



anales

TOLEDANOS

III

ESTUDIOS SOBRE
LA ESPAÑA VISIGODA

TOLEDO-1971
DIPUTACION PROVINCIAL

PRESENTACION

El presente volumen, que lleva el título general de ESTUDIOS SOBRE LA ESPAÑA VISIGODA, recoge el contenido de las conferencias y comunicaciones tenidas en Toledo durante la I Semana internacional de estudios visigóticos, celebrada del 9 al 13 de octubre de 1967.

La razón de aquella reunión estaba motivada por la celebración en dicho año del XIII Centenario de la muerte de San Ildefonso, que aconteció el 23 de enero del 667.

San Ildefonso, por su nombre y por su actividad estuvo intimamente relacionado con los años más granados de la dominación visigoda en la séptima centuria. Fue él prestigioso prelado de Toledo, corte y capital del Reino, la urbs regia de la que habla con tanto encomio en sus escritos. Pero además de ser un preclaro arzobispo, se distinguió también como insigne escritor de su época y alguna de sus obras ha tenido gran eco en toda la Edad Media.

Su descollante figura, que penetró en todos los estratos culturales de su siglo y mantuvo estrechas relaciones con los elementos dirigentes del tiempo, no podía pasar desapercibida. Era una ocasión oportunísima para estudiar la civilización visigótica en todas sus manifestaciones.

Por tanto, se pensó que para colaborar en tales estudios, lo mejor era convocar una Semana Internacional, que reuniese en Toledo los más prestigiosos investigadores y que ellos, avallados por sus publicaciones anteriores y con las nuevas recientemente elaboradas, fueran la mejor garantía de los temas que sabiamente desarrollaran.

A tal efecto y respaldados por las más altas recomendacio-

IV

nes y avales, se hizo pública la convocatoria para la Semana, que se había de celebrar en Toledo, en la magnífica Casa de la Cultura de la ciudad, generosamente cedida para las reuniones.

Al llegar las fechas prefijadas para su comienzo se advirtió que aquellos días coincidirían con el comienzo de las clases en las Universidades europeas y que muchos de los profesores, que deberían tomar parte, se sentirían comprometidos e imposibilitados de asistir por las obligaciones de su labor docente ordinaria. En este sentido fueron llegando cartas de una y de otra parte, en las que sabios profesores nos manifestaban su sentimiento por no poder concurrir a la reunión que consideraban sumamente interesante, y pedían que les consideráramos presentes en espíritu, ya que corporalmente no podían estar aquellos días con nosotros. Lamentamos profundamente la coincidencia pero no era fácil cambiar las fechas, cuando ya otros participantes habían coordinado su actividad para venir a Toledo en los días señalados. Nos contrarió que muchos de los temas, que hubieran dado un conjunto completo de la época, no pudieran ser tocados y que en cierto modo el tema general quedase recortado.

Pero nos alentó el entusiasmo de los que, saltando por encima de las dificultades, nos aseguraron su valiosa asistencia.

Y con tan entusiastas auspicios, la Semana se celebró en los días prefijados.

Muchas de las conferencias entonces pronunciadas se recogen en el presente volumen, que significan —así es nuestro deseo— una valiosa aportación al conocimiento de la España visigoda, tan desconocida y tan importante en nuestra cultura. La calidad y la originalidad de las lecciones merecen la máxima estimación por el bien ganado renombre de sus autores. Y al editarlas ahora creemos aportar una inestimable contribución a los estudios históricos, que los investigadores e historiadores nos sabrán agradecer.

Con visitas a los restos visigóticos de Toledo y de su provincia se completaron la serie de actos con que se conmemoró este XIII Centenario de la muerte de San Ildefonso.

Nos resta agradecer la colaboración prestada por todas las autoridades, desde el Jefe del Estado, que se dignó presidir la Junta de Honor del Centenario, como del Excmo. Sr. Ministro de Justicia, que parte tan activa tuvo en la celebración, así como la del Sr. Cardenal Primado de Toledo, quien en todo momento prestó alientos a la Asamblea y de cuantos intervinieron en ella. Reciba también nuestros agradecimientos cuantos intelectualmente y materialmente aportaron su esfuerzo para que la reunión tuviera cumplido éxito. A todos, muchas gracias.

Con esta finalidad ha sido publicado este volumen, que creemos nos sepan agradecer todos y en espera de que sirva para gravar la memoria del preclaro arzobispo de Toledo San Ildefonso en el XIII Centenario de su gloriosa muerte.

Además de este volumen quedarán como recuerdo de la fecha, la medalla conmemorativa, acuñada por el Excelentísimo Ayuntamiento de Toledo, en la que se asocian los dos nombres: Ildefonso y Toledo y la edición de las obras de los Padres Toledanos que, editados por el eximio Cardenal Lorenzana en el s. XVIII, son reeditados anastáticamente en edición facsímil en nuestros días, reproduciendo la edición pulcra y nítida de Madrid, salida de la tipografía de Joaquín Ibarra, el 1782.

Toledo 23 de enero de 1968

LA JUNTA ORGANIZADORA



Anverso (*arriba*) y reverso (*abajo*) de la Medalla de bronce conmemorativa del XIII Centenario de San Ildefonso.

LA VIE RELIGIEUSE POPULAIRE EN SEPTIMANIE PENDANT L'EPOQUE WISIGOTHIQUE ¹

Par E. DELARUELLE

Chanoine, prof. à l'Institut catholique de Toulouse

Nous voulons dans cette communication étudier le sentiment religieux populaire, à l'exclusion donc de ce que pensent et sentent les clercs et les moines; il faut même sans doute s'interdire de trop souvent faire appel aux témoignages qui

¹ Nous avons employé constamment le mot Septimanie sans jamais penser à le définir; M. André LOYEN, recteur honoraire de l'Université de Toulouse, veut bien nous écrire à ce sujet —et nous le remercions de nous autoriser à reproduire sa lettre—: 1. Le sens que vous donnez (au mot Septimanie) —les sept évêchés dont vous rappelez la liste dans votre note 3— est encore conservé par maints érudits dont Jean Hubert, Jean Porcheret Volbach dans *l'Europe des invasions*, Paris, 1967, pag. 388.

2. Sirmond, *Notae ad Sidonium, Epist.* III. 1) avait déjà vu que le mot dérive non de *septem* mais de *septimus* et s'applique au pays de Béziers, où était cantonnée la VII.^e légion, les *septimani*, comme les appelle Tacite, *Hist.* III, 25.

Le mot n'est pas un terme officiel; il est probablement impossible de donner à la Septimanie des limites précises; mais je pense que vous pouvez l'employer avec l'acception que vous lui donnez: la région qui s'étend des Pyrénées au Rhône (Mommsen, M. G. H., *Auctores antiquissimi*, t. VIII, pag. 446).

Précisons dès le début que notre enquête a été limitée: nous n'avons pas dépouillé les chroniqueurs; par contre nous avons retenu beaucoup d'indications fournies par les conciles pour lesquels nous avons utilisé *Concilios visigóticos e hispano-romanos* ...por José VIVES con la colaboración de Tomás MARIN e Gonzalo MARTINEZ (*España cristiana, Textos*, vol. I, Instituto Enrique Florez), Barcelona-Madrid, 1963. Nous ne connaissons pas d'ouvrage traitant d'ensemble de manière directe et satisfaisante ces problèmes; il nous faut pourtant signaler d'emblée l'*Histoire religieuse des anciens pays de l'Aude des origines chrétiennes à la fin de l'époque carolingienne*, par Elie

émanent des milieux proches de la cour, étant donné le haut niveau de culture religieuse atteint par les laïcs des classes supérieures².

En principe nous n'envisagerons que la Septimanie; mais il est évident que ce cas oblige à s'interroger sur le reste de l'Espagne. Les conciles, comme le concile de Narbonne de 589, ne font souvent que reprendre les décisions des conciles de Tolède³. On est d'ailleurs, surtout évidemment si l'on considère la période la plus reculée que nous ayons à étudier, en un temps où les éléments communs de civilisation chrétienne l'emportent encore sur les particularités locales, et où donc la situation de la Septimanie s'éclaire pour qui considère les régions voisines et d'abord l'Espagne, mais aussi la Provence, longtemps placée elle aussi sous la même domination, la Gaule ou l'Italie.

GRIFFE, Paris, 1933, mais qui, comme son titre l'indique ne couvre pas toute la Septimanie; la carte hors-texte de cet ouvrage rendra les plus grands services, quoiqu'elle soit établie pour le X.^e siècle. La monumentale *Historia de España* de Ramón MENENDEZ PIDAL, T. III, *España visigoda* par Manuel TORRES et divers, contient entre autres un précieux chapitre sur l'Eglise wisigothique, mais qui ne touche qu'occasionnellement à la Septimanie et qui, par ailleurs, s'inspire de la problématique ancienne et laisse de côté les questions relatives à la religion populaire. On signalera enfin le répertoire dressé par PUIG I CADAFALCH, *L'art wisigothique et ses survivances, Recherches sur les origines de l'art en France et en Espagne du IV.^e au XII.^e siècle*, Paris, 1961.

² Pierre RICHE, *Education et culture dans l'Occident barbare, VI.^e-VIII.^e siècles*, (*Patristica Sorbonensia*, 4), Paris, 1962, pag. 308, a mis en relief la culture des laïcs en milieu wisigoth; cf aussi dans ce volume sa communication *La educación en la época visigoda*.

³ Voici la liste complète, croyons nous, des conciles de Tolède qui ont été souscrits par les évêques de Septimanie (*totius Spaniae vel Galliae*): III.^e en 589 (*Concilios*, pags. 107, 124, 125, avec les signatures des évêques de Narbonne, Béziers, Elne, Carcassonne, Agde, Maguelonne, Nîmes; on sait que ce concile eut sa «répétition» (*ibid.*, pag. 186 et les signatures pag. 222);— VI.^e, 638 (pags. 233 et la même année à Narbonne où les évêques de Septimanie publièrent et complétèrent les canons de Tolède (*ibid.*, pag. 146 ss.);— IV.^e en 633 246);— VIII.^e, 653, pag. 287;— XII.^e, 681, pag. 406;— XIII.^e, 683, pag. 432;— XIV.^e, 684, canon 5 (pag. 444-448);— XV.^e, 688 (pags. 449, 471);— XVII.^e, 694 (pag. 522 et canons 2, 3, 6).

On voudrait savoir ce qu'il y eut d'original dans le sentiment religieux populaire chez les Ariens; il nous sera malheureusement à peu près impossible de répondre à cette question. Avant même que la masse des fidèles ariens ne se résorbe, sans plus laisser aucune trace de leurs anciennes originalités, dans la masse catholique, il y avait, semble-t-il, peu de différences importantes entre les deux communautés quant à ce qui nous intéresse. C'était sans doute que les Ariens avaient puisé, dès l'organisation de leur Eglise d'Espagne, dans le même fonds commun qui nourrissait à la même époque l'Eglise orthodoxe, c'est à dire dans l'Antiquité chrétienne. En tout cas il faut constater que, quand il s'agit par exemple des sarcophages dont le témoignage est si riche et significatif, il est impossible de distinguer ceux qui sont d'origine arienne; ils portent aussi bien que les autres l' α et l' ω , alors que l'inscription de Rusticus n'utilise pas ces signes⁴.

L'étude que nous allons poursuivre aura ce grand intérêt de nous montrer la formation d'un sentiment religieux nouveau. Il nous faut en effet renoncer à cette illusion que la vie religieuse du peuple aurait été, dès cette plus haute époque, déjà conforme aux normes qui la régiront au cours du Moyen-âge; c'est seulement bien plus tard, on le sait, que certaines obligations de pratique sacramentelle seront imposées par le concile de Latran, ou que s'épanouira une "religiosité" d'un certain style. Nous allons donc voir en ces quelques siècles des institutions prendre figure, des usages se répandre, des dévotions se faire jour. Au début de l'époque wisigothique, les saints sont encore peu nombreux, et parmi eux il n'y a presque que des martyrs; Marie n'est pas vénérée

⁴ Edmond LE BLANT, *Inscriptions chrétiennes de la Gaule antérieures au VIII.^e siècle*, 2 vol., Paris, 1856; les deux volumes ont une numérotation continue; c'est surtout au deuxième que nous aurons recours, car il est consacré aux «sept provinces» et donc au Midi. Un supplément a été publié en 1892 sous le titre *Nouveau Recueil*, etc... dans la *Collection des documents inédits sur l'histoire de France*, avec une numérotation qui reprend à 0; il ajoute au total fort peu au précédent.

comme elle le sera par la suite. La liturgie n'est pas organisée de la façon complète et méthodique que l'on connaît pour le reste du Moyen-âge: c'est ainsi que des dimanches n'ont pas encore de textes propres. On manque d'hymnes et l'on n'est pas d'accord sur le remède à cette situation, certains souhaitant qu'on se contente définitivement des "cantiques" bibliques, qui étaient de très bonne heure passés dans l'usage chrétien⁵. Notre époque est de même celle où l'on voit se constituer une iconographie chrétienne: il n'y a que peu de temps que saint Paulin, conscient de son originalité, déclarait son propos de substituer, dans les basiliques, des scènes religieuses aux scènes profanes jusqu'à maintenant reçues⁶.

Au vrai cette époque est celle qui fait passer du temps des Pères au Moyen-âge. Elle commence en effet avec des références perpétuelles aux sermons de saint Augustin, qui seront souvent réédités dans l'Homélaire de Tolède; avec les déclarations des conciles de Tolède qui n'ambitionnent que de se conformer à la Tradition. Mais sur divers points on verra par la suite se produire les ruptures, par exemple quand les invasions détruisent: on a pu écrire que les Goths n'avaient, en Gaule du moins, rien mis à la place de ce qu'ils avaient détruit et que la génération de saint Césaire n'eut pas de successeurs⁷; ainsi par la force des choses s'élabore une société nouvelle.

⁵ Il s'agit ici des *Cantiques* d'Anne, d'Ezéchias, de Marie (le *Magnificat*), de Zacharie (le *Benedictus*), etc..., que l'on trouve constamment associés aux traductions des *Psaumes* en français, comme l'a montré Samuel BERGER. On sait l'hypothèse que les *carmina maiorum* dont parle saint Isidore auraient été des chants épiques chrétiens, hypothèse exclue par R. MENENDEZ PIDAL, *Los Godos y el origen de la epopeya española, Los «Carmina maiorum» de los Godos*, dans *Settimane di studio del Centro ital. di studi sull'Alto Medioevo*, III, *I Goti in Occidente, Problemi*, Spoleto, 1956, notamment pág. 297. On ne peut que rappeler à cette occasion le *De Actibus Apostolorum* d'Arator, qui eut une incroyable fortune au Haut-Moyen-âge et avait été déclamé dans une église.

⁶ Ce texte est cité par Louis BREHIER, *L'art chrétien, son développement iconographique des origines à nos jours*, Paris, 1918, pág. 63; aussi Bréhier déclare-t-il que l'art chrétien date du début du V.^e siècle.

I. LE CULTE PALEO-CHRETIEN DANS LA SEPTIMANIE WISIGOTHIQUE.

Il est facile de traiter cette question car on possède un répertoire exhaustif dans le cas de la Septimanie⁷. De cette période sont conservées: 6 dalles sépulcrales, dont 5 à Nîmes, qui sont des VII.^o et VIII.^o siècles; 34 pièces de caractère monumental, chapiteaux, etc..., qui vont du IV.^o au IX.^o siècle; enfin 30 pièces liturgiques dont 3 tables et 4 devants d'autel⁸. On sera d'abord frappé de la médiocrité quantitative de ce matériel; sans doute beaucoup de pièces n'ont-elles pas résisté à l'usure du temps, aux diverses invasions, aux changements de goût; on ne peut malgré tout se défendre contre l'impression d'une vie religieuse médiocre; on évitera absolument donc d'évoquer un semis d'églises couvrant tout le pays; ce serait confondre Antiquité et Moyen-âge.

A cette première impression il faut ajouter dans le même sens un jugement sévère sur la qualité artistique et spirituelle de cette production. D'une part ces œuvres, qui reproduisent avec la plus grande fidélité les formes traditionnelles et donc nous maintiennent dans un climat d'Antiquité, ou plutôt représentent à merveille le Spätantik, sont d'une extraordinaire grossièreté, par exemple les sculptures de Narbonne qui montrent des oiseaux becquetant des raisins et une colombe buvant à un canthare¹⁰.

⁷ André LOYEN, *Sidoine Apollinaire et les derniers éclats de la culture classique dans la Gaule occupée par les Goths*, dans *Settimane* citée supra, pág. 283.

⁸ A. SASSIER, *Aperçu de la sculpture paléochrétienne et préromane de Septimanie de la fin du III.^o s. à la fin du IX.^o*, dans *Fédération historiq. du Languedoc*, XXX.^o Congrès, Sète, 1956; du même auteur, *Evolution de la sculpture paléochrétienne et préromane du Languedoc méditerranéen et du Roussillon (III.^o-IX.^o s.)*, D. E. S., Institut d'art et d'archéologie de Toulouse, 1956, exemplaire dactylogr.

⁹ Il faut signaler ici —mais c'est une pièce unique et qui ne permet donc pas les conclusions qu'autorisent les (relativement) «grands nombres» indiqués par ailleurs— le reliquaire —martyrium de Narbonne sur lequel nous reviendrons.

Mais cette grossièreté n'est pas seulement maladresse technique, elle est aussi, pensons nous, impuissance spirituelle. L'artiste ne domine pas son travail; il puise à tort et à travers dans des répertoires d'ornements, sans comprendre la portée religieuse de ce qu'il produit. A Saint-Restitut on se gardera bien, pensons nous, de chercher un sens aux figures qui se succèdent; de même que les peintures romanes des nefs du XII.^e siècle donnent parfois le sentiment d'un fatras plutôt qu'elles ne révèlent une spiritualité, de même a-t-on affaire ici à des motifs incompris par celui même qui les présente¹¹. Il est vrai que toutes les oeuvres ne sont pas de la même veine: à Saint-Michel de Tarrassa une peinture exprime la piété traditionnelle avec un certain bonheur¹². A ces diverses pièces on ajoutera le reliquaire de Salles d'Aude, dont on trouve, paraît-il, des analogues en Espagne¹³.

Il faut mettre à part les baptistères en raison, on le sait, de ce que, à cette époque, les différentes fonctions liturgiques n'étaient pas rassemblées dans le même édifice, mais distribuées dans des "espaces" différents. On connaît le texte célèbre de Primuliac qui permet de se faire une idée des sentiments des chrétiens du V.^e siècle devant ce sacrement¹⁴. Une enquête récente, consacrée au recensement de tous les baptistères paléochrétiens, est assez décevante dans la mesure

¹⁰ Marcel DURLIAT, *Un groupe de sculptures wisigothiques à Narbonne*, dans *Etudes Mérovingiennes, Actes des Journées de Poitiers, 1952*, Paris, 1953, págs. 97 s. et pl. IV.

¹¹ *Congrès archéol. de France, LXXVI^e Session, Avignon, 1909* (Paris, 1910), t. II, págs. 251-274.

¹² Il est vrai que la date haute proposée pour ces peintures par PUIG Y CADAFALCH —le VI^e siècle— a été abandonnée par André GRABAR, *Le Haut Moyen Age du IV^e au XI^e siècle, Mosaïques et peintures murales*, dans *Les grands siècles de la peinture*, Skira, 1957, pág. 62 et pl. pág. 63.

¹³ LE BLANT, *op. cit.*, n.^o 445; ce reliquaire abrite des reliques des saints martyrs africains, Saturnin et autres; on voit ici l'influence de l'Afrique, du fait notamment que la Gaule n'avait eu que peu de martyrs pendant les persécutions.

¹⁴ E. GRIFFE, *La Gaule chrétienne à l'époque romaine*, t. 3, Paris, 1965, pág. 275.

où elle ne connaît pour l'Espagne que deux baptistères certains, ceux de Malaga (Voga del Mare), avec deux cuves distinctes, comme s'il y en avait une pour les adultes, une pour les enfants (VI.^o s.), et celui de Tarragone, qui serait du début du V.^o siècle¹⁵, auxquels on ajoutera les deux baptistères de Majorque et celui de Burguillos. En Septimanie aucun baptistère n'est connu pour cette époque; par contre en Provence il en est cinq du même type, ceux de Vénasque, Aix, Marseille, Fréjus, et Riez¹⁶.

Il nous reste enfin, pour cette époque des origines, à nous demander s'il y eut une iconographie proprement arienne, comme on l'a récemment soutenu¹⁷. Dans son riche article Emilienne Demougeot, constatant que l'évolution bien connue qui conduit du sarcophage de type arlésien au sarcophage de type aquitain, coïncide avec l'occupation de cette région par les Wisigoths ariens, suggère qu'il faudrait chercher, derrière cette évolution des formes et des thèmes, une évolution du sentiment religieux. Il est de fait que les sarcophages aquitains font moins de place à la figure humaine, représentent moins souvent les scènes bibliques, et du même coup recourent davantage aux ornements et aux symboles. Ne faudrait-il pas se rappeler que l'arianisme, en niant la divinité du Christ, dépréciait par là même ses activités terrestres. Mais

¹⁵ A. KHATCHATRIAN, *Les baptistères paléochrétiens, Plans, notices et bibliographie*, dans *Ecole pratique des Hautes Etudes, Section des sc. relig., Coll. chrét. et byzantine*, Paris, 1962, p. 40 s. L'auteur signale en outre mais comme douteux, les baptistères de Grenade, Mérida, Elche, et Tarrassa.

¹⁶ *Ibidem*; on y ajoutera *Villes épiscopales de Provence, Aix, Arles, Fréjus, Marseille et Riez de l'époque gallo-romaine au Moyen-âge* par F. BENOIT et divers, dans *V^e Congrès internat. d'archéol. chrét.*, Paris 1954.

¹⁷ Emilienne DEMOUGEOT, *Y eut-il une forme arienne de l'art paléochrétien* dans *Atti del VI^o Congresso intern. di archeol. crist.*, Ravenna, 1962; cf. A. SASSIER, *D. E. S.*, p. 19 sur l'iconographie géométrique des motifs relevés en Septimanie. Sur l'art arien les travaux essentiels sont ceux de Carlo CECHELLI, *Motivi orientali e occidentali nell'arte del periodo dei Goti in Italia*, dans *Settimane*, p. 43-56; *L'arianesimo e le chiese ariane di Italia*, *ibid.*, t. VII, *Le chiese nei regni dell' Europa occidentale...*, 1959, Spoleto, 1960, p. 743-774.

aussi que les ariens furent parfois accusés, à Arles par exemple sous Césaire, de collusions avec les Juifs. Or ceux-ci ont de tout temps favorisé un art aniconique, ont été adversaires de la figure humaine, préférant multiplier les symboles, que l'on rencontre en effet en grand nombre sur les sarcophages aquitains, que représenter des scènes de l'Écriture.

De pareilles thèses méritent un examen approfondi. On peut cependant dès maintenant remarquer que la grammaire ornementale des sarcophages aquitains s'explique parfois par le recours à des thèmes puisés dans un profond terroir, celui de la protohistoire en domaine méditerranéen: des ornements comme la rouelle, il n'est pas besoin pour les expliquer de constater une collusion, d'ailleurs incontestable entre Juifs et Barbares, il suffit de recourir aux folklores de l'époque.

II. USAGES FUNÉRAIRES.

Ils nous sont assez bien connus en raison, répétons le, du grand nombre de sarcophages qui nous sont parvenus: en Septimanie, A. Sassier en a relevé 38 de l'école d'Aquitaine et 36 de l'école d'Arles. Ils sont souvent des témoins éloquents de la vie religieuse à l'époque wisigothique puisque plusieurs font référence aux rois régnants¹⁸.

Le fait est incontestable —Fernand Benoît en est d'accord aussi bien qu'Aymeric Sassier et qu'Emilienne Demougeot— que cette époque wisigothique est caractérisée par la prédominance du symbole sur la figuration humaine. Quels sont donc ces symboles? Le Blant en a dressé une liste qui ne prétend pas être exhaustive, essayant de suivre une évolution, depuis l'ancre, qui est peut-être l'emblème chrétien le plus ancien sur les sarcophages, et le chrisme, qui apparaît sous sa forme élémentaire à partir de 347, jusqu'à la colombe, à la croix, au canthare et au poisson. Si l'on s'en tient aux sarcophages d'Arles pour lesquels on dispose d'un catalogue

¹⁸ On trouvera référence aux rois wisigoths dans LE BLANT, *op. cit.*, n.º 611, 612, 616, 616 B, 620, 620 A, etc..., CI A. SASSIER, *Aperçu*, pag. 8.

excellent¹⁹, on relèvera les motifs suivants: la colombe; le canthare; le lierre; le Christ sur son trône ou dans une gloire; le Bon Pasteur avec ses brebis; la croix; le Christ sur la montagne, riche thème qu'orchestrent les cerfs, les fleuves de paradis, les douze apôtres autour du Maître, la Loi remise au Père, la Main de Dieu couronnant le Fils; des génies ailés; le chrisme entre des dauphins; les noces de Cana, la multiplication des pains, la grappe de Canaan; des étoiles; des cerfs au pied de la croix du Ressuscité, des brebis et des cerfs marchant vers le chrisme; baleine et dauphins.

Mais il ne suffit pas de dresser de pareilles listes; encore faut-il se demander quel était le contenu doctrinal des inscriptions funéraires qui les accompagnaient. Il est au total, il faut l'avouer, très sommaire. Le fidèle qui venait méditer sur ces tombeaux n'en rapportait, avec des sentiments généreux et des émotions poétiques, que peu de vérités dogmatiques. Il lui était enseigné la vie éternelle²⁰: *vivit in aeternum* (597, 586) qui consiste dans la paix (101, 242, 491, 600, 466, 491; cf p. XIX); une inscription de Toulouse enseignait que cette vie ne se trouve que dans le Christ (607, 621 B); quelques inscriptions précisaient la doctrine de la résurrection des corps, à

¹⁹ *Sarcophages paléochrétiens d'Arles et de Marseille, Suppl. à Gallia*, V, Paris, 1954. Nous jugeons inutile, pour ne pas surcharger notre texte, de donner chaque fois les renvois précis aux pages de ce catalogue, d'autant plus que nous énumérons les différents thèmes dans l'ordre même où ils se présentent dans ce répertoire.

²⁰ A partir d'ici nous faisons suivre chaque thème doctrinal signalé dans le texte des numéros empruntés au *corpus* de LE BLANT, dans lequel bien entendu nous n'avons retenu que ce qui concerne les territoires sous domination wisigothique.

Il est difficile dans ces enquêtes de savoir à quelle date s'arrêter: alors même que ces inscriptions ou ces symboles étaient du V^e siècle, et donc antérieurs à la période que nous voulons surtout étudier, ils continuaient à agir sur l'imagination et l'esprit de ceux qui venaient dans ces cimetières. C'est un des points de méthode les plus délicats pour qui étudie la religion populaire: combien de temps une forme religieuse agit-elle sur le spectateur avant qu'il n'y ait saturation?

Il n'y aura pas lieu de parler du mobilier funéraire car on n'en a pas trouvé dans ces tombeaux à l'exception d'une bague portant le poisson (608).

condition du moins que ce corps eût été régulièrement enseveli (LXXXVII) après un Jugement de Dieu (*ibid*), et représentaient ce mort en orant: ainsi s'était transformée l'ancienne *imago* (122). Il faut enfin ajouter la foi en la communion des saints ou plus exactement en la prière pour les morts: *tu qui legis ora pro eo* (317) cf 621 B).

III. LES GRANDES DEVOTIONS.

1. *La dévotion au Christ*.—Elle tient incontestablement la première place. Et d'abord parce que nous sommes encore tout près du V.^o siècle, en lequel le Christ est au centre de la religion, de la religion des Pères. Mais aussi parce que les luttes contre les Ariens ont aiguisé le sens du rôle tenu dans le christianisme par le Christ; des prières ont été alors composées qui ont pris dans cette liturgie mozarabe en formation un caractère antiarien²¹.

Mais il résulte aussi de ces circonstances historiques que le Christ qui attire ainsi l'attention n'est pas le Fils de l'homme, mais le Fils de Dieu; il est le Christ avant tout de la théologie et de la liturgie, non celui d'un art concret et réaliste; c'est dire que cette dévotion au Christ s'exprimera souvent dans un style abstrait, et donc peu populaire. On ne voit pas le Christ, on ne l'imagine pas dans la réalité des scènes évangéliques, mais on le signifie par des symboles.

Nous l'avons déjà remarqué, ces scènes évangéliques tiennent de moins en moins de place dans l'art wisigothique; on sait d'ailleurs que, représentées sur les sarcophages, elles y avaient une allure singulièrement conventionnelle, conformément à des canons hérités de la plastique traditionnelle plutôt qu'inspirés par la méditation du mystère de l'incarnation. Peu à peu ces scènes elles-mêmes ont laissé la place à des schèmes chargés de symbolisme, dont il est difficile de savoir s'il était toujours accessible au peuple.

²¹ Klaus GAMBER, *Ordo antiquus gallicanus, Der gallikanische Messritus des 6. J. (Textus patristici et liturgici ...Institutum liturgicum Ratisbonense, 3)* Regnesburg, 1965, pág. 8.

Avant tout le chrisme, qui est constant sur les sarcophages: il arrive qu'il y ait quatre chrismes sur le même ²²! Il est associé à quelques éléments décoratifs variables dont on percevait peut-être encore la signification théologique: couronne de laurier ²³ ou pampres ²⁴.

Du chrisme on rapprochera la croix gemmée, fréquente elle aussi: on la trouve sur une sculpture wisigothique de Narbonne dans la deuxième moitié du VIII^e siècle ²⁵, sur un support d'autel d'Oupia ²⁶, dans le trésor de Guarrazar ²⁷; une staurothèque représente saint Césaire avec deux anges ²⁸.

Moins important le Christ de majesté ²⁹, mais qui représente d'une certaine manière l'avenir. Le cas le plus célèbre est celui du sarcophage de Braga, sur lequel les évangélistes ont des têtes d'animaux ³⁰; on y ajoutera le Christ de Cordoue lui aussi accosté des évangélistes, preuve qu'une iconographie est en train de se fixer. Si l'on n'oublie pas que Poitiers fut quelque temps sous la domination wisigothique, on ne manquera pas de signaler le couvercle de sarcophage de l'Hypogée

²² LE BLANT, 414. En l'occurrence on peut se demander si ces chrismes n'ont pas une destination apotropaïque, le client qui commandait la sculpture du sarcophage ayant voulu se ménager toutes les chances en faisant graver tous les chrismes possibles.

²³ A. SASSIER, *ibid.*, pág. 9.

²⁴ E. DEMOUGEOT, *op. cit.* pág. 294.

²⁵ M. DURLIAT, *op. cit.*, pl. IV.

²⁶ *Ibid.*, pl. V.

²⁷ A. FROLOW, *Les reliquaires de la Vraie Croix (Arch. de l'Orient chrétien, 8)*, Institut fr. d'études byzant., Paris, 1965, pág. 192, n.º 3; cf. pág. 193, n.º 5.

²⁸ *Ibid.*, pág. 52, n.º 4.

²⁹ Carmelo CAPIZZI, PANTOKRATOR *Saggio d'esegesi letterario-iconografica (Orientalia christ. analecta, 170)*, Pontif. Instit. Orient. Studiorum, Rome, 1964, ne signale aucun Pantocrator en Espagne, mais cet ouvrage par ailleurs important, semble peu familier avec ce pays.

³⁰ René CROZET, *Les premières représentations anthropozoomorphiques des évangélistes (VI^e-IX^e s.)* dans *Etudes Méroving.*, *op. cit.*, pág. 58, où l'on trouvera aussi des indications sur le Christ de Cordoue. Avant de quitter l'Espagne signalons le Christ-Soleil de Quintanilla de las Viñas, dans une gloire tenue par deux anges: on le trouvera partout reproduit et notamment dans M.º E. GOMEZ MORENO, *Breve historia de la escultura española*, 2.º éd., Madrid, 1951, fig. 34.

des Dunes³¹, intéressant par l'iconographie des anges et des évangélistes: à la place de Marc et Luc sont représentés Rafael et Raguel; avouons que ces confusions ne donnent pas une haute idée de la théologie populaire de l'époque.

Tout aussi révélateur est le motif du Christ Docteur entre des Apôtres et des disciples: on voit là le sculpteur partir d'une scène réaliste et populaire, celle de la prédication de l'évangile, mais la transfigurer, dégager le "type", proclamer la magistrature éternelle du Fils plutôt que de montrer la familiarité bonhomme du compagnon charpentier. On en dira autant du motif du Bon Pasteur: le pittoresque et le concret, qui auraient pu nourrir une "religiosité" populaire y sont sacrifiés à la noblesse de la mission et à la signification théologique du geste.

A cet art symbolique se rattache évidemment le saint-sépulcre de Narbonne³², petit édifice en pierre avec abside et portique, au sujet duquel on a beaucoup discuté; le mieux est sans doute, avec Mgr Griffé, d'y voir une *memoria sancti sepulchri* qui remonterait peut-être à saint Rustique.

Avec toutes ces pièces nous sommes toujours dans l'art paléochrétien et dans une spiritualité que l'on pourrait dire patristique, ou en tout cas traditionnelle. C'est un changement complet de "religiosité" que représente le Christ de Narbonne, et qui nous révèle le passage d'un âge à l'autre, de l'âge patristique au Moyen-âge, d'un art théologique à un art populaire, du symbole à l'image concrète. Grégoire de Tours³³ a ra-

³¹ LE BLANT, 254.

³² A. FROLOW, *op. cit.*, pág. 39, E. GRIFFE, *op. cit.*, págs. 46-47.

³³ *De gloria martyrum*, 22 (*Patrol. lat. de MIGNE*, t. 71, col. 724; on replacera cette peinture signalée par Grégoire de Tours dans le contexte historique et artistique à l'aide de Docteur Paul THOBY, *Le crucifix des origines au concile de Trente*, Nantes, 1959, págs. 24-25 et pl. V, n.º 11. Croix sans crucifix du VII^e s. à Saint-Bonnet-Avalouze (Corrèze): *Les trésors des églises de France, Musée des arts décoratifs*, Paris, 1965, n.º 403 et pl. 11.

L'Homélaire de Tolède qui sera présenté à la fin de cet article, pág. 229, permet de constater qu'à sa date et en sa région, il, n' y avait pas d'église sans la croix; mais cette croix comportait-elle un crucifix? Nous en doutons.

conté l'histoire de ce crucifix apporté d'Orient par un Syrien qui l'offrit à son église, mais sans le vouloir provoqua le scandale de ses frères et du clergé, indignés de voir le Christ représenté dans sa nudité et dans l'horreur de son supplice. On sent très bien ici que s'opposent deux conceptions de l'incarnation, celle qui insiste sur la divinité du Fils par nature, du Seigneur de Nicée et de Tolède, jusqu'au monophysisme, serait-on tenté de dire, d'un certain art triomphal, et celle qui voit surtout dans le Christ le Fils de l'homme, au risque parfois de tomber dans le nestorianisme. Toujours est-il que ces réclamations obligèrent à dissimuler derrière un voile le crucifix en question. Un siècle après, le concile *in Trullo* (692), dont la décision nous éclaire singulièrement sur ces débats et ces enjeux, se prononçait en faveur du crucifix dans les églises et déconseillait d'y représenter le Christ en agneau; c'était pour longtemps la fin d'un certain symbolisme et l'annonce du Moyen-âge pathétique.

Nous ne pouvons, dans cette situation, que dire notre embarras devant le Crucifix de Gérone, nous demandant s'il faut le dater du VII^e siècle, comme celui de Moncarnet, ou du XI^e³⁴. En faveur d'une date haute est l'inscription en grec qui accompagne une des faces; mais dans la région de San Pedro de Roda, de laquelle est originaire ce crucifix, il est compréhensible que la connaissance de quelques formules stéréotypées en cette langue se soit maintenue longtemps.

Parce qu'elle est encore tout proche du temps des Pères, la spiritualité wisigothique, du moins à ses débuts, n'isole pas le Christ du reste de son Eglise; elle est encore capable au contraire de percevoir les connexions essentielles, par exemple entre le Christ et les martyrs. C'est ainsi que le IV^e concile de Tolède nous parle des fidèles qui construisent des basiliques par amour du Christ et des martyrs³⁵; la dédicace de la

³⁴ On trouvera une reproduction d'une des faces, malheureusement la moins intéressante pour nous dans Lamberto FONT, *Gerona, La catedral y el Museo diocesano*, Gerona, 1952, fig. 147 et pág. XXXIV. Il s'agit d'une croix-reliquaire portée sur la poitrine. Sur la face que nous citons on voit Marie (?) entre les évangélistes. On la rapprochera de deux croix des VII^e et VIII^e s. publiées par P. THOBY, *op. cit.*, pl. VII.

cathédrale de Cadix en 652 n'est pas moins significative, qui associe le Christ et les reliques des saints, sanctuaires du Christ³⁶. On comprend dès lors que dans cette Eglise les martyrs passent avant la Vierge elle-même, ce qui révèle que le Moyen-âge ne s'annonce pas encore.

2. *Le culte des saints*.—Un fait d'une importance considérable est d'abord à noter, c'est l'immigration des saints espagnols en Septimanie. Cette immigration s'explique sans doute, nous l'avons déjà suggéré, par le fait que la Gaule avait eu peu de martyrs durant les siècles de persécution; à une époque où les martyrs étaient les seuls saints reconnus comme tels, on manquait donc de protecteurs et de reliques à déposer dans les autels nouveaux qu'il fallait ériger à une époque de multiples créations de paroisses. Le relevé de ces saints a déjà été fait, au moins pour l'essentiel: Just, Félix, Vincent, Eulalie sont les principaux³⁷. Dans certains cas on peut dater cette irruption: saint Félix fut introduit par Rusticus, donc au début du VI^e siècle.

Cette invasion de saints nouveaux eut une conséquence d'importance pour l'hagiographie: ce fut la mise en veilleuse des saints locaux concurrencés par des rivaux dans le goût du jour. Significatif est le cas de saint Paul de Narbonne: il avait jusqu'alors bénéficié de son association à saint Saturnin, comme à saint Denis et aux autres évêques de la mission que raconte Grégoire de Tours; à l'époque où la faveur des foules, sous l'influence sans doute de la *Vita Martini*, allait aux évêques fondateurs des églises, il méritait l'attention que lui donna le peuple de Narbonne; or par la suite il fut quasiment oublié; on ne voit aucun pèlerinage se mettre en route vers son tombeau; c'est seulement à l'époque carolingienne qu'il sera tiré de cet oubli³⁸.

³⁵ Canon 33.

³⁶ A. FROLOW, *op. cit.*, pág. 122.

³⁷ E. GRIFFE, pág. 87. Cette diffusion fut assez large: Just en effet ne se trouve pas seulement à Narbonne, mais à Valcabrère (Saint-Bertrand-de-Comminges). Le mouvement continuera longtemps ou plutôt connaîtra un deuxième temps lors de la reconquête carolingienne et un troisième avec les croisades en Espagne: les reliques de saint Aciscle furent alors déposées à Saint-Sernin de Toulouse.

Il ne nous appartient pas de dresser la liste des saints wisigothiques les plus honorés; on en trouvera le catalogue sommaire dans Gamber³⁹; on constate le caractère archaïque de pareille liste puisque les saints qui l'emportent sont de beaucoup ceux du Nouveau Testament; seul saint Martin révèle des préoccupations nouvelles. A ce catalogue on pourra comparer les patronymes des églises: celles de Tarrassa d'autant plus intéressantes qu'elles sont au nombre de trois, sont consacrées à Pierre, Michel et Marie.

A travers les textes nous entrevoyons parfois les rapports que les fidèles entretiennent avec les saints: une inscription wisigothique de Mérida en 469 nous fait connaître la consécration d'une maison à sainte Eulalie: *Hanc domu (sic) juris tui placata posside martyr Eulalia... ut domus hec cum habitatoribus, te propitiante, florescant, Amen*⁴⁰. Les reliques de Jean-Baptiste enfermées dans une staurothèque, que Grégoire I envoie à Récarède, doivent aider le roi dans ses entreprises⁴¹.

3. *La dévotion à Marie*.—Le Père Meersseman dans un ouvrage désormais classique⁴² a constaté l'indigence de poésie mariale à la fin de l'époque patristique, au moment où commence notre enquête: les premiers à composer en l'honneur de Marie sont Ennodius d'abord puis Fortunat. Il serait donc vain de chercher dans la première littérature wisigothique des témoignages très anciens de la dévotion à Marie. Nous n'avons pas à étudier ici les sources de saint Ildefonse.

³⁸ Sur le culte de saint Paul de Narbonne, *Vita et commentaires des Acta Sanctorum, mars*, t. III, pag. 372; cf *Bibliot. Paris, ds Biblioth. hagiogr.*, t. I, pag. 212 éditant la *Vita* du Ms. 2838.— Sur les pèlerinages à cette époque dans cette région, Abbé L. SIGAL, *L'autel chrétien de Minerve*, Toulouse, 1930, pag. 51.

