este autor puede verse en A. GUILLAUMONT, "Macaire l'Égyptien", *Dictionnaire de Spiritualité*, 10 (1980), cols. 11-13, y V. DESPREZ y M. CANEVET, "Macaire (Pseudo-)", *ibid.* cols. 20-43.

3. VILLECOURT, L., ("La date et l'origine des *Homélie*s spirituelles attribuées à Macaire", *Comptes rendus de l'Académie d'Inscriptions et de Belles Lettres* 1920, pp. 250-258) es el primer autor que observó indicios de mesalianismo en gran parte de las *Homilías* de Macario. A partir del estudio de H. Dörries (*Symeon von Mesopotamien. Die Überlieferung der messalianischen Makarios-Schriften*, Leipzig, 1941) ha ido tomando cuerpo la idea de que estas *homilías* formaban parte del *Libro ascético* de los mesalianos, y de que, a pesar de su condena en el concilio de Éfeso en 431, no se consiguió eliminarlas del todo, sino que se corrigieron y se salvaron bajo esta atribución ficticia a la fama y nombre universales de San Macario de Egipto.

4. Para un resumen de la tradición manuscrita griega, de las diferentes colecciones y de sus correspondientes ediciones modernas, es muy útil la introducción de V. DESPREZ, *Pseudo-Macaire. Oeuvres spirituelles. I. Homélie*s propres à la Collection III, Paris 1980, pp. 14-21; *cf.* también la *Clavis Patrum Graecorum*, 2410-2427.

5. Este autor publica ese mismo año, pero de forma separada, una traducción latina de las *Homilías*. Esta versión tuvo una segunda edición en 1562 y se incluyó en el segundo volumen de la *Bibliotheca Sanctorum Patrum* (París 1589). Asimismo, en 1622, también en París, se vuelve a imprimir el texto bilingüe de Picus, junto con escritos de Gregorio Taumaturgo y Basilio de Seleucia. Por su parte, en 1594 aparece en Francfurt una edición bilingüe de las *homilías* macarianas de la mano de Zacarías Paltenio. Un siglo después, en 1698 y 1699 (hay una segunda edición de 1714) ve la luz en Leipzig una nueva edición, con traducción latina, de estos textos, acompañada de los opúsculos y apotegmas, por obra de J.G. PRITIUS.

Como edición reciente podemos citar la de H. DÖRRIES, E. KLOSTERMANN y M. KROEGER, *Die 50 geistliche Homilien des Makarios*, Berlín 1964.

- Dos de los manuscritos incluyen, además, un apéndice de siete homilías, que han sido editadas por G.L.MARRIOT, *Macarii Anecdota. Seven unpublished Homilies of Macarius*, Cambridge (Mass.), 1918.
6. *Clavis Patrum Graecorum*, 2420-2427.
 7. Cfr. H. BERTHOLD, *Makarios / Symeon. Reden und Briefe*, vol. I, Berlin 1973, pp. XXXIII-XXXVIII, y DESPREZ, *op. cit.*, pp. 18-20.
 8. Como hemos indicado en la nota nº 5, J.G.PRITIO los vuelve a editar en Leipzig en 1698 y 1699 (existe una segunda edición de 1714), con traducción latina. Posteriormente, estos textos aparecerán recogidos por A. Gallandio en la *Bibliotheca Veterum Patrum VII* (Venecia 1770), pp. 161 ss., y en Migne, *PG* 34, cols. 821-968.
 9. La división en siete opúsculos es artificial y no se corresponde en nada con el original. Ahora bien, este segundo grupo presenta en algunos manuscritos 6 subtítulos interiores que llevaron a este primer editor a tal consideración.
 10. B.K. WARE, "Philocalie", *Dictionnaire de Spiritualité*, 12 (1984), cols. 1336-1356.
 11. San Macario, con el número 20, ocupa las páginas 699 a 751 de la edición de 1782, y de la 171 a la 234 del tomo III de la edición de Atenas.
 12. Los editores del *PG*, que no tuvieron acceso a un ejemplar de esta obra hasta 1864, para la publicación del tomo 85, lo denominan con una llamativa expresión: *ex libro inter rariores rarissimo* (*PG* 127, col. 1127).
 13. Esta misma atribución aparece también en la *Philocalia*.
 14. Cfr. M. JUGIE, "Sur la vie et les procédés littéraires de Syméon Métaphraste", *Échos d'Orient* 22, 1923, pp. 5-10, J. GOUILLARD, "Syméon Métaphraste", *Dictionnaire de Théologie Catholique* 14, 1941, cols. 2959-2971 y M. H. CONGODEAU, "Syméon Métaphraste", *Dictionnaire de Spiritualité* 14, 1990, cols. 1383-1387.
 15. L. VILLECOURT ("S. Macaire. Les opuscules ascétiques et leur relation avec les Homélies spirituelles", *Muséon* 35, 1922, pp. 203-212) no cree fundada esta atribución, y además observa pasajes repetidos en los dos florilegios, lo que no se podría explicar con un único compilador.
 16. V. DESPREZ (en *Philocalie des Pères Neptiques. V. Macaire l'Égyptien. 150 Chapitres métaphrasés, et Syméon le Nouveau Théologien. Chapitres pratiques et théologiques*, Abbaye de Bellefontaine, Bégrolles-en-Mauges 1984, pp. 93-96) presenta las correspondencias entre estos capítulos y las obras originales de Macario. Según G.L. MARRIOT ("The Seven Homilies of Macarius in florilegia", *JThSt* 18, 1917, pp. 70-71 y "Symeon Metaphrastes and the Seven Homilies of Macarius of Egypt", *ibid.* pp. 71-72), en la composición de estos opúsculos se ha tenido en cuenta también ese grupo de siete homilías, consideradas como un apéndice de las cincuenta, a las que hemos aludido al final de la nota nº 5.
 17. J. GRIBOMONT, "La *Scala Paradisi*, Jean de Raïthou et Ange Clareno", *STUDMON* 2, 1960, pp. 344-358.
 18. El autor del artículo citado en la nota anterior no ha identificado el manuscrito griego que ha servido de base a esta versión. No obstante, es posible que provenga del monasterio tesalio de los Meteora, ya que ése es el origen de otras traducciones de Clareno, p.359.
 19. En efecto, la primera versión que se edita es la de J.G. Pritius en 1698 y 1699; *cfr. supra* nota nº 5.
 20. Ms. BRME, L.I. 18 ff. 30r-31u. *Cfr.* G. Antolín, *La Ciudad de Dios* 42, 1897, 1, pp. 129-135.
 21. Nuestro autor puede estar refiriéndose a una de las dos versiones latinas impresas de las *Homilías* de San Macario: la de J. PICUS, publicada en París en 1559, el mismo año pero independientemente de la *editio princeps* del texto griego de este mismo editor, o la de Zacarías PAL-