³⁹ *op. cit.*, pag. 44.

⁴⁰ C'est le n.º 489 du Musée Archéol. de Mérida, cité dans *Mérida monumental y artistica* par Maximiliano MACIAS LIANEZ, 2.º éd., 1929, pag. 166.

⁴¹ A. FROLOW, *op. cit.*, pag. 123, qui parle à cette occasion d'une sorte de Deisis.

⁴² *Der Hymnos Akathistos im Abendland*, t. I (*Spicilegium Friburgense*, 2), Fribourg, 1958, pag. 68.

Serons nous plus heureux quand il s'agira des églises consacrées à la sainte Vierge? Dans un livre trop peu connu, Carlo Cecchelli a dressé une première liste de ces consécérations: la voici pour les régions qui nous concernent⁴³: la crypte de Saint-Victor de Marseille (?), les Saintes Maries de la Mer (VI^e s.); en 556, une église dans la province de Badajoz; en 587 une inscription à Tolède; 660, Cabra; vers 660, Guarrazar; vers le VII^e s. Palma, d'autant plus intéressante qu'on y voit Adam et Eve, preuve que dès cette date Marie serait conçue clairement comme la nouvelle Eve. Ce catalogue devrait être évidemment critiqué et sans doute complété; il nous aidera seulement à ne pas projeter trop vite dans le passé des conceptions plus récentes sur la place que Marie a occupée dans la dévotion des simples fidèles.

A ce catalogue ajoutons pour la région de Toulouse deux exemples: la chapelle de la nécropole de Martres-Tolosane⁴⁴ (après 431) aurait été consacrée dès cette haute époque à la Vierge; la chose est possible mais demanderait à être prouvée. Incontestable par contre est le cas de la Daurade, trop connu pour que nous nous y étendions⁴⁵. Il faut cependant rappeler un débat, essentiel pour notre propos: à quelle date fut construit ce *martyrium*? à quelle date furent placées les mosaïques, dont on a un souvenir très précis, et qui glorifiaient les mystères de Marie? Peut-on les attribuer à des rois wisigoths et supposer par là une dévotion à Marie chez des ariens?

⁴³ *Mater Christi*, t. I, Rome, 1946, págs. 271 s. Nous n'abordons pas le problème de dater le culte marial à Montserrat et à Saragosse.

⁴⁴ Jean BOUBE, *La nécropole paléochrétienne de Martres Tolosane (Hte-Garonne)*, dans *Pallas, Annales... Faculté d. Lettres de Toulouse*, t. III, 1955, pag. 110-114.

⁴⁵ Je me permets de renvoyer simplement à mon article du *Dictionn. d'hist. et de géogr. eccl.*, ad verbum. L'article de Jacqueline CAILLE, dans *Catholicisme*, ad v., n'ajoute rien pour ce qui nous concerne; les fouilles récemment menées dans le sous-sol de la basilique avec l'espoir de retrouver le *martyrium* antique n'ont rien donné. On sait que selon l'hypothèse la plus récente la Daurade aurait été la chapelle palatine des rois wisigoths.

Sur la chapelle de Martres Jean BOUBE, *La nécropole paléochrétienne de Martres Tolosane (Hte-Garonne)*, dans *Pallas, Annales... Faculté d. Lettres de Toulouse*, t. III, 1955, págs. 110-114.

A travers ces diverses données nous entrevoyons bien mal la dévotion à Marie: la fête du 18 décembre semble très ancienne, puisqu'un concile de Tolède l'impose en 656. Une inscription⁴⁶ glorifie Jean serviteur de la Vierge. Mais le personnage de Marie n'était pas connu seulement par les évangiles canoniques; à Saint-Maximin, une dalle des V^e-VI^e siècles la représente au Temple d'après les Apocryphes, avec l'inscription: *Maria virgo minester de tempulo Gerosale*⁴⁷. On voit comme au total on a peu de choses.

IV. LES MANIFESTATIONS EXTERIEURES DE LA DEVOTION POPULAIRE.

Ici encore nous avons l'impression que l'on a affaire à une Eglise qui en est à ses débuts; c'est le sentiment que donne le concile de Gérone en 517 faute de textes relatifs directement à la Septimanie nous citons de préférence des textes de la Tarraconnaise quand il parle de *l'institutio missarum*, de *l'ordo missae*⁴⁸. Mais l'organisation de ce culte, encore informe à certains égards, se fera vite, en raison de la volonté de centralisation de la monarchie wisigothique: le concile IV de Tolède, en 633 (canon 2) est à cet égard plein d'intérêt par sa volonté d'unification, sans en excepter la Septimanie⁴⁹.

Ces conciles pourtant sont peu diserts quand il s'agit des commandements de l'Eglise et donc des obligations du peuple

⁴⁶ C. CECHELLI, *op. cit.*, pag. 272.

⁴⁷ Mgr M. BESSON, *La Sainte Vierge*, 2.^e éd., Genève, 1942, reproduction pag. 24; références pag. 173, n. 5.

⁴⁸ Canon 1.

⁴⁹ Ce canon 2 du concile de Tolède est caractéristique par son souci de l'unité liturgique qui allait évidemment à réduire les différences entre les peuples divers du royaume wisigoth: *nicil ultra diversum aut dissonum in ecclesiasticis sacramentis agamus ...Unus igitur ordo orandi atque sallendi a nobis per omnem Spaniam atque Galliam*, la Septimanie est donc formellement comprise; il y avait d'ailleurs à ce concile l'évêque de Narbonne et plusieurs de ses suffragants, *conserventur... in nobis ...qui una fide continemur et regno*; la centralisation du royaume rejoint donc l'unité de la foi; le principe de territorialité l'emporte donc.

chrétien; ici encore on se sent dans une époque archaïque, où l'on n'a encore qu'une conscience incertaine des rites qui cimentent la communauté, et des devoirs de présence au corps de son Eglise qui incombent au fidèle. Le concile de Narbonne pourtant est précis sur la sanctification du dimanche, qui s'impose non seulement aux Goths et aux Romains, mais aux Syriens, c'est à dire aux Orientaux, aux Grecs et aux Juifs. On a là un texte d'autant plus précieux qu'il est, me semble-t-il, plus rare, pour nous révéler que la loi ecclésiastique, en imitation de la loi barbare, faillit être personnelle et non territoriale.

Sanctification du dimanche; qu'est-ce à dire? le chrétien, est-il déclaré expressément, se reconnaît au fait qu'il va à l'église: ici le christianisme prend une de ses grandes orientations; il se définira de plus en plus comme un culte, célébré non pas à domicile, mais dans un lieu public, dans un local aménagé pour ce service. L'écho de ce point de vue se fait entendre dans cette inscription du cimetière Saint-Paul de Narbonne: *omnes qui ad ecclesiam venietis*⁵⁰.

Le premier devoir du chrétien sera donc de contribuer à la construction de ces églises. On a des exemples innombrables d'églises élevées ainsi à l'initiative de fidèles, sans qu'aucun compte soit tenu des besoins réels du peuple, en sorte qu' aussi il arrivait souvent que ces églises s'écroulassent bientôt après faute d'entretien. Il peut donc arriver aussi qu'il y ait plusieurs "basiliques" —l'emploi de ce terme est constant— sur la même paroisse⁵¹. Contentons nous d'un seul exemple en Septimanie: à Villesèque (Durban) un chrétien et sa femme fondent une église pour se racheter de leurs péchés⁵².

On dirait que le plus important, s'il s'agit de l'aménagement de ces églises, c'est le luminaire, tant nos textes y reviennent souvent; et l'on sait bien qu'il y aura ici désormais une des constantes de la piété jusqu'à un moment avancé du Moyen-âge. C'est ainsi qu'à Salles d'Aude, une fondation con-

⁵⁰ Cette inscription serait du VII.^e s.: *Dict. d'arch. chrét. et de liturg.* t. XII, col. 840.

⁵¹ Conciles de Lérida, c. 3 (546); IV. Tolède, c. 33; IX. Tolède édition citée, pags. 484-485).

⁵² LE BLANT, 307.



siste en le don d'une maison pour l'entretien du luminaire dans l'église⁵³. Ce luminaire ne doit pas être séparé du culte des reliques, puisque le concile de Tolède de 597 (c. 2) les spécifie.

Quelles étaient les fonctions assurées dans ces églises? Il n'est pas question de la messe aussi souvent que nous l'imaginions⁵⁴; l'office divin n'est pas réservé aux seuls clercs ou aux moines; et il nous est dit que dans les paroisses se disaient matines et vêpres; on sait d'ailleurs qu'il n'en était pas autrement en Gaule à l'époque de sainte Geneviève. Ici se posait le problème des chants d'église dont nous avons déjà entrevu l'intérêt⁵⁵. Il est permis aussi de penser que les exigences de cette liturgie, si fruste qu'elle soit encore, s'étendaient au soin pris des vases sacrés, comme il en était en Gaule à l'époque de saint Didier⁵⁶.

Si tous les fidèles étaient invités à ces dévotions, d'autres pratiques ne s'offraient qu'à quelques uns. Laissons de côté la pénitence très bien connue dans le cas de l'Espagne⁵⁷; il est permis de penser que la Septimanie se conformait sur ce

⁵³ *ibid.*, 445. Cf concile de Tarragone de 516, c. 7.

⁵⁴ Cependant le concile IV de Tolède, c. 25, mentionne le *sacrificium Christi*. De la messe on rapprochera le viatique: concile II de Braga, c. 82.

⁵⁵ Le concile I de Braga est catégorique sur ce point: c. 12: *Item placuit ut extra psalmos vel canonicarum scripturarum novi et veteris testamenti nihil poetice compositum in ecclesia psallatur sicut et sancti praecipunt canones*. La même prescription est reprise par le II. Braga, c. 67: *Non oportet psalmos compositos et vulgares in ecclesia dicere*

⁵⁶ LE BLANT, 243 d'après la *Vita Desiderii*; Didier composait des inscriptions pour ces vases, mais il s'agit là d'une culture de clerc; les fidèles n'avaient pas accès à ces objets du culte; auraient-ils d'ailleurs compris ces formules?

⁵⁷ Cf Sister Patrick Jerome MULLINS, *The spiritual life according to saint Isidore of Seville (The catholic University of America, Studies naissance latin language...*, XIII), Washington, 1940, págs. 89 s., Justo Fernández ALONSO, *La cura pastoral en la España romanovisigoda*, Rome, 1955; José ORLANDIS, «*Traditio corporis et animae*» (*Anuario historia del derecho español*), Madrid 1954, págs. 17-22. Nous n'étudierons pas non plus les confréries, qui d'ailleurs se rattachent pour une part à la pénitence publique, comme l'a montré José ORLANDIS que l'on vient de citer.

point aux usages reçus dans le reste de l'Espagne. Quant aux pèlerinages, nous avons remarqué qu'il n'en est pas question pour Saint-Paul de Narbonne à cette époque; mais nous avons l'exemple saisissant de l'autel de Minerve avec ses *graffiti*. Cet autel a donné lieu à des controverses dans lesquelles nous ne saurions entrer malgré l'intérêt du sujet: Le Blant, qui a relevé ces *graffiti* et les a publiés⁵⁸, pensait que ces noms étaient plutôt de l'époque carolingienne que mérovingienne; ils n'auraient donc pas de rapport direct avec notre enquête; pour l'abbé Sigal⁵⁹ il s'agit bien du VI^e siècle, et le fait que 90 % des noms sont des noms d'hommes s'explique par ceci que ces pèlerins sont des prêtres venus vénérer l'autel dressé par leur saint évêque.

Dans toute cette religion en tout cas il n'y a pas de doute qu'il y avait encore à cette date beaucoup de superstition: les conciles font allusion aux offrandes aux morts ensevelis dans les champs (II. Braga. 68), aux chants et danses profanes pour les fêtes des saints (III. Tolède, 23), au culte des arbres et des fontaines (XVI. Tolède, 2). Mais ceci n'est pas spécial à l'Espagne ni aux temps wisigothiques; il vaut mieux nous demander comment l'Eglise a lutté contre ces superstitions et a poursuivi sa tâche d'évangélisation.

V. LES MOYENS D'EVANGELISATION ET DE PASTORATION.

Il faut d'abord poser la question préjudicielle, si hardie qu'elle paraisse: l'Eglise wisigothique s'est-elle posé ces problèmes? Il est facile de constater en effet, si on lit les conciles francs de la même époque, qu'ils font une grande place à l'organisation des églises et à la discipline du clergé, mais ne parlent pas de l'évangélisation. De fait, on ne saurait trouver en Espagne, pas plus qu'en Gaule, de "plan" comparable à ceux qui sont élaborés aujourd'hui; il n'en reste pas moins qu'il est question dans nos textes de femmes enceintes qui

⁵⁸ LE BLANT, 609.

⁵⁹ Abbé L. SIGAL, *op. cit.*

se font baptiser ou de conversions qui suivent la prédication⁶⁰. Il y eut donc bien conscience des moyens auxquels l'Eglise devait avoir recours pour faire de ce peuple un peuple chrétien.

I. La liturgie.—Au V^e siècle la liturgie est normalement la même en Espagne et dans les parties gauloises du royaume wisigoth, comme nous le révèle une messe en l'honneur de saint Saturnin de Toulouse; plus tard s'est produite une différenciation liée aux créations réalisées au sud des Pyrénées⁶¹.

En tout cas lorsque commence notre enquête la liturgie mozarabe au contraire de ce que l'on croyait jadis, est déjà formée: c'est du V^e siècle que datent le *Liber mozarabicus* et le *Liber ordinum*, des V^e-VI^e, les *Orationes et missae* de Pierre de Lérida⁶². Il n'en reste pas moins que notre époque assiste à tout un travail car il faut compiler des collections encore insuffisantes. C'est ici que se situe l'effort des Pères espagnols; les mêmes qui se font théologiens pour combattre l'arianisme ou le priscillanisme, et prédicateurs pour évangéliser leur peuple, composent, dans le style traditionnel et déjà selon un génie national, les textes qui demain feront figure de textes sacrés et se déroberont dans un anonymat glorieux. Il fallut

⁶⁰ II Braga, c. 54; Valence (549), c. 1.

⁶¹ L'étude la plus récente sur cette messe est celle de E. GRIFFE, *Une messe du V^e s. en l'honneur de saint Saturnin de Toulouse*, *Rev. du Moyen Age latin*, t. VII, págs. 5 s., où l'on trouvera des indications bibliographiques sur cette messe. De la messe on peut rapprocher le cas de l'hymne *De sancto Saturnino*, commun à l'hymnaire wisigothique et à la liturgie de Moissac: cf E. DELARUELLE, *L'idée de croisade dans la littérature clunisienne du XI^e s. et l'abbaye de Moissac*, dans *Moissac et l'occident au XI^e siècle*, *Actes du Colloque intern. de Moissac*, Toulouse, 1964, pág. 114: nous avons noté dans cet article que l'hymnaire wisigothique contient des pièces favorables à l'idée de guerre-sainte, que l'on ne retrouve pas au nord des Pyrénées, preuve que la composition de textes liturgiques dans le royaume de Tolède s'est faite dans un esprit qui n'était plus celui du V^e siècle.

⁶² Au *Dict. d'archéol. chr. et de liturg.*, t. XII, c. 393, il faut préférer C. VOGEL, *Introduction aux sources de l'histoire du culte chrétien au moyen âge*, dans *Studi medievali*, 3^o S., t. III, 1962, págs. 26-27; t. IV, págs. 561-562. Je n'ai pu en temps voulu utiliser les *Estudios sobre la liturgia mozárabe* publiés, sous la direction de Juan Francisco RIVERA RECTO, par l'*Instituto provincial de investigaciones y estudios toledanos*, III^o S., vol. I, Tolède, 1965.

même parfois mettre un terme à ces ardeurs: le concile de Tolède de 633 freina cette production littéraire, de crainte qu'elle ne favorisât le priscillianisme.

Un texte du concile de Tolède IV, c. 13 est significatif: *componuntur ergo hymni sicut componuntur missae et preces*; les Pères assistent donc à ce travail de création; ils voient comme sous leurs yeux naître de nouvelles messes, absolument nécessaires du point de vue pastoral, puisque les sacramentaires d'abord en usage ne comportaient pas de messe pour tous les dimanches de l'année liturgique. Nous avons cité le concile de Tolède; mais il est, au canon suivant, question expressément de la Septimaine où se poursuit donc sans doute un travail analogue.

On a pu estimer à 50 les hymnes composés ainsiau VII^e siècle⁶³; presque toutes malheureusement sont anonymes; en tout cas ces hymnes résolvaient la question qu'on s'était un instant posée: fallait-il s'en tenir à une liturgie délibérément et uniquement biblique, en se contentant définitivement des "cantiques" de l'Écriture? L'Église wisigothique a opté pour la création.

Une autre création de cette époque, du VIII^e siècle sans doute, est le sacramentaire martyrologe de la province de Narbonne, connu par 10 Ms. et qui a donc eu une large diffusion. Ce texte, qui a cet intérêt d'être unique au monde, car l'expérience tentée en Septimaine ne fut pas reprise, essayait de faire du martyrologe, compilation d'information qui par elle-même n'avait aucune valeur édifiante, un livre de prière: la notice hagiographique s'achevait en oraison⁶⁴.

On a souvent remarqué le génie théâtral de la liturgie wisigothique: elle sait dramatiser et par là provoquer l'émotion, donner au spectateur le sens d'une destinée qui se joue et

⁶³ Manuel C. DIAZ Y DIAZ, *La cultura de la España visigótica del siglo VII*, dans *Caratteri del sec. VII in Occidente (Settim... sull'alto medioevo, V)* Spolète, 1958, t. II págs. 838-839.

⁶⁴ Alexandre OLIVAR i Anscari MUNDO, *Fragments d'un curiós sacramentari martirologi*, dans *Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens*, 21 (*Spanische Forschungen der Görresgesellschaft*), herausgegeben von Joh. VINCKE, Münster, 1963, págs. 12 s.; sur l'origine présumée narbonnaise de ce document, pág. 16; cf pág. 49.

d'un enjeu éternel. Nul moment sans doute n'est plus caractéristique à cet égard que la Semaine-sainte; et l'on peut penser que de ce point de vue l'Espagne se manifesta aussi créatrice que l'avait été l'église de Jérusalem⁶⁵: le jeudi-saint est le *Natalis calicis*, où a lieu la translation solennelle de l'hostie⁶⁶; le vendredi on entendait le chant du Bon Larron, *Momento mei Domine*, cependant qu'étaient distribuées des indulgences qui prenaient évidemment ce jour là toute leur signification; le samedi avait un caractère peut-être encore plus emphatique avec la cérémonie du cierge pascal, dont nous savons qu'elle fut aussitôt introduite en Septimanie⁶⁷; le dimanche enfin c'était le triomphe du Lion de Juda: *vicit leo*; et le concile X de Tolède, c. I, semblait penser que par ce rite pascal s'assurait l'unité du peuple, qui devenait un peuple de "renés" en lequel étaient abolies toutes les vieilles différences.

Si l'on essaie maintenant de dégager quelques traits particuliers de cette liturgie pour en saisir le génie et savoir quelle emprise elle exerçait sur ce peuple et quelle religion elle lui insinuait, on constatera qu'elle va du *lamentum* au *Sanctus*. Il y a ainsi comme une tension qui tantôt porte le fidèle vers la componction et tantôt l'exalte dans une participation joyeuse aux triomphes de son Eglise. D'une part on a noté⁶⁸ le caractère pessimiste de certains textes chez Eugène de Tolède; nous avons entendu tout à l'heure le *lamentum* du Bon Larron; mais il y avait aussi un *Lamentum poenitentiae*: avant d'éprouver sa délivrance, l'âme sent d'abord le poids de son péché. Ainsi s'annonce, a remarqué Jacques Fontaine, une certaine prière du Moyen-âge dont Isidore de Séville a donné le style. Dans certaines des oraisons qui nous sont parvenues de ce temps, il y a place pour l'effusion, pour l'épanchement que ne censurent aucune théologie ni aucune rhétorique; et

⁶⁵ Précisions dans l'article du *Dict. d'arch.*, c. 402, 420, 437, 443, etc...

⁶⁶ On notera avec intérêt que Solange CORBIN, *La déposition liturgique du Christ au Vendredi saint*, Coll. portug., Paris-Lisbonne 1960, dans un livre consacré cependant à analyser des documents portugais, ne signale aucun exemple de ces rites en Espagne.

⁶⁷ *Dict. d'arch.*, c. 422-423; on peut penser que ce fut vers 589 que ce rite fut introduit en Septimanie.

⁶⁸ M. C. DIAZ Y DIAZ, *op. cit.*, pág. 832.

il est curieux de remarquer que l'exclamation *Ihesus meus*, que l'on prendrait d'abord pour contemporaine de l'*Imitation* se trouve dans l'*Homélaire* de Tolède, preuve aussi que les prédicateurs n'avaient pas pour seul idéal une parole mesurée, mais se laissaient aller à leur ferveur⁶⁹.

D'autre part on est frappé de voir tout ce que cette liturgie a gardé de la liturgie paléo-chrétienne et, si l'on veut, des liturgies orientales: la louange y tient une grande place, comme dans l'art le chrisme triomphal ou la croix gemmée. C'est ainsi que sans cesse il est fait appel aux anges pour soutenir l'acclamation des hommes. Le *Cantique de Daniel* semble tenir un rang important dans cet eucologe, tout comme le *Sanc-tus... qui sedes super Cherubim*⁷⁰.

2. *La prédication.*—Elle tenait certainement, peu de place dans l'éducation religieuse populaire; il ne faut pas en effet nous représenter la paroisse telle qu'on la connaîtra à la fin du Moyen-âge, comme si le curé wisigothique prêchait à son peuple tous les dimanches car à cette date, et du moins en Espagne, normalement l'évêque seul prêche, le curé ne fait que lire.

Cette époque est en effet encore celle des "réserves" de la primitive Eglise au bénéfice de l'évêque qui seul célèbre l'eucharistie, donne l'absolution aux pénitents et confère le baptême solennel. Sans doute les exceptions sont-elles en train de s'organiser: le II^o concile de Séville (c. 7) interdit aux prêtres de prêcher quand l'évêque est là, preuve que, dans l'intérêt du troupeau, le pasteur a commencé à se dessaisir de ses monopoles. Il n'en reste pas moins que ces mêmes conciles ne laissent pas prescrire cette obligation grave de la prédication de l'évêque en personne⁷¹; il aura, ajoutent les Pères, le soin de

⁶⁹ Edit. GREGOIRE, citée *infra*, pag. 203. Autres exemples dans *Dict. d'arch.* c. 441, 487; Sister Patrick, *op. cit.*, pag. 105 pour saint Isidore et surtout Jacques FONTAINE, *Isidore de Séville auteur «ascétique»: les énigmes des «Synonyma»*, dans *Studi mediev.*, t. VI, 1965, pags. 165-195.

⁷⁰ GAMBER, *op. cit.*, pag. 44.

⁷¹ Le concile de Valence de 549. c. 1; *Ut evangelium post Apostolum legatur*, mentionne ce *sermonem sacerdotis* en un texte d'autant plus intéressant qu'il fait entrevoir l'inorganisation, encore à cette date,

l'adapter aux différents auditoires, catéchumènes, pénitents, fidèles ordinaires. Mais combien de fois par an chacun de ces "ordres" recevait-il la visite du chef du diocèse et entendait-il de lui la parole de Dieu?

Que les clercs inférieurs aient été souvent de simples "lecteurs", la chose est bien connue quand il s'agit de ceux qui portaient ce titre, et de même des sous-diacres, pour lesquels le II^e concile de Braga (c. 44) stipule les conditions pour lire "l'Apôtre". Mais c'est dit aussi expressément pour les prêtres par le IV. concile de Tolède (c. 25): ils ont *docendi officium in populis, id est legere*. Texte essentiel, on le voit, par ce qu'il nous révèle de la médiocrité intellectuelle de l'époque et de l'idée que l'on se faisait alors de l'enseignement catéchétique. Etudier ce n'est donc pas assimiler une doctrine, mais retenir des formules⁷².

Aussi la première obligation des clercs est-elle d'apprendre à lire il n'est pas dit: apprendre à parler. La chose nous est dite formellement au canon 11 du concile de Narbonne: le diacre doit apprendre à lire, car *non potest nisi legendo aedificare populum*⁷³. Il en résulte que le souci des évêques fut de fournir à leurs prêtres, comme à ces diacres, des homéliaires qui étaient non des canevas de prédication, en laissant à chaque curé le soin de les commenter ou adapter, mais des textes tout faits qu'il n'y avait plus qu'à lire tels quels. Ainsi en était-il de l'homélaire de Tolède⁷⁴.

de la liturgie eucharistique. Il n'y a pas de doute que *sacerdos* désigne le seul évêque et non le simple prêtre, comme le montrent de nombreux textes conciliaires et comme il était d'usage en Gaule à ce moment.

⁷² La chose est d'importance, croyons nous, pour l'intelligence des structures mentales du haut moyen âge et pour celle de la foi à cette époque: le *Credo* n'est pas l'expression de mystères à contempler, mais est une collection canonique qui fait loi et dont chaque mot a sa force juridique. III Tolède, c. 2 sur la nécessité de réciter le symbole à la messe.

⁷³ Concile de Narbonne de 589, c. 11.

⁷⁴ Cet homélaire est présenté par Réginald GREGOIRE, *Les homéliaires du Moyen âge, Inventaire et analyse des manuscrits (Rerum eccl. documenta... Pontif. Ath. s. Anselmi, Series major, Fontes, VI)* Rome, 1966, págs. 161-185; les sermons inédits qu'il contient ont été

Cette collection d'une importance exceptionnelle se préoccupe, comme les autres homéliaires qu'on étudie actuellement, de fournir aux prédicateurs pour tous les jours ouvrables de l'année liturgique, des sermons tout prêts. Ces sermons sont puisés dans saint Augustin ou dans saint Césaire plus souvent encore; il n'y a pas pour nous le besoin de présenter ces documents, non seulement parce qu'ils sont bien connus par ailleurs, mais parce que, en s'inspirant de ces deux illustres Pères, l'Espagne ne se distinguait pas de la Gaule; nous nous intéresserons donc seulement aux 19 sermons inédits de la collection, dont il est à penser qu'ils sont de bons témoins de la "religiosité" espagnole à l'époque wisigothique dans a deuxième moitié du VII.^e siècle, c'est la date à laquelle l'éditeur assigne ces sermons.

La collection est composée essentiellement sur un plan liturgique, répondant aux besoins d'un curé tout au long de l'année. Mais elle comporte en outre quelques uns de ces sermons qu'à la fin du Moyen-âge on appellera *de sanctis*. Il s'y ajoute un certain nombre de sermons pour des circonstances particulières, et avant tout la peste, pour laquelle sont prévus six sermons différents; ces sermons sont particulièrement intéressants de notre point de vue car ils révèlent une eschatologie populaire dont nous n'avons pas beaucoup de témoignages pour l'Espagne de cette époque et il vaudrait la peine de les comparer aux *Dialogues* de saint Grégoire.

Habituellement ces sermons sont très brefs; certains n'auraient duré que deux minutes et demi ou trois; faut-il se demander s'ils nous sont parvenus intacts ou si cette brièveté qui étonne, comparativement à la prédication de saint Césaire, de Fauste de Riez ou de saint Grégoire, serait une marque de caractère local?

Si on les examine du point de vue théologique et spirituel, l'impression d'ensemble est favorable à cette prédication:

publiés *ibid.*, pág. 196-230. Il est dit formellement que ces sermons sont destinés à être *lus: sermo legendus* (pág. 214, cf. pág. 216, 224); *intendite divinis lectionibus que... recitantur* (pág. 207). Cet usage était déjà celui de la Provence à l'époque de s. Césaire: *ibid.*, pág. 2.

les mystères essentiels du christianisme sont rappelés et mis à leur place, notamment la résurrection; on ne saurait accuser le compilateur d'avoir fait trop de cas des saints; et ceci rejoint ce que nous avons cru constater plus haut de la médiocrité du culte des saints à cette haute époque. Il arrive que certains sermons aient même une densité spirituelle, rare à cette époque, ou une hauteur de vue qui risquait d'ailleurs de les rendre difficiles: loin de s'en tenir à la morale, comme faisait le plus souvent Césaire, ils évoquent parfois le paulinisme le plus élevé, par exemple en invitant les auditeurs à grandir à la mesure de la plénitude du Christ, ou en faisant de Pâques un mystère de la création⁷⁵; il est vrai que ces sermons furent parfois prévus pour des citadins, sans doute plus évolués au point de vue spirituel⁷⁶.

Au point de vue de la piété, on remarquera l'onction familière de plusieurs de ces textes: *Ihesus meus; Domine Ihesus; Veni ad nos, sancte Spiritus Patris et Filii*. Ou bien des réflexions qui vont à intérioriser une religion qui nous avait d'abord semblé très extérieure: ce n'est pas la souffrance qui fait le martyr, mais la *pietas* ou cette formule: *non amat ille Christum qui alium plus amat quam Christum*⁷⁷. On remarquera enfin quelques germes de dévotions à venir: *Christus rex noster, Christus imperator; la croix tribunal Christi*⁷⁸.

3. *Connaissance de la Bible*.—La connaissance de la Bible affleure souvent dans tous les documents que nous avons passés en revue; on se ferait pourtant une idée fautive de cette époque en s'imaginant que tous les livres de l'Écriture étaient également à la disposition des clercs, voire des évêques, et que leurs citations dépendaient d'une préférence délibérée, alors que manifestement telle ou telle référence dépend tout

⁷⁵ *ibid.*, págs. 198, 203.

⁷⁶ págs. 218, 219.

⁷⁷ pág. 223.

⁷⁸ págs. 221, 214, etc... Cf ce qui a été dit plus haut sur la dévotion à la croix. Nous n'abordons pas ici la question de la «lettre tombée du ciel» à Nîmes, nous proposant de l'étudier au congrès des Sociétés savantes des Fédérations «Languedoc-Pyrénées-Gascogne» et «Languedoc-Roussillon» en mai 1968.

simplement d'un cliché reçu, ou d'une lecture occasionnelle. Par ailleurs on se rappellera que *l'Apocalypse* n'était pas tenue pour canonique, comme il fut dit à un concile de Tolède; c'est dire qu'il n'y a pas de *Beatus* possible en Espagne à cette date, et que l'eschatologie de la prédication sera relativement pauvre contrairement à ce que l'on constatera en France à la fin du Moyen-âge; nous l'avons déjà entrevu avec l'Homélaire de Tolède dans lequel le Jugement tient peu de place.

S'il s'agit de l'Ancien Testament, on constate que tout un répertoire est déjà constitué, grâce sans doute aux Pères et à la liturgie. Les Pères ? Prenons le seul exemple de Sidoine Apollinaire⁷⁹, chez lequel les réminiscences bibliques sont fréquentes: la Mer rouge, Judith, les trois Hébreux, Jonas. La liturgie? Il est permis de penser que des survivances, que l'on constate à travers tout le Moyen-âge, quand on passe en revue les chansons de geste⁸⁰, s'expliquent par une source commune, la liturgie des morts.

Toujours est-il que l'on peut tenter un premier recensement: Adam et Eve⁸¹, Abraham⁸², Jonas⁸³; le plus curieux et peut-être caractéristique est la place tenue par Daniel; il se peut que cela s'explique par le caractère apotropaïque d'une dévotion qui recourt aux amulettes, mais ce n'est pas la seule explication, puisque la liturgie mozarabe fait appel à Daniel pour louer le Seigneur, sans doute parce qu'elle a été impressionnée par la ferveur et le lyrisme du *Cantique*

⁷⁹ A. LOYEN, *Sidoine Apollinaire et les derniers éclats de la culture classique dans la Gaule occupée par les Goths*, dans *i Goti*, pág. 272.

⁸⁰ E. R. LABANDE, *Le «Credo épique» à propos des prières dans les chansons de geste*, dans *Recueil de travaux offert à M. C. Brunel*, Paris, 1955, pág. 62.

⁸¹ Adam et Eve se trouvaient à Saint-Restitut: cf notre n.° 11; et sur des sarcophages: A. SASSIER, *op. cit.*, pág. 9.

⁸² Abraham est représenté sur un chapiteau wisigothique de San Pedro de la Nave, que l'on trouvera reproduit dans M.° E. GOMEZ MORENO, *op. cit.*, fig. 33, et sur un sarcophage du VI° s. à l'église Sainte-Croix de Séville, où il voisine avec Daniel dans la fosse aux lions: voir *Civilisations, peuples et mondes, Le Moyen Age*, sous la direction de Michel FRANCOIS, Paris, 1966, pág. 16.

⁸³ Cf. F. BENOIT, *op. cit.*, pág. 69, n.° 101.

des trois Jeunes Hébreux. Quoi qu'il en soit de cette polyvalence, il se peut que l'origine du thème roman de Daniel soit à chercher du côté des sarcophages du Midi⁸⁴.

Nous n'avons pas à nous étendre sur les scènes du Nouveau Testament puisque nous en avons déjà parlé à propos de la décoration des sarcophages; mais nous voudrions plutôt dire quelques mots de la distinction des *aperta* et des *profunda* telle qu'on la trouve déjà à l'époque chez Grégoire I. Nous pensons quant à nous que M. Loyen est trop sévère pour Sidoine Apollinaire quand il l'accuse de n'avoir vu dans la Bible que l'aspect anecdotique⁸⁵; Sidoine a eu simplement conscience qu'il y avait deux iconographies différentes, celle pour le peuple et celle pour les clercs, et pareillement deux sortes de commentaires bibliques et donc deux séries parallèles de livres de l'Écriture.

C'est bien des *aperta* qu'il s'agit quand Grégoire de Tours nous montre⁸⁶ une femme, dans cette vieille terre wisigothi-

⁸⁴ F. BENOIT, *ibid.*, A. SASSIER, pág. 9, M.^o E. GOMEZ MORENO, *op. cit.*, pág. 21; E. DEMOUGEOT, *op. cit.*, pl. 299. Ce thème a été étudié par Ch. GROSSET, *L'origine du thème roman de Daniel*, dans *Etudes mérov.*, pág. 150, qui le fait commencer avec les sarcophages du Midi de la Gaule et qui, pour son compte, a recensé une douzaine de sculptures et trente boucles de ceinturon, sans compter d'autres œuvres encore. Il se peut que le succès extraordinaire de ce thème soit dû à ce que cette image de Daniel était une amulette qui protégeait contre les monstres.

⁸⁵ *Op. cit.*, pág. 272.

⁸⁶ *Hist. Franc.*, II, 17, commenté par Paul DESCHAMPS et Marc THIBOUT, *La peinture murale en France, Le Haut Moyen âge et l'époque romane*, Paris, 1951, págs. 4-6; cf Emile MALE, *La fin du paganisme en Gaule*, Paris, 1959, pág. 195.

D'importants compléments seront fournis à notre article lorsque paraîtront les *Actes* du VIII^e Congrès d'archéologie chrétienne, dès maintenant on peut en prendre une idée en consultant *VIII Congreso internacional de arqueología cristiana, Barcelona, 5-11 octubre 1969*, notamment p. 42-48. Parmi les découvertes les plus impressionnantes signalées pour l'Espagne au cours de ce congrès, on notera celle de l'ancien baptistère de la cathédrale paléo-chrétienne de Barcelone.

Nous n'avons pu utiliser pour notre travail l'ouvrage, paru en 1966, de Carmen GARCIA RODRIGUEZ, *El culto de los santos en la España ro-*

que qu'était l'Auvergne, dirigeant les peintres d'églises pour leur faire raconter les *historias actionum*; il est question ici des *hystorie*, comme dira plus tard le Moyen-âge; ou, comme s'exprime Grégoire I dans la fameuse lettre à Serenus, de peintures "servant à l'édification religieuse du peuple".

S'il en était ainsi, il y eut donc une religion populaire qui n'était pas seulement une réduction, un résumé ou un appauvrissement de la religion des clercs, mais, qui, a y a n t ses sources propres, avait aussi ses structures et son génie. A-t-elle été, avec le temps, s'approfondissant (*profunda*), s'enrichissant et rejoignant peu à peu la religion d'élites plus instruites de leur foi, ou est-elle restée dans son particularisme? Il ne nous appartient pas de le rechercher.

mana y visigoda, Monografías de hist. eclesiast., vol. I, Instit. Enrique Florez, Madrid, 1966; dont les relevés sont plus complets que les nôtres.

Revenant sur la question du crucifix de Gérone il ne nous paraît plus douteux qu' il s'agisse d'une oeuvre des environs du VII^e siècle, *encolpion* analogue à nombre de ceux qui ont été découverts pour cette époque; mais nous insistions aujourd'hui plus que nous en l'avons fait dans notre article, sur le fait que ces *encolpia* ne représentent en aucune manière le sentiment religieux populaire, mais sont au contraire des témoins d'un art aristocratique.

ASPECTOS DE LA CULTURA LITERARIA EN LA ESPAÑA VISIGOTICA

Por el Prof. M. C. DIAZ Y DIAZ
Catedrático de la Universidad de Santiago de Compostela

Me propongo solamente en estas notas analizar de manera sucinta la cultura literaria de la España visigótica *, venero singular de ciencia y saber en el atribulado occidente europeo.

* Son numerosos los trabajos que atacan en conjunto la problemática más tradicional de la cultura de la España visigótica; entre ellos me parecen muy importantes los siguientes, a todos los cuales este trabajo y otros muchos del autor deben valiosa información y puntos de vista, aunque en bastantes ocasiones mis conclusiones e interpretaciones difieran de las presentadas por ellos: *Historia de España*, dirigida por R. MENENDEZ PIDAL, t. III: España visigoda, Madrid, 1940; J. SCUDIERI RUGGIERI, «Alle fonti della cultura ispanovisigotica», en *Studi Medievali* 16, 1943-1950, 1-47; M. Ruffini, *Le origini letterarie in Spagna. I: L'epoca visigotica*, Turín, [1951]; Z. GARCIA VILLADA, *Historia eclesiástica de España*, II, Madrid, 1933; T. AYUSO MARAZUELA, *La Vetus Latina Hispania*, I: Prolegómenos, Madrid, 1953; DIAZ Y DIAZ, «La cultura de la España visigótica del siglo VII» en *Settimane di studio del Centro italiano di Studi sull'alto Medioevo*, V: *Caratteri del secolo VII° in Occidente*, Spoleto, 1958; J. FONTAINE, *Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique*, París, 1959; J. MADÓZ, *Epistolario de San Braulio de Zaragoza*, Madrid, 1941; id, «Ecos del saber antiguo en las letras de la España visigoda», en *Razón y Fe* 122, 1941, 228-240; id, «Tajón de Zaragoza y su viaje a Roma», en *Mélanges Joseph De Ghellinck* 1, Louvain, 1951, 345-360; id, «San Julián de Toledo», en *Estudios eclesiásticos* 26, 1952, 39-69; id, «San Ildefonso de Toledo», *ibid.* 467-505; id, «Citas y reminiscencias clásicas en los Padres españoles», en *Sacris erudiri* 5, 1953, 105-132; id, *San Isidoro de Sevilla. Semblanza de su personalidad literaria*, León, 1960; J. FERNANDEZ ALONSO, *La cura pastoral en la España romano-visigoda*, Roma, 1955; P. RICHE, *Education et culture dans l'Occident barbare. VIe-VIIIe siècles*, París, 1962; G. MARTINEZ DIEZ, *La Colección Canónica Hispana*, Madrid-Barcelona, 1966.

Sería necia pretensión por mi parte el simple intento de hacer no una investigación detallada del anchuroso campo cultural visigótico, pero ni siquiera, en el reducido marco de unas páginas, de trazar un resumen suficiente y claro del panorama de nuestra cultura que llamamos por antonomasia isidoriana. Pretendo, por el contrario, buscar un nuevo camino que nos dé una idea íntima, cogida a lo vivo —aunque resulte incompleta— de lo que era realmente la vida cultural en el siglo VII. Analizaré, pues, las fuentes mismas de la cultura personal, los manuscritos, para que ellos nos orienten ya sobre las preferencias en lecturas y temas de estudio; y luego tocaré también un interesante mecanismo: el de la breve composición poética de tipo escolar para comprender el valor de la actividad creadora de nuestros estudiosos y hombres de cultura.

* * *

Son, por desgracia, muy contadas las piezas que nos han llegado desde las propias centurias visigóticas, y aun estos ejemplares resultan poco expresivos desde un punto de vista literario.

Es sabido que Pijoán y Neuss¹ desde el punto de vista de las ilustraciones, y Berger y Ayuso² por razón de ciertos detalles del texto bíblico, creyeron de origen español el celeberrimo Pentateuco Ashburnham que ahora para en la Biblioteca Nacional de París después de haber estado durante siglos en Tours. La procedencia hispana del manuscrito no se impone al observador que desea ser imparcial, y de hecho se basa más que en razones positivas en conjeturas más o menos aventuradas; aunque no puede darse por zanjado el pleito en torno a su origen, parece que poco a poco va tomando cuerpo la adscripción a la Recia o al Ilírico, lo que explicaría tan bien como España misma numerosos detalles de su decoración y

¹ W. NEUSS, *Die Katalanische Bibelillustration um die Wende des ersten Jahrtausends und die Altspanische Buchmalerei*, Bonn-Leipzig 1922, 59-62.

² T. AYUSO, *La Vetus Latina Hispana*, I, 347, que no avanza ningún argumento.

texto. Por eso, dejo de lado ahora este códice como muestra de lo que eran los manuscritos hispánicos en la época visigótica³.

Con textos bíblicos todavía podríamos citar, y en este caso con mayor interés, el manuscrito fragmentado que se guarda repartido entre la Staatsbibliothek de Munich (*CLM 6436*), la Biblioteca Universitaria de aquella ciudad (4.º 928) y la Abadía de Göttweig⁴: se trata de un códice uncial del siglo VI, que podría ser originario de Africa, pero también más probablemente de España, con una parte de los comienzos del siglo VII de la que difícilmente puede dudarse que sea española. Contiene una versión prejeronimiana de las Epístolas; y dados los contactos textuales podría aceptarse el remoto origen africano y un inmediato origen bético, quizá sevillano (?) del códice.

No podría dejar de citar aquí el importante códice en uncial que se conserva en la Catedral de Vercelli (*CLA 468*) con las *Recognitiones Clementis* y *Acta Petri*, quizá del siglo VI⁵. Lleva numerosas notas marginales en letra visigoda del siglo VIII, quizá de región francesa aunque no podría asegurarlo de manera por hoy definitiva; lo que sí puede afirmarse es que el anotador principal, de entre las varias manos que pueden distinguirse, era persona de formación literaria no común. Quizá hubiera que explicar la llegada a Vercelli del códice gracias a personajes relacionados con Claudio de Turín. Los anotadores parecen impulsivos y preocupados con la ortodoxia doctrinal⁶.

Otro grupo de manuscritos de origen español quizá, o al menos con innegables conexiones hispánicas, es la variada serie de códices jurídicos que se han conservado dispersos

³ Cf. aún tímidamente *CLA 693a*.

⁴ *CLA 1286a-1286b*.

⁵ Ha sido sucintamente descrito por A. M. BIZZARRI, *Ricerche sul centro scrittorio di Vercelli dal IV al X secolo*, Génova 1960, Tesis mecan., 291-294, que pude consultar, afortunadamente, en la propia Biblioteca Capitular de Vercelli, gracias a la benevolencia del Canónigo Bibliotecario.

⁶ Así en f. 75 v. una nota: «mentiris filius perditionis», con una variante en f. 89 r. «nenias predicat filius perditionis».

pero con una indudable relación entre sí. De fines del siglo VI, copiado en Lyon, probablemente por alguien ya con ciertos hábitos "visigóticos"⁷ es el manuscrito de la *Lex Romana Visigothorum* que, ahora en Tubinga, pertenece a la Biblioteca Nacional de Berlín, ms. *Phillipps 1761*; del Sur de Francia se dice que parece proceder el conocido Código de Eurico que en escritura uncial de fines del s. VI se conserva rescripto en París, Bibl. Nat. *latin 12161*⁸; de momento no es posible, en espera de las precisiones que pueda aportar la fundamental obra de Lowe, decir de dónde proviene el famoso Palimpsesto de León, en uncial del siglo VII⁹ con la *Lex Romana Visigothorum*; algo así tenemos que escribir del códice del Vaticano *Latinus 1024*, cuyo origen hispánico está fuera de duda¹⁰. A estos códices, de los que hoy cabe estudiar los caracteres, aunque sea con la dificultad anexa a todo palimpsesto, hay que añadir el códice en uncial que aún conoció en la iglesia de Oviedo Ambrosio de Morales, tal como se deduce de la oportuna noticia que da en ocasión de su conocido *Viaje*¹¹. Ahora bien, a pesar de su conservación fragmentaria, este grupo resulta significativo, si no a efectos literarios, al menos desde un punto de vista cultural. Por sus íntimas semejanzas y por determinados rasgos paleográficos podemos aceptar con B. Bischoff¹² que sean en parte restos de una labor de recopilación e información que bien pudo tener lugar en el propio Toledo en orden a la preparación de materiales para el gigantesco plan de Recesvinto de codificación y actualización de la legislación hispana, y en todo caso, en distintas regiones del reino visigótico¹³. Si esto es así, hemos de retener como dato

⁷ La formulación es mía; LOWE, *CLA* 1064, lo considera escrito probablemente en Lyon con influencias visigóticas.

⁸ *CLA* 626. Excelente edición y estudio, aunque breve, por A. D'ORS, *Estudios Visigóticos II. El Código de Eurico*, Roma-Madrid 1960.

⁹ Z. GARCÍA VILLADA, *Catálogo de los Códices y Documentos de la Catedral de León*, Madrid 1919, 43 ss. Falta un buen estudio paleográfico de este precioso códice, del que se necesita una edición fotográfica.

¹⁰ *CLA* 111.

¹¹ A. DE MORALES, *Viaje*, 93 s.

¹² B. BISCHOFF, *Mittelalterliche Studien* II, Stuttgart 1967, 315.

¹³ Al menos los códices León 15, Vaticano 1024 y los Fragmentos

importante para nuestra reconstrucción de la cultura visigótica esta actividad escritoria que nos atestigua, además, el método de trabajo del equipo que, según las directrices del rey, se ocupó de elaborar la *Lex visigothorum*. Bien copiados en Toledo, bien simplemente allegados de otros puntos, estos manuscritos son fehaciente testimonio de una capacidad y técnica bibliográfica muy dignas de ser tenidas en cuenta y positivamente valoradas.

Otros manuscritos curiosos son los que contienen textos médicos. Así como en el caso de los códices jurídicos la conjetura de Bischoff tiene la virtud de vincular su origen con un momento legislativo muy conocido, ya no podemos explicarnos la ocasión que provoca este interés por la medicina, si es que obedecen los dos códices a una misma y positiva razón, cosa difícil de precisar por el momento. El manuscrito París BN *lat. 10233*, un miembro disyecto del cual se guarda en Berna, Stadtbibliothek, con la signatura *F. 219,3* es un códice en uncial y semiuncial de fines del siglo VII, que todavía en pleno siglo VIII estaba en territorio hispano, quizá en zona controlada por los árabes a juzgar por una nota en esta escritura, pero que parece haber emigrado posteriormente a Italia pues se encuentran en él unas *probationes pennae* en escritura beneventana¹⁴. Contiene este códice las *Synopsis* de Oribasio, el tratado *de podagra* de Rufo y una pequeña serie de otros tratados médicos menores. Otro códice médico nos sale al paso en París BN *nouv. acq. lat. 203* en minúscula y uncial de los siglos VIII-IX¹⁵: contiene este manuscrito diferentes textos de Hipócrates en versión latina, y a juzgar por solos criterios paleográficos piensa Lowe que pueda haber sido copiado en el Sur de Francia o Norte de Italia en un centro con conexiones visigóticas. Analizando, empero, los rasgos de visigotismo que aparecen en él, pienso si no sería mejor pensar que se trata de "síntomas" visigóticos, originados simplemente por ser copia de un códice de origen visigótico¹⁶: ello nos llevaría,

Vaticanos del siglo V, un códice de Teodosio (s. VI) y la *Lex Burgundionum* (s. VI); cf. *CLA* 44, 45, 46 y 47.

¹⁴ *CLA* 592.

¹⁵ *CLA* 676.

pues, a comprobar, de esta manera, la existencia de un código hipocrático español.

Entre los autores eclesiásticos encontramos a Orígenes, un manuscrito de cuyos *Comentarios al Génesis, Exodo y Levítico* se conserva en Lyon Bibl. Munic. 443 (372) + París Bibl. Nat. *nouv. acq. lat. 1591*, en semiuncial y uncial del siglo VII. Al decir de Lowe debió haber sido este código copiado en Lyon, donde fue anotado y añadido con apostillas en precarolina y visigótica, sobre el año 800; pero el eminente paleógrafo admite ya que debe haber sido transcrito de un ejemplar español¹⁷.

Dos son al menos los testimonios supérstites de Agustín¹⁸. Del genial escritor africano nos queda del siglo VII el excelente código del Escorial, que se encuentra en el Camarín de las Reliquias, y contiene el tratado *de baptismo paruulorum*. La presencia en este manuscrito de la *Benedictio Cerei*, que podría atribuirse a Isidoro de Sevilla, y unos fragmentos de Tertuliano parecen aconsejar que se piense en un posible origen sevillano para este código, a pesar de sus posteriores peregrinaciones por Europa. En Autun se guarda (Bibl. Munic. 107) un código del siglo VII en semiuncial que contiene una parte de las *Enarrationes in psalmos* 141-149. Después del es-

¹⁶ Subrayo con Lowe que la ortografía es muy mala, lo cual no permite suponer una influencia visigótica muy directa.

¹⁷ Sobre Orígenes y su poderosa influencia en Isidoro cf. J. CHATILLON, *Mélanges bibliques André Robert*, París 1957, 536. Los Comentarios al Exodo han sido abundantemente utilizados por el Sevillano en sus *Quaestiones in Vetus Test.*, cf. U. DOMINGUEZ DEL VAL, en *Isidoriana*, León 1961, 215. Por si esto fuera poco, A. de Morales al describir los libros de Oviedo (*Viaje*, 94) menciona entre los libros de antigua letra visigótica de aquella biblioteca «Homiliae Origenis in Leuiticum, Numeros et alios sacros libros, Ruffino interprete», muestra inconfundible de que eran conocidos y leídos en Hispania; no es de olvidar que Morales, el escrupuloso cronista de Felipe II, piensa de casi todos estos códigos que habían llegado a Oviedo desde Toledo. En cuanto al punto de procedencia es lícito dudar entre Toledo o cualquier otra ciudad de *Spania*, esto es Al-Andalus o territorio mozárabe, como Córdoba o Sevilla, pero esto nada importa a nuestros efectos.

¹⁸ Sobre otro importante código agustiniano ya perdido, véase abajo a propósito del Misceláneo de Ripoll, pág. 42.

tudio que le ha dedicado Robinson podemos admitir como indiscutible que se trata de un manuscrito pirenaico, quizá escrito en la Narbonense o en la propia Cerdeña, donde a comienzos del siglo VIII parece haber sido propiedad del obispo Nambado, que fue quemado por orden de Muza en 734¹⁹.

Es probable que provenga asimismo de España, como quiere Lowe, el excelente manuscrito en letra semiuncial que guarda la Biblioteca Nacional de París bajo la signatura *latin 9533*²⁰, copiado en el siglo VI, que ofrece también las *Enarrationes* a los salmos 29-36; sus lecciones son a menudo excelentes²¹, aunque el texto adolece de un cierto descuido general al abundar las pérdidas por homoioteleuta; lamentablemente hasta el momento actual no puede señalarse el punto donde haya sido copiado este valioso manuscrito. Por el contrario, es muy dudoso que sea originario de la Península el fragmento de códice semiuncial del siglo VI que transmitía el *Speculum* agustiniano y se conserva ahora en la Biblioteca regional de Karlsruhe (*Fragm. Aug. 100*) procedente de Reichenau²²; en efecto, sus rasgos paleográficos no son suficientemente característicos para atribuirlo a la Península.

El manuscrito en escritura semiuncial que se guarda en St. Gallen 194, que, además de los Libros de Salomón contiene el *Laterculus Notarum*, fue quizá copiado en la Península o zona de influencia visigótica del Sur de Francia según Lowe²³, región a la que quizá habría también que adscribir el fragmento de Paterio que se conserva ahora en París Bibl. Nat., *nouv. acq. lat. 641*²⁴.

No deja de ser importante que en el manuscrito señalado por Lowe como CLA 44 nos quede un testigo del prestigio y extensión de que disfrutó en España la obra de Casiano; su uncial es en todo semejante, por no decir idéntica, según Bis-

¹⁹ R. P. ROBINSON, *Manuscripts 27 (S. 29) and 107 (S. 129) of the Municipal Library of Autun*, American Academy of Rome, 1939.

²⁰ CLA 587.

²¹ Cf. la ed. DEKKERS-FRAIPONT, CC, XXXVIII, donde ha sido colacionado por vez primera.

²² CLA 1121.

²³ CLA 918.

²⁴ CLA 678.

choff, a la del código palimpsesto de León, con lo que no pueden caber dudas sobre su origen hispano, e incluso toledano²⁵.

Podríamos quizá incluir también aquí el manuscrito uncial de las Homilias de Gregorio que se guarda en la Catedral de Barcelona y que puede ser atribuido a sobre 700 o poco después²⁶. Los sistemas gráficos no obligan a pensar necesariamente en un origen visigótico, sino que más bien parece orientar a región merovingia, aunque hay muchos indicios y síntomas visigotizantes en las abreviaturas. Si la existencia de este manuscrito representa poco, es al menos vivo testimonio codicológico de la importancia alcanzada por Gregorio Magno en el pensamiento y en la formación eclesiásticas en España, importancia que los estudios sobre fuentes de nuestros escritores han ponderado siempre largamente.

Todavía tenemos que recordar otros manuscritos. Así el estupendo Escorialense *R. II 18*²⁷, que llegó al monasterio filipino a través de Oviedo donde ya estaba en el siglo XVI, de una iglesia del Sur que bien podría haber sido Córdoba²⁸ o Sevilla. La parte uncial de este manuscrito, hecho a fines del

²⁵ BISCHOFF, *op. cit.* [nota 12], 315.

²⁶ CH. UPSON CLARK, *Collectanea Hispanica*, París 1920, 124; tengo noticias de un estudio sobre este código en *Scrinium* que no he podido ver.

²⁷ Descrito por G. ANTOLIN, *Catálogo de los Códices Latinos de la Real Biblioteca del Escorial*, III, 481 ss.

²⁸ Localización asegurada si el Eulogio mencionado en el f. 6 v. (*Eulogii mementote peccatori*) fuera el conocido personaje cordobés que murió a manos del poder musulmán en 859. MILLARES, CV pág. 23, número 29, piensa que yo no he tenido en cuenta sus perentorias demostraciones del origen cordobés del código, expuestas ya en su obra *Los códigos visigóticos de la Catedral Toledana*, Madrid, 1935, 52 ss., toda vez que parezco desconocerlas al suponer que quizá el elenco bibliográfico del f. 95 pudiera referirse a Toledo. Tengo que decir que la mención entre los libros de este *Inventarium* de la obra de Elipando hace algo más que problemática la adscripción a Córdoba en el último cuarto del siglo IX; mejor, desde luego, se explicaría o en Toledo o en Sevilla; y mientras no tengamos más detalles difícilmente puede sostenerse a ultranza la imposibilidad de que el código haya salido de otro centro que Córdoba. De todos modos, entiéndase que en mis notas sobre este código no planteo ahora la cuestión del origen paleográfico del mismo, sino de la procedencia de su contenido.



siglo VII, contiene un tratado de Isidoro, posteriormente completado para compensar la pérdida de unos folios; pero interesa subrayar a nuestros efectos que lleva ya un texto toledano, la Epístola del rey Sisebuto, lo que nos proporciona un dato que habremos de retener; en efecto, si como mostró Fontaine²⁹ ha habido ya un deseo de completar la obra del Hispalense en su primera recensión con el nuevo capítulo, que de manera verosímil cree Fontaine adición propia de Isidoro al tiempo de reunir materiales para los *Origenes*, tenemos que concluir que el autor del manuscrito pudo, en primer lugar, disponer de un ejemplar en que Isidoro llevara ya como apéndice la Epístola astronómica del rey Sisebuto, y por tanto la que Fontaine denomina edición toledana y, después, contar con otro original diferente del que pudo tomar la adición que dió lugar a la llamada segunda edición del tratado *de natura rerum*. Si, como por otros indicios algunos estudiosos creen, el códice pudiera ser originario de Córdoba o su zona, habríamos de tener en cuenta estas consideraciones para contar con ellas al analizar nuestra vida cultural en el siglo VII. Ciertos detalles críticos, que ahora no se pueden explicitar aquí, hacen pensar asimismo que en la parte más reciente —mitad digamos del siglo IX— de este mismo códice ha sido transcrito en minúscula un códice mucho más antiguo que contenía el Breviario de Festo, el breve Itinerario de Antonino y un fragmento del Cronicón de Jerónimo, además de otros pequeños textos de menor significación.

Que existieron otros códices de época visigoda, que ahora nosotros lamentamos perdidos, puede deducirse de diversas noticias que de ellos se nos han conservado. Así Morales, en su *Viaje*, al tratar de la librería de la Iglesia de Oviedo, menciona, entre los manuscritos en semiuncial allí guardados³⁰, un códice de Concilios con los diecisiete concilios toledanos "bien enteros", lo cual implica que no era anterior a sobre 700

²⁹ *Isidore de Séville. Traité de la nature*, Bordeaux 1960, 38-45.

³⁰ A. DE MORALES, *Viaje*, 93 s.; «De letra Gothica mayuscula» los califica Morales, y compara con el actual Escorial R. II. 18 con lo que queda clara la identificación; cf. R. BEER, *Handschriftenschatze Spaniens*, 380.

pues el Concilio XVII de Toledo se reunió en 694³¹; también, en la misma nómina libraria ovetense, recuerda Morales, asimismo en semiuncial, un códice que contenía un comentario al Cantar de los Cantares, cuyo autor no podía decir, unas vidas de Santos y el tratado *de reparatione lapsi* del Crisóstomo vertido al latín³². Mucho más lamentable es la pérdida, quizá ocurrida a mediados del siglo pasado, del misceláneo de Ripoll que acertó a ver y describir con bastante extensión Jaime Villanueva: copiado probablemente hacia 730, muy verosíblemente, a mi entender, en Toledo, ofrecía en cursiva dos obras de Agustín, el *liber quaestionum* y el *contra V haereses*, junto con la *expositio in Mattheum* de Jerónimo, las *Allegoriae* de Isidoro, unos tratados de cómputo, variedades gramaticales, el *de correctione rusticorum* de Martín de Braga y otros tratados menores³³. El conjunto parece mostrar un interés orientado a la teología con ciertos aspectos exegéticos y pastorales, y hubiera resultado de la mayor importancia para el análisis de cultura y formación eclesiástica de su tiempo.

* * *

Otro importante camino para completar nuestras noticias sobre códices de época visigótica, tan escasamente conservados que no nos llevarían muy lejos a decir verdad como acabamos de ver, es el testimonio de los manuscritos de data posterior para los que determinadas circunstancias históricas nos fuerzan a suponer un modelo proveniente, precisamente, de tiempos visigóticos. Muchos de estos manuscritos, conservados o no, son originarios en muy buena parte de las regiones meridionales de Hispania, adonde, por lo menos a lo largo de

³¹ Véase G. MARTINEZ DIEZ, *La Colección Canónica Hispana*, I, Madrid, 1966, 157-160. En realidad podría haberse añadido este concilio al códice ya formado; pero el modo de las varias descripciones de Morales parecen excluir esta posibilidad. A comienzos del siglo VIII lo reduce, por consiguiente, MARTINEZ DIEZ, *op. cit.*

³² Cf. adelante sobre otro manuscrito de esta misma obra; MORALES, *Viaje*, 93 citado también por BEER, *op. laud.*, 380.

³³ VILLANUEVA, *Viaje literario*, VIII, 45 [R. BEER, *Die Handschriften des Klosters Santa María de Ripoll*, I, Viena, 1907, 25 s.].

todo el siglo VIII y alguna parte del s. IX, no es verosímil suponer que llegaran con facilidad de otras regiones. La utilización de los datos que se deducen de estos manuscritos hemos de hacerla con extrema discreción y variada cautela, pues, contra la imagen tradicional de las comunidades mozárabes aisladas del exterior e impermeables a toda influencia extraña, vamos poco a poco hallando testimonios, no por imprecisos menos elocuentes, de una vida cultural relativamente activa, aunque con notables altibajos y fluctuaciones: y a menudo, un contacto ocasional con alguna persona culta o influyente en otra comunidad o región, provoca un interés por saber que difícilmente permitirían, sin más, sospechar las tristes circunstancias de los grupos mozárabes.

Con estas salvedades, consideremos el resultado del análisis de nuestros más antiguos manuscritos en la equívocamente llamada escritura visigótica. De singular interés, por comenzar con un códice que probablemente remonta a fines del siglo VIII, es el manuscrito que ahora se conserva en El Escorial bajo la signatura & I. 14³⁴. En su forma actual podemos estimar que proviene de Córdoba, pues sobre varias apostillas árabes conserva diversas anotaciones, que se ha podido demostrar que son de la pluma de Albaro de Córdoba³⁵, el cual, por consiguiente, lo manejó. Su rico contenido abarca las Etimologías de Isidoro, ahora incompletas (f. 1-112), la Epístola atribuida al diácono Redempto sobre la muerte de Isidoro, dos tratados escriturísticos de Jerónimo, así como el opúsculo *de ecclesiasticis dogmatibus* de Gennadio de Marsella³⁶, y un corpus de epístolas jeronimianas, con las de los corresponsales de éste, del más alto interés. Sin embargo, lo que da mayor realce al contenido abigarrado de este manuscrito es el conjunto de cartas que lo cierra³⁷: las de Liciniano de Cartagena, la de

³⁴ ANTOLIN, *Catálogo*, II, 331-336; Millares CV 23. Una reproducción en EWALD-LOEWE, *Exempla scripturae wisigothicae*, Heidelberg, 1883, lám. XIII.

³⁵ Cf. G. ANTOLIN, en *BRAH* 86, 1925, 612 ss. y J. ZARCO CUEVAS, en *BRAH* 106, 1935, 390-392; la autenticidad la defendió con buenos argumentos J. MADDOZ, en *Estudios eclesiásticos* 19, 1945, 519 ss.

³⁶ Atribuido aquí, como en otros códices, a Jerónimo (f. 124-126).

³⁷ ff. 164-168.

Fructuoso al rey Recesvindo³⁸, la del arcediano Evancio que quizá sea el arcediano de Toledo mencionado por la Crónica mozárabe del 754³⁹, y el "dossier" de Gundemaro y Sisebuto conocido bajo el nombre de *Epistulae visigothicae*. Analizando incluso superficialmente este conjunto pronto se deja ver que nos hallamos ante una compilación, hecha no sabemos aún con qué criterios, de materiales procedentes de Toledo y, muy probablemente, del propio archivo real. Pocas veces podría ponernos el contenido de un códice visigótico más en contacto con el punto de arranque de la tradición manuscrita. Hemos, pues, de suponer con todo fundamento que la presencia de la noticia de Redempto, aneja a las Etimologías, debe hacernos pensar en un origen sevillano para el texto de Isidoro, mientras el dossier epistolar nos lleva de la mano a Toledo, en un códice que, con mucha probabilidad, fue copiado en esta misma ciudad, de la que llegaría, quizá en el mismo siglo IX a las manos de Albaro de Córdoba en la capital del mundo musulmán. Añadamos a este códice de Albaro el de la Real Academia de la Historia de Madrid, ms. 80⁴⁰, que presenta idénticamente apostillas de Albaro a textos que han sido copiados lo más tarde hacia 820, entre los cuales los tratados *de iuris illustribus* en la recensión toledana de Félix, el *indiculum de haeresibus* de Jerónimo, pequeños opúsculos de éste y de Agustín, el comentario de Justo de Urgel al Cantar de los Cantares y la versión de Pascasio de los Dichos de los Ancianos. De zona mozárabe asimismo, quizá del propio Toledo a pesar de que su suscripción es poco significativa, debe provenir el códice Toledo Bibl. Capitular 14-23, con innegables síntomas arcaizantes típicos del ambiente mozárabe: la data tardía —la fecha que presenta es el 18 de febrero de 1070—, la falta de cons-

³⁸ Cf. DIAZ, *Index*, número 217. Ha de atribuirse al año 652 más o menos. La autenticidad, aunque no demostrada todavía, puede ser aceptada.

³⁹ Cf. A. C. VEGA, en *La Ciudad de Dios*, 153, 1941, 89-92. La identificación es altamente probable; ha sido adscrita a un supuesto abad Troclarensense, pero esto no pasa de una afirmación gratuita.

⁴⁰ Cf. ZARCO CUEVAS, en *BRAH* 106, 1935, 389 ss.; J. GARCIA SORIANO, *ibid.* 481.

tancia en los rasgos más típicamente tardíos, como el signo *tj* para la forma asibilada, y los caracteres paleográficos me parecen apuntar con seguridad a zona toledana. También el contenido parece confirmar este modo de ver, pues aparecen en sus folios las epístolas de Elipando, textos que difícilmente se habrían copiado en otra región que la toledana o como mucho en la urgelense; ahora bien, la zona pirenaica queda excluida tras la represión carolingia, sin contar con que sería imposible la copia en el siglo XI de un códice en letra visigótica. Por análogas razones, en las zonas cristianas del Norte la copia de Elipando no puede justificarse, y estimo muy difícil que, tras los ataques de la comunidad intransigente de Córdoba y Sevilla tal como los conocemos a través de Alvaro de Córdoba, pudiera ser trascrita la colección epistolar de Elipando, incluidas sus feroces diatribas contra Alcuino, en ninguna de estas regiones del Norte o Sur. Pues bien, contiene este códice en excelente tradición el comentario al Cantar de los Cantares de Justo de Urgel, bien conocido y estimado en el siglo VII, así como varios poemas de Sedulio, entre los cuales el *Carmen paschale*, con un texto que todavía debe ser estudiado con atención. Me parece, por tanto, lícito concluir que tanto el texto de Justo de Urgel como los de Sedulio provengan de época visigótica y precisamente de una tradición local toledana⁴¹.

⁴¹ Sobre este manuscrito cfr. A. MILLARES CARLO, *Los Códices Visigóticos de la Catedral Toledana*, Madrid, 1935, que se muestra inseguro en cuanto al origen. Pero me parece a mí que con dificultad puede pensarse en otro que en el toledano, después de que tanto Teodula como Basilisco, citados como adversarios de Elipando uno de Sevilla según parece y otro quizá de Córdoba por Alvaro de Córdoba *epist.* 4 (MADOZ, 139), habían escrito violentamente contra el arzobispo de Toledo; tampoco Alvaro reduce la violencia de los términos con que menciona a Elipando. Y aunque las notas marginales a los códices de Monte Cassino que menciono a continuación parecen obra de enemigos de Alcuino y defensores de la postura cristológica de Elipando (cf. D. DE BRUYNE, en *Revue d'histoire ecclésiastique* 27, 1931, 307 ss.) que pudieran dar la impresión de que sobre 800 las posturas de éste eran mejor vistas de lo que se podría esperar, nada nos asegura, por el momento, que estas apostillas provengan necesariamente de Córdoba.

A la región andaluza hay que referir asimismo los dos manuscritos que aún ahora se conservan en la Biblioteca de Monte-Cassino (n.º 4 y 19), de los cuales el primero contiene el tratado *Contra Arianos* de Ambrosio, y el segundo los libros *de trinitate* de Agustín. Ambos manuscritos no me parecen anteriores al 800 ni muy posteriores a esta data y proceden, con casi absoluta seguridad, del mismo escriptorio, que no podríamos sin más situar en Córdoba. Como el más importante de los dos ha sido muy recientemente descrito una vez más por mí⁴², permítaseme no insistir en estos códices que son, por su parte, buena garantía del conocimiento, esperado, de ambos Padres de la Iglesia en la España visigótica.

Sobre 800, en Córdoba misma debió ser escrito el célebre códice 22 de la Catedral de León que contiene una serie completa de textos de origen toledano, puesto que a una nutrida colección de textos zaragozanos del siglo VII (cartas de Braulio, recensión brauliana de los tratados *de uiris illustribus*, quizá llegada a Toledo vía Eugenio) se unen ciertos elementos que parecen provenir del Toledo de fines del siglo VII como, entre otros, el llamado *epitaphion Antoninae*. El conjunto, aumentado con no pocos materiales de carácter escolar, debió ser copiado en Córdoba, como digo, en torno a 830; fue luego el códice propiedad de Recafredo, al que ya como obispo vemos posteriormente signando las Actas auténticas del concilio cordobés de 839, que se encuentran trascritas en un ternión inicial del códice leonés⁴³.

De origen toledano probablemente también habríamos de considerar el *fragm. 8* de la Catedral de León que contiene parte de los poemas de Eugenio de Toledo en una edición antigua, cuyos caracteres externos hacen pensar en una especie de edición bibliófila de la colección poética eugeniana⁴⁴.

⁴² *Augustinus*, 1968 [Strenas Augustinianas V. Capánaga II].

⁴³ Noticias resumidas de un trabajo que aparecerá sin tardar mucho en *Archivos Leoneses*.

⁴⁴ He hablado de este fragmento, considerándolo el modelo en que se inspiró el adaptador del epitafio del obispo Ordoño de Astorga († 1080), en mis *Anecdota Wisigothica* I, Salamanca, 1958, 121 s. Ha discutido esta sugerencia, suficientemente apoyada por detalles del texto, sin aportar ningún elemento que anule su interés, J. Vives.

Y aunque no podamos señalar el punto preciso de donde provenga el actual códice Londres B. M. *Egerton 1934* + Madrid B A H 81, de antes de 800, que contiene la Crónica Mozárabe del 754, sí tenemos que decir que esta obra historiográfica representa un complejo, que analicé en otra ocasión⁴⁵ en que entran textos históricos como el de Próspero, Víctor de Túnez y Juan de Biclano, además de Isidoro de Sevilla. Al valor del conjunto textual hay que añadir el interés que presenta el hecho de las recensiones y variadas ediciones de este corpus historiográfico durante el siglo VII y la primera mitad del siglo VIII, que trasciende la simple copia de un manuscrito importante. Todavía hemos de mencionar aquí como testimonio codicológico de una obra muy apreciada en los ambientes monásticos del siglo VII las instituta de Casiano que, muy estropeadas, se conservan, en un manuscrito meridional copiado en torno a 900, en París *Bibl. Nat. nouv. acq. lat. 260*⁴⁶.

Vengamos ahora a la región pirenaica. Aunque aquí no podemos estar tan seguros, como en el caso de la Hispania mozárabe, de que un manuscrito representa una pervivencia inmediata de época visigótica, sí tenemos indicios más que suficientes para atribuir algunos a modelos de aquellos tiempos: así, probablemente, el manuscrito de las Etimologías de San Isidoro que proviene de la iglesia de Magalona, como demostró Mundo⁴⁷, y ahora se guarda en El Escorial con la sig-

⁴⁵ «La tradición manuscrita del Biclarense» *Analecta Sacra Tarraconensis* 35, 1963, 57 ss.

⁴⁶ *CLA 677*. Lowe lo supone originario del Norte de España, pero yo me atrevo a disentir totalmente de mi venerado amigo y situarlo solamente en zona mozárabe. Por otro lado aunque he estudiado el códice directamente (verano de 1963) no he podido llegar a precisar la época del códice en cuyo folio 1 una mano del XVI, después de haber usado sin resultado positivo un reactivo, le supone la data de 927. La escritura es muy arcaica para esta fecha, pero es el único dato de que disponemos. Me sorprende, por ello, que Lowe lo haya incluido en sus *CLA*. MUNDO, *art. cit.* (en la nota siguiente), 174, lo supone de la primera mitad del siglo IX y escrito quizá en Cataluña, lo que, en todo caso, parece aproximarse más a la realidad que el punto de vista de Lowe.

natura *P. I. 6* del siglo IX⁴⁸, aunque poca cosa es tener que pensar en este caso respecto a una obra isidoriana en un apógrafo de época visigótica.

Más importancia encierra el *ms. 107* de la Biblioteca Municipal de Autun, con las *Enarrationes in Psalmos* agustinianas procedente de la Cerdaña en la que parece se conservaba hacia mediado el siglo VIII⁴⁹; y a juzgar por ciertos caracteres externos me parece probable atribuir asimismo a esta región pirenaica el manuscrito 10092 de la Biblioteca Nacional de Madrid, copiado quizá en el Ampurdán o Cataluña hacia 800 y que contiene el tratado *de reparatione lapsi* del Crisóstomo y las Sentencias de Evagrio junto con la *homilia de monachis perfectis*, lo que nos lleva a sospechar que se trate de una compilación típicamente monástica⁵⁰. No podríamos tampoco olvidar el célebre códice 29 de la Bibliothèque Rochegude de Albi que, copiado allí mismo, o en sus cercanías, en el siglo VIII presenta síntomas innegables de ascendencia textual visigótica en un abigarrado conjunto en que se entremezcla Isidoro con gloriosos, homilias atribuidas a Agustín y textos geográficos⁵¹.

De probable origen septimanio, lo que no excluye un antecedente visigótico peninsular, hay asimismo que señalar el manuscrito de las Homilias al Evangelio de Gregorio Magno que se conserva desde hace tiempo en la Biblioteca Nacional de París bajo la signatura *latin 12254*⁵²; en él se mezclan ele-

⁴⁷ «El commicus palinsest Paris lat. 2669...» en *Liturgica I*, Montserrat, 1956, 173-176.

⁴⁸ Describe ANTOLIN, *Catálogo*, III, 255-257. Su descripción codicológica es francamente insuficiente.

⁴⁹ ROBINSON, *cit.* en nota 19.

⁵⁰ Cf. mis *Anecdota Wisigothica I*, 71.

⁵¹ Descripción insuficiente del contenido en *Catalogue général des manuscrits des Bibliothèques Publiques des Départements*, I, Paris, 1849, 486; bibliografía en *CLA* 705. El códice es obra de tres manos como mínimo, y quizá puedan llegar a obtenerse datos en torno a la época de los códices en que se basó analizando de cerca ciertas referencias cronológicas como los que se encuentran en folio 32 al finalizar la Crónica de Isidoro abreviada.

⁵² *CLA* 640; quizá escrito en torno a 800. Véase arriba a propósito de otros códices de Gregorio Magno, pág. 40.

mentos gráficos continentales con una escritura visigótica muy notable, por lo que plantea el problema de si conserva "síntomas" no visigóticos procedentes del manuscrito de que se copió, o, al revés, éste era de ambiente visigótico y los elementos continentales por el contrario son síntomas del medio en que se movía el copista.

Es probable que pudiéramos todavía señalar otros códices de clara ascendencia visigótica: en otra ocasión me propongo estudiar más de cerca algunos de ellos en orden a precisar las circunstancias reales en que estos manuscritos circularon por la España visigótica⁵³, sin olvidar, claro es, como testimonio de primera clase para conocer estos movimientos de manuscritos, las huellas paleográficas o codicológicas que denominamos "síntomas visigóticos" y que, con múltiples dificultades por su sutilidad, se van poco a poco descubriendo e identificando en numerosos códices, continentales e insulares, de los siglos VIII al X, y que acreditan la fuerte vitalidad de los escritores españoles que lanzaban fuera de los límites visigóticos manuscritos de buena calidad que eran posteriormente copiados en los centros europeos. Mas lamentablemente, por el momento, este estudio y análisis no ha hecho más que empezar, y empezar de manera fragmentaria y escasamente sistemática.

* * *

Mas en este análisis de supuestos culturales de la vida peninsular en torno al siglo VII, debemos de contar con los datos precisos y valiosos que nos suministra la afición a la poesía que fue notable en la Hispania de aquel tiempo.

Comencemos con la llamada *Anthologia Hispana*: esta formidable compilación poética se conserva en el códice de la Biblioteca Nacional de París, *latín 8093*, y tal como se encuentra ahora, el códice tiene un interesantísimo miembro disyecto

⁵³ Que se me permita mencionar una muestra muy significativa que habremos de ponderar por extenso en mi libro en preparación *La Cultura de la España cristiana en la Alta Edad Media*: la compilación hagiográfica de Valerio del Bierzo analizada por mí en *Hispania Sacra* 4, 1951, 5 ss., sobre la cual más abajo, pág. 56.

en Leiden (Biblioteca Universitaria, *Vossianus Latinus F. 111*)⁵⁴. Su contenido muy interesante abarca una parte visigótica a la que se han conglutinado posteriormente otros textos de diverso origen pero más o menos de la misma época y de no menos importancia: contiene Sedulio, obras de Eugenio de Toledo, una serie de textos poéticos de origen español, Catón, Draconcio, Versos de Martín de Braga, de Julián de Toledo y la *Vita Vergilii* del gramático Focas. Contiene, además, en la parte Leidense cuatro poemas de Petronio⁵⁵; los argumentos de Virgilio, falsamente atribuidos a Ovidio⁵⁶, etc. El interés de este manuscrito singular reside en el hecho de que algunos de sus textos han sido recogidos en España, quizá como muestra de actividad poética: los epitafios de Sergio, Juan, de Leandro e Isidoro, los *Versus in Tribunal* y los textos mencionados de Eugenio y Julián nos llevan a pensar que tenemos aquí una antología poética, de remoto origen africano, completada en Toledo y enriquecida aún más tarde con elementos posteriores, como algunos poemas de Teodulfo de Orléans (†814) recogidos en el punto donde quizá se copió y se conservó el mismo manuscrito, a saber las cercanías de Lyon y no mucho después de 800.

Análogo contenido nos ha conservado el códice de Azagra (Madrid, Bibl. Nacional 10029) que contiene Draconcio, Coripo, Sedulio y Eugenio de Toledo, así como el poema dedicatorio de la iglesia de San Juan de Baños, muestra de la más reciente poesía compilada por el poseedor del antecesor de nuestro códice. Que este personaje se haya movido en Toledo y quizá en la escuela de Eugenio nos lo confirmaría el que nos haya guardado esa colección curiosa de poemas de escuela que es la *Appendix Eugeniana* sobre la que, bajo otro punto de vista,

⁵⁴ Hay que remitir para su descripción a F. VOLLMER en *MGH auct. ant. XIV*, Berlín, 1905, XIX-XXI y a BISCHOFF, *Mittelalterliche Studien I*, Stuttgart, 1966, 291 s. Necesitaría, sin embargo, un buen estudio paleográfico y literario que sería del más alto interés.

⁵⁵ Reproducidos por Gaselee al final de su edición del Códice Traguriense de Petronio (Cambridge, 1915); el texto ya en RIESE, *op. cit.* (en nota siguiente), números 650-651.

⁵⁶ Cf. A. RIESE, *Anthologia Latina I*, 2, Leipzig, Teubner, 1870, carm. 639 ss.

volveré luego. El hecho, además, de que no haya recogido el poema de Julián de Toledo que nos conservó la *Anthologia Hispana* de París parece señalar que el compilador actuó entre 675, fecha del epígrafe de Baños, y 681, más o menos, fecha de ascensión al episcopado de Julián que se presenta en el poema del código Parisino, editado por Bischoff, ya como obispo.

Si a estos dos códices añadimos lo que debió ser parte de otro manuscrito poético como es la serie contenida en el fol. 21 y siguientes del manuscrito del Escorial *M. III. 3*, del siglo X, que aún ha guardado para nosotros los *tituli* atribuidos a Isidoro y los poemas de Martín de Braga, no podemos menos de concluir que la importancia atribuida a la poesía era muy grande: se trata, a mi entender, del campo más literario, menos utilitario, aquel en que mejor se deja ver la densidad cultural, la capacidad de lectura, aprecio y observación de que eran capaces las gentes instruidas del siglo VII.

Es muy curioso observar cómo se produce un fenómeno interesante: se recogen en Toledo muestras de poesía no sólo de autores o escuela toledana, sino de otras regiones, lo que apunta a señalar una cierta descentralización de la cultura. Por ello quisiera detenerme, siempre dentro de este campo, en puntos concretos y —podemos añadir— poco significativos. Pienso en la Córdoba de sobre 615.

Un personaje que normalmente viene llamándose un notario por el hecho de haber compuesto fórmulas notariales —dos cosas que no se correlacionan con necesidad evidente— pero que ahora vamos a estimar como compositor métrico, escribe un poema muy interesante que comentaremos brevemente: se trata de un formulario de donación desarrollado en hexámetros⁵⁷. El tema, pese a los loables esfuerzos del autor por dotarlo de calidades literarias, no podría ser más prosaico, pero he aquí el resultado: en sus casi noventa versos, el autor

⁵⁷ Edición y comentario literario, aún no publicados, de mi alumno C. Carbayo (*La fórmula métrica visigoda*); me remito a este trabajo minucioso para los datos que aduzco a continuación. La edición más accesible y cuidada hasta el momento es la de K. ZEUMER, *Monumenta Germaniae, Historica, formulae*, Hannover 1886, 575 ss.

nos descubre un cierto conocimiento, superficial si se quiere, pero indiscutible, de técnicas ligeramente arcaicas, nuevamente puestas de moda desde el siglo V, como es el caso de la elisión a efectos de medida de la -s final tras breve⁵⁸; así como el que no se mida larga por posición la breve que antecede al grupo de -s líquida (*st-* o *sc-*), lo cual implica bastantes conocimientos ya que tales técnicas no son frecuentes y se ponen de moda, limitadamente, a partir del siglo V. Pues bien, entre las fuentes aparece, nada menos que Claudiano, Juvenco, la *Appendix Vergiliana* y una serie de centones virgilianos de origen africano, como el célebre poema *De ecclesia* atribuido a Mavortio. Tanto por las posibilidades de sus lecturas como por la misma técnica, un poco pesada y reiterativa, pero muy aceptable, nos da una imagen de lo que podía lograrse en la ciudad andaluza al comienzo del reinado de Sisebuto.