- TENIO, edición griega acompañada de una traducción latina que ve la luz en Francfurt en 1594; cf. *supra* nota nº 5.
22. Ms. BRME, L. I. 18 fol. 18r-u. Cfr. G. ANTOLÍN, *La Ciudad de Dios* 42, 1897, 1, pp. 295-296.
23. Ms. BRME, L. I. 18 fol. 22r-u. Cfr. G. ANTOLÍN, *ibid.* 43, 1897, 3, pp. 364-366.
24. También se contiene la misma idea en su carta del 20 de julio de 1605. Ms. BRME, L.I. 13 fol. 16r-u. Cfr. G. ANTOLÍN, *ibid.* 44, 1897, 3, pp. 356-358.
25. Ms. BRME, L. I. 18 fol. 12r-u. Cfr. G. ANTOLÍN, *ibid.* 43, 1897, 2, pp. 367-368.
26. Ms. BRME L. I. 18 ff. 38r-39u. Cfr. G. ANTOLÍN, *ibid.* 43, 1897, 2, pp. 437-441.
27. Ms. BRME, L.I. 18 fol. 24r-u. Cfr. G. ANTOLÍN, *ibid.* 44, 1897, 3, pp. 354-355.
28. Ms. BNM, 20.244/7 ff. 24r-26u. Cfr. E. OCHOA, *Epistolario Español*, 2º, BAE LXII, pp. 44-45. Además se halla autógrafa en Ms. BRME, L.I. 18 fol. 7r-u.
29. El Dr. F.J. FUENTE FERNÁNDEZ prepara la edición de estos textos para el volumen correspondiente de la obra de Pedro de Valencia, por lo que ahora no entraremos en detalle sobre ellos.
30. Así, en el capítulo 73 se anota la correspondencia con la homilía 1; en 65, 67-70 y 72, con la homilía 4; en 52, 53, 61, 140 y 141, con la 5; en 91-94 y 96, con la 8, precisándose en el cap. 95: *Non est ex octava*; en 107-108, con la 9; en 109 y 110, con la 10; en 124 y 125, con la 15; en 74, 75, 77-79, 81 y 82, con la 17; en 87-90, con la 18; en 134-135, con la 19, y en 16, con la 40. Al margen del cap. 91 se lee: *Ex homilia octava, quae non est Sancti Macarii, sed pii cuiuspiam viri, qui tamen nondum cognoverat quemadmodum eum oporteret cognoscere, ut ait Apostolus.*
31. G. MOROCHO, "Dión de Prusa en Pedro de Valencia. El ideal de la vida retirada y el discurso del retiramiento (or.20)", en *Los humanistas españoles y el humanismo europeo. IV Simposio de Filología Clásica*, Univ.de Murcia, 1990, pp. 203-210, p.210. Sobre su actividad como traductor de Tucídides, Teofrasto, Lisias, Platón, Homero, Píndaro... : *ibid.* 203.
32. Para la descripción de este códice nos remitimos a G. de ANDRÉS, *Catálogo de los códices griegos de la Real Biblioteca de El Escorial*, vol. II, Madrid, 1965, pp. 142-147. En este manuscrito no aparece ningún tipo de subtítulo interior que divida la obra en 6 opúsculos, a diferencia de lo que vemos en la edición de Poussines y en la de la *Philocalia*.
33. Un gran número de principios contenidos en su obra, *Capita centum de perfectione spirituali*, muestra similitudes con las de Ignacio de Loyola y Teresa de Avila, hasta el punto de que Diadoco es uno de los autores espirituales cuya lectura se recomienda en la Compañía de Jesús; cfr. J. QUASTEN, *Patrología*, II, trad. esp., Madrid 1977³, p. 569.
34. *Dictionnaire de Spiritualité* 10, 1980, col. 40.
35. Cfr. E. BENZ, *Die protestantische Thebais. Zur Nachwirkung Makarius des Aegypters im Protestantismus des 17. und 18. Jahrhunderts in Europa und Amerika*, Mainz 1963.
36. Así aparece en el ejemplar de la Biblioteca Universitaria de Salamanca, 1º 3720.