Y ya que estamos en tiempos de Sisebuto, justo es que dediquemos un momento de atención al poema astronómico del propio rey, recientemente analizado y editado por Fontaine⁵⁹. Como ha demostrado este agudo estudioso, Sisebuto da una impresión "relativamente homogénea". Entre sus fuentes seguras aparece principalmente Plinio, Marciano Capella y autores más recientes como Draconcio y Claudiano. Su métrica es aceptablemente correcta hasta el punto de que puede servir de criterio para correcciones textuales. Incluso el rey se permite pequeños desarrollos retóricos como el de los cinco primeros versos en que de una manera alambicada, pero muy al uso de la época, contrapone las posibilidades de reflexión y estudio, literario y científico, del obispo Isidoro a las duras

⁵⁸ Aún necesitamos un análisis pormenorizado de estas corrientes literarias tan eruditas en los siglos VI y VII; recordemos que muchas de estas técnicas se dan entre los autores de la Africa vándala y, naturalmente, no en los de mediana cultura. En España hay que relacionar, sin duda, esta técnica concreta que ahora comentamos con la imitación explícita de Lucilio por parte de Eugenio de Toledo como señaló más abajo.

⁵⁹ J. FONTAINE, *Isidore de Séville, Traité de la nature*, Burdeos 1960, 151 ss.; véase también las notas críticas a la edición del poema, pág. 362 ss.

exigencias de su misión real y a las antiguas de su caudillaje bélico.

No querría dejar de considerar, siquiera de pasada, esa estupenda colección de poemas que forman la *Appendix Eugeniana*. Es sabido que Vollmer estableció por criterios métricos casi indiscutibles, la no paternidad eugeniana de una serie de poemas didácticos que yo he supuesto a mi vez producto de la escuela toledana, con innegables influencias de los ambientes de *sentencias* tan característicos del último cuarto del siglo VII⁶⁰. Pienso que se trata de clérigos, de una cierta alcurnia, pues se permiten entre otros variados temas versificar las obligaciones de los reyes, de los jueces, de los nobles, etc. Es muy notable poder comprobar que se trata de un ejercicio de escuela —al menos esto dicho en sentido amplio— toda vez que los autores han utilizado como fuente principal de inspiración un manuscrito de poetas que, por suerte, se nos ha conservado casi completo en el mismo código que nos ha transmitido la *Appendix* a Eugenio de Toledo: el código de Azagra, de Madrid, a que ya arriba hice alusión. Ya Vollmer había señalado entre las fuentes cristianas más importantes a Draconcio, Juvenco, Coripo, Fortunato, Prudencio y entre los clásicos sobre todo a Virgilio y ya menos a Ovidio conocidos por ejemplos o selecta; de los contemporáneos imitan a Eugenio; añadamos, todavía con buenos porcentajes, los *Disticha Catonis*. Hoy está claro, después del análisis a que han sido sometidos estos versos, que casi todos estos autores se encuentran precisamente en el propio Matritensis⁶¹, en el que aparece además Sedulio del que, cosa curiosa, no queda un solo recuerdo en los diversos poemas didácticos de la *Appendix*. Esto nos da, por consiguiente, una visión muy precisa de un aspecto de la técnica literaria en práctica hacia 675: obtenidos los conocimientos precisos, las lecturas se

⁶⁰ *Index*, número 236 (poemas del Apéndice que según Vollmer [obra citada en nota 66] son obra de un solo autor); 237 (poemas 26-47, quizá obra de varias manos); 312 (poemas 21-24); 313 (poema 25, que parece haberse de distinguir de todos los anteriores).

⁶¹ En un trabajo inédito de A. M.^a REGUEIRA CASTRO, *Fuentes Literarias de los poemas visigóticos del «Appendix Eugeniana»* (1963).

hacen a la vez con una base limitada, aunque no estrecha, es decir, varios autores, diversos y abundantes, pero conocidos prácticamente en exclusiva a través de unos pocos códices, si no uno sólo.

Hasta tal punto esto es cierto, y puede resultar significativo que en el poema de Julián de Toledo, hace pocos años editado por Bischoff⁶², que se conserva fundamentalmente en el manuscrito *latin 8093* de París, ya mencionado arriba, se cita entre los antiguos autores paganos en los que hay que buscar modelo para una composición poética a Focas, cuya *Vita Vergilii* se conserva precisamente en este mismo manuscrito, y por cierto, como testigo único de su tradición textual.

La calidad y complejidad de las lecturas que sirven de base a escritores del siglo VII puede observarse asimismo en el precioso poema, editado nuevamente por mí hace unos años⁶³, que es el anónimo *Epitaphion Antoninae*, cuyos distícos elegíacos están bien medidos salvo pequeñas libertades que no extrañan nada en el siglo VII por haberse venido desarrollando desde la época clásica, tales como el alargamiento ante censura o en razón del desplazamiento de acento y la escansión breve de vocal ante muta cum liquida; incluso es posible, contra una corrección mía en la edición, que se conserve allí un ejemplo de elisión de *s* tras breve con sinalefa ulterior⁶⁴. El recurso que evoca procedimientos preclásicos, no resulta excesivamente sorprendente en un momento en que Eugenio de Toledo utilizaba la técnica de partir palabras encadenándolas a los primeros y últimos pies del verso respectivo, y eso mediante la justificación de tan sorprendente técnica con una alusión al ejemplo remoto de Lucilio⁶⁵.

Más allá todavía, resulta ejemplar el analizar de cerca el comportamiento de un buen poeta, Eugenio de Toledo, respecto a algunas de sus fuentes. El índice de éstas y de las

⁶² En *Hermes* 87, 1959, 251-2 según este manuscrito de París y otro posterior de Munich. Lo había aducido yo como inédito en *Index*, número 274. El trabajo de Bischoff ahora nuevamente en sus *Mittelalterliche Studien I*, Stuttgart 1966, 291 s.

⁶³ *Anecdota wisigothica I*, 37 ss.

⁶⁴ *Ibid.* 41.

⁶⁵ Eug. Tol. carm. 70: *instar Lucili cogor disrumpere uersus*.

imitaciones ha sido hecho ya de manera muy completa por Vollmer en su edición clásica⁶⁶. Ahora bien, si uno se toma la paciencia de comparar punto por punto estas imitaciones y dependencias, se encuentra con que dentro de los numerosos paralelismos que se pueden establecer de manera segura es pequeñísima la cantidad de aquellos que no están sometidos a ningún proceso de variación. A menudo, para Eugenio mejor demostrar su capacidad ante el metro, no vacila una y otra vez en cambiar de pie palabras que ya se encontraban en una secuencia métricamente irreprochable en Fortunato. Por otra parte, a menudo al modificar ligeramente una adjetivación o un régimen, Eugenio logra dar a su expresión un carácter más concreto, menos general, que el que tiene en Venancio; por supuesto, que con ello la expresión, al ganar en contornos, pierde en fuerza evocadora, y por ende en potencia poética, pero también es cierto que la capacidad de Eugenio para ajustar los materiales a su propia técnica resulta sobresaliente⁶⁷.

No se trata, con todo, de un procedimiento exclusivo de este autor o de la poesía: en Tajón de Zaragoza descubrimos una técnica análoga, y ello tanto en sus cartas personales como en los materiales que enhebra en su célebre colección denominadas las Sentencias. Tenemos, pongo por caso, la carta a Eugenio de Toledo. Sus fuentes más importantes son Gregorio Magno —el maestro venerado, el ídolo literario e ideológico— así como Jerónimo (carta 112 y prólogo al Comento a Jeremías), más Agustín y la Decretal de Hormisdas⁶⁸. Pues bien, sorprende pronto la libertad con que Tajón maneja sus fuentes, a las que modifica y varía con finalidad literaria y

⁶⁶ F. VOLLMER, *Monumenta Germaniae Historica, auctores antiq.* XIV, Berlín 1905, 231-270 para los poemas auténticos.

⁶⁷ Por ejemplo, Eug. Tolet. carm. 33,14: *murmure namque tuo dulcia mella fluunt*, que deriva de Ven. Fort. carm. 1, 15, 102: *cuius ab eloquio dulcia mella fluunt*. Otros paralelos, estudiados con sus peculiaridades por F. RODRIGUEZ RINCON, *Eugenio de Toledo y Venancio Fortunato* (1965), muestran que la cantidad de los que sufren variantes es exiguo.

⁶⁸ Tomo estos datos del breve estudio inédito de M. C. ALVAREZ PELLITERO, *Estudio de las fuentes y léxico de la Carta de Tajón a Eugenio de Toledo* (1966).

expresiva, llegando en su malabarismo a conservar en alguna ocasión expresiones a las que hace decir algo muy distinto, si no contrario, a lo que significaban en su fuente. Este procedimiento se descubre también en las Sentencias, donde las modificaciones, unas veces leves por simple retoque en las partículas, otras de más enjundia por sustitución de vocablos o determinadas supresiones o amplificaciones, se descubren cuando se estudia de cerca el texto tajaniano en función de las fuentes isidorianas, gregorianas o agustinianas que con frecuencia, por lo demás, él mismo nos cita ⁶⁹. Tal mecanismo, por otro lado, no fue ajeno al propio Isidoro que se aprovechó de él para modificar de acuerdo con sus peculiares puntos de vista o sus necesidades pastorales las fuentes, a menudo paganas o doxográficas, que empleaba para la confección de sus tratados. Este método fue estudiado ampliamente por Fontaine que pudo así descubrir parte de la técnica isidoriana ⁷⁰.

* * *

Como criterio indirecto para conocer los textos literarios en uso en el mundo visigótico del siglo VII todavía tendríamos que ver sucintamente, en ambiente eclesiástico impregnado con fuerza de ascetismo, actividades bibliográficas como la que realiza en Galicia ese extraordinario personaje que fue Valerio del Bierzo. Quizá hacia 675, elaboró una compilación hagiográfica que conservamos casi íntegramente en varios manuscritos, a partir de los cuales pude fijar sus elementos hace cerca de veinte años ⁷¹. Allí aprendemos que en pleno Bierzo, y en medio de sus ejercicios penitenciales, Valerio pudo disponer de un buen códice, en escritura semiuncial, como base para su transcripción de las Vidas de Pablo e Hilarión por Jerónimo ⁷²; copió la *Historia monachorum* de Rufino;

⁶⁹ Aprovecho alguna de las conclusiones de un trabajo inédito de A. de Dios Serrano.

⁷⁰ FONTAINE, *Isidore de Seville...*, 792 ss.; el mismo en *Revue des Etudes Latines*, 31, 1953, 271 ss.

⁷¹ DIAZ Y DIAZ, en *Hispania Sacra* 4, 1951, 3 ss.

⁷² OLDFATHER (ed.), *Studies in the Text Tradition of St. Jerome's Vitae Patrum*, Urbana, 1943, 273. Es aquí donde se supone que ciertas

la versión latina del tratadillo de *reparatione lapsi* del Crisóstomo, del que arriba mencionamos un manuscrito de época visigótica, vidas de S. Germán, de S. Ambrosio, y quizá la de S. Martín por Sulpicio Severo, junto con fragmentos aislados de Casiano. Al mismo tiempo que Valerio componía esta colección, elaboraba una serie de poemas provistos de la mayor cantidad imaginable de recursos efectistas⁷³: aparecen acrotelésticos, acrósticos, abecedarios, y tiradas de versos todos cuyos vocablos comienzan siempre con la misma letra⁷⁴. Aunque aquí los procedimientos métricos son estrictamente rítmicos, cediendo a la tendencia que vituperaba Julián de Toledo por aquellos días, lo que llama la atención es la variedad y rebuscamiento de léxico que convierte estas composiciones en un auténtico ejercicio de habilidad y destreza en el conocimiento y manejo del vocabulario, así como la ductilidad obtenida en las series de prosa ritmada, en que se evitan cada vez más los tipos con *syllabiciatio* que parecen quedar limitados⁷⁵ a los primeros de los poemas escritos por Valerio.

* * *

El estudio de la poesía nos permitiría entrar de lleno en las etapas y formas de la enseñanza y del gusto literario. Pero hemos ya de terminar estas notas. En las escuelas una lectura de autores antiguos, no muy extensa, permitía, gracias a la profundidad e intensidad con que se hacía, alcanzar un conocimiento y una perfección notables en el siglo VII. Por supuesto que esta visión no es más que parcial, pero la consideración de los manuscritos que corrían y los

variantes específicas de la familia valeriana «suggest the semiuncial as the original script» del arquetipo usado por Valerio.

⁷³ Editados por primera vez por mí en *Anecdota wisigothica I*, Salamanca, 1958, 103-116.

⁷⁴ Por ej. p. 113: *Vniuersis uersorum uisus extremi uoluis/ uariis uocabulis utendo uocitatos...*, o. p. 114: *Precor pietatem uestram ego puniendus peccator (Valerius)/ potentissimi principes atque pastores populorum/...* dice en una oración versificada a los Apóstoles Pedro y Pablo.

⁷⁵ Cf. *ibidem*, 101.

autores que en ellos circulaban nos permite tener una visión diferente y hasta cierto punto más apasionante del trasfondo cultural de nuestra época visigótica. Si a estos datos añadimos los más conocidos que se deducen del análisis de las fuentes utilizadas por nuestros escritores, iremos poco a poco adentrándonos en el complejo y rico panorama cultural de la Hispania visigoda.

EL DE UIRIS ILLUSTRIBUS DE SAN ILDEFONSO DE TOLEDO: TRADICION Y ORIGINALIDAD

Por J. FONTAINE

Profesor de La Sorbonne. París.

A quien emprende la lectura del opúsculo de San Ildefonso *De uiris illustribus*, todo le parece claro y conforme a la tradición del género en la literatura cristiana. No el título tan sólo; sino también las declaraciones explícitas con que empieza el prefacio. Pues el autor apela a sus doctos predecesores que, desde el siglo cuarto, dejaron obras sucesivas de igual título: San Jerónimo, Genadio de Marsella, San Isidoro de Sevilla. La intención de completar esta serie con nuevo apéndice parece, pues, el único propósito de San Ildefonso. Sin embargo, para quien prosigue leyendo, la situación literaria de la obra no se delinea ya con tanta evidencia. A un encomio de Toledo sucede la descripción de cuatro milagros temibles (tres de ellos atestiguan unas venganzas divinas que saben mucho a narraciones proféticas del Antiguo Testamento); y después de una profesión de humildad en que se reconoce el *locus humilitatis propriae* de etiqueta en muchos prefacios de autores cristianos antiguos, henos ante la justificación de un primer capítulo dedicado a Gregorio Magno, a quien Isidoro había dedicado ya un largo y fervoroso capítulo.

El sentimiento de malestar ante estas primeras discrepancias para con las reglas fundamentales de un género dedicado a la historia literaria de los escritores cristianos, resulta mayor después de leídos estos catorce capítulos chicos. No dejan de plantearse varias interrogaciones a la mente del lector. ¿Por qué tantos Toledanos? ¿Por qué haber registrado a unos

(1)

prelados que no dejaron escrito alguno? ¿Por qué haber subrayado, con una especie de mala conciencia, tal defecto de estos varones ilustres? ¿Por qué dedicar a Isidoro de Sevilla una noticia, no dijera "incompleta y aún fría" con el P. Madoz¹, sino más bien apurada y hesitante entre los encomios hiperbólicos y la reserva de un tono árido? ¿Por qué esta insistencia en la liturgia, las calidades de autoridad en el oficio de edad o de obispo, la vida monástica, los poderes taumatúrgicos antes o después de la muerte? Estos rasgos peculiares, cuyo conjunto tanto nos aleja de la pura historia literaria a que se atenían los tres predecesores de Ildefonso, han sido notados ya por cuantos se han interesado en el opúsculo ildefonsiano². Pero todavía no se ha intentado dar una contestación a la vez unitaria y detallada a todas estas cuestiones. El enfoque puramente histórico de Von Dzialowski, en su estudio clásico de las *De uiris illustribus* de Isidoro e Ildefonso, se contenta con reducir el propósito de Ildefonso al de un manifiesto de propaganda en favor de la primacía toledana³. Con ser digna de consideración, tal conclusión

¹ En su artículo fundamental para cualquier estudio sobre Ildefonso: J. MADDOZ, *San Ildefonso de Toledo*, en *Estudios Eclesiásticos*, t. 26, 1952, págs. 467-505; sobre el *De u. i.*, págs. 476-480; juicio aludido pág. 477. Desde entonces, la obra ha sido poco estudiada. Vuelve a serlo ahora por su futura editora, Srta. C. Codoñer Merino, de la Universidad de Oviedo, que acaba de dar un avance de sus investigaciones sobre la composición y la tradición manuscrita en la reciente 27.^a *Semana Española de Teología* dedicada a *La patrología toletano-visigoda* (septiembre 1967).

² Véase en particular la disertación de Sister A. BRAEGELMANN, *The life and writings of Saint Ildefonsus of Toledo* (The Catholic University of America, Studies in Mediaeval History, New Series, vol. IV), Washington, 1942. El capítulo segundo, págs. 32-59, dedicado al *De u. i.*, pone de relieve los rasgos esenciales que llaman la atención a primera lectura, y plantea ciertas interrogaciones; pero las deja sin resolver y no se adentra suficientemente en la textura literaria y formal de la obra, *a fortiori* en los problemas delicados de sus ascendencias y afinidades.

³ Nos referiremos al texto editado por Arévalo, tal como le reproduce Gustav von DZIAZOWSKI, *Isidor und Ildefons als Literarhistoriker, Eine quellenkritische Untersuchung der Schriften «De uiris Illustribus»*



parece a la vez poco matizada y notablemente insuficiente cuando se trata de una obra literaria explícitamente situada por su propio autor dentro del marco de la evolución de un género literario preciso. Parece que el mismo Von Dzialowski se olvidó algo del título que había impuesto a su estudio: *Isidoro e Ildefonso como historiadores de la literatura*.

Volviendo a este enfoque literario, quisiéramos buscar respuesta a los problemas planteados, a partir de las normas vigentes en los ejemplares anteriores del género. En esta tarea de análisis literario, tendremos en cuenta la forma y, más precisamente, el formulario de las noticias ildefonsianas: palabras y grupos recurrentes que vienen a expresar como unos temas fundamentales del pensamiento ildefonsiano, y dejan asomar sus intenciones cardinales. También nos quedaremos atentos a las lecturas seguras o probables de Ildefonso, y a las formas recientes tomadas en su tiempo por los géneros (conexos con el del *De uiris illustribus*) de la biografía cristiana. Esto nos llevará a conceder más importancia todavía al papel desarrollado por Gregorio Magno, cuya noticia, según ya recordamos, encabeza con énfasis los catorce capítulos. Podremos así esbozar lo que nos gustaría llamar la "deriva" de la composición ildefonsiana a partir de su intención primera de proseguir la obra de Jerónimo, Genadio e Isidoro. Así mediremos la necesidad de matizar mucho el paso de los escritores ilustres a los obispos toledanos. De unos a otros,

des Isidor von Sevilla und des Ildefons von Toledo (Kirchengeschliche Studien, IV, 2), Münster i. w., 1898. Sus anotaciones útiles sobre cada personaje no han de hacer olvidar las preciosas notas prosopográficas del P. M. Fr. H. Flórez en su *España sagrada*, peculiarmente, para los obispos toledanos, el tomo V, Madrid, 1750, pág. 240 sq. para los Toledanos reseñados en Ildefonso. Las noticias de Von Dzialowski son estrechamente históricas y sus pocas anotaciones literarias de gran pobreza. En fin, su conclusión se limita a la perspectiva meramente política: sólo ve en el *De u. i.* un libelo diestro en la marcha de Toledo hacia la primacía. No nos parece la única, ni quizás la mejor perspectiva para entender la significación de la obra en la historia particular de los géneros literarios, si bien sigue siendo una perspectiva de grande importancia para el historiador. Pero este «documento histórico» se nos presenta primero como una obra literaria, empeñada en el desarrollo de unos géneros literarios complejos.

veremos de cuánta monta fueron para Ildefonso dos tipos acabados de la perfección cristiana; dos tipos definidos con precisión por sendas obras literarias conocidas de San Ildefonso: la del asceta taumaturgo y, más que todo, la del pastor.

* * *

Extrañaríamos con razón que el autor del *De cognitione baptismi*, del *De itinere deserti*, y sobre todo del *De uirginitate beatae Mariae*, el que con tanto brío maneja el estilo sinonímico y la prosa rimada, hubiera empezado su prefacio con una profesión de fidelidad a la tradición del género para olvidarse luego por completo de concentrar su atención sobre los escritores cristianos y la valoración de sus obras. De hecho, tan sólo los capítulos primero, nono y último, que valoran respectivamente las obras literarias de Gregorio, Isidoro y Eugenio II, corresponden al tipo de noticias acostumbrado en los opúsculos anteriores aludidos en dicho prefacio. Pero eso no impide que, en cuantos varones se lo permiten, Ildefonso se interese por sus obras literarias o artísticas y, de paso, formule sobre ellas unos juicios que nos cumple ahora analizar.

Cuando se compara el vocabulario de estos juicios meramente estéticos, se llega primero a dos constataciones. La primera es que, refiriéndose a la relativa riqueza que se encuentra todavía en los adjetivos y adverbios usados por San Jerónimo, resulta muy escueta la cosecha que podemos hacer en Ildefonso⁴. Pero, a la inversa, el empobrecimiento de los medios de expresión, en materia de juicios estéticos, es mucho más

⁴ Nos apoyaremos aquí sobre las utilísimas tablas sinópticas presentadas por nuestro alumno Jean TASSIN, en su memoria *Le De uiris illustribus, critique et théorie du style, de saint Jérôme à la littérature wisigothique*, París (Sorbonne), 1967, págs. 49-55. Contando por uno cada forma de palabra (es decir, uno por *elegans*, *elegantier*, *elegantia*, y cualquier que sea el número de veces en que están empleados), llegamos a 49 para Jerónimo, 38 para Genadio, 29 para Isidoro, 20 para Ildefonso.

(4)

considerable de Jerónimo y Genadio a Isidoro que no de Isidoro a Ildefonso⁵.

Dejemos aparte el título de "doctísimo": aplicado a Jerónimo en el prefacio, no pasa de mera fórmula de contenido afectivo⁶. Más interesante ya es el empleo del adverbio *decenter* para caracterizar la obra exegética de Conancio de Palencia sobre las *Salmos*. A través del ciceronianismo de San Agustín, no se puede afirmar que Ildefonso haya percibido todavía las implicaciones a la par estéticas y morales que enlazaban la palabra latina con la doctrina aristotélica del *prépon*⁷. Dos empleos paralelos nos invitan a elegir prudentemente una *via*

⁵ Sin embargo, se notan diferencias de frecuencia que tienen significación cualitativa. Citemos rápidamente las más interesantes. Desaparecen las series de *breuis* (la obsesión de «abreviar» tan característica de la cultura isidoriana, es ajena a Ild.); *compositus*, *comptus* (Ild. se interesa una vez por la *prosecutio*: cf. *inf*); *dulcis*, *nobilis*, *suauiis*, *uehemens*, todavía presentes en el Sevillano, no existen para Ildefonso, es decir que los matices de la sensibilidad estética se van perdiendo, o bien que Ildefonso se niega a concederles alguna importancia (por asceticismo monástico ?); nada de *ornatus* ni *ornamenta* en Ild., es decir en el virtuoso del estilo sinonímico; en cambio la serie *utilis* se mantiene. Otros tantos rasgos que dejan presentir las observaciones que haremos sobre el vocabulario «restante».

⁶ Expresa con énfasis la nocio ciceroniana del «uir doctus» con el matiz, también clásico, de letrado y «conocedor» (p. ej. en el *Brutus* 185 o 198). En sentido de homenaje a la ciencia, se comparará con QVINT. *inst. or.* 1, 2, 11: «doctissimum et incomparabilem magistrum». Algo hay también de los matices incluidos en la noción de *doctor*, aplicada a varones eclesiásticos, y sobre todo del gusto de la antigüedad tardía por los títulos pomposos en superlativo.

⁷ *De u. i.* 11: «Orationum quoque libellum de omnium decenter conscripsit proprietate psalmorum». Característica la asociación entre *decenter* y *propietas*, aunque el primero se refiera aquí a la expresión, el segundo al fondo de la obra. Estamos en el valor que equipara *decenter* con los adverbios griegos *prepóntos* y *euprepos*. Aparece en SEN. *contr.* 2, 4, 7: «decenter hoc dicit» y prosigue su carrera en periodo tardío; cf. p. ej. Víctor de Vita 2, 55: «libellum de fide satis decenter sufficienterque conscriptum». Podría Ildefonso haber conocido y recordado este texto: en efecto se verá *inf.* un empleo parecido de *sufficiens*. El muy cercano *decorus* se encuentra en *De u. i.* 3 y 8, pero aplicado en ambos casos a una persona, tiene matiz claramente ético.

media para enjuiciar el alcance de tal empleo. Cuando leemos en la noticia dedicada a Eugenio II que "cultivó convenientemente (*decenter*) los estudios de la sabiduría y el propósito monástico", no podemos menos de pensar que, para Ildefonso, la palabra, como muy a menudo en sus empleos latinos anteriores, recubría ante todo un contenido ético⁸. Pero la diferencia de contextos nos sugiere la importancia de un paso mucho más cercano del juicio sobre Conancio, cuando Víctor de Vita nos habla de "un librito *De fide* escrito de manera muy conveniente y satisfaciente"⁹. No pretendemos con eso descartar el carácter indudablemente global de juicio positivo e impreciso que nos parece en ambos textos el sentido de la palabra. Pero no se puede reducirlo ni al sentido clásico del *decus*, ni tampoco a una mera notación de color ético y sin contenido estético.

Semejante análisis puede realizarse en sendos empleos de *elegans* y *elegant*. Sin proporción con los empleos numerosos de Jerónimo y Genadio, esta palabra técnica y clásica de la estética latina aparece curiosamente más empleada por Ildefonso que por Isidoro en su opúsculo —si bien el Sevillano tuvo seguramente un concepto más refinado y más precisamente "antiguo" de la elegancia. Los tres empleos de Ildefonso atañen con precisión a tres formas distintas de la creación literaria y artística: negativamente a su propia redacción del *De uiris*, positivamente a la creación litúrgica y musical de

⁸ *De u. i.* 14: «studia sapientiae et propositum monachi decenter incoluit». Sobre el contexto, y la significación del primer grupo de substantivos, cf. *infra*. Como *decorus* en los empleos aludidos al fin de la nota precedente, *decenter* hereda aquí de su empleo en el versículo de San Pablo, tal como lo transmite una *Vetus latina*: Rom. 13, 13, «tamquam in die decenter ambulemus» (*Septuaginta*: *euschemónos*; *Vulgata*: «honeste»). Sin excluir la connotación moral latina antigua de la serie *decens*, *decus*, *decor*, como en trasfondo. Ninguna palabra de esta familia se nota en los *De u. i.* precedentes.

⁹ Cf. en particular, dentro de nuestro estudio sobre *Théorie et pratique du style chez Isidore de Séville*, en *Vigiliae christianae*, t. 14, 2, 1960, págs. 65-101, el conservatismo ciceroniano de Isidoro en materia de preceptos (pág. 67 sq.), y de crítica literaria (pág. 69 sq.), y su «neo-aticismo cristiano» en el estilo de la *Regula monachorum* (pág. 95). *Elegans* aparece dos veces en su *De u. i.* (cap. 28 y 36).

Juan de Zaragoza, y a la creación poética de Eugenio II¹⁰. Los tres expresan la añoranza del estilista ante el alto nivel alcanzado por el estilo de sus predecesores, y su admiración de "aficionado" a música sacra y poesía para con dos eminentes contemporáneos. La misma añoranza de una perfección todavía clásica en la adecuación de un estilo a la vez *evidente* y *lleno* lleva a Ildefonso a usar ambos adjetivos para caracterizar la expresión jeronimiana, tal y como se lo proponía él mismo en el opúsculo *De uiris*¹¹. Tales conceptos, de rancio abolengo ciceroniano, nos confiesan indirectamente la insatisfacción posible del Toledano ante su propio manejo de un estilo sinónimo llevado hasta los extremos más desrazonables. Se manifiesta indirectamente en la admiración de Ildefonso ante el estilo "limado y transparente" del *Registrum* gregoriano¹².

¹⁰ *De u. i.*, praef.: «conatus sum, etsi non elegans studium, uel obsequelam uoluntatis bonae illorum miscere memoriae...»; *ib.* 6, Juan de Zaragoza: «in ecclesiasticis officiis quaedam eleganter et sono et oratione composuit»; *ib.* 14: «quae illi uisa sunt eleganter dicta subiunxit». Palabras de esta familia atestiguadas en los primeros autores de *De u. i.*: 17 en Jerónimo, 5 Genadio.

¹¹ *De u. i.* praef.: «Hieronymus presbyter plene dicitur adnotasse, qui... stilo euidenti conscribens...» La evidencia, en el sentido de claridad de estilo y lenguaje, había sido encomendada por Quintiliano y Cicerón (cf. p. ej. *acad.* 2, 6, 17 o *inst. or.* 6, 2, 32). La plenitud del estilo está encomendada por Cicerón en su prefacio al *De officiis* 1, 1, 2: «orationem autem latinam efficies profecto legendis nostris pleniorum», y Jerónimo la había alabado en una obra exegetica: *De u. i.* 52, «Iudas de septuaginta apud Daniel hebdomadibus plenissime disputauit». Corresponde al juicio sobre Jerónimo la resolución expresada de escribir su tratado «stylo pleniore». Tal declaración, después de dicho juicio, marca la intención de referirse a la norma clásica a través de una imitación de Jerónimo.

¹² *De u. i.* 1, s. f.: «epistolae plurimae, limato quidem et claro stilo digestae». Antes del elogio horaciano del «limae labor» (*A. P.* 291), ya Cicerón había encomiado, en el *Brutus*, 24, el «limatius dicendi genus»; el adjetivo aparece en los *De u. i.* de Jerónimo (130) y Genadio (80), pero no está en el de Isidoro. El segundo adjetivo nos parece designar la claridad y exactitud transparente conseguida por el «limae labor» en el estilo de la cancillería papal por la pluma de los notarios. En efecto, se puede dudar primero del valor exacto de *clarus*, entre «brillante, ilustre», y sencillamente «transparente». El segundo nos parece convenir mejor aquí: cf. *QVINT. inst. or.* 2, 6, 10, «quoties pulchritudinem

Con todo, no faltan otros vestigios de su afición por la copia y el brillo de un gran estilo propio de la oratoria. Nitidez, lucidez, facundia: tales son los tres conceptos que expresan este aspecto del gusto literario de Ildefonso, bajo el empleo de las tres palabras *nitidus*, *luculenter*, *facundus*. Aun precaviéndose del coeficiente de incertidumbre con que debemos considerar estos empleos de términos heredados de los precedentes autores de *De uiris*, y de significación algo borrada por la impropiedad creciente del vocabulario tardío, debemos constatar que tres de los cuatro empleos se refieren a dos autores detenidamente conocidos y peculiarmente admirados de Ildefonso: el Papa Gregorio, y su propio predecesor en la sede toledana Eugenio II¹³.

Aquellos elogios no impiden que Ildefonso se sienta atraído quizás más por la elocuencia, y en ésta por la eficacia más que por la delectación estética. Esto aparece ya en la admi-

rerum claritas orationis illuminat» (y también, en el mismo sentido, 8, 3, 70). Este sentido de «claro y manifiesto para la inteligencia» acerca aquí el sentido del de *euidens*. Además, nos parece comprobado por el contexto inmediatamente siguiente: «quas qui perlegerit, *liquido* aduertet...»; prosigue la misma metáfora de transparencia. Así, el conjunto de este juicio aprecia un aticismo en el estilo oficial (y a consecuencia la eficacia inmediata de estas cartas perfectamente claras para el lector), más bien que su «brillo». Para entender mejor la añoranza de Ildefonso, nótese los extremos jeroglíficos del estilo de la cancillería real de Toledo (cf. mi estudio en *V. Chr.-ref.: sup. n. 9-*, p. 77. Igual admiración por la transparencia se expresa en fin por el adjetivo *perspicuus* en su cap. 14.

¹³ *De u. i. l.*: las homilías de Gregorio Magno en Ezequiel han sido escritas «luculenter necnon facundo sermone»; *ib.* 14: el librito de Eugenio II sobre la Trinidad es «eloquio nitidum et rei ueritate perspicuum». En fin, *ib.* 11 (empleo distinto, aplicado a un orador), Conancio era «facundus et grauis». Muy clásica es la calidad de *nitibus* (cf. *Cic. de orat.* 1, 18, y *QVINT. inst. or.* 10, 1), y la *iunctura* del «nitidum eloquium» se encuentra ya en *SEN. nat.* 6, 13, 1 (sobre el estilo de Teofrasto), y *HIER. ep.* 58, 8, 1 (sobre el panegírico de Teodosio por Paulino de Nola). También *facundus* y *luculentus* tienen ya empleos abundantes en la lengua clásica, y no cabe duda que ya se va borrando su sentido hacia un valor general meliorativo en la lengua de la estética tardía. Ya *luculente* sirve a Isidoro para alabar la manera de escribir de Euquerio y Draconcio (cap. 15 y 24).

(8)

ración que dedica, en cabeza del capítulo dedicado a Isidoro, a la elocuencia sacra del Hispalense. En ésta, admira sobre todo con estupor la facilidad extraordinaria de la palabra, y su poder embelesador en los auditores¹⁴. La amenidad de esta elocuencia, su *iucunditas*, no tiene más importancia para Ildefonso que como medio y causa de este embeleso. Es decir, que descubrimos en este juicio una particularidad sobre la que pronto volveremos a reflexionar: la estética tiene sobre todo, para Ildefonso, papel subordinado y funcional. No vale de por sí, sino que constituye un medio adecuado en el servicio de una palabra eficaz. Ya son aquellos mismos valores pragmáticos los que se nos asoman en tres últimas calificaciones que analizaré ahora. La "oportunidad" de la elocuencia de Montano ha de referirse al ideal scripturario, sapiencial, práctico del que sabe hablar *tempore opportuno*, más bien que a una expresión particular del sentido clásico del *decus* aplicado a la categoría del tiempo¹⁵. La noción de "composición adecuada", apreciada en una carta de Justo de Toledo al abad Richila, caracteriza una expresión escueta, conforme al género de estilo sencillo. Así lo sugiere el empleo también estético del mismo adjetivo *sufficiens* en el tratado *De doctrina cristiana* de San Agustín, quien propugna el recurso a "palabras ade-

¹⁴ *De u. i. 9*: «tantae iucunditatis affluentem copiam in eloquendo promeruit ut ubertas admiranda dicendi ex eo in stuporem uerteret auditores, ex quo audita bis qui audisset non nisi repetita saepius commendaret». Esta frase rebuscada viene a expresar la idea siguiente: los auditores de Isidoro se encontraban tan estupefactos que estaban incapaces de alabar su palabra hasta que la hubieran oído otra vez varias veces. Elocuencia «maravillosa» en el sentido más fuerte de la palabra.

¹⁵ *De u. i. 3*: Montanus «et uirtute spiritus nitens et eloquii opportunitate decorus». La agrupación demuestra que los carismas de Montano preceden y, en cierto sentido, determinan su decisión de hablar en tal o cual momento «con oportunidad»; actitud conforme a la sabiduría de Israel: cf. p. ej. *Vulg. prou.* 15, 23, «sermo opportunus est optimus», o *psalm.* 31, 6, «orabit ad te... in tempore opportuno» y 9, 10, «Dominus... adiutor in opportunitatibus». Esta tradición judeo-cristiana continúa en las *Sententiae Sexti*: cf. los preceptos simétricos 160 y 163 a, p. 31 Chadwick, «ante omnia tempus uerbis tuis requirito», y «sermo extra tempus indicium malitiosae mentis».

cuadas" (*uerba sufficientia*) en el "estilo sencillo" (*genus submissum*)¹⁶. En fin, es de notar la alianza expresiva de palabras con que Ildefonso describe el talento de orador de Conancio de Palencia, "elocuente y grave en un lenguaje común"¹⁷. Sería una equivocación, dentro de este encomio, sentir un matiz peyorativo de "expresión vulgar" en tal juicio. Este *eloquium commune* no se ha de equiparar con el tan discutido "latín vulgar". Se trata del uso del lenguaje corriente, del recurso al *sermo communis*, tal y como podemos seguir su historia de Séneca a Quintiliano, y luego en una página para nosotros esencial de Isidoro¹⁸. Definido por oposición a los adornos

¹⁶ Avg. *doctr. christ.* 4, 28, 61: «Quid este ergo non solum eloquenter, uerum etiam sapienter dicere, nisi uerba in submisso genere sufficientia... adhibere». También notar el paralelo con el juicio de Víctor de Vita citado *sup.* n. 7. Esta norma de «mínimo vital» de la expresión se refiere en Justo, *de u. i.* 8, «uir ingenio acer et eloquio sufficiens», a una adaptación estricta de los medios al fin, de la expresión a la transmisión de las ideas. No hace más que llevar a su extremo pragmático el ideal de adecuación perfecta que fue el del clasicismo. Piénsese en el juicio famoso de Quintiliano en Demóstenes y Cicerón, *inst. or.* 10, 1, 107: «ille concludit astrictius, hic latius... illi nihil detrahi potest, huic nihil adjici». Si Ildefonso ha conocido tal juicio, claro es que ha preferido por más «demosteniana» la manera de expresarse de Justo. Desgraciadamente, su carta al abad Richila no se ha conservado para permitirnos un juicio circunstanciado en la apreciación de Ildefonso.

¹⁷ *De u. i.* 11: «Conantius, communi eloquio facundus et grauis...» La gravedad —en otros tiempos tan apreciada entre los valores del estilo de vida senatorial— hace más impresión en Ildefonso que la elocuencia de Conancio; emplea en efecto dos veces a corta distancia la misma palabra *grauis* para calificar sucesivamente el carácter, el porte y la palabra del obispo de Palencia.

¹⁸ SEN. *suas.* 2, 13, defiende en un verso el recurso a una expresión corriente que rinde elegante dicho verso, «in quo hoc est decentissimum quod ex communi sermone trahitur». QVINT. *inst. or.* 2, 10, 13 y 2, 21, 20 se refiere al uso común bajo el nombre de «sermo communis». Igual hace un comentador de Donato en los *GL* de Keil, t. 5, pág. 327, 2. Pero más que todo nos interesa la definición isidoriana, *etym.* 9, 1, 4, de la lengua «mixta siue communis quam omnes utuntur», cuyo concepto es precisado por el Hispalense en 9, 1, 7: «Mixta quae post imperium latius promotum simul cum moribus et hominibus in Romanam ciuitatem inrupit, integritatem uerbi per soloecismos et barba-

de la poesía y la retórica, vino a representar para los cristianos, en reacción contra los rebuscamientos sofisticos y "coloretos" (*fucus*) de la elocuencia mundana, el ideal de una prosa transparente y sin pretensión: prosa conforme a la sencillez de los escritores sagrados, quienes, según Lactancio, "hablaron al pueblo en un lenguaje común y sencillo"¹⁹. Dicha ausencia de arte aseguraba, según Ildefonso, la "gravedad", es decir el peso, la eficacia de la palabra de Conancio. Oportunidad y adecuación de un lenguaje corriente, ordenado al efecto producido en los auditores; esta concepción ildefonsiana de la elocuencia parece haber sido para él de mayor importancia que no los refinamientos de la forma en las obras escritas. Dicha constatación se comprueba de manera negativa cuando se observa la torpeza del vocabulario indeciso con que alaba la poesía de Eugenio II. No sabe más que repetir en formas distintas el concepto de "belleza", y tan sólo admirar la "elegancia" de los versos añadidos por Eugenio a la obra de Draconcio²⁰. Se conoce que admira en técnico una técnica particular, pero lo hace de paso, y más por el amor y veneración

rismos corrumpens». Se trata pues de lo que podríamos llamar «latín visigótico» de tipo usual, el de la ciudad y de las clases altas más bien. No volvemos sobre *eloquium* en sentido de *elocutio* = manera de expresarse, sea por escrito sea oralmente; viene a igualar el sentido de *dicendi genus*, o estilo; ya tenemos numerosos empleos en el *De u. i. isidoriano* con este sentido.

¹⁹ LACT. *inst.* 5, 1, 14: «prophetae communi ac simplici sermone ut ad populum sunt locuti». Justo es apuntar en el concepto de Lactancio —«Cicerón cristiano»— la relación con el empleo ciceroniano en *Orator* 34: «Ennio delector, ait quispiam, quod non discedit a communi more uerborum». Pero en época tardía, esta vuelta al natural de la expresión sencilla se opera en relación con la influencia de la Biblia, y en reacción contra los refinamientos abusivos del «*stilus scholasticus*».

²⁰ *De u. i.* 14: «libellos... uitiatos... in pulchritudinis formam coegit, ut pulchriores de artificio corrigentis... processisse uideantur». Se sabe que Ildefonso, de fiarse en su *Vida* escrita por Julián, había compuesto un «*liber quartus*» en prosa y versos, que contenía «*epitaphia*» y «*epigrammata*»: cf. A. BRAEGELMANN, *op. laud.*, pág. 163 sq. Sobre las añadiduras «elegantes» de Eugenio a la obra de Draconcio, cf. *sup.* nota 10. Mucho dista esta doble apreciación de la *pulchritudo* poética, de los matices del vocabulario jeronimiano (cf. *sup.* nota 5).

para con su predecesor que para expresar de manera un tanto matizada un gusto estético.

Aquel ideal de una palabra funcional, atenta al efecto producido más que a la belleza de la expresión, está arraigada desde hace tiempo en la tradición romana y cristiana. "En su discurso", decía San Agustín del orador cristiano, "que prefiera gustar por las cosas más que por las palabras"²¹. Tradición antigua también. Pues cuando se lee la descripción ildefonsiana de los efectos maravillosos de la oratoria isidoriana en los auditorios suspendidos de sus labios, no puede uno menos de recordar una página famosa del joven Cicerón heredada de sus estudios griegos: en el prólogo del primer libro del *De inuentione*, describe en efecto de manera comparable el poder civilizador de los más remotos oradores ordenando y amansando a las primeras comunidades humanas por el poder de una palabra creadora²². Cartas y sermones de los varones hispanos se encomiendan a la admiración de Ildefonso por la energía peculiar de una palabra que es instrumento directo de su acción pastoral. Tanto el enfoque estético de las obras literarias como la estimación del saber teórico retroceden, dentro de una visión amplia del "hombre ilustre", ante la urgencia de las tareas prácticas. De esta ordenación

²¹ *Avg. doct. christ.* 4, 28, 61: «In ipso etiam sermone malit rebus placere quam uerbis». Raíz ciceroniana en *Cic. Tusc.* 5, 11, 39: «Rem opinor spectari oportere, non uerba»; cristianización bajo la pluma de Cipriano, *ad Don.* 2 (primera página de crítica literaria y estética en la literatura latina cristiana): «uocis pura sinceritas non eloquentiae uiribus nititur ad fidei argumenta, sed rebus». El tema está en el prefacio de la *Vita Martini* de Sulpicio Severo, bajo la forma de una *deprecatio ueniae* dirigida a los lectores: «id a lectoribus postulabis ut res potius quam uerba perpendant»: cf. estudio del tema, a propósito de este texto, en nuestro comentario de la *Vita Martini*, París, 1968, t. 2, pág. 380 s.

²² *Cic. inu.* 1, 2, 2, en particular: «qui dispersos homines... unum in locum congregauit... deinde propter rationem et orationem studiosius audientes ex feris et immanibus mites reddidit et mansuetos». Hay cierta «recurrencia» de los prestigios casi mágicos y míticos del orador en la descripción ildefonsiana. Se piensa en la cadena de oro del Ion de Platón, o mejor en la del Hércules Ogmios de los Galos, reuniendo los auditores vinculados a la boca del que les habla.

distinta de los valores, ya hemos podido darnos cuenta analizando los pocos juicios estéticos incluidos en el opúsculo isidoriano. Empobrecimiento del enfoque estético, primacía dada a una elocuencia funcional, tensión contradictoria entre la mera estética y la reducción de la palabra al papel de instrumento eficaz: he nos aquí ante una evolución ya decisiva, limitándonos aún al marco estrecho de la historia y crítica literarias por las que se define la tradición del *De uiris illustribus* fundada por San Jerónimo. Pero también la concepción general de la vida intelectual se encuentra afectada por esta transformación. Tenemos de ésta dos ejemplos notables en los dos últimos capítulos del tratado. Los conocimientos astronómicos de Eugenio I se resuelven para Ildefonso en una "pericia"²³. Es decir que, más que en los cálculos de la ciencia griega, hay que buscar un punto de comparación en un tratadito práctico como el *De cursu stellarum* de Gregorio de Tours en el siglo precedente. No se nota con menos curiosidad que, para dar idea de este saber, Ildefonso se refiere, con la misma expresión que para describir los efectos de la elocuencia isidoriana, al *stupor* causado en los auditores por la enseñanza de Eugenio²⁴. En cuanto al "estudio de la sabiduría" admirado por Ildefonso en la persona de Eugenio II, ni hay que pensar en estudios de índole intelectual, tanto menos de carácter filosófico. O bien se ha de entender esta "filosofía" en el sentido corriente entre los cristianos desde el desarrollo del asceticismo monástico: el de vida monástica. De hecho, se trata aquí del retiro anacorético de Eugenio II cerca de las tumbas de los mártires zaragozanos, y *studia sapientiae* se en-

²³ *De u. i.* 13: «Nam numeros, statum, incrementa decrementaque, cursus recursusque lunarum tanta peritia nouit, ut considerationes disputationis eius auditorem et in stuporem uerterent et in desiderabilem doctrinam inducerent». Pericia es ante todo experiencia y habilidad probada. Sentido práctico y primero es el del adjetivo en el consabido «peritus rei militaris». Bien corresponde aquí a la lectura práctica de las horas y días del computo eclesiástico, más que a una investigación astronómica desinteresada.

²⁴ Igual clisé «in stuporem uertere»: los ignorantes se maravillan tanto de la elocuencia de Isidoro como del saber astronómico de Eugenio I.

cuentra en coordinación inmediata con *propositum monachi*: la vida de Eugenio en Zaragoza no fue más que aprendizaje de la vida monástica²⁵. Y si hemos de conceder que ha debido adquirir en alguna parte los conocimientos literarios que harán de él un escritor en prosa y en versos, más bien hemos de situar dichos estudios en las escuelas del monasterio de Agali o del obispado de Toledo.

Reseñando los aspectos tradicionalmente literarios del tratado ildefonsiano, llegamos a la doble convicción de que la profesión inicial del prefacio, el saludo a los maestros del género, de Jerónimo a Isidoro, no es puro alarde y concesión formal; pero también de que este enfoque ocupa un sitio reducido en las preocupaciones del autor, y revela cierto mal-estar ante el estetismo crítico heredado de la antigüedad. El "varón ilustre" según Ildefonso ya no es únicamente el escritor cristiano capaz de competir con los escritores paganos. Dicha problemática, heredada de la intención básica del prefacio jeronimiano, resulta para Ildefonso anticuada en gran parte. Jerónimo se interesaba por los que "transmitieron al recuerdo algún escrito sobre las Escrituras Sagradas", mientras que Ildefonso afirma que Jerónimo quiso reseñar "a los varones cuyos edictos y doctrinas ilustran y defienden la santa iglesia"²⁶. Tal cambio supone una mutación, que nos incumbe estudiar ahora, en el mismo concepto de *uir illustris*.

²⁵ *De u. i.* 14: «Qui sagaci fuga urben Caesaraugustanam petens, illic martyrum sepulcris inhaesit ibique studia sapientiae et propositum monachi decenter incoluit». Este valor nuevo de la palabra «filosofía» primero aparece en los padres griegos de Capadocia: cf. A. M. MALINGREY, *Philosophia, Etude d'un groupe de mots dans la littérature grecque...*, París, 1961, pág. 259. De allí, pasa también con el monasticismo en el Occidente esta mutación de sentido. El «estudio de la sabiduría» viene así a designar aquí el «noviciado» de Eugenio cerca de las tumbas de los mártires.

²⁶ HIER. praef.: «Hortaris, Dexter, ut... omnes qui de scripturis sanctis memoriae aliquid prodiderunt tibi breuiter exponam...» Y explica más allá que su tarea se parece a la de Cicerón en el *Brutus*: «id ego in ecclesiae eius scriptoribus enumerandis... inpleam». Precisa Ildefonso en su prefacio: «Virorum adnotationem illorum, quorum edictis atque doctrinis sancta ecclesia toto terrarum orbe diffusa illustratur in bonis atque defenditur ex adversis... Hieronymus... plene

Tal mutación, sea dicho primero, no es nada una generación espontánea. Todo lo contrario: es volver al concepto mucho más amplio de "varón ilustre" que había sido el de Cornelio Nepos y de Plutarco: cuajaba en las figuras ideales del héroe y del sabio desde la Grecia, del general ilustre, del hombre político y del orador en Roma, más también de las distintas encarnaciones de la santidad cristiana. Aquí es donde, para atender la génesis histórica del concepto ildefonsiano de *uir illustris*, tenemos primero que echar una mirada al desarrollo de la biografía cristiana latina en los tres siglos que han precedido, deteniéndonos sobre las obras más recientes que han podido ejercer una influencia más directa sobre el ideario del escritor toledano.

Tres tipos ideales de la perfección cristiana se habían impuesto sucesivamente a la imitación de las comunidades cristianas antiguas: los del mártir, del santo obispo, del asceta. De donde otros tantos tipos de biografías ejemplares, cuyos prototipos han sido la *Passio Perpetuae et Felicitatis*, la *Vida de Cipriano*, la *Vida de Antonio*. Por un fenómeno de espiritualidad cumulativa que se refleja en una biografía que podríamos llamar sintética, los tres ideales han venido a confundirse en la figura compleja del obispo monje, realizando aún el primer ideal por el "martirio cotidiano" de la ascesis. Este encuentra su prototipo espiritual y literario en la figura ejemplar del monje y obispo San Martín Turonense, estilizada con mano maestra por Suplicio Severo en su *Vida de San Martín* hacia el año 397. En esta obra capital en que acaba la biografía antigua y nace ya la hagiografía de tipo medieval, tenemos el arquetipo a partir del cual tenemos que entender el proyecto literario de Ildefonso de Toledo. El monje obispo Turonense, partido entre su profesión monástica en Marmoutier y su oficio pastoral en Tours, tiene como su "duplicado" hispano en la figura de Heladio, monje obispo toledano, abad de Agali y luego obispo de Toledo. Juntando a las dos figuras,

dicitur adnotasse». No hay duda posible sobre el sentido imperativo de *edictum* = proclamación u ordenanza en el latín cristiano: cf. A. BLAISE, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, s. v.

sólo pretendíamos poner de relieve la continuidad de un tipo preciso de varón eclesiástico que ya tenía dos siglos y medio de existencia literaria en el momento en que escribía Ildefonso. Luego hemos venido a preguntarnos sí, esbozando la vida de Heladio, Ildefonso no tenía en la memoria la carrera ejemplar del obispo de Tours. En efecto, así como Martín, Heladio había empezado por una carrera política en la corte de Toledo, lo mismo que Martín por una carrera militar en las legiones romanas. Hay más: una frase de Ildefonso nos llama peculiarmente la atención. Heladio, dice, "bajo el hábito seglar cumplía igualmente la profesión y el obrar de un monje"²⁷. Dicha afirmación es simétrica del elogio que Sulpicio hace de la vida de Martín en la milicia, "vida tan frugal que ya en aquel tiempo se creyera que fuera no un soldado, sino un monje"²⁸. Las circunstancias son distintas, pero la idea es la misma. Es la que ponía furioso a San Jerónimo cuando, apuntando probablemente la *Vida de San Martín*, ironizaba contra el panegirista de un soldado "trayendo ante los poderosos del siglo una cara pálida de ayunos, y, bajo el uniforme de uno, militando para otro"...²⁹

En todas formas, cualquier interpretación que se quiera

²⁷ *De u. i.* 7: «Hic, cum regiae aulae illustrissimus publicarumque rector existeret rerum, sub saeculari habitu monachi uotum pariter explebat et opus». Y el autor cuenta probablemente un recuerdo personal, cuando evoca, por decirlo así, los «ejercicios espirituales» que el poderoso funcionario de la corte venía a hacer retirándose del mundo algunos días en Agali, llevando la vida de los monjes.

²⁸ SVLP. SEV. *Vita Martini*, 2, 5: «Nam frugalitatem in eo laudari non est necesse, qua ita usus est ut iam illo tempore non miles, sed monachus putaretur». Cp. también Ildefonso (n. prec.) «monachi uotum explebat et opus» con *Vita Martini*, 2, 4, «eremum concupiuit fecissetque uotis satis».

²⁹ HIER. *epist.* 60, 9: «Referret, inquam, alius quod in palatii militia sub chlamyde et candenti lino corpus eius cilicio tritum sit, quod stans ante saeculi potestates lurida ienuniis ora portauerit, et ad hoc habuerit cingulum ut uiduis, pupillis, oppressis, miseris subueniret». Y añade con mal humor: «mihi non placent dilationes istae imperfectae seruitutis Dei». Es verdad que no conocía todavía en aquel siglo la institución de los legos «conversos», a la que parece suponer la frase ildefonsiana sobre la vida de Heladio antes de su entrada al monasterio de Agali: «converso» y «oblato» a la vez.

dar de este curioso encuentro entre Sulpicio e Ildefonso, tenemos que contar con el hecho que el escritor toledano conoció la figura del obispo monje y taumaturgo por dos obras mucho más cercanas de él en el tiempo: *las Vidas de los padres de Mérida* del diácono Paulo Emeritense, y sobre todo —pues los cita expresamente en su capítulo primero— los *Diálogos* de Gregorio Magno³⁰. Ambas celebraban tipos de santidad parecidos a los que proponen los capítulos ildefonsianos —sobre todo toledanos—; ambas se referían a un concepto de “padres” indudablemente sacado de las famosas *Vidas de los padres del desierto* traducidas por Rufino; ambas debieron su concepción al espíritu de emulación que había empujado a Sulpicio a mostrar en Martín Turonense el “Antonio de Occidente”. ¿Cómo no se hubiera sentido Ildefonso movido también por el deseo de mostrar que los “padres de Toledo” podían a su vez competir con los “padres de Mérida”, y sobre todo con los *patres Italici* tan pintorescamente reseñados en los anecdóticos *Diálogos* de Gregorio Magno?

Habiendo delineado a grandes rasgos las tradiciones biográficas cristianas que Ildefonso pudo conocer, —y conoció a lo menos por los *Diálogos* gregorianos—, podemos entender mejor las causas de transformación del “varón ilustre” bajo la pluma del Toledano.

Nos falta ahora volver al texto para desentrañar mejor este nuevo concepto. Ya se precisa su perfil en los principios de la obra. La primera definición de estos varones que “ilustran y defienden... la iglesia por sus edictos y doctrinas” precisa

³⁰ Sería raro que Ildefonso no conociera a las *Vidas patrum emeritensium*, precisamente nacidas del deseo de competir con los *Diálogos* de Gregorio Magno, como lo dice explícitamente el prefacio de la obra emeritense: cf. p. 136-137 Garvin. Han sido escritas antes de la mitad del siglo VII: cf. p. 5 Garvin. En cuanto a los *Diálogos*, cf. ILDEF. *De u. i. l.*: «De uitis patrum per Italiam commorantium edidit etiam libros quattuor... In quibus libris quanta diuinitatis lateant sacramenta et in amore caelestis patriae mira documenta, studiosus potest facile cognoscere lector». Bajo el pretexto de completar a Isidoro, Genadio y Jerónimo, puede conjeturarse que su *De u. i.* intenta también competir a la vez con las dos obras dedicadas a unas peculiares *Vitae patrum*.

varios rasgos ausentes del concepto jeronimiano: los "edictos" pasan antes de la "doctrina" como la acción ante el saber, el "varón" será hombre de acción antes que de pluma; la defensa e ilustración de la iglesia sustituye la ciencia exegética alabada por Jerónimo en sus "*uiri illustres*"; el criterio eclesial sustituye el criterio bíblico (o, mejor dicho, biblista); en fin, la preocupación apologética y aún polémica reemplaza la mira más serena del historiador y crítico de la literatura cristiana: otro acento puesto en un concepto funcional de la literatura. El varón ilustre también es un "hombre excelente"³¹. Tal equivalencia nos reenvía al concepto romano de *uir bonus*, llevado al extremo del *uir optimus* en Ildefonso. Adquirimos una precisión mayor en las añadiduras de Ildefonso al capítulo de Isidoro sobre Gregorio Magno. Este es para Ildefonso el dechado acabado: "Esclarecido y sublime por la perfección de todos los méritos, excluye cualquier comparación con varones ilustres... Venció en efecto a Antonio por su santidad, a Cipriano por su elocuencia, a Agustín por su sapiencia"³². Este hermoso tricolon no se ha de enjuiciar como mera hipérbole y retórica gratuita. Determina en efecto un orden de valores que merece reflexión. Ante todo la santidad, y la santidad ascética: tanto vale eso para el antiguo monje de Agali como para el antiguo monje del Monte Celio. De los siete toledanos reseñados por Ildefonso, los cuatro últimos han sido monjes de Agali como los dos Eugenios, sino abades como Heladio y Justo; el primero citado, Asturio, terminó de anacoreta cerca de los mártires de Compluto como Paolino de Nola cerca de San Félix; y el segundo, Montano, ha dado pruebas de taumaturgia.

³¹ Definición inicial de «aquellos varones»: cf. texto *sup.* n. 26. El concepto de hombre excelente sirve a Ildefonso para resumir a su manera el *De u. i.* isidoriano: «Quosque uiros optimos inuenit (Isidorus) in adnotationem subiunxit».

³² Adiciones originales en *De u. i.* 1: «Ita enim cunctorum meritorum claruit perfectione sublimis ut, exclusis omnibus illustrium uiro- rum comparationibus, nihil illi simile demonstret antiquitas. Vicit enim sanctitate Antonium, eloquentia Cyprianum, sapientia Augustinum». Tal afirmación sería «exagerada en demasía» («viel zu übersch- wenglich») según Von Dzialowski, p. 132, que juzga sin explicar.

Después de la santidad viene la elocuencia: ya se perfila otra vez esa preferencia por el género literario de la oratoria, y por la palabra hablada a expensas de la palabra escrita. Al mismo tiempo, la evocación de Cipriano yuxtapone el ideal de la santidad episcopal al de la santidad ascética, precediendo ambas a la perfección de la doctrina, de la teoría, pudiéramos decir aún del pensamiento teológico filosófico: es decir cuanto abarca el concepto de "sapiencia" y simboliza la figura de San Agustín. Claro es que sería injusto pretender sacar de esta trilogía la idea de un menosprecio cualquiera de Ildefonso para con el obispo de Hipona.

Tenemos que representarnos la apreciación de Ildefonso en este punto como conforme al bello dístico de la biblioteca de Isidoro que equiparaba Gregorio a Agustín en estos términos: "Cuanto estás esclarecida, Hipona, por tu maestro Agustín, tanto Roma por su pastor Gregorio"³³. Nótese de paso, además, cómo la oposición del pastor al maestro marcaba con tino el acento distinto de ambos ingenios, bajo una forma que la triple fórmula de Ildefonso no desmiente.

La tarea del autor será, pues, si juntamos dos expresiones varias veces repetidas por él en el transcurso del tratado, "encomendar a la memoria" los "ejemplos de virtudes" dejados por los varones ilustres³⁴. En estos giros enfáticos, nos

³³ ISID. *uers. in bibl.*, poema 12: «Quantum Augustino clares tu, Hippone, magistro, Tantum Roma suo praesule Gregorio». Sobre la influencia gregoriana en Leandro y Isidoro, cf. nuestro *Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique*, París, 1959, sobre todo t. 2, p. 842 sq. La veneración entusiasta de Ildefonso por Gregorio procede primero del ejemplo dejado por Isidoro, como su cap. 1.º se apoya literalmente, aunque en parte, sobre el capítulo isidoriano dedicado al papa.

³⁴ «Memoriam commendare» aparece ya bajo tres formas ligeramente distintas en el prefacio: «Hieronymus... diuersitates opusculorum... in laudabilem... memoriam... commendauit», y, al fin, «Quare illos humanae memoriae, ex qua labi poterant, tenaciter commendaui», después de «offerentium commendem fidei obsequela memoriam». La vida de San Millán por Braulio (cap.12) «memoriam huius... commendat pariter et illustrat»; en fin las obras de prosa y verso de Eugenio I (cap. 14) «eius... tenaciter sanctam ualuerunt commendare memoriam». El grupo «uirtutum exempla» aparece en las noticias de

encaramos otra vez con la superposición compleja de varios estratos semánticos que conviene distinguir con cuidado. El más profundo es el deseo antiguo y pagano de inmortalizarse inmortalizando a los hombres ilustres. Estas son las dos metas que se proponía el historiador pagano; su expresión más clásica en latín se encuentra en los prefacios de Salustio. Ildefonso hereda este primer tema, el de la inmortalización del escritor por su obra, a través de la versión cristianizada que pudo leer en el prefacio de la *Vita Martini* de Sulpicio: el varón santo que celebra el escritor le salvará por su intercesión poderosa y le llevará a gozar en Dios de la bienaventuranza eterna³⁵. Ildefonso expresa tal idea en su prefacio: ha escrito "para ser unido con la buena memoria de aquellos, de quienes se encuentra separado por sus malas obras"; no cabe duda, a la vista del carácter tradicionalmente funerario de la fórmula *bonae memoriae*, que Ildefonso piensa aquí en su eternidad. Y la idea se precisa con la metáfora de la introducción al templo divino por los oferentes: a todos ruega "que le introduzcan en la bondad divina"³⁶. Por otra parte, tanto

Donato (4), Heladio (7), y el vecino «virtutum meritis» en la de Eugenio II (14). La ejemplaridad de la vida y virtudes es tema recurrente y constante en las *Vidas de los Padres de Mérida* tanto como en los *Diálogos*.

³⁵ SVLP. SEV. *Vita Martini*, 1, 6: «aeternum a Deo praemium exspectemus, quia, etsi ipsi non ita uiximus ut exemplo aliis esse possimus, dedimus tamen operam ne is lateret qui esset imitandus». Cf. nuestro comentario en *Sources chrétiennes*, t. 134, 1968, pág. 394 sq.

³⁶ *De u. i.*, prefacio: «orsu linguae quo potui subnotavi, ut illorum bonae memoriae iungar a quibus praua operatione disiungor. Et qui cum illis in templo Dei non infero doctrinae copiam, offerentium commendem fideli obsequela memoriam, obsecrans omnes ut me diuinae ingerant pietati». Para el valor formulario y funerario de «bonae memoriae», cf. *Thesaurus Linguae Latinae*, s. v. *memoria*, t. 8, 5, pág. 673, 76; en España, cf. 72 y 225 en la recopilación epigráfica de Vives. La idea fundamental es la de la intercesión de los santos, como aparece ya en Prudencio, *Peristefanon*, por ej. 2, 577 sq.: «indignus... per patronos martyres potest medellam consequi». La imagen de la página de Ildefonso es la de la presentación al templo de las ofrendas por la mediación sacerdotal de los santos difuntos. Así se transforma en una perspectiva cristiana el «memoriam nostri quam maxime longam efficere» de Salustio.

(20)

el giro "encomendar la memoria" como el grupo "los ejemplos de las virtudes" arraigan en una tradición antigua, largamente atestiguada hasta la antigüedad tardía³⁷. Todo aquí sería de comentar palabra por palabra. Pero esos mismos valores antiguos han de ser enjuiciados. Sobre todo, a través de sus formas más tardías y cristianizadas: es decir las que conoció más directamente Ildefonso y, como tales, las que nos dejan atisbar mejor lo que sobreentendía a este vocabulario tradicional.

Gregorio Magno es el que, en su *Regla pastoral*, encomienda "meditar de manera ininterrumpida en la vida de los antiguos" y "considerar sin tregua los ejemplos de los padres"³⁸. Los *Diálogos* de Gregorio corresponden a la aplicación de tal precepto: dice el prefacio de tal obra que quiere contar la vida de aquellos quienes, en Italia, "brillaron por sus virtudes", pues, prosigue Gregorio, "no poca edificación nace de la memoria de las virtudes"³⁹. ¿De qué "virtudes" se trata? Empezando por el sentido latino antiguo, no se puede descartar

³⁷ La alianza «memoriam commendare» se encuentra en PLIN. *epist.* 3, 5, 4; SVET. *Otho*, 10, 2; AMM. 20, 8, 17; clara es la declaración de Avieno, *fab. proem.*: «quonam litterarum titulo nostri nominis memoriam mandaremus». Ejemplos más numerosos de «uirtutum exempla» (p. ej. VELL. 2, 116, 2, o el epicedio de Druso, 355), cristianos en CYPR. *epist.* 39, 3 («uirtutis ex.») y 4 («uirtutum pariter et morum... exempla») a propósito del heroísmo ejemplar de los mártires: por este medio se transmiten valores y vocablos del heroísmo romano. Esta tradición romana antigua persiste en boca de Ausonio 419, 75: «abundant in te ea bonitatis et uirtutum exempla».

³⁸ GREG. M. *reg. past.* 2, 2: «antiquorum uitam sine intermissione cogitare... Nam sacerdos irreprehensibiliter graditur, cum exempla patrum praecedentium indesinenter intuetur, cum sanctorum uestigia sine cessatione considerat». La intención gregoriana llama nuestra atención en otra faceta del tratado ildefonsiano: su función pedagógica y moralizante de «historia santa» al uso de la formación del clero. Cf. *ib.* 3, 5: «Illos plerumque ratiocinationis argumenta, istos nonnumquam melius exempla conuincunt»; comparar con autor de la *Epistula a los Hebreos*, «cum solis exemplis quosdam trahendos cerneret».

³⁹ GREG. M. *dial.* 1, praef., PL. t. 77, c. 153: «non dispar aedificatio oritur ex memoria uirtutum» y prosigue Pedro, el interlocutor de Gregorio: «Et sunt nonnulli quos ad amorem patriae caelestis plus exempla quam praedicamenta succendunt».

primero un sentido ético de la palabra. Este concepto romano ya aparece cristianizado en las obras de Cipriano, e Ildefonso está demasiado atento a las calidades de hombres de acción que desplegaron sus varones, para olvidarse de alabar a la moralidad superior de dichos varones. Materialmente, además, tanto la importancia que concede a la noción y palabra de "ejemplo" como la expresión, por él también empleada, de "méritos de su vida", nos aseguran de ello. Estas vidas son "ejemplares" y constituyen un enseñamiento (*documentum*)⁴⁰. En esto, Ildefonso permanece fiel a la tradición filosófica que infundía un contenido moral en el género literario de la biografía: la vida es reseñada para ser modelo de vida al uso de la posteridad.

Sin embargo, desde el desarrollo de los temas taumatúrgicos en las biografías ascéticas (y primero en los Actos apócrifos de los Apóstoles), no se concebía santidad que no se acompañara y manifestara por los poderes sobrenaturales de hacer milagros. Aquí tropezamos con un tercer estrato semántico: el de las *dunámeis* del *Nuevo Testamento*, precisamente traducidas al latín por la palabra "virtudes". Este valor ambiguo de la palabra nos aparece en el prefacio de los *Diálogos* gregorianos, en la expresión de "signos y virtudes"⁴¹. Y consta que la gesta de los *padres Itálicos* nos cuenta precisamente a me-

⁴⁰ A la frase que acabamos de citar en la nota precedente parece corresponder efectivamente el juicio de Ildefonso sobre el interés de los *Diálogos* (en su *De u. i.*, cap. 1): «in amore caelestis patriae mira documenta». Enseñanza de un tipo superior, espiritual, que abarca tanto la simple ética como las razones que empujan a la fe: recordemos en efecto que ya Tertuliano, *adu. Marc.* 3, 3, por «documenta uirtutum» alude a las pruebas de la divinidad de Cristo que constituyen sus milagros. Con esta precaución, el paralelo que acabamos de señalar parece orientar hacia la idea más precisa del valor ético de los ejemplos, sin que el matiz de «pruebas de la fe» se pueda descartar.

⁴¹ En sentido inequívoco de: milagros y poderes taumatúrgicos; cf. *dial. ib.* c. 152^d: «Nam ualde in Italia aliquorum uitam uirtutibus fulsisse cognoui... Et quidem bonos uiros in hac terra fuisse non dubito, signa tamen atque uirtutes... ita sunt hactenus silentio suppressa». La oposición entre la alta moralidad («bonos uiros») y las «virtudes taumatúrgicas» («signa atque uirtutes») no deja lugar a duda. Ni tampoco el carácter bíblico de esta expresión (cf. *Hebr.* 2, 4).



nudo su "vida y milagros", sus virtudes morales y sus poderes de taumaturgos. Igual pasa con la trama de las *Vidas de los Padres de Mérida*. Esta veta milagrosa no está ausente del tratado de Ildefonso. Es la que el autor se apresura a explotar a favor de los obispos de Toledo: de los siete que reseña, cinco han sido favorecidos de estos poderes. Asturio realiza en Compluto una invención de cuerpos de mártires que se compareja con la de Gervasio y Protasio por Ambrosio de Milán⁴². Montano se purga de una calumnia portando en el pliegue de su vestido unos carbones ardientes que no le hacen daño⁴³. En fin, pierden el sentido cuantos se atreven a insultar a Heladio, Justo, Eugenio I, demostrando por el castigo divino que sufren el poder divino y temible de dichos obispos. Hay en estas tres anécdotas del diácono Justo, del sacerdote Geroncio, del diácono Lucidio un romanticismo siniestro y brutal, más conforme al concepto veterotestamentario de un Dios justo y vindicativo que no a la bondad y misericordia de Cristo, tal y como se manifiesta en los milagros de los "padres itálicos" de Gregorio⁴⁴. Donato y Nonito siguen operando mi-

⁴² *De u. i.*, cap. 2: el paralelo ha sido hecho por Dom Lambert en su artículo del *DHGE* dedicado a Asturio; ya lo había notado el P. FLOREZ, *España sagrada*, Madrid, 1750, t. 5, pág. 240^a: «fue igual en esto a Ambrosio y otros santos».

⁴³ No es nuestra intención estudiar aquí a fondo la tipología y el sentido histórico de estos milagros. La ordalía de Montano se relaciona directamente con el recuerdo de *VVLG. prou.* 6, 27 y 29: «Numquid potest homo abscondere ignem in sinu suo ut uestimenta illius non ardeant ? (...) Sic qui ingreditur ad mulierem proximi sui, non erit mundus cum tetigerit eam». ¿Ordalía real o leyenda bordada en el recuerdo de una calumnia disipada por el santo hombre? En todas formas la relación entre el «milagro» y el texto bíblico parece innegable. Para estos milagros relativos a un fuego, el P. de Gaiffier tiene la bondad de señalarme los estudios de P. BROWE, *De ordaliis*, Roma, 1932 y 1933; E. C. BREWER, *Dictionary of miracles*, s. v. *fire* (London, 1884); en fin C. GRANT LOOMIS, *White Magic*, 1948.

⁴⁴ La *Regla pastoral* encomienda precisamente mezclar firmeza y misericordia (cf. 2, 6s. f.). Por otra parte, no se puede encontrar en los *Diálogos* ningún ejemplo donde, a la diferencia del texto ildefonsiano, la venganza divina no haya cedido a cualquier deprecación misericordiosa de parte del santo vengado por Dios. El P. de Gaiffier, consultado sobre este particular, tiene la bondad de recordarme el hecho que,

lagros después de su muerte: aquí se trata de milagros operados por sus reliquias, comparables a cuantos nos cuenta Gregorio Turonense en la Galia del siglo precedente⁴⁵.

Esta preocupación por las formas contemporáneas del concepto de santidad ilustre no impide que Ildefonso se quede sensible a unos cuantos aspectos más humanos de la gloria, y siga fiel a un concepto más antiguo que bíblico de una gloria mundana. Curioso es, por ejemplo, un tema heredado de la tónica del "hombre divino", del *théios anèr* antiguo, a través de su correspondiente hagiográfico: el tema de la prestancia (sino de la belleza) física del "varón ilustre" vuelve cinco veces en su corto catálogo⁴⁶. Así, percibimos en este *De uiris*

cuantos más tardías son las *Pasiones* de mártires, tanto más vindicativos se muestran las víctimas perseguidas en contra de sus perseguidores. Es un hecho curiosamente análogo en su espíritu al dramatismo sin caridad de estos tres casos de «venganzas» sin esperanza ni merced.

⁴⁵ Donato, cap. 4: «Hic et in praesenti luce subsistens et in crypta sepulcri quiescens signis quibusdam proditur effulgere salustis...» E Ildefonso registra la importancia de un culto local de sus restos. Fórmula muy vecina para Nonito de Gerona, cap. 10: «Hic et in corpore degens et in sepulcro quiescens fertur salvationis operari uirtutes». Estos dos casos tienen que ser situados dentro del marco general del culto de los santos en la alta Edad Media occidental. Otro aspecto de la competición con los «Padres Itálici» de Gregorio Magno; recuerda en otros tiempos la emulación entre «pasiones» italianas y españolas en el *Peristephanon* de Prudencio. Aquí sólo nos interesa el hecho de que el «varón ilustre» también es para Ildefonso el que hace milagros en vida y después de su muerte; metamorfosis del «*théios anèr*» que pasa primero por los milagros de los monjes de Egipto: nótese que Donato y Nonito son ambos monjes, como Ildefonso nos lo cuenta explícitamente.

⁴⁶ Cuatro veces en el sentido antiguo tradicional: la personalidad transcendente del «hombre divino» transparente aun en su aspecto exterior, y la prestancia de su porte, y su fisonomía (para el tema, cf. el recientemente reeditado libro de L. BIELER, *Théios anèr*). Este es el caso de Justo (cap. 8), «uir habitudine corporis ingenioque mentis decorus atque subtilis», de Isidoro (cap. 9), «uir decore simul ac ingenio pollens», de Conancio (cap. 11), «uir tam pondere mentis quam habitudine speciei grauis», de Eugenio I^o (cap. 13), «moribus incessuque grauis, ingenio callens». A pesar de sus variaciones, la identidad del tónico se impone en su forma antitética. Por cierto, este tónico está

illustribus unas afinidades precisas con la rica y larga tradición de los géneros literarios biográficos, destacándose con precisión la influencia de las biografías cristianas, y sobre todo las de santos obispos, ascetas y taumaturgos, de la *Vida de San Martín* a los *Diálogos* de Gregorio Magno. Comprendemos así mejor que muchas particularidades del *De uiris illustribus* resultan de que Ildefonso ha ensanchado su tema. Volviendo al concepto más clásico, en que la noción de *uir illustris* rebasaba ampliamente el estrecho marco de las noticias críticas sobre determinados y contados escritores, no se aleja por tanto del ideario vivo de su tiempo. Ya notamos lo mucho que este renuevo debía en efecto a las ideas gregorianas. Sólo nos falta ahora internarnos más adelante en esta pista para percibir la unidad profunda que enlaza en la obra tan distintos temas.

reducido aquí a sencillísima expresión. Nada común con la enumeración sinonímica del retrato de Renovato de Mérida en *Vitas patr. emer.* 5, 14, 4: «procerus corpore, forma prespicuus, statura decorus, obtutu gratus, etc...». Ni aún con la semblanza convencional de San Martín en su *Vida*, 27, 1: «caelestem quodammodo laetitiam uultu praeferens, extra naturam hominis uidebatur». Más comparable, por su carácter a la vez sintético y antitético, es el triple retrato de Masona en las *Vitas patr. emer.* 5, 2, 2, «moribus sanctis ornatus habituque magni decoris pulchrificatus»; *ib.* 5, 6, 8: «tranquilla mente, constanti animo, hilari uultu ut erat semper solitus»; *ib.* 5, 3, 7 (sin la acostumbrada antítesis): «ut erat semper obtutu gratus, iocundo uultu». Más cercana a estas descripciones es en nuestro texto un quinto ejemplo, el de Juan de Zaragoza (cap. 6): «tam largus et hilaris dato quam hilaris et uultu». Esa *hilaritas* es la alegría divina que, como lo subrayó Bieler en el susodicho estudio, ya caracterizaba el semblante del «hombre divino» en la aretología antigua. Se notará en fin una última excepción a estos elogios positivos en nuestro tratado. En efecto el tema se encuentra enrevesado, en una perspectiva ascética, en el retrato de Eugenio II (cap. 14), obispo a pesar suyo y de apariencia física mezquina: «Fuit namque corpore tenuis, purius robore, sed ualide feruescens spiritus uirtute». Esta nueva antítesis entre el exterior miserable del hombre de Dios y su «virtud» interior se sitúa ya no en la tradición antigua del «hombre divino», sino en la del desprecio ascético al cuerpo. Comparar, en la escena de la elección episcopal de Tours, los reproches dirigidos a Martín, en su *Vida*, 9, 3, «contemptibilem esse personam, indignum esse episcopatu hominem uultu despicabilem, ueste sordidum, crine deformem». En el mismo sentido: GREG. M. *dial.* 1, 5.

Con razón se ha observado que Ildefonso declaraba su intención de completar la noticia gregoriana del *De uiris isidoriano*. Repetía esta intención, ya declarada a principios de su prefacio, en medio de esta misma noticia que constituye su primer capítulo, con la cláusula "omitidos los opúsculos de los que hace mención Isidoro de beata memoria"⁴⁷. Pero no se ha notado bastante que esta declaración seguía precisamente la reproducción integral de la corta noticia dedicada por Isidoro a la *Regula pastoralis* de Gregorio. Esta repetición exacta constituye, a nuestro juicio, la llave de toda la obrita de Ildefonso. Los trece varones que *siguen* a Gregorio en el tratado ildefonsiano han sido enfocados por el autor como otros tantos ejemplares valiosos del dechado vivo que glorifica el capítulo primero. Más precisamente, la tesis fundamental que constituye como el eje en que descansa toda la obra, asegurando su unidad, nos parece ser la siguiente: estos abades y obispos han sido las encarnaciones diversas y diversamente perfectas, del ideal del *pastor* propuesto por Gregorio Magno en su *Regla pastoral*. La fidelidad parcial de Ildefonso a las normas del género, la modificación debida a las influencias de los géneros biográficos, las miras de política eclesiástica: estos aspectos diversos, a menudo contradictorios, de la obra no nos pueden proporcionar una solución tan plenamente satisfactoria como la constante referencia al "pastor" gregoriano.

Esta es, primero, la mejor justificación, porque la más profunda, de cuantas lanzas rompe Ildefonso a favor de los varones que no dejaron ningún escrito. Este aparente escán-

⁴⁷ *De u. i.* 1: «exceptis opusculis, de quibus Isidorus beatae memoriae mentionem facit». El tono de veneración de la cláusula «beatae memoriae» es notable, pero difícil de apreciar en su contenido exacto. Compárese con la variación sinonímica de los epítetos en el célebre epitafio de los obispos sevillanos y su hermana (272 Vives): «felicis memorie Leander... sancte memorie Isidorus... pie memorie Florentina...» Fórmula pues, y por decirlo así, de «cortesía funeraria». Y el empleo formulario de *beatus* y *beatissimus* como meros títulos de cortesía, ya en los encabezamientos de las cartas entre «varones eclesiásticos» del siglo IV, no permite sacar aquí conclusión alguna en favor de los principios de un culto de San Isidoro, que el CONC. Tol. XV (a. 688), pág. 462 Vives, se limita a llamar «doctor egregius».

dalo —cuando uno no se refiere más que a las tradiciones estrictas del género en su forma jeronimiana—, ya se matiza cuando se piensa en la destreza con que, en tiempos mucho más letrados, Sulpicio Severo había salvado ya tal dificultad con el asceta Martín Turonense⁴⁸. Pero se entiende mucho mejor tal actitud cuando nos referimos a la oposición establecida por Gregorio Magno entre actos y palabras del pastor, dándose la superioridad a las obras sobre las palabras: “Sea el pastor distinguido por su obrar y enseñe por su vivir la vía de la vida, para que el rebaño... avance mejor por los ejemplos que por las palabras”⁴⁹. Tal precepto del tercer libro de la *Regla pastoral* permite enfocar en su verdadera luz la extraña frase de Ildefonso sobre Heladio, que parece primero lanzada en tono de desafío: “Se negó a escribir porque cuanto hubiera tenido que escribir, la página de su obrar cotidiano lo enseñó”⁵⁰. No se trata de pragmatismo romano, con una pizca de

⁴⁸ Insistiendo, en la *Vida*, 25, 6, en la riqueza, gravedad y dignidad de sus «collationes» personales con el autor, en su destreza y tino en la resolución de las dificultades exegéticas, en su ciencia e ingenio, y aún en «la pureza de su elocución»...

⁴⁹ GREG. M. *reg. past.* 2, 3: «Sit rector operatione praecipuus, ut uitae uiam uiuendo denuntiet, et grex qui pastoris uocem moresque sequitur per exempla melius quam per uerba gradiatur... ut non solum sit operatio utilis, sed singularis»; y *dial.* 1, 12 (con antítesis entre ética y taumaturgia, inclinando en favor de la primera): «Vitae namque uera aestimatio in uirtute est operum, non in ostensione signorum» (el griego traduce aquí justamente por la oposición entre *érgon dynámei* y *seméion epidéixei*).

⁵⁰ *De u. i.* 7: «Scribere renuit, quia quod scribendum fuit, quotidianae operationis pagina demonstrauit». Llama en primer lugar la atención en esta frase, la palabra típicamente gregoriana *operatio*: además de los dos empleos en la citación de la *Regla* en la nota precedente, cf. p. ej. *moral.* 18, 5, 9-10 y 19, 30, 56; también el valor de *opus* en los *Diálogos* (ej. en n. precedente) o en *moral.* 21, 21, 33; o el de *operari* en *moral.* 22, 19, 45. Las referencias a los *Moralia* me han sido comunicadas por Cl. Dagens, que prepara un estudio sobre *Grégoire le Grand docteur de l'expérience interieure*. La metáfora de la «página de la vida» tiene que ser relacionada con la grande nebulosa imaginativa del *simbolismo del libro* al que E. R. CURTIUS, *La littérature européenne et le Moyen Age latin* (trad. fr.), París 1956, dedicó su cap. XVI, sobre todo, pág. 380 que nos refiere

cinismo, tampoco de perversión del género literario *De uiris illustribus*, ni de pérdida del sentido literario o de obscurantismo cerrado. Se trata de preferir la acción pastoral y el testimonio directo de la vida a unos preceptos abstractos. Se trata de volver a una revisión radical de la actividad literaria en un tiempo en que tal actividad parece a menudo "juego de príncipes" y diversión de los problemas más urgentes.

De donde la concepción utilitarista, mejor dicho funcional, del acto de escribir, que le hace apreciar sobre todo a Ildefonso los escritos directamente empeñados en la vida de la iglesia: así, por ejemplo, las cartas de Montano, "compuestas para provecho de la disciplina eclesiástica"⁵¹. Este tema de la *utilitas ecclesiae* resurgirá, de manera significativa, en la *Vida de Ildefonso* por Julián, que celebra los libros del Tolentino como unos dones publicados por Dios "para la utilidad de su iglesia"⁵². Así se prolonga, bajo unas formas nuevas, la

al mártir de PRVD. *perist.* 10, 11, 19, «inscripta Christo pagina»-«página escrita para Cristo», según la mejor interpretación de Hl. THRAEDE, *Studien zur Sprache und Stil des Prudentius*, Göttingen, 1965, pág. 136. Con la frase de Heladio hacen pareja en nuestro tratado las dos sobre Asturius (cap. 2), «uir egregius assignans opera uirtutum plus exemplo uiuendi quam calamo scribentis», y Nonnitus (cap. 10), que «rexit ecclesiam Dei meritorum exemplis amplius quam uerborum edictis»: comparar GREG. M. *reg. past.* 3, 40: «praedicator quisque plus actibus quam uocibus insonet et bene uiuendo uestigia sequacibus imprimat potius quam loquendo quo gradientur ostendat».

⁵¹ *De u. i.* 3: «Scripsit epistolas duas ecclesiasticae utilitatis disciplina consertas». Mi traducción supone la corrección del texto reproducido en Von Dzialowski en «ecclesiasticae utilitatis disciplinae» o «ecclesiasticae utilitati disciplinae» (genitivo salustiano de fin, o dativo de interés). En todas formas, la idea de «hacerse útil a la iglesia» parece fuera de duda: estas cartas han sido instrumento de acción pastoral, ordenado al provecho de la disciplina eclesiástica, y admirado como tal por Ildefonso.

⁵² Félix, *Vita Ildefonsi*, 6: «summam librorum eius, quos per eum Deus ad utilitatem ecclesiae suae deprompsit, istinc lector addisce...» No se olvidará que en el *De u. i.* de Isidoro la idea de utilidad no es ausente, pero no se relaciona precisamente con la Iglesia, y se presenta dos veces bajo la fórmula «ualde útilen» respectivamente aplicada a la crónica de Juan Biclarense y a una carta (también!) de Eutropio de Valencia, en los dos últimos capítulos de la obra (31 y 32). La «ecclesiae utilitas», según Genadio (cap. 17), en la justificación opuesta por

vieja reivindicación de las filosofías helenísticas por la superioridad del vivir sobre el saber, y la desconfianza ante una cultura gratuita alejada de la vida. Pero no se olvidará tampoco la matización ya antigua del *utile* por el *honestum*.

Este ideal gregoriano del pastor es quizás lo que puede mejor explicar la postura curiosa de Ildefonso para con Isidoro, hecha de admiración y de reserva a la par. Admira la obra, pero sobre todo la elocuencia del orador sagrado. Mucho dista de enumerar todas sus obras, y aun parece considerar con recelo las *Etimologías*: obra última, hecha a petición de un discípulo, dejada sin terminar...⁵³. Ildefonso da la impresión de hablar con reticencia de la obra magna del Hispalense, como si hubiera querido excusarle de haber hecho tan monumental concesión a los saberes profanos, y a unas preocupaciones de puro conocimiento que ya no deben ser las del pastor gregoriano. Hay quizá algo comparable, en el tono molestado y reservado de esta noticia dedicada a Isidoro, con el desasosiego de Gregorio Magno ante el tiempo dedicado por el obispo Desiderio de Viena a la enseñanza de la gramática⁵⁴. Pero también Isidoro había sido un "gregorianista"

Rufino a su «obtretractor» (Jerónimo) para defender sus obras. Jerónimo elogia sólo a Hegesipo (cap. 22) por su obra histórica escrita «ad utilitatem legentium», pero emplea por otra parte siete veces el adjetivo «utilis». Sería, pues, injusto desconocer esta tradición continua en el género *De uiris illustribus*. Lo que quisiéramos valorar es el sentido renovado que cobra la notación en Ildefonso con referencia al ideal del varón eclesiástico concedido ante todo como pastor, predicador y rector (cf. *inf.*).

⁵³ Ya hemos subrayado el sitio del elogio que Ildefonso hace de la elocuencia isidoriana, ante toda alusión a su obra escrita. La mención del *De ecclesiasticis officiis*, «que él (Ildefonso), tanto aprovecha en su *De cognitione baptismi*» (dixit con mucho acierto J. MADÓZ en *Est. Ecl.*, t. 26, 1952, pág. 477), quizás sea significativa por su mención en cabeza de las obras escritas. En fin, todo aparece agenciado, en la célebre frase sobre las *Etimologías*, para excusar a Isidoro y, por decirlo así, atenuar su responsabilidad en la empresa: cf. *De u. i.* 9 (subrayamos las palabras que nos parecen traducir esta molestia): «*Scripsit quoque in ultimo ad petitionem Braulionis Caesaraugustani episcopi librum Etymologiarum, quem cum multis annis conaretur perficere, in eius opere diem extremum uisus est conclusisse*».

⁵⁴ Sobre la actitud matizada de Gregorio en su famosa advertencia

fervoroso, e Ildefonso demuestra que lo sabe muy bien, cuando le rinde a Isidoro el homenaje de reproducir literalmente, en su capítulo primero, gran parte de la noticia correspondiente dedicada a Gregorio por el Hispalense. Con todo, con toda su sincera admiración para el ingenio de Isidoro, Ildefonso pensaría para sus adentros que un admirador tan entusiasta de Gregorio no meditó bastante la *Regla pastoral*. Por convicción, celos o complejo de inferioridad, Ildefonso toma ante Isidoro el ceño de un "ultra-gregorianista". Se piensa en el juicio de Tácito sobre Agrícola y su pasión por la filosofía *ultra quam concessum Romano ac senatori*. Así creemos poder sospechar que Ildefonso no se sentía a sus anchas con tanto tiempo dedicado por el obispo de Sevilla a las artes liberales y a la erudición, digamos *ultra quam concessum Hispano ac pastori*. Tal juicio se encontraba justificado cuando Ildefonso leía la vida de Sántulo, sacerdote de la provincia de Nursia, en los *Diálogos*, y veía a Gregorio alabando a la "docta ignorancia" y despreciando, frente a ella, "nuestra indocta ciencia"⁵⁵.

Por fin, el ideal del pastor nos explica lo que estamos en tentación de considerar primero como un rasgo de autoritarismo y de voluntad de poder bajo la pluma del Toledano. La máxima gloria de estos abades y obispos, en efecto, parece a Ildefonso la de los "rectores" que rigieron con mano firme y autoridad sea su monasterio, sea su oficio episcopal, sea la santa liturgia. El ejemplo más sugestivo es el de Heladio:

a Desiderio de Viena (*epist.* 11, 54), cf. nuestro *Isidore de Séville...*, t. 1, 1959, pág. 36 (y n. 3), y Pierre RICHE, *Education et culture dans l'Occident barbare*, 2ème éd., Paris 1967, pág. 196.

⁵⁵ Capítulo esencial, el de *dial.* 3, 47, «De Sanctulo presbytero prouincia Nursiae», para la comprensión profunda de la actitud de Gregorio Magno frente a la cultura y a su sitio en una vida ordenada a la santidad cristiana: acaba de demostrarlo Cl. DAGENS, en su comunicación a la quinta *Conferencia sobre estudios patristicos* de Oxford (Sept. 1967), sobre *Grégoire le Grand et la culture: de la sapientia huius mundi a la «docta ignorantia»*, ahora publicada en la *Revue des Etudes Augustiniennes*, t. 14, 1968, págs. 17-26. La frase capital, de la que hemos traducido la primera parte, es la siguiente: «Comparemus, si placet, cum hac nostra indocta scientia illius doctam ignorantiam. Vbi haec nostra iacet, ibi illius disciplina eminet».

(30)

rector publicarum rerum en el mundo, "rige con discreción el estado mundano", pasa al monasterio donde, hecho abad, "rigió debidamente la vida de los monjes", antes de terminar obispo de Toledo y durante dieciocho años "mantener la santa *regiduría*"⁵⁶. No todos los capítulos presentan así todas las palabras de esta familia: *rector*, *regere*, *regimen*. Pero una mayoría de ellos presentan varios empleos del verbo *regere*, que viene a ser como una palabra temática de la gloria de abades y obispos⁵⁷. El enfoque exacto de este fenómeno, lo encontramos en la *Regla pastoral*, en que menudea este vocabulario, peculiarmente en el capítulo décimo de la primera parte, y ya en el prólogo de donde Isidoro había sacado (reproducido en este punto por Ildefonso) el principio de su resumen personal de la obra: "cual ha de venir cada uno al oficio de regir" —*qualis quisque ad officium regiminis ueniat*—⁵⁸. Si Ildefonso concede tanta importancia a la excelen-

⁵⁶ *De u. i. 7* (citamos según el orden de la noticia): «regiae aulae illustrissimus publicarumque rector... rerum (...) uitam monachorum debite rexit (...) statum mundi... magna perhibetur rexisse discretione (...) decem et octo annis sacrum regimen tenuit». Esta repetición «temática» de las cuatro palabras de la misma familia (*rector*, *rexit*, *rexisse*, *regimen*) denuncia varios matices de la idea que Ildefonso se hace del gobierno episcopal: en particular cierta inflexión que podríamos llamar «política» en sentido antiguo, aparece en la trayectoria ejemplar de Heladio, con su continuidad del «regimen publicarum rerum» al «regimen animarum» gregoriano, llamado «*sacrum regimen*» por Ildefonso, en antítesis a la expresión «*statum mundi... rexisse*».

⁵⁷ Montano (cap. 3), «regimen honoris retentauit ac disposuit condigno caelestique iure simul et ordine» (se nota la acumulación de palabras casi jurídicas, expresando la actividad «gobernadora» del obispo); y prosigue: «magna perhibetur prohibere auctoritate... amatores... Priscillianaee sectae... abdicat et exprobrat... committit ei sacerdotalis auctoritatem uigoris, per quam ...episcopos ...magna com-pescat inuentione». Nonnito (cap. 10) «rexit ecclesiam Dei meritorum exemplis amplius quam uerborum edictis»; Braulio (cap. 12) «durauit in regimine». En fin, dejamos a parte el elogio de aquellos que ejercieron su autoridad poniendo orden en la santa liturgia: así Conancio (cap. 11) «ecclesiasticorum officiorum ordinibus intentus et prouidus», y Eugenio II (cap. 14) «cantus pessimis usibus uitiatos melodiae cognitione correxit, officiorum omissos ordines curamque discreuit». Tal actividad de reformador y ordenador litúrgico será encomiada en Juliano de Toledo por su biógrafo Félix (*Vita Iuliani*, 6).

cia del gobierno de los monasterios y las diócesis, es que ha aprendido en la *Regla* que "el arte de las artes es el gobierno de las almas"⁵⁹. Así se traslada al plan pastoral la inmortalidad que antaño Cicerón tuvo prometida a los "rectores y conservadores" de las comunidades humanas, y la misma palabra de "rector" le sirve todavía a Ildefonso para designar ya no los hombres políticos, sino los obispos y singularmente los de Toledo.

Que tal sublimación llevara consigo algún riesgo, sobre todo en la corte, en que poder real y poder espiritual se enlazaban y afrentaban a la vez, no se puede dudar de ello, aún limitándose al estrecho marco de nuestro tratado⁶⁰. Atestí-

⁵⁸ ILDEF. *De u. i.* 1 = ISID. *De u. i.* 27, pág. 148, 6 Codoñer: «librum regulae pastoralis... in quo docet qualis quisque ad officium regiminis ueniat, uel qualiter, dum uenerit, uidere uel docere subiectos studeat». Es curioso notar que el *De u. i.* isidoriano ignora la palabra *regimen* fuera de esta página, y no desconoce menos cualquier empleo de *rector* o *regere*. El cambio de perspectiva se afirma así de manera contundente.

⁵⁹ GREG. M. *reg. past.* libro I, cap. 1: «Ars est artium regimen animarum». La fórmula es implícitamente un desafío a la cultura mundana tradicional, puesto que es simétrica de una de las definiciones más célebres de la filosofía antigua, todavía presente en ISID. *etym.* 2, 24, 9: «Philosophia est ars artium et disciplina disciplinarum» (Fuentes y afinidades en nuestro *Isidore de Séville...*, t. 2, 1959, pág. 605 y nota 1). Gregorio no conserva más que la primera parte de la definición, como para sugerir que, para él, los aspectos intelectuales del «arte del gobierno pastoral» constituyen, con todo, un elemento secundario con referencia a la importancia primordial del acuerdo entre palabras y actos, y del obrar (*operatio*). El resumen de Isidoro reproducido por Ildefonso se pudo inspirar, además del cap. 10, sobre todo en esta frase del prefacio: «pensandum est ualde ad culmen quisque regiminis qualiter ueniat, et bene uiuens qualiter doceat...»

⁶⁰ Ya lo hemos sugerido reflexionando en la presentación de la carrera «modelo» de Heladio (*sup.* n. 56). Claro es —aunque la onomástica de los firmantes de los concilios de Toledo no facilita base segura para discernir los obispos de origen hispano-romano y godo—, que la evolución del reclutamiento de la iglesia española se caracteriza en el siglo VII por una invasión progresiva de sus jerarquías por unos clérigos venidos de la nobleza goda. Aunque resulta imposible demostrarlo, «it seems probable... that Ildefonsus was of noble Gothic origin», concluye (quizá con cierto atrevimiento en la palabra «pro-

gualo la curiosa página del prefacio en que Ildefonso encomia a la ciudad de Toledo como "gloriosa sede" de los obispos que se prepara a reseñar. Encima de la gloria que le confieren su numerosa población y, como dice, "la presencia de los gloriosos príncipes", Ildefonso la exalta como ciudad santa y lugar sagrado, acumulando los recuerdos bíblicos del Antiguo Testamento. Designa a los fieles por la perífrasis típicamente bíblica de "los que temen a Dios". Esos la tienen por un "lugar temible"; la misma expresión con que Jacob, al despertarse del famoso Sueño que ha ilustrado el pincel de Ribera, designa el lugar donde había tenido esta revelación divina. En cuanto a la "sede gloriosa", la encontramos dos veces en el *Eclesiástico*⁶¹. Así, Ildefonso ha tejido con paciencia una decoración bíblica y divina en torno de la sede episcopal de Toledo. En este fondo, bosquejado en una corta digresión de su prefacio, destaca con innegable triunfalismo la comitiva gloriosa de los abades de Agali y obispos de Toledo,

bable») Sr. Ath. BRAEGELMANN, *The life and writings...*, pág. 6. De ser comprobado, este hecho permitiría una lectura todavía más sugestiva del capítulo sobre Heladio, como apología de la capacidad de los rectores mundanos para ejercer el oficio de rector espiritual, tanto en la carga de abad como en pontificado seglar. De cierta manera, vendría a ser un manifiesto aristocrático y una justificación histórica de la vocación de la nobleza (hispano-romana o goda) a ejercer funciones jerárquicas en la iglesia. Constituiría así un documento importante para la evolución de la iglesia visigótica, tanto en sus estructuras sociológicas como en su «ideario».

⁶¹ *De u. i.*, prefacio: «in illa sede gloriosa Toletanae urbis, quam .. gloriosam dico... ex hoc quod coram timentibus Dominum iniquis atque iustis habetur locus terribilis omnique ueneratione sublimis». Comparar VVLG. *gen.* 28, 17, en que Jacob se despierta y dice: «quam terribilis est locus iste ! non est hic aliud nisi domus Dei et porta caeli»; para la «sede gloriosa», cf. *ib. eccli.* 40, 3: «super sedem gloriosam usque ad humilitatem», y también 47, 13: «Dominus dedit illis sedem gloriae in Israel». *Sublimis*, con sentido a menudo a la vez material y metafórico (elevado y sublime) es un epíteto frecuente de lugares en la Biblia, aplicada por ejemplo a montes y ciudades: ambos convienen, y con ambos sentidos, a la calificación de Toledo, ideada como el «lugar santo» y la «santa montaña». Esta estilización veterotestamentaria de Toledo hecha «lugar sagrado» concuerda bien con el mismo tipo de estilización de la venganza divina que protege a sus obispos, según el mismo prefacio.

acompañados de algún que otro forastero admitido en su ilustre compañía. ¿Triunfalismo y ambiciones de primacía? o bien ¿necesidad íntima de tranquilizarse en un tiempo incierto? Para contestar, hace falta considerar la percepción del tiempo en la obra. Tres veces en el prefacio se plantea la oposición entre "antiguo" y "nuevo"⁶². Allí mismo, no parece mero tópico la confesión de la negligencia y el olvido que siguieron los intentos históricos de las obras isidorianas⁶³. Y es significativo el entusiasmo con que Ildefonso termina el tratado por un elogio enfático del trabajo de restauración y complemento realizado por su predecesor Eugenio II en la obra

⁶² *Ib.*: «quaedam uetusta... quam plurima noua (...) Fertur namque ex antiquitate ueteri quod potuisse fieri cernitur exemplo temporis noui (...) quaeque uetera antiquorum relatu repperi quaeque noua exhibitione temporis didici...» La segunda antítesis es simétrica (no decimos idéntica) de la que encontramos en el prefacio de las *Vitas patr. emer.*, praef., 2-3, pág. 136 Garvin: «Ne ...quispiam aestuet animo quod priscis iam temporibus gesta esse uideantur... (...), en hodiernis temporibus in Emeretensi urbe fuisse narramus», idea vecina de GREG. M. *dial.* 3, 16: «Facta haec placent quia mira et multum quia recentia». Algo implícita, pero no por eso menos presente y activa en las intenciones expresadas por Ildefonso en su prefacio, es la idea de que, para quien sabe mirar, la «Historia Santa» prosigue su curso por la acción del espíritu: esta idea, claramente presentada en el prefacio del Emeritense (praef. 2: «dum luce clarius euangelicae auctoritatis uoce cunctis manifestetur Dominum semper operasse et hactenus operari») es una de las ideas mayores que han determinado a escribir al primer biógrafo cristiano de lengua latina: el autor —o editor— de la *Passio Perpetuae et Felicitatis*. Cf. por ejemplo esta declaración inicial: «Si uetera fidei exempla... in litteris sunt digesta, ut lectione eorum et Deus honoretur et homo confortetur, cur nom et noua documenta... digerantur?» y su afirmación: «unam uirtutem Spiritus u. Sancti pro aetatibus... temporum».

⁶³ *De u. l.*, prefacio: «Post hunc (= Isidorum) in nostris partibus incuria cunctos inuasit, ita ut quaedam uetusta antiquitas operiret et quam plurima noua neglectus obliuionis absconderet». Es el sentimiento —en el doble sentido de la palabra— de una lamentable carencia historiográfica en la iglesia española desde Isidoro. Otro indicio de la influencia de los *Dialogos* pregorianos, en cuyo principio Pedro expresa precisamente un sentimiento análogo (praef., c. 152^d): «signa... atque uirtutes (patrum Italicorum) aut ab eis nequaquam facta existimo aut ita sunt hactenus silentio suppressa ut utrumne sint facta nesciamus».

poética de Draconcio. Se atreve aún a afirmar que ha salido más hermosa de su corrección artística que no de la mano de su propio autor⁶⁴. Este afán de "restauración", que hemos notado como un rasgo peculiar de la cultura isidoriana, sigue así siendo una preocupación mayor de Ildefonso. Si se nota alguna estrechez y como un literalismo desagradable en lo que hemos llamado el "gregorianismo" de Ildefonso, hay que reconocer, pues, la profundidad de esta inspiración, y no atenerse a las apariencias apologéticas y triunfalistas de ciertos de sus acentos. Es de la obra de Gregorio de donde Ildefonso saca la fuerza de estilizar con originalidad a los varones ilustres de su *De uiris illustribus*, realizando gracias a esta mira pastoral la síntesis de las tradiciones tan diversas que hemos ido descubriendo en su tratadito.

* * *

La creciente influencia de las obras de Gregorio Magno en el ideario de la iglesia visigótica manifiesta así su poder renovador hasta en un género literario menor cuyas tradiciones y normas no se habían modificado substancialmente desde Jerónimo hasta Isidoro. Las impresiones extrañas que produce el *De uiris illustribus* en un lector acostumbrado a las obras latinas cristianas que llevan este mismo título no encuentran justificación satisfaciente dentro de la historia cristiana del género. Pero el concepto ildefonsiano de *uir illustris* refleja toda la complejidad de los valores de vida heredados de la antigüedad romana por la biografía cristiana latina, y enriquecidos por ésta.

Pues tal es la paradoja del gregorianismo en Ildefonso. Por una parte, *Regla pastoral* y *Diálogos* le propusieron la teoría y la práctica de un estilo de vida del varón eclesiástico, estilo a la vez ascético y pastoral, que se apresuró a reconocer en los ejemplos dejados por los obispos españoles, y sobre todo toledanos, de las últimas generaciones. Pero, poniendo de relieve los méritos de aquellos pastores insignes, se encaminó, guiado por Gregorio Magno y quizás también por unos bió-

⁶⁴ Texto citado arriba, n. 20.

grafos cristianos más antiguos, hacia una nueva valoración de actitudes típicamente romanas. No es traicionar su vocabulario ni sus intenciones reconocer como en transparencia cierta remanencia de la romanidad antigua bajo palabras y fórmulas que aún conservaban el reflejo lejano de los sucesivos ideales del *uir illustris*. Así ensanchado hasta los horizontes extremos de los géneros biográficos, el género arriesgaba estallar en juicios estéticos y éticos sin coherencia mutua. Pero abriendo la marcha al compás de su ideal a la par monástico y pastoral, Gregorio Magno aseguraba la unidad de la obra por la coherencia de su propio ideal de vida.

Primos hermanos de los "padres itálicos" y del pastor idealmente retratado en la *Regla*, pero también de Antonio Egipcio y Martín Turonense, los obispos presentados por Ildelfonso han sufrido, por cierto, una estilización cuya amplitud nos es difícil medir ahora con exactitud. No se puede ya, sin embargo, despreciarlos como escritores mediocres o menguados, ni como meros exponentes de una política eclesiástica. Ni siquiera la imitación del pastor gregoriano se puede considerar en ellos como un disfraz literario: faltaría olvidar, para ello, la enorme influencia que ejerce ya la obra gregoriana en la edad de Isidoro de Sevilla y sus contemporáneos, medio siglo antes.

El análisis literario de estos retratos no resulta menos sugestivo para nuestro conocimiento del retratista. En este punto se averigua una vez más cómo una biografía resulta, en cierto sentido, también autobiografía. La figura de San Ildelfonso que se desprende de nuestro examen es inquieta y apasionada. Clama en voz demasiado alta la superioridad y la eminencia de los varones toledanos para convencernos plenamente. La versión milagrosa que nos da de las rencillas internas al clero toledano bajo sus predecesores deja entrever como un revés poco halagador de la brillante presentación que sigue. Su propio estilo refleja las incertidumbres que nos han aparecido en sus pocos juicios estéticos. Alternan los períodos pesados con la sencillez de una expresión formularia, cuya única ventaja es que nos deja entrever mejor las ideas maestras del autor. Estos desequilibrios del pensamiento y de la expresión podrían reflejar las ambigüedades de una fase difícil en las

(36)

relaciones entre el poder real y el poder eclesiástico en Toledo⁶⁵.

Pero cual que sea el indescifrable ambiente histórico en que ha sido concebido y escrito el tratado de Ildefonso, las afinidades propiamente literarias de la obra resultan mucho más ricas y complejas de lo que hasta ahora se había pensado. Proseguir en la medida todavía posible el esfuerzo realizado desde Jerónimo hasta Isidoro; dotar a Toledo de una réplica ejemplar y original de los *Diálogos* gregorianos, aunque no sea más que en el tamaño reducido de una miniatura; propagar con acento más autoritario, frente a una realeza demasiado atenta a los problemas del gobierno de la iglesia, el ideal monástico y pastoral de Gregorio Magno: tal nos parece haber sido la triple intención de Ildefonso y como el triple hilo con

⁶⁵ Se sabe que el pontificado toledano de Ildefonso se caracteriza curiosamente con el hecho que ningún concilio nacional se reunió entre 657 y 667 (el CONC. Tol. X es de 656, el XI de 675). Objeto de conjeturas diversas —por falta notable de documentación—, el problema de las relaciones entre Recesvinto y el obispo de la corte sigue sin solución (cf. útil vista de conjunto de las hipótesis avanzadas en Sr. Ath. BRAEGELMANN, *The life and writings...*, pág. 17 sq.) ¿Qué habrá que entender bajo la «miseriarum pressura» y la «necessitas temporum» de que habla, con excesiva discreción a nuestro gusto, la carta de Ildefonso a Quirico de Barcelona? En todas formas, no hay ningún rasgo ni vestigio de hostilidad o recelo para con los poderes temporales en el tratado de Ildefonso. Nada de estos choques feroces que ponen precisamente, en los *Diálogos* gregorianos, a los «patres Italicí» en conflicto espectacular con los bárbaros —Ostrogodos o sobre todo Lombardos—. Todo al revés, se alaba a Heladio de su buen gobierno temporal, se elogia a la gloria real que redundaba en pro de Toledo («cum hanc et gloriosam illustret praesentia principum»), se fecha únicamente por los reinos visigóticos (con única excepción de Gregorio: datación imperial heredada de Isidoro, y aún simplificada con respeto a éste). ¿Expresión de una lealtad sincera o lisonjas diplomáticas? Nótese —¿indicio negativo, pero significativo?— el indudable afán de exaltar a los obispos toledanos como a unos «hombres divinos» que es peligroso tocar de cualquier forma, a riesgos de sufrir una tremenda venganza divina. La única «indirecta» de toda la obra se encuentra precisamente en estos milagros extraños contados en el prefacio: la pérdida de «Gerontius presbyter, principis oblectamine fotus ...Iusto contemptum deferret». ¿Será de leer como el «Mane Thecel Phares» de Recesvinto?

que podemos asirnos de la unidad original de la obra. Así logró Ildefonso respetar hasta cierto punto las leyes del género literario, y liberarse de ellas a la vez. Manteniendo esta doble exigencia, afirmaba en este "género chico" el mismo afán de originalidad creadora que Julián de Toledo iba a manifestar luego con brío en la historiografía profana.

LAS FUENTES DE SAN JULIAN DE TOLEDO *

Por el Prof. J. N. HILLGARTH

Harvard University Department of History Cambridge, Mass.

En esta comunicación a la Semana Internacional de Estudios Toledanos Visigóticos me propongo estudiar brevemente las fuentes y el método de composición del último de los grandes escritores toledanos de la España visigoda, San Julián de Toledo. También diré algo sobre Ildefonso, aunque las fuentes de sus obras merecen un estudio más detenido que el que yo he podido realizar. No hablaré de San Eugenio II. De sus poemas tenemos una edición crítica, con buenos índices (lo que no existe todavía ni para San Julián ni para San Ildefonso). Además el profesor Fontaine me informa que uno de sus discípulos piensa realizar un estudio más completo. Haré un uso especial del *Prognosticum* de San Julián, la obra de él que conozco mejor.

Unas palabras preliminares, antes de entrar en el tema. Es evidente que los grandes autores del Occidente latino en los siglos VI y VII fueron principalmente compiladores y en-

* No me parece precisa una bibliografía extensa. Véase J. N. Hillgarth, *El Prognosticum futuri saeculi de San Julián de Toledo*, «Analecta sacra Tarraconensia», 30 (1957), 14 ss. y mis artículos sobre la influencia de San Julián en la Edad Media, en «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», 21 (1958), 7-26 y 26 (1963), 192-96. Para la lista de obras auténticas de Julián y de algunas que le han sido atribuidas cf. E. Dekkers, *Clavis patrum latinorum*, Steenbrugge, 1961, núms. 1258-66, y M. C. Díaz y Díaz, *Index scriptorum latinorum medii aevi hispanorum*, Madrid, 1959, núms. 264-77. No creo que sean obras auténticas ni el opúsculo identificado por dom Morin con el *De remediis blasphemiae* (*Clavis*, 1263) ni el *Commentarius in Nahum*.

ciclopedistas más que creadores de obras nuevas y originales. Al decir esto no estoy pensando sólo en San Isidoro y sus sucesores en España, sino también en Casiodoro, San Gregorio el Grande y Boecio. Al mismo tiempo, este aspecto de los autores de esta época no excluye originalidad de *método* ni tampoco interés 'actual' (o sea pastoral) en los problemas de su tiempo. Después del libro del profesor Fontaine esto queda bien claro para San Isidoro. Quiero destacar aquí el doble aspecto, de editor y autor, que tenía San Julián.

Antes de considerar las fuentes y los métodos empleados por San Julián en sus obras teológicas (objeto principal de este estudio) debo decir unas palabras de las pocas obras de él que podemos llamar "profanas".

No tenemos ninguna edición crítica o *asequible* de la *Ars grammatica*, obra que procede de la escuela de San Julián, mientras no podamos comprobar que fue escrita por él. La *Ars* se basa en la *Grammatica* de Donatus y el autor ha tomado gran parte de su erudición de esta fuente pero más que 150 citas son nuevas. Los versos están sacados, en general, de poetas cristianos tales como San Eugenio de Toledo, Prudencio, Sedulio y San Ambrosio. La forma de diálogo seguido por el autor de la *Ars* resulta probablemente una imitación de Victorino y Audax y la obra fue imitada después de pocos años por Aldhelmo y Beda en Inglaterra¹. Aparte de la *Ars*, en la *Historia Wambae* encontramos reminiscencias de Virgilio, Sallustio y Livio². La *Historia* también utiliza las *Historiae* de Orosio³. El poema de Julián, enviado al obispo Modoenus y publicado recientemente por el profesor Bischoff, cita una serie impresionante de autores clásicos: Sócrates, Ennio, Homero, Varro, Caesar, Symacho y otros, pero, como apunta el editor, casi todos estos nombres están sacados de los *Origines* de San Isidoro y sólo demuestran el mismo deseo

¹ C. H. Beeson, *The 'Ars Grammatica' of Julian of Toledo*, «Miscellanea Fr. Ehrle», 1 (Studi e Testi, 37), Roma, 1924, 54 ss.

² W. Levison, en «Monumenta Germaniae Historica, Scriptores rerum Merovingicarum», 5, 492 nn. 5 y 6; M. Manitius, *Geschichte der lateinischen Literatur im Mittelalter*, 1, Munich, 1911, 131.

³ Cf. «Monumenta», *loc. cit.*, 506.

de acumular nombres famosos que aparece en tantos autores del "Spatäntike"⁴. Es evidente que San Julián tenía un conocimiento de los clásicos y de poesía latina cristiana nada despreciable, que debía probablemente a su maestro, San Eugenio II⁵. Al mismo tiempo fue capaz de crear una obra como la *Historia Wambae* que supera fácilmente las obras históricas de San Isidoro, y la *Ars grammatica*, producto de la escuela toledana, que ha sido llamada "ein Markstein am Wege zur christianisierten Grammatik des Mittelalters"⁶.

En sus obras teológicas sabemos que San Julián utilizó obras de San Ambrosio, San Agustín, Casiano, San Cipriano, San Eugenio de Toledo, San Fulgencio de Ruspe, San Hilario, San Jerónimo, Julián Pomerio, San Isidoro, el XII libro del *De Trinitate*, que solía ser atribuido a Vigilius Thapsensis, Abdias y el *Breviarium Apostolorum*. Algunas citas (especialmente del *Enchiridion* de San Agustín) en el *Prognosticum* de San Julián se encuentran también en el *De cognitione baptismi* de San Ildefonso. Otras citas de San Gregorio el Grande, utilizadas por Julián, figuran también en las *Sententiae* de Tajón de Zaragoza. Parece que Julián utilizó los textos originales aunque es seguro que conocía la obra de San Ildefonso y muy probablemente la de Tajón también⁷. Las citas de una obra desconocida de San Eugenio, posiblemente su *De Trinitate*, y del tratado perdido *De animae natura dialogus* de Julián Pomerio son especialmente valiosas⁸.

En San Ildefonso no aparece ninguna reminiscencia clá-

⁴ B. Bischoff, *Ein Brief Julians von Toledo über Rhythmen, metrische Dichtung und Prosa*, «Hermes», 87 (1959), 247-56 (y en su *Mittelalterliche Studien*, 1, Stuttgart, 1966, 288-98).

⁵ Véanse las referencias en «Monumenta Germaniae Historica, Auctores antiquissimi», 14, y en J. Pérez de Urbel, *Los Monjes españoles en la Edad Media*, 1, Madrid, 1933, 328 ss.

⁶ Bischoff, *Mittelalterliche Studien*, 1, 291.

⁷ Hay varios capítulos del *Enchiridion* (v. g. 54-55, 69, 84) utilizados por Julián en el *Prognosticum* que no aparecen en Ildefonso. Además Julián cita los capítulos que utiliza en un orden completamente distinto del original, mientras que Ildefonso sigue el orden original.

⁸ Cf. M. C. Díaz y Díaz, en «Revista española de teología», 17 (1957), 14.

sica. Cita menos autores teológicos que San Julián pero añade a la lista de fuentes utilizadas por Julián la *Epistula CXXX ad Probam* de San Agustín, la *Sermo CCLXXII* y la *Sermo VIII in octavis Paschae* de las editadas por dom Morin, la *Epistula I, 41* de San Gregorio el Grande, una carta de San Eugenio, la *Epistula XXV ad Decentium* del papa Inocencio I, el *De ecclesiasticis officiis*, un fragmento de un sermón y el *De uiris inlustribus* de San Isidoro, el *Adversus Helvidium* y *Adversus Iovinianum* de San Jerónimo y las *Epistulae* de Montano de Toledo⁹.

A estos Padres latinos debemos añadir un pequeño número de Padres griegos citados por San Julián: San Atanasio, San Cirilo de Alejandría, San Epifanio, posiblemente Eusebio de Caesarea, San Juan Crisóstomo y Orígenes¹⁰. No me parece posible determinar en forma terminante si todos estos autores están citados a través de una versión latina o si Julián, en algunos casos, era capaz de traducir un pasaje que le interesaba del original.

Parece verdad que el papado, en el siglo VII, pensaba que los obispos españoles no podían leer griego. Cuando el papa León II, en 683, mandó recoger las firmas de los obispos de España a los Actos del VI Concilio Ecuménico, les envió sólo una parte de los Actos porque lo demás no estaba aún traducido¹¹. Pero no es cierto que el papado estaba siempre bien informado en el siglo VII de la situación en España; en realidad el *Apologeticum* de San Julián más bien demuestra la falta de comunicación espiritual entre Roma y Toledo, en esta época. Se puede percibir mucha influencia bizantina en el Toledo del siglo VII, no sólo en el arte y las leyes, sino también en la persona del rey Ervigio, probablemente de ascen-

⁹ Cf. el Apéndice, *infra*.

¹⁰ De San Atanasio sólo cita un fragmento que no ha podido ser identificado. La *Demonstratio evangelica* y el *Chronicon* de Eusebio de Caesarea son citados, o de segunda mano a través de San Jerónimo (Jerónimo, *Comm. in Daniele* IX, 24 = Eusebio *Dem. evan.*, VIII, 2) o de la traducción del *Chronicon* hecho por el mismo. De la misma forma Julián cita a Tertuliano a través de Jerónimo, *In Dan.*, *ibid*.

¹¹ *Epistula ad episcopos Hispaniae* (PL. 84, 144).



dencia bizantina, personaje estrechamente asociado con Julián¹².

Es cierto que el hecho que Julián diera títulos griegos a algunas de sus obras no tiene importancia porque estos títulos (*Prognosticum*, *Antikeimona*) probablemente están sacados de los *Orígenes* de San Isidoro¹³. Es también evidente que San Julián utiliza traducciones latinas de Orígenes y seguramente también de San Cirilo de Alejandría¹⁴. Hay dos casos en los que parece posible que Julián tradujera él mismo pasajes de autores griegos. En el *Prognosticum* cita una *Homilia* de San Juan Crisóstomo. La versión es muy libre; a veces Julián omite, intercala frases o utiliza la Vulgata en vez de traducir el texto griego¹⁵. En el *De sextae aetatis comprobatione* Julián utiliza Epifanio, *De mensuris et ponderibus*. También aquí la traducción es muy libre. No conocemos ninguna versión latina de estas dos obras anteriores a San Julián, aunque es probable que existiera una traducción de Epifanio¹⁶. Creo que dado el ambiente bizantino del Toledo de la segunda mitad del siglo VII, no podemos excluir la posibilidad de que Julián conociera suficiente griego para traducir (bastante libremente) pasajes que le interesaban¹⁷.

En el apéndice a esta comunicación he tratado de redactar un catálogo provisorio de las fuentes citadas en las obras

¹² H. Schlunk, *Relaciones entre la península ibérica y Bizancio*, «Archivo español de Arqueología», 18 (1945), 177-204; C. E. Dubler, *Sobre la crónica árabe-bizantina de 741 y la influencia bizantina en la península ibérica*, «Al-Andalus», 11 (1946), 283-349; A. Baumstark, *Orientalisches in altspanischer Liturgie*, «Oriens Christianus», 10 (1935), 1-37; A. K. Ziegler, *Church and State in Visigothic Spain*, Washington, D. C., 1930, 75 y n. 67, 144.

¹³ J. Madoz, *Fuentes teológico-literarias de San Julián de Toledo*, «Gregorianum», 33 (1952), 400 ss.

¹⁴ Las citas de San Cirilo en el *Apologeticum* de Julián son más amplias que las de Facundus Hermianensis (*PL.* 67, 818).

¹⁵ Madoz, *loc. cit.*, 405.

¹⁶ Casiodoro nos dice que hizo traducir varias obras de Epifanio (*Instit. divin. litt.*, 5, ed. R. A. B. Mynors, Oxford, 1937, 24). La obra de Epifanio está probablemente utilizada por Isidoro en su *De ecclesiasticis officiis* (cf. A. C. Lawson, «Revue bénédictine», 50 (1938), 29).

teológicas de San Julián y San Ildefonso. En total llegan a unas 60 obras, escritas por unos 24 autores cristianos. De diez de estas obras sólo hay pruebas de su utilización por San Ildefonso. Es preciso recordar que el hecho que uno (o ambos) de estos autores citen una obra, no demuestra que dicha obra se encontrara en la Biblioteca episcopal de Toledo en esa época. Sabemos que en el siglo VII había otras bibliotecas en Toledo aparte de la episcopal y que el intercambio de códices era perfectamente posible¹⁸. Además, es muy probable que algunas veces las citas vengan de libros de *Excerpta* o *Sententiae* (entre las obras de Julián, actualmente perdidas, enumeradas por su biógrafo, Félix, hay dos libros de este tipo, antologías de San Agustín), o de otro autor anterior¹⁹. El *Liber ordinum* y el *Liber sacramentorum*, ordenados por San Julián, revelan, según las investigaciones de Mgr. Janini, un conocimiento profundo de textos litúrgicos romanos, y además la utilización de muchas fuentes patristicas, algunas de las cuales, como, v. gr., San Cesáreo de Arles, Ferrando, Venancio Fortunato y San Leandro, no aparecen citadas en las obras teológicas²⁰. Siendo San Julián, como comprueba últimamente el profesor Gonzalo Martínez Díez, autor de la última recensión importante de la *Hispana*, es evidente que tenía a su disposición el original isidoriano de la colección y los otros concilios y documentos posteriores que él intercala en la recensión Juliana²¹.

Sería muy interesante poder identificar los descendientes de los manuscritos utilizados por nuestros autores. Se puede

¹⁷ Sigo el parecer del P. Madoz (pág. 414). En sentido opuesto cf. M. C. Díaz y Díaz, *La cultura de la España visigótica del siglo VII*, «Caratteri del secolo VII in Occidente» = *Settimane di Studio*, 5, 2, Spoleto, 1958, 842.

¹⁸ Cf. Braulio, *Epist.* 25, ed. J. Madoz, 141 ss.

¹⁹ *Vita*, 10 (cf. Apéndice, infra).

²⁰ J. Janini, *Roma y Toledo. Nueva problemática de la liturgia visigótica*, «Estudios sobre la liturgia mozárabe». (Publicaciones del Instituto Provincial de Investigación y Estudios Toledanos, Serie 3, 1), Toledo, 1965, 33-53.

²¹ G. Martínez Díez, *La Colección canónica Hispana*, 1. (Monumenta Hispaniae Sacra, Serie Canónica, 1), Madrid, 1966.

percibir relaciones entre el texto del *Prognosticum* de Julián y algunos manuscritos de San Jerónimo, San Agustín y San Gregorio. En *Prognosticum* III. 15 Julián cita la *Epistula CXIX* de San Jerónimo. El texto parece estar relacionado con tres de los manuscritos de Hilberg (DCB), pero los pasajes citados por Julián son demasiado breves para poder afirmarlo con certeza. En las muchas citas del *De civitate Dei* de San Agustín el texto de Julián se parece al de 'b' entre los manuscritos que Hoffmann utiliza en su edición para el *Corpus* de Viena (MS. París, Bibl. Nat., lat. 2051). Me parece que entre los manuscritos de los *Diálogos* de San Gregorio utilizados por Moricca 'VI' (Vat., Pal. lat. 260, s. X) es el que más veces concuerda con el texto del *Prognosticum*. En general, todo lo que puedo decir es que una comparación deja al descubierto el cuidado con que Julián cita sus fuentes, pues las lecciones de los mejores manuscritos del *Prognosticum* están confirmadas por las ediciones modernas críticas de los autores que cita.

¿Cómo utilizaban San Julián y San Ildefonso estas fuentes? Antes del siglo V los padres de la Iglesia apoyaban sus argumentos más bien en citas bíblicas que en otros autores anteriores²². Pero ya en la época de Justiniano la manera normal de razonar era a base de una colección de citas patrísticas²³. La primera vez que encontramos los Padres designados como "doctores defensoresque ecclesiae" en un texto latino es en una carta del obispo Liciniano de Cartagena, quien murió cerca del 600. Tal como Venancio Fortunato en Francia, un poco antes, Liciniano enumera "Hilario, Ambrosio, Agustín y Gregorio" [de Nazianzo]²⁴. Durante el siglo VII Gregorio Nazianzeno fue substituído por Gregorio el Grande. En España

²² Cf., p. e., San Agustín, *De Trinitate*, I, 6-31 (PL. 42, 825-44).

²³ Cf. Justiniano, *Confessio rectae fidei* (PL. 69, 225-74). Esta obra influyó mucho en la redacción del *Florilegium* de Isidoro para el Concilio II de Sevilla (619). Cf. J. Madoz, en «Miscellanea Isidoriana», Roma, 1936, 177-220.

²⁴ Liciniano, *Epist.* I, 2, ed. Madoz, 86. Cf. Venancio Fortunato, *Carmina*, V, *ad Martinum episcopum Galiciae*, «Monumenta Germ. Hist., Auct. ant.», IV, 102.

San Isidoro fue llamado "doctor egregius" por el Concilio VIII de Toledo (653)²⁵. Los autores del último cuarto del siglo VII como San Julián o el autor desconocido del *Liber de variis quaestionibus* atribuido a San Isidoro y a Félix de Urgel citan constantemente los autores del pasado como "egregius doctor"²⁶.

Este énfasis puesto en los padres de la Iglesia, los "doctores" (antes de Venancio Fortunato y Liciniano ningún autor latino extiende el título "doctor" a autores más recientes que los apóstoles)²⁷ ilustra la mentalidad de los autores del siglo VII. Casi todos los escritores de este tiempo dependen de autores anteriores. Muchas veces algunos autores como Liciniano de Cartagena, San Braulio y San Isidoro no citan la fuente directa de la frase o del pasaje que emplean: da la impresión que citan directamente a Horacio o Virgilio cuando en realidad copian estas citas de San Jerónimo o San Agustín²⁸. Las frases y los pensamientos de Isidoro y Julián que nos parecen más originales derivan de autores cristianos de la Edad de Oro de la patrística. La actitud de San Julián es completamente característica de su época. Dice, v. gr., cuando habla del sitio donde se localiza el infierno: "La ciencia de los modernos (minores) comparada a la de los 'maiores', si no hablo imprudentemente, debe ser llamada torpeza. Así, resulta muy peligroso y superfluo si nosotros nos atrevemos a definir lo que los 'maiores' dijeron que ignoraban"²⁹.

Es claro que esta actitud no excluye una originalidad de

²⁵ PL. 84, 421. Cf. Madoz, *Doctor Ecclesiae*, «Estudios eclesiásticos», 9 (1932), 26-43. Véase n. 46 *infra*.

²⁶ Cf. «Isidoriana», León, 1961, 32.

²⁷ Cf. Gregorio el Grande, *Hom. in Evangelia*, II, 30, 7 (PL. 76, 1225).

²⁸ Madoz, *Liciniano de Cartagena y sus cartas*, Madrid, 1948, 133 y 34 ss.; ídem, *Epistolario de San Braulio de Zaragoza*, Madrid, 1941, 57-62, 114. Sobre San Isidoro cf. B. Altaner, en «Miscellanea Isidoriana», 12-17; «Isidoriana», 32-38.

²⁹ *Prognost.* III. 43 (cito el texto de mi edición): «Minorum scientia maiorum scientiae comparata, si temere non dicam, segnities quaedam est appellanda. Unde quod maiores et studiosi se ignorasse dixerunt, periculosum valde est et superfluum, si quidquam inde a nobis definiri ullo modo praesumatur».

método y efectivamente había gran originalidad en la ordenación sistemática de los conocimientos de la época que encontramos en los *Orígenes* de San Isidoro, o en el método que Isidoro seguía en las *Sententiae*, la primera obra que trata las doctrinas de la Iglesia "como una unidad"³⁰. Tajón de Zaragoza en su *Sententiae*, y San Julián llevaron más adelante el método de San Isidoro.

El rasgo más distintivo de estas obras era que mucha erudición se presentaba en muy poco espacio. El autor no quiso esconder que la obra era una compilación; normalmente subrayó este punto en su prefacio. Isidoro, p. e., dice en el prefacio a las *Quaestiones in Vetus Testamentum*: "Veluti ex diversis pratis flores lectos ad manum fecimus, et pauca de multis breviter perstringentes, pleraque etiam adicientes, vel aliqua ex parte mutantes... in unam forman compendio brevitatis contraximus, in quibus lector non nostra leget, sed veterum releget. Quod enim ego loquor, illi dicunt; et vox mea ipsorum est lingua". Después de definir en esta forma la labor de compilación y adaptación que ha realizado sigue diciendo que ha utilizado Orígenes, Victorino, Ambrosio, Jerónimo, Agustín, Fulgencio, Casiano y Gregorio el Grande³¹. Hay otras declaraciones parecidas en los prefacios al *De natura rerum* y al *De ecclesiasticis officiis* de Isidoro y también en la carta a Sisebuto que precede a los *Orígenes*³². De la misma forma San Julián, en su prefacio al *Prognosticum*, dice a Idalio: "no encontrarás ejemplos y doctrina míos sino de los 'maiores'; si mi voz se oye de vez en cuando no he hecho más que componer, en mi estilo propio, lo que recuerdo haber leído en sus libros"³³.

³⁰ D. Stout, *A Study of the Sententiarum libri tres of St Isidore of Seville*, tesis inédita de la Universidad Católica de América, Washington, D. C., 1937, que he podido consultar en microfilm, pág. 30.

³¹ *Quaest. in Vetus Testamentum*, Praef. (PL. 83, 207-09). Cf. F. Ogara, en «Miscellanea Isidoriana», 141.

³² PL. 83, 963 s., 737 s., *Epist.* VI (ed. Lindsay).

³³ «Non mea sed maiorum exempla doctrinamque reperies; et tamen si alicubi parum aliquid vox mea insonuit, non aliud quam quod in eorum libris legisse me memini, proprio stilo conscripsi.»

En el prefacio citado, San Isidoro subrayó el hecho que la obra presentada al público fuera *breve*. El mismo énfasis en la brevedad se encuentra en otros escritores de la época. Braulio, describiendo el *De haeresibus* de San Isidoro en su *Renotatio*, dice: "De haeresibus librum unum, in quo maiorum secutus exempla, *brevitate* qua potuit, diffusa collegit"³⁴. En el siglo VI Justo de Urgel, en el prólogo a su *Explicatio in Cantica canticorum*, escribe: "Studeo sane quanta valueram *brevitate* praelatis sententiis expositionis annectere, ne congesta prolixitas afferat legenti fastidium"³⁵. Así, no sorprende que San Julián avance títulos parecidos para el *Prognosticum* en el prefacio a esta obra. Ha recogido, dice, en un pequeño volumen, las opiniones de los Padres sobre las cuestiones que interesaban a Idalio y a él, "para que, en la investigación de tales cuestiones, el número de los libros no sea molesto al anhelante (quaerenti) espíritu, sino que esta brevedad reunida satisfaga la gran sed del lector"³⁶. Idalio, en su contestación, alaba la "studiosa brevitatis" del libro y dice: "Evidenter enim et dubia effugata et obscura in lucem producta sunt, cum et antiquorum patrum decreta et *novae brevitatis* indicia artificii vestri fructuoso labore ad medium sunt deducta. Manat ergo ex illorum sententia veritas, ex vestro autem labore nova et verissima *brevitas*"³⁷. Habla también, en su carta a Suntfredo de Narbona, de la "mirabilis et nova *brevitas*" del *Prognosticum*³⁸.

Ni Isidoro ni Julián estaban contentos sólo con copiar textos anteriores. Como hemos visto en el prefacio de Isidoro a las *Quaestiones*, su intento era componer una exposición breve de ciertas cuestiones en el Antiguo Testamento, esco-

³⁴ PL. 82, 67.

³⁵ Z. García Villada, *Historia eclesiástica de España*, II. 2, Madrid, 1933, 265 s.

³⁶ «Ut iam in perquisitione talium questionum numerositas librorum quaerenti animae laboriosa non esset, sed multiplicem lectoris sitim haec collecta brevitatis satiaret.»

³⁷ Idalius, *Epist. ad Iulianum* (cito mi edición); cf. Dekkers, *Clavis*, 1258.

³⁸ *Epist. ad Suntfredum* (ibidem).

giendo y recogiendo, adaptando y añadiendo, en una palabra, ejerciendo un juicio crítico sobre los materiales que empleaba. Como observa A. C. Lawson en su tesis inédita sobre el *De ecclesiasticis officiis*, "A Isidoro le gusta combinar extractos de varios escritores, llenando los intermedios con extractos más breves de otras fuentes, realizando las alteraciones, omisiones y ajustes que le vinieron bien"³⁹. De todas las fuentes que utilizaban Isidoro y Julián pudieron realizar obras en que la forma final fue suya. Las fuentes habían sido realmente incorporadas en la obra nueva⁴⁰.

El Padre Madoz ha notado que San Julián no guarda el mismo orden en sus citas que San Isidoro. En la colección de textos patrísticos que preparó para el II Concilio de Sevilla, Isidoro conserva no sólo el orden cronológico de autores, sino el orden de los fragmentos que utiliza tal como aparecen en sus fuentes⁴¹. San Julián no tiene escrúpulos en cambiar el orden original cuando le conviene. En este sentido es más independiente de sus fuentes que Isidoro⁴².

Ningún autor español anterior a San Julián pone el mismo cuidado que él en citar autores y a veces obras que utiliza. Isidoro a veces nombra algunas de sus fuentes en los prefacios de sus obras, pero raras veces cita el autor de un pasaje determinado, si se trata de una fuente directamente transcrita. San Ildefonso no cita fuentes patrísticas en su *De virginitate* (aparte de una referencia general a dos obras de San Jerónimo) y en el *De cognitione baptismi* sólo menciona una vez a San Gregorio el Grande y una vez al papa Inocencio I. No menciona nunca ni a San Agustín ni a San Isidoro, a pesar de utilizar

³⁹ A. C. Lawson, *The Sources of the De ecclesiasticis officiis of Saint Isidore of Seville* (Oxford, Bodleian Library, MS. Eng. theol. C. 56), 31 ss. Cf. D. Stout, *op. cit.*, 32, 39 s., 47.

⁴⁰ Lawson, *loc. cit.* Varios escritores han citado la frase con que termina el *Prognosticum* (III, 62): «Nam quis alius noster est finis, nisi pervenire ad regnum, cuius nullus est finis?» Viene muy bien en su sitio pero es tomada de San Agustín (termina el penúltimo párrafo del *De civitate Dei*).

⁴¹ Madoz, en «Miscellanea Isidoriana», 218 s.

⁴² En *Prog.*, III, 15, p. e., o en I, 19-21. Cf. n. 7 *supra*.

constantemente sus obras⁴³. En cambio San Julián es muy preciso en citar sus fuentes, no sólo en el *Apologeticum* enviado a Roma, donde es natural que ponga un cuidado excepcional en documentar sus asertos, sino también en el *Prognosticum* y el *De comprobatione*⁴⁴. En los *Antikeimena* se nota menos precisión en este punto⁴⁵. En el *Prognosticum* Julián menciona Ambrosio, Agustín, Casiano, Cipriano, Eugenio de Toledo, Gregorio el Grande, Jerónimo, Juan Crisóstomo, Julián Pomerio y Orígenes. El único autor que cita, sin mencionarle, en el *Prognosticum* es San Isidoro. Emplea sus *Origines*, *Differentiae* y *Sententiae*. A veces no nombra al autor cuando le cita más de una vez pero se refiere al "predictus doctor"⁴⁶. Además, cuando utiliza una serie de pasajes sacados de la misma obra, a veces indica cuando empieza un nuevo pasaje con la palabra "Item" (v. gr. en I. 15, una serie de pasajes sacados de todas partes del *De mortalitate* de San Cipriano). Cuando utiliza dos obras distintas del mismo autor lo indica a veces hablando de "idem doctor"⁴⁷. Puede también indicar la obra precisa que está citando, v. gr., la *Moralia* de San Gregorio (II. 31) o el *De civitate Dei* (*De comprobatione*, III, 18), o la carta precisa de San Jerónimo (*Prognost.* III. 15)⁴⁸.

Esta precisión en nombrar sus fuentes no la mantiene siempre. Hay muchos pasajes de escritores anteriores utilizados por San Julián sin ninguna referencia. Los editores de la edición patrocinada por el cardenal De Lorenzana descubrieron diez de estos pasajes en el *Prognosticum*; al preparar mi edición crítica encontré casi cincuenta más, además de corre-

⁴³ Cf. Sr. A. Braegelmann, *The Life and Writings of Saint Ildefonsus of Toledo*, Washington, D. C., 1942, 63 ss. En el *De cognitione baptismi*, 127, cita a San Gregorio y en el cap. 131 cita y utiliza parte de una carta del papa Inocencio I.

⁴⁴ Cf. F. X. Murphy, *Julián of Toledo and the Condemnation of Monothelism in Spain*, «Mélanges J. de Ghellinck», 1, Gembloux, 1951, 361-73.

⁴⁵ L. Galmés, *Tradición manuscrita y fuentes de los Antikeimena libri II de San Julián de Toledo*, «Studia Patristica», 3, Berlin, 1961, 47-56.

⁴⁶ P. e. *Prog.* I, 15, 16. Madoz en «Gregorianum», 33 (1952), 407.

⁴⁷ P. e. *Prog.* III, 31.

gir unas referencias de los editores del siglo XVI, a veces copiadas por la edición de De Lorenzana. El resultado es que de los 121 capítulos del *Prognosticum* solamente de 13 no se ha averiguado la fuente precisa y literal. Para casi de todos estos 13 capítulos se pueden, además, encontrar otros pasajes paralelos en los Padres⁴⁹. Del *De comprobatione* y de los *Antikeimena* no puedo hablar con la misma precisión. Debido a que el *De comprobatione* trata una cuestión nueva para su época (hasta cierto punto), Julián tenía que depender menos directamente de fuentes, aunque cita bastantes⁵⁰. En el *Prognosticum* muy raramente Julián indica en forma expresa que no emplea ninguna fuente. A veces no puede recordar fácilmente donde se encuentra una discusión del problema que le interesa. Cuando considera, p. e., si un sitio especial ha sido elegido para el Juicio Final (III. 2) dice: "Quid ex hoc in aliis codicibus legerim, non facile mihi occurrît". Cuando ha discutido la cuestión de si las almas de los muertos oran por los vivos, que les fueron queridos, observa: "Haec ergo mihi videtur de hac obiecta questiuncula ratio, quam etsi ipsis verbis, ut est a maioribus evoluta, non invenio, ipso tamen *sensu* definitam a doctoribus puto, quamquam etsi aliquid ex hoc ab eis definitum repperero, illorum potius sententiam assequar"⁵¹. Julián recordaba siempre que él era uno de los 'minores' en comparación con los infinitamente "maiores" del pasado.

Para él la autoridad más grande era, naturalmente, Agustín⁵². El *De civitate Dei* era utilizada más a menudo que ninguna otra obra en el *Prognosticum* (especialmente en el libro III). Son citados unos 45 pasajes. El *De cura pro mortuis* cons-

⁴⁸ Cf. Madoz, *loc. cit.*, 403.

⁴⁹ Estos capítulos son *Prog.* I, 1, 3, 18; II, 26, 35; III, 4, 7, 11, 12, 33, 37, 44, 48.

⁵⁰ Preparo una edición crítica del *De comprobatione* donde estas fuentes quedarán indicadas.

⁵¹ *Prog.* II, 26.

⁵² San Gregorio el Grande no es la fuente principal del *Prog.* (*contra* J. de Ghellinck, *Le Mouvement Théologique au XII^e siècle*, Bruges, 1948, 34). Galmés, *loc. cit.*, 51, dice que de los *Antikeimena* «Las fuentes más abundantes son las agustinianas».

tituye otra fuente importante, especialmente en l. I. El *Enchiridion* aparece, sobre todo en l. III y el *De genesi ad litteram* en l. II. Julián utiliza también la *Epistula CLIX ad Evodium*, con la descripción dramática de la manera en que un médico de Cartago fue inducido a creer en la Vida Futura; los *Tractatus in Iohannis Evangelium*, las *Ennarrationes in psalmos* y (probablemente) el *De peccatorum meritis et remissione*. En otras obras Julián cita el *De consensu evangelistarum*, *De doctrina christiana*, *Tractatus in epistulam Iohannis*, *Contra duas epistulas pelagianorum*, *Contra Faustum Manichaeum*, *De fide et symbolo*, *De genesi contra manichaeos*, *De natura et origine animae*, *De diversis quaestionibus*, *De sermone Domini in monte* y *De Trinitate*, 19 obras en total⁵³. Para Julián Agustín es normalmente "doctor beatissimus", "sanctissimus" o "egregius". Es quizá significativo que sólo llama "beatissimus" a Agustín y a Cipriano, siempre muy venerado en España⁵⁴.

A Julián le gusta sacar pasajes de obras distintas o de distintas partes de la misma obra y encajarlas bajo un epígrafe común. En *Prognost.* II. 21 utiliza dos pasajes de los caps. 13 y 16 del *De civitate Dei*, XXI, para definir la doctrina que dice que el fuego del Purgatorio viene antes del Juicio Final. Entonces recapitula: "Confirmados entonces por la sentencia de tan grande doctor, confesamos que este fuego del Purgatorio sería antes del Juicio Final"⁵⁵. Otras veces utiliza un pasaje del *Enchiridion*, seguido de otro del *De civitate Dei*. No se nota ninguna interrupción entre las dos citas.

Tenemos del Sr. Veiga Valiña un libro que analiza las doctrinas escatológicas de San Julián⁵⁶. Aunque el autor trata de averiguar las fuentes del *Prognosticum* piensa encontrar en el

⁵³ Cf. Apéndice.

⁵⁴ Cp. la frase «doctor clarus et martyr mirificus», con que Julián cita a Cipriano (*Prog.* II. 36), con los *Versus Isidori* (*Clavis*, 1212), IX, «Clarior eloquio cunctis, Cypriane, refulges; Tu modo doctor eras, tu modo martyr ades».

⁵⁵ «Tanti ergo doctoris confirmati sententia fatemur, quod purgatorius hic ignis ante ultimum iudicium fiat, et ignem illum, in quo omnes impii, Christo iudicante, mersuri sunt, antecedit.»

⁵⁶ *La doctrina escatológica de San Julián de Toledo*, Lugo, 1940.

libro de Julián una síntesis dogmática original. Creo que resulta un tanto anacrónico esperar tanto de un autor del siglo VII. El *Prognosticum* (como las *Sententiae* de San Isidoro o el *De cognitione baptismi* de San Ildefonso) es un manual escrito para el clero de España del siglo VII, que no tenía la oportunidad de consultar la excelente biblioteca episcopal de Toledo. Es más que una antología (como las *Sententiae* de Tajón). Es un intento sistemático de averiguar y de exponer en forma abreviada las opiniones de los Padres de la Iglesia sobre varias cuestiones en discusión. En el *Prognosticum* es imposible descubrir la teología de Julián, si separamos su teología de sus fuentes. Lo único que podemos hacer es descubrir los autores utilizados por Julián y, posiblemente, las razones que tuvo para preferir unos de otros. En el *Prognosticum* no hay ninguna evolución de dogma.

Tomamos, v. gr., la doctrina del Purgatorio. Parece que, aparte de San Cipriano y, quizá, San Jerónimo, los Padres latinos antes de San Agustín no separaron el fuego del Purgatorio y el fuego del Juicio Final⁵⁷. Ya hemos citado la discusión de esta cuestión en Julián. No hace más que copiar los pasajes apropiados de San Agustín⁵⁸. Cita a San Gregorio para probar la existencia de un fuego para purificar culpas menores⁵⁹. Cita a Agustín para demostrar que hay diferencias en la intensidad y duración de los castigos del Purgatorio⁶⁰. Otro libro de Agustín enseña que la forma en que morimos puede ser parte de nuestro Purgatorio⁶¹. Aquí, como a través del *Prognosticum*, lo que importa son las fuentes y la manera en que están utilizadas.

El *Prognosticum* tuvo su origen en una conversación entre Julián y el obispo de Barcelona, Idalio, el Viernes Santo de 688, cuando Toledo estaba atestado con los obispos que habían lle-

⁵⁷ A. Michel, *Feu du Purgatoire*, «Dictionnaire de théologie catholique», 5 (1912), 2258.

⁵⁸ *Prog.* II, 21 (cf. *supra*). II, 20 = *De civitate Dei*, XXI, 26.

⁵⁹ *Prog.* II, 19 = Gregorio, *Dialogi*, IV, 41.

⁶⁰ *Prog.* II, 22 = Agustín, *Enchiridion*, 69.

⁶¹ *Prog.* II, 23 = *De civitate Dei*, XXI, 26. Cf. Michel, *Purgatoire*, «Dict. de théol. cath.», 13 (1936), 1226 ss.

gado para el Concilio XV. Si queremos comprender el alcance de la obra nada mejor que leer la correspondencia entre Julián y Idalio. En su carta-prefacio a Idalio, Julián explica que no era su intento escribir un libro para sorprender a sus lectores con cosas incógnitas ("ut quasi incognita legentibus demonstrarem"), sino una obra que les podría llevar a considerar la muerte y el juicio final. La obra era breve y podría ser fácilmente y rápidamente leída y digerida. En el espejo que Julián les presentaba, sus lectores podrían ver sus almas⁶². En su respuesta al libro, Idalio expresó su alegría. El libro primero podría inspirar un saludable miedo a la muerte; los libros segundo y tercero elevaban los corazones cristianos, con su doctrina clara sobre la Resurrección y el reino de Cristo con los santos. Las dudas eran disipadas y las cuestiones oscuras clarificadas con la ayuda de la doctrina de los Padres, presentada con maestría por el Primado de España. Los Padres habían proporcionado los materiales para la obra; sólo Julián habría podido hacer de estos materiales un edificio significativo. Aún los cristianos más perezosos y más estúpidos se emocionaban con esta nueva y clara representación de la verdad⁶³.

No es menester insistir ahora en el buen éxito que esperaba al libro de Julián. Más que ningún otro libro de la España visigótica, aparte de algunos de Isidoro, se encuentra a través de toda la Edad Media. Un manual de doctrina y de contemplación, es natural que su fama sobrepase la de los otros libros de Julián —algunos de ellos quizá más interesantes, como la *Historia Wambae* y los *Antikeimena*—, la *De virginitate* de San Ildefonso y los poemas de San Eugenio. Es quizá menos "original" que algunos de estos libros, pero su contenido y su redacción sistemática le dieron ventajas enormes. Con su fortuna "rápida y brillante", como decía el Padre Madoz, es uno de los testimonios convincentes del alto nivel de erudición y de estudio del Toledo de finales del siglo VII.

⁶² *Pratf. ad Idalium.*

⁶³ *Idalius, Epist. ad Iulianum.*

A P E N D I C E

Autores cristianos citados por San Julián y San Ildefonso

Utilizo las siguientes abreviaturas: *Ant.* = *Antikeimenon* I. *II. Apol.* = *Apologeticum de tribus capitulis*. *DSAC.* = *De sextae aetatis comprobatione*. *HW.* = *Historia Wambae*. *Prog.* = *Prognosticum*. *DCB.* = *De cognitione baptismi*. *DIT.* = *De itinere deserti*. *PL.* = *Patrologio latina*, ed. J-P. Migne. *PG.* = *Patrologia graeca*, ed. Migne. *CSEL.* = *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*. Para las fuentes de San Ildefonso he consultado la obra de Sr. Braegelmann (n. 43 *supra*). También he aprovechado la obra del Sr. Veiga Valiña (n. 56) y el estudio del P. Madoz (n. 13). No hay duda que hay otras fuentes que no he descubierto. En general se da sólo una referencia a cada obra. "Etc." indica que Julián o Ildefonso utiliza la obra bastantes veces en el libro que cito.

ABDIAS (Fabricius, *Codex Apocr. N. T.*, 525) Julián, *DSAC.*, II, 13. (Cf. Duchesne, "Annales du Midi", 12, 154.) (*PL.* 96, 568A).

AMBROSIO. Citado por Julián en *Apol.*, 18 (*PL.* 96, 536B). No se sabe a qué obra se refiere.

Ambrosio, *Hexameron*, I, 6 Julián, *Ant.*, I, 99 (ib., 644). (*CSEL.* 32. 1, 16 ss.)

Idem, *De Spiritu Sancto*, III, *Ibid.*, 36 (ib., 613). 11 (*CSEL.* 79, 182).

ATANASIO, *Fragmentum*. Julián, *Apol.* 1 (*PL.* 96, 527).

AGUSTIN. La lista de las obras perdidas de Julián incluye "Item librorum sententiarum, ex decade psalmodum B. Augustini breviter summatimque collectum. Item excerpta de libris S. Augustini contra Iulianum haereticum collecta" (Félix, *Vita*, 10, *PL.* 96, 450).

De civitate Dei, XV, 23 (*CSEL.* 40, 2, 113). La obra está citada por su título por Julián, *DSAC.*, III, 18 (*PL.* 96, 577).

Ibid., I, 11; 12, 13. Julián, *Prog.* I, 12; 19 (*PL.* 96, 466, 473).

Lib. XX-XXII. *Ibid.*, II y III (*passim*).

De consensu evangelistarum, II, Julián, *Ant.*, II, 6 (*PL.* 96, 73-74 (*CSEL.* 43, 178 s.). 668).

- De cura pro mortuis gerenda*, XV, 18 (CSEL. 41, 651), etc. Idem, *Prog.*, I, 10 (ib., 46 s), etc.
- De doctrina christiana*, I, 7-8 (PL. 34, 22). Ildefonso, *DCB*, 18 (ib., 118 s.).
- Ibid., III, 35 (ib., 86) cf. Julián, *Apol.*, 5 (ib., 529).
- Contra duas epistulas Pelagianorum*, I, 17 (CSEL 60, 439). Julián, *Ant.*, II, 54 (ib., 689).
- Enchiridion ad Laurentium*, 38 (PL. 40, 251 s.), etc. Ildefonso, *DCB.*, 40 s. (ib., 129 s.), etc.
- Ibid., 34 (ib., 249). Julián, *Apol.*, 10 (ib., 532).
- Epistula CXXX ad Probam*, IX, 20-XII, 23 (CSEL. 44, 62-66). Ildefonso, *DCB.*, 132-35 (ib., 166).
- Epistula CLIX ad Evodium*, 3-4 (CSEL. 44, 500 ss.). Julián, *Prog.*, II, 33 (ib., 494).
- Tract. in Epist. Iohannis*, 1, 10 (PL. 35, 1985). Julián, *Ant.*, II, 79 (ib., 702).
- Tract. in Evangelium Iohannis*, 5, 8 (PL. 35, 1418), etc. Ildefonso, *DCB.*, 16 (ib., 118) etc.
- 19, 16 (ib., 1553), etc. Julián, *Prog.*, III, 9 (ib., 501), etc.
- Contra Faustum Manichaeum*, 12, 42 (CSEL. 25. 1, 368 s.). Julián, *DSAC.*, I, 18 (ib., 552).
- De fide et symbolo*, I, 1 (CSEL. 41, 3 s.), etc. Ildefonso, *DCB.*, 35 (ib., 127), etc.
- Ibid., IV, 8; X, 23 (ib., 11 s., 28). Julián, *Apol.* 13; 14 (ib., 534).
- De genesi ad litteram*, 12, 32 (CSEL. 28. 1, 427), etc. Idem, *Prog.*, II, 34 (ib., 495), etc.
- De genesi contra manichaeos*, I, 33 s. (PL. 34, 189 s.), cf. Idem, *DSAC.*, III, 3 s. (ib., 571).
- De natura et origine animae*, II, 2 (CSEL. 60, 336 s.). Idem, *Apol.*, 14 (ib., 534).
- De peccatorum meritis et remissione*, II, 30, 49 ss. cf. (CSEL. 60, 119-22, 123 s.). Idem, *Prog.*, I, 9 (ib., 464), etc.
- Enarrationes in psalmos*, XXXVII, 3 (PL. 36, 597), etc. Julián, *Prog.*, II 19 (ib., 483), etc.
- Ibid., CI, vv. 7 - 8 (PL. 37, 1298 s.). Ildefonso, *DIT.*, 55 - 57 (ib., 183).
- De diversis quaestionibus* lxxxiii, q. 66 (PL. 40, 62 s.). Ildefonso, *DCB.*, 11 (ib., 115).
- q. 80 (ib., 94). Julián, *Apol.*, 9 (ib., 531).

- Sermo CCLXXII* (PL. 39, 1246-48). Ildefonso, *DCB.*, 137 s. (ib., 169 s.).
- Sermo VIII. In octavis Paschae* (ed. Morin, *Serm. post. Maur. rep.*, 35 s.). Idem, ib., 142 (ib., 171).
- De sermone Domini in monte*, II, 83 (PL. 34, 1307). Julián, *Ant.*, II, 3 (ib., 665).
- De Trinitate*, XIII, 17; XV, 20 (PL. 42, 1031; 1087). Idem, *Apol.*, 11; 3 (ib., 533; 528).
- BREVIARIUM APOSTOLORUM.** Julián probablemente utiliza la versión latina en *DSAC.*, II, 9 (PL. 96, 565). Cf. Zarb, "Miscellanea Isidoriana", 172 s.
- CASIANO, *Conlationes*, I, 14 (CSEL. 13, 22). Julián, *Prog.*, II, 33 (ib., 493).
- CIPRIANO, *Ad Fortunatum*, 13 (CSEL. 3, 2, 347). Ibid., II, 36 (ib., 496).
- De mortalitate*, 2 (ibid., 298) etc. Ibid., I, 15 (ib., 467 ss.), etc.
- CIRILO DE ALEJANDRIA, *Scholia de incarnatione unigeniti*, 25; 11 (PG. 75, 1396C-1397A; 1379D; 1382A-B). Fue aprovechado por Julián, *Apol.* 8; 11 (PL. 96, 531, 533), probablemente en una versión del siglo V.
- EPIFANIO, *De mensuris et ponderibus*, 3; 6 (PG. 43, 242, 246) fue utilizado por Julián, *DSAC.*, III, 17 (PL. 96, 577).
- EUGENIO (II) DE TOLEDO (+ 657), *Fragmenta* (apud Vollmer, "Mon. Germ. Hist., Auct. Ant.", XIV, 291), quizá de la obra perdida, *De Trinitate* (cf. Ildefonso, *De viris*, 14, PL. 96, 204B). Julián, *Prog.*, III, 17, 24, 26 (ib., 504, 507, 508). Uno de los mismos fragmentos está citado también en el Símbolo del Concilio XI de Toledo (675), PL. 84, 457B.
- Epistula ad Chindasvinthum regem* (Vollmer, 27). Ildefonso, *De viris*, 14.
- EUSEBIO DE CAESAREA, *Chronicon* (versio Hieronimi) (PG. 19, 370). Cf. n. 10 *supra*. Julián, *Ant.*, I, 17 (PL. 96, 602).
- FULGENCIO DE RUSPE está citado por Julián, *Apol.*, 18 (PL. 96, 536B). Cf. Isidoro, *De viris*, 27 (PL. 83, 1097); *Differentiae*, II, 30 (ib., 85).
- GREGORIO EL GRANDE, *Dialogorum* 1. IV, IV, 24, ed. Moricca, 262, etc. Julián, *Prog.*, I, 7 (PL. 96, 463), etc.

- Epistula* I, 41 (MGH., *epist.*, I, 57). Ildefonso, *DCB.*, 117 (ib., 160).
- Homil. XL in Evangelia*, I, 13, 4 (PL. 76, 1125A), etc. Julián, *Prog.*, III, 45 (ib., 518), etc.
- Ibid.*, I, 20, 13 (ib., 1166C-67C). Ildefonso, *DIT.*, 35 - 41 (ib., '180 s.).
- Hom. in Ezechielem*, II, 7, 7 (PL. 76, 1016 s.). Idem, *DCB.*, 127 (ib., 163 s.).
- Ibid.*, II, 8, 8 (ib., 1032D-1033B). Julián, *Prog.*, III, 29 (ib., 511).
- Moralia in Iob*, XII, 21 (PL. 75, 999), etc. *Ibid.*, II, 31 (ib., 492), etc.
- Ibid.*, XXXIII, iii, 7 (PL. 76, 672), cf. Ildefonso, *DIT.*, 44 (ib., 181).
- Regulae pastoralis*, III, 24 (PL. 77, 95 s.). Julián, *Ant.*, I, 105 (ib., 647).
- HILARIO DE POITIERS, *De Trinitate*, VIII, 10 (PL. 10, 242 s.). Julián, *DSAC.*, II, 15 (ib., 570).
- INOCENCIO I, *Epist. XXV ad Decentium*. Ildefonso, *DCB.*, 131 (ib., 165).
- (La carta se encuentra en la *Hispana* [PL. 84, 639s.] y la cita Isidoro, *De ecclesiasticis officiis*, II, 27, PL 83, 825.)
- ISIDORO, *Chronica*, cf. Julián, *DSAC.*, III, 26 (PL. 96, 581).
- De differentiis rerum*, II, 8 (PL. 83, 74). Julián, *Apol.*, 15 (ib., 535).
- Ibid.*, II, 35 (ib., 91 s.). Ildefonso, *DIT.*, 82 (ib., 189).
- Etymologiarum*, VII, x, 9 (ed. Lindsay). Idem, *DCB.*, 45 (ib., 131).
- Ibid.*, XI, ii, 31, etc. Julián, *Prog.*, I, 4 (ib., 462), etc.
- De ecclesiasticis officiis*, II, 23 (PL. 83, 815 s.), etc. Ildefonso, *DCB.*, 32 s. (ib., 126), etc.
- Sententiarum*, I, 15; II, 5 (ib., 568; 604), cf. *Ibid.*, 125 (ib., 163).
- Ibid.*, I, xxvii, 1 (ib., 595), etc. Julián, *Prog.*, III, 1 (ib., 497), etc.
- Fragmentum sermonis in diem Resurrectionis*, fortasse Isidori. Ildefonso, *DCB.*, 106 (ib., 154).
- De viris inlustribus*, 40 (PL. 83, 1102). Idem, *De viris*, 1 (ib., 198).

- JERONIMO, *Commentarii in Isaiam*, I, 2 (PL. 24, 26). Julián, *Ant.*, II, 82 (ib., 704).
- Commentarii in Danielelem*, IX, 24 (PL. 25, 569 s., 574 s.). Idem, *DSAC.*, I, 20; 24; 26 (ib., 553, 555, 556).
- Comm. in Ioielem*, 3, 1-2 (PL. 25, 979 s.). Idem, *Prog.*, III, 2 (ib., 497).
- Comm. in Evangelium Matthaei*, IV, c. 23, 8 (PL. 26, 176). Idem, *Ant.*, II, 11 (ib., 670).
- Comm. in Epist. ad Galatas*, c. 1, v. 17 (PL. 26, 352 s.). Ibid., 57 (ib., 690).
- Comm. in Ep. ad Ephesios*, c. 3, v. 5-10 (ib., 510 s.). Ibid., I, 22 (ib., 605).
- Comm. in Ep. ad Titum*, c. 2, 3 (ib., 616). Ibid., II, 72 (ib., 699).
- Epistula XXXVI ad Damasum*, 11 (CSEL. 54, 277 s.). Ibid., I, 18 (ib., 603).
- Epistula CXIX ad Minervium*, 5; 2 (CSEL. 55, 451, etc.). Idem, *Prog.*, III, 15 (ib., 503).
- Adversus Helvidium*; cf. *Adversus Iovinianum* (PL. 23), cf. Ildefonso, *De virginitate perpetua beate Mariae*, I, 2 (ed. V. Blanco García, Madrid, 1937).
- JUAN CRISOSTOMO, *Homilia prima de Cruce et Latrone*, 3 s. (PG. 49, 404). Julián, *Prog.*, III, 15 (PL. 96, 499 s.).
- JULIAN POMERIO, *De natura animae vel qualitate eius* (opus deperditum), *Fragmenta*, probablemente del I. VIII; cf. Isidoro, *De viris*, 25 (PL. 83, 1096). Ibid., I, 9 (ib., 464), etc.
- MONTANO DE TOLEDO, *Epistulae ii* (PL. 65, 51-58). Ildefonso, *De viris*, 3 (ib., 199).
- ORIGINES (versio Rufini), *Commentarii in Epist. ad Romanos*, 6, 8 (PG. 14, 1082). Julián, *Ant.*, II, 41 (ib., 684).
- Homiliae in Genesim*, 11, 1 (ed. Baehrens, 101 s.). Ibid., I, 37 (ib., 614).
- Homiliae in Leviticum*, 7, 2 (ed. Baehrens, 377 ss.). Idem, *Prog.*, II, 28 (ib., 490).

- OROSIO, *Historiarum adversum Idem, HW., 7 (MGH, SRM, V, paganos, VII, 40, 6 (CSEL. 5, 506), 551).*
- TERTULIANO, *Adversus Iudaeos, 8 Idem, DSAC., I. 26 (PL. 96, (Citado a través de Jerónimo, 556). Comm. in Danielelem, IX, 24.)*
- TICONIO, *Liber regularum (ed Idem, Apol., 5. (ib., 529). Burkitt, 55).*
(Probablemente citado a través de Agustín, *De doctrina christiana*, III, 35, o de Isidoro, *Sent.*, I, 19.)
- PS-VIGILIO THAPSSENSIS, *De Trinitate, XII (PL. 62, 324D).* Julián, *Ant.*, II, 15 (ib., 672).
- (Según dom Wilmart, "Revue bénédictine", 30 [1913], 271 s., esta obra fue probablemente escrita por un autor español del siglo IV.)

LOS CONCILIOS DE TOLEDO

Por el Prof. G. MARTINEZ DIEZ, S. J.
P. Universidad «Comillas», Madrid.

INTRODUCCION

Al reunirse este Congreso Ildefonsiano en esta capital visigoda, la Comisión Organizadora creyó obligado que entre las Ponencias y núcleos coloquiales del mismo no podría faltar un tema íntimamente ligado no sólo a la Historia, sino hasta al mismo nombre de esta Imperial Ciudad.

Y con razón, pues reunirse en Toledo especialistas e investigadores del mundo visigodo y descartar de su "agenda" a los Concilios de Toledo hubiera resultado sencillamente sorprendente e incomprensible.

Quizás ningún otro tema de la Monarquía visigoda ha hecho correr más tinta impresa que el asignado a esta Ponencia; de aquí mi temor ante el peligro de abusar de vuestra paciencia durante una hora para no poder presentaros a la postre ninguna aportación verdaderamente novedosa en cuestión tan trillada.

Desde Flórez hasta nuestros días podríamos recoger un largo elenco de monografías consagradas a los Concilios toledanos¹, o de estudios históricos más amplios que han dedi-

¹ Marco y Cuartero, Manuel, *Los Concilios de Toledo*, Madrid, 1856, 16 pág.; Fort y Pazos, Carlos Ramón, *Concordia entre la Iglesia y el Estado en la época de la España goda*, Madrid, 1857, 59 pág.; Montalbán, Juan Manuel, *Indole y naturaleza de la Institución real y de los Concilios de Toledo durante la monarquía goda*, Madrid, 1858, 62 pág.; Amilibia, José Victor de, *Concilios de Toledo. Cortes antiguas y mo-*

cado muchas de sus mejores páginas a esas asambleas de la Iglesia visigoda².

Muchos y variados son los aspectos que pueden considerarse en los Concilios toledanos; origen, composición, naturaleza jurídica, competencia, funcionamiento, evolución histórica, influjo dogmático, repercusiones políticas —uno—, quizás el que más ha apasionado a los autores, ha sido el de su naturaleza jurídica. Iniciado ya por Flórez que sólo veía en ellos asambleas puramente eclesiásticas³ pasó este tema a convertirse en uno de los lugares favoritos de la literatura histórico-política del siglo XIX, que calificaba a los Concilios toledanos como asambleas mixtas político-religiosas, origen de las cortes medievales.

Y con todo ni aún este aspecto preferido, el de la naturaleza jurídica de los Concilios toledanos, ha sido puesto suficientemente en claro; un error de método, aplicando al pasado los conceptos dogmáticos contemporáneos y un clima de polémica partidista deformó la recta interpretación de las circunstancias históricas que condicionaban y calificaban el

dernas, Madrid, 1866, 47 pág.; López de Ayala y del Hierro, Jerónimo, Conde de Cedillo, *Los Concilios de Toledo*, Barcelona, 1888, 76 pág.; Simonet, Francisco Javier y Zugasti, Juan Antonio, S. I., *El Concilio III de Toledo, base de nacionalidad y civilización española*, Madrid, 1891, 376 pág.; Calpena y Avila, Luis, *Los Concilios de Toledo en la constitución de la nacionalidad española*, Madrid, 1918, 59 pág.

² Flórez, Enrique, O. S. A., *España Sagrada*, VI, Madrid 1859, pág. 13-49. Martínez Marina, Francisco, *Teoría de las Cortes*, I, Madrid, 1813, pág. 11-15. Colmeiro Manuel, *De la constitución y del Gobierno de los Reinos de León y de Castilla*, I, Madrid y Santiago, 1855, pág. 55-70. Dahm, Julio Félix, *Die Könige der Germanen*, t. VI, Würzburg, 1871, pág. 421-492. La Fuente, Vicente de, *Historia eclesiástica de España*, II, Madrid, 1873, pág. 353-359. Pérez Pujol, Eduardo, *Historia de las Instituciones sociales de la España goda*, III, Valencia, 1896, 297-339. Magnin, E., *L'Eglise wisigothique au VII siècle*, I, París, 1912, pág. 47-96. Sejourné, Paul, *Le dernier Père de l'Eglise, Saint Isidore de Séville*, París, 1929, pág. 117-133. García Villada, Zacarías, S. I., *Historia eclesiástica de España*, II, 1.^a parte, Madrid, 1932, pág. 107-130. García Gallo, Alfonso, *Historia del Derecho Español*, Tomo I, *Exposición histórica*, Madrid, 1943, pág. 438-441. Llorca Bernardino, *Historia de la Iglesia Católica*. II, Edad Antigua, Madrid, 1964, pág. 665-684.

³ E. S., pág. 41-45.

(2)



mismo ser y devenir de las asambleas episcopales de la "civitas regia" visigoda.

Por eso nosotros en estas modestas líneas preferimos acercarnos a esas mismas asambleas desde un ángulo más historicista y menos doctrinal, contemplándolas como lo que son, instituciones en continua evolución, que se adaptan a las necesidades y a las concepciones de la sociedad en que se desarrollan.

1

LA SERIE DE CONCILIOS TOLEDANOS

Cuando se habla de los Concilios de Toledo se refieren siempre los autores a la serie numerada de 17 Concilios que encontró acogida y fue divulgada por la Colección Canónica Hispana en su tercera recensión: La Vulgata del 694.

Pero la numeración de esta serie conciliar es mucho más antigua que la propia recensión Vulgata; ya los Excerpta sistemáticos, datables entre el 656 y el 675, que recogen hasta el Concilio X de Toledo, designarán a las diversas asambleas toledanas por el mismo número de orden con que luego las encontraremos en las Recensiones posteriores de la Hispania, tanto Juliana como Vulgata.

Dentro de esta serie de 17 Concilios toledanos anteriores al año 711, cabe todavía distinguir una serie más homogénea y continua que sólo comienza con el IV, del año 633, y que dejaría fuera a los tres primeros Concilios de la ciudad regia, a saber: el del año 400, previsigótico y consagrado a los problemas del priscilianismo; el del 527 del período arriano, más en consonancia con el grupo coetáneo de Concilios tarracónenses y levantinos de los años 516-546; y el III de Toledo, del 589, magna asamblea jubilosa que acoge emocionada la conversión del rey, magnates y pueblo a la fe católica.

A la serie numerada de los 17 Concilios toledanos hay que añadir entre el III y el IV al menos uno más, omitido en la Hispania y que corresponde al año 597; quizás su brevedad, dos cánones tan sólo, explique su ausencia de la gran colección canónica visigoda⁴. Todavía el mismo intervalo, entre los sí-

nodos III y IV corresponde el Decreto del rey Gundemaro (610) acerca del carácter metropolitano de Toledo sobre toda la Cartaginense, que fue confirmado por los obispos de esta provincia reunidos sinodalmente ese mismo año en Toledo; tampoco este Concilio, por su carácter peculiar sin duda, encontró acogida dentro de la serie conciliar de la Hispania (127).

Antes del siglo VII los sínodos toledanos ni por el número o calidad de sus asistentes (si exceptuamos la solemne asamblea de la conversión de Recaredo y su pueblo) ni por la frecuencia de su celebración, ni por los temas tratados, ni por el "ordo" o modo de celebrarse en nada se diferencian de otros Concilios hispanos o gálicos de la época.

Cuando verdaderamente se abre la nueva era histórica que en la Iglesia visigoda representan los Concilios de Toledo es con el IV de la serie, el del año 633 que preside San Isidoro durante el reinado de Sisenando.

Mientras hasta este momento la frecuencia con que se reúnen los obispos en Toledo nada tiene de notable: una vez en el siglo V, tres en el VI, una en el primer tercio del siglo VII; a partir del año 633 los Concilios se suceden a un ritmo acelerado, 14 en 62 años, esto es la medida inusitada de un Concilio cada cuatro o cinco años: V (636), VI (638), VII (646), VIII (652), IX (655), X (656), XI (675), XII (681), XIII (683), XIV (684), XV (688), XVI (693) y XVII (694).

Del mismo modo en las actas del Concilio que preside San Isidoro aparece también por primera vez el tema político, c. 75, tomando partido en favor de la legitimidad del nuevo rey Sisenando.

Igualmente la "*Formula secundum quam debeat sancta synodus in Dei nomine fieri*" que va a regular en el futuro la celebración de los Concilios en la España visigoda recibe su redacción en ese mismo sínodo del año 633, c. 4.

⁴ Sólo a través del código Emilianense nos ha llegado la noticia y el texto de este Concilio, cfr. f. 222 v-223, publicado por García de Loaysa, *Collectio Conciliorum Hispaniae*, Madrid 1953, pág. 252. (127). Decreto de Gundemaro y confirmación del Concilio del año 610 han llegado a nosotros en forma de suplementos, al Concilio XII de Toledo en los tres códigos de la Familia Toledana, Recensión Juliana, a saber: Escorial E, I, 12, Albeldense y Emilianense.

También el año 633 marca, si exceptuamos la singular ocasión de la incorporación del rey y pueblo visigodo a la Iglesia Católica, la primera de las asambleas episcopales masivas de 50, 60 y aún 70 obispos que van a sucederse hasta el 694.

Esta última fecha mencionada corresponde al XVII Concilio Toledano, último de la serie que ha llegado hasta nosotros, aunque desprovisto de las suscripciones. Pero no parece ser que fuera este el último Concilio celebrado en Toledo antes de la invasión musulmana; en un folio de letra visigótica que sirvió de índice a un ms. de la Hispana en Celanova aparece otro concilio más "*LXI. Synodus XVIII Toletani Concilii L... [episcoporum]*"⁵. A este mismo Concilio se refiere el arzobispo don Rodrigo cuando escribe "Hic [Witizza] in ecclesia S. Petri, quae est extra Toletum, cum Episcopis et Magnatibus super ordinatione Regni Concilium celebravit, quod tamen in corpore Canonum non habetur"⁶.

Como la muerte de Egica tiene lugar en nov. del 702, y la "ordinatione Regni" de que se ocupó el Concilio probablemente se refiere al problema sucesorio, es muy posible que el Concilio XVIII tuviera lugar en el primer semestre del año 703.

2

LOS CONCILIOS DE TOLEDO Y LA PRIMACIA

Admitido el IV Concilio Toledano del año 633 como cabeza de serie de las asambleas eclesiásticas visigodas, lo primero que resalta es que la institución conciliar en la "civitas regia" no debe su configuración a la actividad del metropolitano de Toledo, como Primado de las Españas, sino que el proceso evolutivo será exactamente inverso: Las asambleas toledanas contribuirán poderosamente a la gloria y prestigio de la iglesia huésped y de su metropolitano facilitando así el ascenso de éste hasta una posición singular y única dentro de la Iglesia del reino que se configurará en forma de dignidad Primacial.

⁵ E. S. pág. 235-241.

⁶ Cp. *De rebus Hispaniae*, lib. 3, cap. 14.

El obispo toledano sólo alcanzará su carácter metropolitano sobre toda la provincia Cartaginense a partir del 610 por el Decreto de Gundemaro y el reconocimiento de los obispos cartaginenses; por eso no aparecerá ni en el 633 ni en las siguientes asambleas episcopales celebradas en su propia sede ni dirigiendo por derecho propio las actividades conciliares ni encabezando la lista de los firmantes.

El primer puesto le ocupará siempre el metropolitano a quien corresponda por razón de su antigüedad.

Así el IV será presidido por Isidoro de Sevilla; el V por Eugenio de Toledo, pero es el único metropolitano que suscribe las actas; en el VII y VIII el primer firmante será Oroncio de Mérida, en el IX Eugenio de Toledo será también el único metropolitano presente que encabezará también las suscripciones episcopales como metropolitano más antiguo. El Concilio XI de Toledo no cuenta a estos efectos por tratarse de un Concilio provincial; y ya en el XII (681) con San Julián se afirma la primacía de la sede regia reconocida a otros efectos por el propio concilio en su c. 6, y una de cuyas manifestaciones será precisamente la función rectora que desempeñarán en el resto de los Concilios Toledanos.

Si no podemos encontrar el origen de la institución conciliar toledana en la actividad primacial de sus prelados todavía inexistentes habrá que buscar las raíces de los Concilios de Toledo por otros caminos, quizá en el ideario político-eclesiástico de San Isidoro, inspirador en el 633 del primer gran sínodo que inaugura el período conciliar toledano, ideario que desarrollarán los monarcas visigodos al alcanzar tras la unidad religiosa (589) también la unidad territorial con la incorporación del reino suevo (586), las victorias sobre vascones y astures (Sisebuto 612-620), y la expulsión de los bizantinos (Suintila 622) y tratar ahora también de dirigir unitariamente a la Iglesia y al Estado visigodo.

Pero en vez de insistir en la búsqueda de las concepciones ideológicas que pudieron dar origen a la serie de Concilios toledanos trataremos más bien de analizar en ellos aquellos elementos concretos político-religiosos que imprimieron carácter propio a las asambleas episcopales de la "urbe regia" y han atraído sobre ellos la atención de los estudiosos.

(6)

3

CONVOCATORIA DE LA ASAMBLEA POR EL REY

La que a partir de una perspectiva contemporánea llamaríamos "ingerencia del poder civil en la celebración del Concilio" podemos reducirla a cinco aspectos fundamentales: Convocatoria de la asamblea por el Rey, discurso inaugural del trono, participación del Aula Regia en las deliberaciones conciliares, determinación de la "agenda" conciliar, ley en confirmación del Concilio.

Es un hecho bien conocido y atestiguado en las actas de todos los Concilios nacionales toledanos, con la única excepción del V y del XV que el sínodo no se ha reunido sin el beneplácito y aún el mandato regio:

- VI.— "Convenientibus nobis... Chintilani regis salutaribus hortamentis..."
- VII.— "...studio... Chindasvindi regis noster... conventus adesset..."
- VIII.— "Cum nos omnes... principis serenissimo iussu... ad sacrum synodi coëgisset aggregari conuentum..."
- X.— "...Reccesvintho regi cuius sacratissimo voto... ad sacrum quiuimus adunari conventum..."
- XII.— "Cum ex glorioso praedicti principis iussu in unum fuisset aggregati..."
- XIII.— "Eruigio regi... cuius clementissimo iussu in unum coetum aggregandi convenimus..."
- XIV.— "...suae celsitudinis iussu nos omnes praeciperet aggregari in unum..."
- XVI.— "...Egicanem principem cuius iussu fraternitatis nostrae coetus est adunatus..."
- XVII.— "...cuius iussu atque imperio ad hunc pacis conuentum congregati fuisse dignoscimur..."

Pero este uso, de que sea el príncipe secular el que convoque y reuna los Concilios, por extraño que pueda parecer a una mentalidad del siglo XX, no es una novedad toledana, sino una costumbre universal de la iglesia del Bajo Imperio y de los nuevos reinos germánicos.

Prescindiendo de la intervención imperial en la convocatoria de los primeros Concilios Ecuménicos celebrados en Oriente, ya con anterioridad en el mismo Occidente, en el Concilio de Arles del 314, los obispos se congregarán allá por voluntad del emperador "...ad Ar̄latensium civitatem piissimi Imperatoris voluntate adducti..."

Esta prerrogativa imperial, como tantas otras, pasará al descomponerse el Imperio a los nuevos príncipes germánicos y así nos encontraremos al rey de los francos reuniendo en Concilio a sus obispos en:

—Orleans (511): "Domno suo catholicae ecclesiae filio Chlotovecho gloriosissimo regi omnes sacerdotes quas ad concilium venire iussistis..."

—Orleans (533): "Cum ex praeceptione gloriosissimorum regum... convenimus."

—Aruennes (535): "consentiente domno nostro gloriosissimo piissimove regi Theudebertho..."

—Orleans (549): "...cum Childebertus rex congregasset in unum Domini sacerdotes..."

Y así podríamos continuar transcribiendo frases y fórmulas que atribuyen al rey franco la reunión de otros muchos Concilios en las Galias, como París (552), Tour (567), Cabilonense (579), Matesconense (531-583), París (614), Clippiacense (626-627), Cabilonense (647-653) y Modogarnomense (662-675), todos ellos anteriores o simultáneos a la gran serie toledana.

Lo mismo ocurre en el reino suevo donde también las actas presentan al monarca llamando a los obispos a la asamblea episcopal.

—Braga I (561): "...ex praecepto praefati gloriosissimi Ariamiri regis... convenissent..."

—Braga II (572): "...praeceptione praefati regis... convenissent."

Nada tiene pues de particular que los reyes visigodos sigan el mismo camino que sus colegas francos y suevos, incluso aun antes de su conversión al catolicismo; así los obispos del Concilio de Agde nos relatan que se han reunido con el visto bueno de su rey Alarico: "Ex permissu domni nostri glorio-

sissimi, magnificentissimi piissimique regis in Agatensi ciuitate sancta synodus convenisset..."; y que esta intervención regia en la convocatoria del Concilio se haga más manifiesta después de su conservación al catolicismo y en aquellos Concilios como los toledanos que reúnen a los obispos de todo el reino en la propia ciudad regia.

En los Concilios particulares también se registra a veces la convocatoria regia como en

—Zaragoza (592): "...ex permissu gloriosi atque sanctissimi principis Recaredi Regis..."

—Braga (675): "Wambani regi cuius deuotio nos ad hoc decretum salutiferum conuocavit."

—Zaragoza (691); "...Egicam principis in hanc Caesaraugustanam urbem coadunari praecepit..."

aunque no aparece tan constantemente como en los nacionales de Toledo; aún dentro de esta misma ciudad los dos Concilios provinciales, el IX y el XI, no aluden para nada a ninguna iniciativa del rey, que sin duda no seguiría tan de cerca las reuniones de los sínodos particulares como las asambleas episcopales de todo el reino.

4

DISCURSO INAUGURAL DEL TRONO

Hemos visto que la prerrogativa regia de convocar los Concilios no es peculiar de la realeza visigoda; uso antiguo imperial, perdura en manos de los nuevos monarcas germánicos.

Más característica de los Concilios de Toledo puede aparecer la presencia en los mismos del Rey y de su Aula Regia; pero tampoco aquí innovan apenas nada los reyes visigodos en relación a los Concilios Ecuménicos de Nicea, Constantinopla o Calcedonia.

Ya los emperadores Constantino, Teodosio y Marciano habían tomado la palabra delante de los Concilios de Nicea, Constantinopla y Calcedonia respectivamente y orientado las deliberaciones en un determinado sentido. Parecida será la conducta de los reyes visigodos; desde el III Concilio de Toledo,

(9)

las asambleas generales se abrirán con la presencia del rey que tras prestar veneración y acatamiento a los Padres conciliares, abre la sesión con un breve discurso inaugural. La presencia del rey y su alocución la recogen expresamente las actas del III, IV, V, VIII, XII, XV, XVI y XVII Concilio de Toledo.

En esto no hacen otra cosa los monarcas visigodos que seguir los precedentes de los emperadores romanos, que tampoco dejará de imitar algún rey franco, v. g., Childerico en el Concilio Latunense (673-675).

Al discurso inaugural seguía la entrega al Concilio por el mismo rey del escrito regio que contenía una especie de "agenda" o recomendaciones que el monarca presentaba a los obispos para su adopción por la asamblea. Este escrito que en las fuentes recibe el nombre de "tomus" aparece ya en el III Concilio de Toledo y le volveremos a encontrar, a partir del VIII inclusive, en todos los Concilios inaugurados por el rey visigodo.

La acción personal del monarca no parece iba más allá de esta participación en la ceremonia inaugural, pues tras el discurso de apertura y la entrega del "tomo" abandonaba la sala conciliar. Esta discreta retirada del monarca la registran expresamente las actas conciliares a partir del XII Concilio de Toledo; en los anteriores nada se indica pero parece ser que se seguiría ya el mismo ceremonial, puesto que jamás aparece el rey ni interviniendo en las deliberaciones ni suscribiendo las actas.

La única excepción es el Concilio III de Toledo en que Recaredo no se retira tras la alocución a los Padres y la entrega del "tomo", sino que continúa en la sala y hace uso de la palabra reiteradamente, pero las circunstancias especiales de esta asamblea que iba a recibir la abjuración de la herejía arriana ofrecida por el rey, la reina, los magnates visigodos y los obispos arrianos explica la permanencia en la sala del rey y de los magnates.

5

PARTICIPACIÓN DEL AULA REGIA EN LAS DELIBERACIONES CONCILIARES

Esta presencia de los magnates en el III Concilio de Toledo no presenta ninguna problemática especial, sus subscripciones en las actas se limitan a anatematizar o abjurar la herejía arriana. Los cánones disciplinares que siguen a estas firmas vienen a su vez únicamente suscritos por los obispos.

En cambio las actas de los Concilios toledanos VIII, IX, XII, XIII, XV, XVI y XVII reflejan una situación más compleja; en ellas aparecen ya participando en las deliberaciones o suscribiendo los acuerdos al lado de los obispos, de los vicarios de los prelados ausentes y de los abades, también los magnates del Aula Regia.

Y con todo no se trata de ninguna novedad revolucionaria; ya la fórmula isidoriana del IV Concilio de Toledo (633), c. 4, no limitaba la asistencia al concilio a sólo los obispos, sino que convocaba también a las sesiones a cierto número de presbíteros y diáconos, así como a algunos "laici qui electione concilii interesse meruerint".

Pero al mismo tiempo en la mencionada fórmula u "ordo coelebrandi concilli" los únicos miembros activos son los obispos: "Ecce sanctissimi sacerdotes... in audientiam sacerdotalem protulerit... Nullus autem episcoporum a coetu communi secedat... ita ut quaecumque deliberationi communi finiuntur episcoporum singulorum manibus subscribantur: tunc enim Deus morum sacerdotum interesse credendus est..."

La fórmula del IV Concilio toledano no hacía más que recoger lo prescrito en el III (589) que había sido el primero en legislar y ordenar la asistencia de los laicos a las sesiones del sínodo, aunque sin asignarles otra función dentro de las deliberaciones que la de "aprender": "iudices vero locorum vel actores fiscalium patrimoniorum ex decreto gloriosissimi domini nostri simul cum sacerdotali concilio autumnali tempore die calendarum nouembrium in unum conveniant ut discant quam pie et juste cum populis agere debeant..."⁷.

⁷ González, *Collectio Canonum*. col. 353.

De acuerdo con esta prescripción encontramos ya el año 619 en un Concilio no toledano presidido en Sevilla por el mismo San Isidoro a las dos primeras autoridades de la provincia: "Consedentibus igitur nobis... cum illustribus viris Sisisclo, rectore rerum publicarum atque, Suanilane, actore rerum fiscalium, stante religiosissimo clericorum coetu..."⁸.

Por otra parte el esquema isidoriano parece responder a la misma primitiva concepción eclesiológica que llamaba a participar en la elección de los obispos a los tres elementos de la comunidad: obispos, clero y pueblo; así considerada no refleja ninguna clase de mixtura político religiosa.

Pero en ambos institutos se producirá una evolución muy similar; el elemento popular irá siendo sustituido o representado por sus miembros más destacados, esto es: los potentes o los reyes.

Nada tiene pues de extraño en este orden de ideas que las asambleas toledanas acojan en su seno a los magnates de Palacio; ya las actas del Concilio V de Toledo (636) los presentarán acompañando al monarca durante el discurso inaugural: "...qui in medium nostri coetus ingressus cum optimatibus et senioribus palatii sui..."

Pero su institucionalización parece ser que tiene lugar en la época recesvintiana a partir del Concilio VIII de Toledo (652) en cuyas sesiones toman parte invocando una costumbre ya antigua: "Vos etiam illustres viros, quos ex officio palatino, huic sanctae synodo interesse mos primaevus obtinuit..."⁹ y estampan por primera vez sus firmas a continuación de los obispos y de los procuradores episcopales.

Lo mismo ocurrirá en el IX (655) a pesar de su carácter provincial y de que el Rey se mantiene alejado del mismo; más tarde en los Concilios nacionales ervigianos: XII y XIII, así como en los egigianos XV, XVI y XVII la asistencia y subscripción de los magnates será ya continua e ininterrumpida.

Dos serán las novedades aportadas por esta institucionalización; en primer lugar del mismo modo que en el nombramiento de los obispos el lugar del pueblo ha sido asumido ex-

⁸ o. c. col. 639.

⁹ o. c. col. 425.

clusivamente por el rey, aquí también el monarca se ha atribuido con la misma exclusividad la designación de los magnates laicos, que van a participar en el Concilio y que recaerá en los miembros del Aula Regia.

Así nos lo declaran reiteradamente las actas conciliares:

XII (681): "... et vos illustres Aulae Regiae viros quos interesse huic sancto concilio delegit nostra sublimitas..."¹⁰.

XIII (683): "Et ideo universitatem paternitatis vestrae atque sublimium virorum nobilitatem, qui ex Aulae Regalis officio in hac sancta sinodo vobiscum consessuri praelecti sunt..."¹¹.

XVI (693): "... Vos, honorabiles Dei sacerdotes, cunctosque illustres aulae regiae seniores, quos in hoc concilio nostrae serenitatis praeceptio vel opportuna interesse fecit occasio..."¹².

XVII (694): "... seu etiam vos illustre aulae regiae decus ac magnificorum virorum numerosus conventus, quos huic honorabili coetui nostra interesse celsitudo praecepit..."¹³.

La segunda novedad que parece apuntar en la institucionalización recesvindiana es la coparticipación activa de los magnates laicos en las mismas decisiones conciliares. En la fórmula isidoriana los presbíteros, diáconos y laicos asistentes a las sesiones conciliares, no intervienen en las deliberaciones, ni suscriben las actas: "Nullus autem episcoporum a coetu communi secedat... ita ut quaecumque deliberatione communi finiuntur episcoporum singulorum manibus suscribantur; tunc enim Deus suorum sacerdotum interesse credendus est..."¹⁴; el papel que juegan pues en el Concilio tanto presbíteros y diáconos como laicos no parece ir más allá del de meros "observadores".

En cambio, a partir del VIII Concilio (652), mientras los presbíteros y diáconos son sustituidos por los abades, los laicos ganan en protagonismo pasando a participar activamente

¹⁰ o. c. col. 490.

¹¹ o. c. col. 512.

¹² o. c. col. 561.

¹³ o. c. col. 585-586.

¹⁴ o. c. col. 367.

al lado de los obispos en la misma configuración de los decretos sinodales; y como a tales elementos activos se dirigirán a ellos también los monarcas en sus tomos:

VIII (652) "Vos etiam illustres viros... et in eo quod decretorum vestrorum edicta favoris exhibitione corroboro..."¹⁵.

XII (681): "Ommes tamen in commune convenio et vos patres sanctissimos et vos illustres aulae regiae viros... quaeque se vestris sensibus audienda ingesserint sana verborum examinatione discutite, saniori quoque iudicio comprobate..."¹⁶. Y expresiones semejantes se repiten en Concilios posteriores como el XIII, XV, XVI y XVII¹⁷.

Los tomos regios al dirigirse a los magnates participantes en el Concilio no distinguen entre asuntos puramente religiosos y otros de matiz político que por indicación regia abordan también las asambleas toledanas; en todos ellos parece ser que participaban sin discriminación los oficiales del Aula Regia.

Únicamente al final de la serie conciliar, en el último de los sínodos cuyas actas conservamos, en el XVII (694), se reacciona contra esta intervención de los seculares en los asuntos estrictamente eclesiásticos fijando una nueva manera de proceder en el orden conciliar: Los tres primeros días no se tratará de otros temas, fuera de la fe y asuntos espirituales, y esto sin la presencia de ningún laico¹⁸.

La invasión musulmana al acabar con los Concilios toledanos impidió también la aplicación de esta norma que separaba netamente los aspectos religiosos reservados exclusivamente a los obispos de los políticos-religiosos que corresponderían a la asamblea mixta de obispos y magnates.

Pero incluso cuando los miembros del Aula Regia toman parte activa en las asambleas conciliares éstas no pierden su carácter predominantemente religioso y eclesiástico; y los obispos aparecerán siempre como el elemento nuclear de las mis-

¹⁵ o. c. col. 425.

¹⁶ o. c. col. 490.

¹⁷ o. c. col. 512, 540, 561, 586.

¹⁸ o. c. col. 590-591.

mas, que imprime su carácter a toda la asamblea y a quienes en múltiples ocasiones se dirigirá en exclusiva el rey con olvido o preterición de los otros miembros laicos¹⁹.

Este mismo carácter secundario de los miembros laicos de la asamblea conciliar se refleja en el hecho de que, a pesar de tratarse de los primeros magnates del reino, firman las actas sinodales en último lugar, a continuación de los simples abades. Su presencia pues, no altera en nada a nuestro juicio el carácter eclesiástico de la asamblea.

6

DETERMINACION DE LA "AGENDA" CONCILIAR

Pero no eran ni la presencia inicial del Rey, ni la asistencia de los magnates los elementos laicales que más influían en la marcha del Concilio; lo verdaderamente trascendental y decisivo era el contenido del escrito regio, del "tomus" que se abría y se leía a los Padres una vez que el Rey había abandonado la sala de reuniones.

En este escrito no sólo se presentaba el elenco de los temas que la asamblea debía abordar, sino que se llegaba hasta proponer las decisiones concretas que ésta debía adoptar.

La práctica del "tomus" regio inaugurada en el Concilio III de Toledo (589) perdurará constante hasta el final de la época visigótica y no faltará jamás en ninguna de las asambleas inauguradas por el Rey personalmente a partir del Concilio VIII (652) a saber: XII, XIII, XV, XVI y XVII.

Este poder directo del monarca sobre las deliberaciones del Concilio tampoco es una novedad, una peculiaridad exclusiva de las asambleas toledanas; en este punto los reyes visigodos siguen también los pasos de los emperadores bizantinos que no se limitaban a convocar los Concilios ecuménicos o no ecuménicos, sino que les indicaban también el tema o temas en orden a los cuales tenía lugar la convocatoria.

¹⁹ Cfr. expresiones como: «Reverentissimi patres in hac sancta synodo residentibus» (o. c., col. 421-422); «reverentia vestra» (o. c., col. 423); «sanctissimi patres» (col. 487), etc., etc.

La gran figura eclesiástica que inspira al Concilio toledano que inaugura la serie de "tomus" será San Leandro; conocedor sin duda, durante su estancia en Constantinopla, de las tradiciones y usos conciliares del Oriente y de la función directora del emperador por nadie discutida, nada tendría de inverosímil que inspirado en ellas redactara incluso personalmente el "tomus" del rey Recaredo.

El "tomus" del primer monarca católico visigodo se limita exclusivamente a materias dogmáticas; sus sucesores incluirán en el mismo también los temas disciplinares. Esta ampliación de contenido y la institucionalización de la práctica del "tomus" constituirán las aportaciones propias de las asambleas toledanas, empujándolas a la máxima subordinación respecto del poder regio.

7

LA LEY CONFIRMATORIA DEL CONCILIO

Muy distinta es la calificación que nos merecen los decretos con que los reyes confirman y vienen a dar fuerza de ley a las decisiones conciliares, pues lejos de construir una intrusión del poder civil en la esfera eclesiástica vienen a poner más de relieve el carácter típicamente religioso de los sínodos visigodos.

Antes de esta confirmación regia los cánones obligarán como normas eclesiásticas pero la fuerza de la ley dentro de la sociedad política sólo les viene del Rey.

Siete al menos de estas "leges in confirmatione concilii" se nos han conservado en su tenor literal, las relativas a los Concilios III, V, XII, XIII, XV, XVI y XVII; y también esta "praxis" se remonta a los días mismos del primer monarca visigodo católico.

Desde luego no creemos que fueran los siete Concilios mencionados los únicos que gozaron de la confirmación regia; no siempre las actas tal como se han conservado en la colección canónica Hispana recogían el decreto regio confirmativo. Así por ejemplo la relativa al V Concilio toledano no figura en la Hispana, sólo casualmente nos la ha transmitido entre otras

piezas canónicas diversas el código Emilianense; lo mismo que esta confirmación puede la Hispana haber omitido las de otros Concilios generales.

En esta ley confirmatoria de Chintila (638) observamos un detalle que no queremos pasar por alto; de los 9 cánones del Concilio el decreto regio sólo recoge uno, el único precisamente que se ocupa de la disciplina eclesiástica. Los otros 8 de marcado matiz secular en favor de los intereses políticos del monarca parecen ser ignorados en la confirmación, como si el Rey quisiera abstenirse ante unas medidas de las que resulta el principal beneficiario.

Pero esta aparente modestia regia queda limitada a Chintila, pues en las confirmaciones de Ervigio y Egica desaparece cualquier discriminación respecto al contenido de los cánones que son corroborados en su totalidad, bien sea en bloque colectivamente, bien enumerándolos uno por uno, lo mismo los religiosos que los políticos.

En la confirmación del Concilio podía estar tanto más interesado el Rey cuanto los cánones conciliares se adaptaban siempre a las indicaciones contenidas en el "tomus"; en todos los Concilios toledanos no tropezamos con un solo caso de discrepancia entre el Rey y la asamblea episcopal.

Y aún en aquellos Concilios que carecen de la confirmación regia no faltan expresiones de que los acuerdos han sido tomados con el consentimiento del monarca, v. g.; IV (633): "Definitis itaque his quae superius comprehensa sunt annuente religiosissimo principe..."²⁰.

En esta subordinación de los mismos acuerdos conciliares a la voluntad del monarca reside el punto más oscuro de los Concilios toledanos hasta el punto de que más de una vez despiertan la impresión de tratarse de asambleas que se limitan a refrendar con su autoridad moral las decisiones ya preestablecidas en el "tomus" regio; pero aun a este respecto no creemos que su dependencia del monarca sea ni mayor, ni menor que la que demuestran los Concilios orientales en relación con los emperadores bizantinos.

²⁰ o. c. col. 391.

8

LA CONSTITUCION POLITICA DEL REINO Y LOS CONCILIOS DE TOLEDO

Hemos contemplado las ingerencias del poder civil en los Concilios toledanos, más estas ingerencias, aun reconocidas como tales, en nada alteran el carácter eclesiástico de las asambleas episcopales visigóticas.

Pero no era sólo el poder civil el invasor del terreno religioso; también los obispos parecen ocuparse en sus reuniones de cuestiones seculares, especialmente políticas ajenas a su competencia, aunque éstas ni por su número, ni por su enfoque fueran tantas ni tales como para desvirtuar el carácter religioso de la asamblea.

Ciertamente que estas cuestiones no caían dentro de la competencia del Concilio pero, desde el momento que era el Rey el que señalaba los asuntos que debían ser abordados por los obispos reunidos, y aquél incluía alguno de tipo político, podemos decir que el mandato regio era al mismo tiempo una delegación de poderes del Rey al Concilio respecto del tema propuesto.

Ya el Concilio IV de Toledo cuyas conclusiones han sido redactadas "annuente religiosissimo principe" (633) dedica, aunque sólo sea uno de sus 75 cánones "pro robore nostrum regum et stabilitate gentis Gothorum", pero en este canon predominan las consideraciones morales inculcando a súbditos y príncipes el cumplimiento de sus deberes y la fiel observancia del orden establecido. Únicamente la condena nominal del rey depuesto Suintila y de su hermano Geila, aunque se aduzcan razones morales, constituye un acto típicamente político al que no le faltará la aprobación del monarca, si es que no respondía, como todo deja suponerlo, a una insinuación del mismo.

Una vez que Sisenando buscó y encontró el apoyo político del IV Concilio de Toledo, no puede extrañar que su sucesor Chintila siguiera el mismo camino y presentara al V Concilio (636) una serie de medidas políticas solicitando la sanción conciliar para las mismas: "Chintila... hanc institutionem quam

(18)

ex praecepto eius et decreto nostro sancimus, divina inspiratione praemisit”²¹. No es la asamblea la que toma la iniciativa en el campo político; su papel, no demasiado airoso, no va más allá de aclamar las medidas propuestas por el Rey muy de acuerdo naturalmente con sus intereses políticos del momento.

Y este mismo proceso será el seguido con ligeras variantes por Recesvinto en el Concilio VIII (652) al determinar el modo cómo ha de elegirse en el futuro el Rey visigodo, la cual determinación se presenta reiteradamente como disposición conjunta del Rey y del Concilio: “lege gloriosi principis et decreto sanctae synodi...”²², “...cui etiam legi vel decreto episcopali...”²³, “...ut quicumque detractor et non potius venerator decreti ejusdem atque legis...”²⁴.

Y en el momento en que el trono visigodo es presa de la lucha de fracciones entre las familias de Chindasvinto y Wamba, los monarcas ocasionalmente triunfantes buscarán también en los Concilios toledanos la caución moral tanto a su encumbramiento como a las medidas políticas que juzgan oportunas. Así lo hará Ervigio especialmente en el XII toledano y Egica en el XV: siempre son los reyes los que proponen a las asambleas toledanas los cánones de contenido político, sin que ni una sola vez aparezca la iniciativa brotando en el seno del Concilio

Si las actas conciliares no nos autorizan a señalar ninguna competencia como propia del Concilio en materia de Derecho Público o Gobierno del reino, tampoco pues bajo este respecto resultará acertado el calificar a las reuniones episcopales de la ciudad regia de asambleas mixtas político-religiosas.

²¹ o. c. col. 395-396.

²² o. c. col. 438.

²³ o. c. col. 438.

²⁴ o. c. col. 438.

CONCLUSIONES

Alejados hoy de las pasiones políticas con que los historiadores del siglo XIX proyectaban sobre las asambleas toledanas las posiciones polémicas de la época creemos poder afirmar:

1) Que estas asambleas constituyan una institución de naturaleza típicamente eclesiástica; esto es, verdaderos y propios Concilios.

2) Que la intervención secular en ellos tanto del Rey como de los magnates encuentra su fundamento en las tradiciones eclesiásticas, especialmente orientales, y evoluciona y se afianza en las asambleas toledanas por la proximidad del Rey y la existencia de una monarquía centralizada.

3) Que si algo disonante con nuestras actuales concepciones eclesiales existe en los Concilios toledanos es precisamente esta subordinación de los Concilios al poder regio en su convocatoria, composición, orden del día, propuesta de acuerdos y aprobación subsiguiente, pero que tiene sus antecedentes y paralelos en la iglesia bizantina.

4) Que las decisiones políticas de los Concilios son siempre propuestas y solicitadas por los monarcas que buscan en la asamblea episcopal la caución moral y la aprobación a sus planes e intereses políticos sin permitirles una verdadera deliberación ni reconocerles iniciativa ni competencia propia.

5) Que esta caución moral tan buscada por los últimos monarcas visigodos hace aparecer a los Concilios como árbitros de determinados momentos políticos; pero dejando a un lado lo mucho de apariencia que encierra ese pretendido arbitraje, a lo más sería la consecuencia lógica de la frágil situación de determinados monarcas y del prestigio y peso social de los obispos dentro de la sociedad visigoda sin que responda a una verdadera y propia norma constitucional de la Monarquía toledana.

LOS ATRIBUTOS DE LA REALEZA EN LOS TREMISES GODOS Y LAS CATEGORÍAS DIPLOMÁTICAS COETÁNEAS

Por el Prof. FELIPE MATEU Y LLOPIS
De la Universidad de Barcelona.

La necesidad de considerar, simultáneamente, diversas disciplinas instrumentales de la Historia cuando se trata de presentar el cuadro general de una cultura o de un Estado, salta a la vista y resulta inaplazable. Así, pues, cuando se recuerda al Estado godo hay que conjugar los materiales que aportan la Epigrafía, la Diplomática, la Paleografía, la Numismática, la Arqueología, la Liturgia, las Crónicas, los Cuerpos legales y por tanto la Historia del Derecho, todo, en fin, cuanto pueda poner de relieve la significación de aquella dinastía que tanto hubo de esforzarse, primero, en domeñar un país de amplísimas variantes geográficas y antiquísimas culturas y luego en mantenerse ella misma logrando, en medio de todo, el gran resultado de la posible unidad política peninsular y de las tierras adyacentes, ultrapirenaicas y transfretanas, en una sociedad de difícil moralización, lograda por la acción conciliar reiteradamente.

I.—LAS FUENTES

Las fuentes de conocimiento son las inscripciones en piedra, los grafitos, las pizarras, que descifra la Paleografía; las monedas; el Derecho; los textos literarios de todo orden, incluso los en materiales duros cual las citadas pizarras, que encierran indudable valor para el diplomata por sus fórmulas. De todo el caudal conservado surgen unas concordancias in-

(1)

dudables, como, por ejemplo, en los tremises, de oro, unos atributos o símbolos de la realeza concomitantes con aquellos textos y obedeciéndoles ¹.

Son los atributos del *rex Hispaniae*, en un material arqueológico que ha sido objeto, modernamente, de inmundas manipulaciones por falsarios, delincuentes de la Arqueología, *mercedores* de que se les aplicaran las penas que para tales falsificaciones establecía la propia legislación goda si la conciencia cristiana no lograra la supresión de las que para los siervos constan en la Ley de Chindasvinto. Tales individuos han echado sobre el numario goda un ludibrio, una desconfianza, un desprestigio, que ha motivado que los historiadores de la legislación visigoda no lo hayan tenido presente o no se hayan ilustrado, debidamente, las historias de aquella monarquía con tan precioso como tosco material ².

II.—LA CRONOLOGIA

Mas antes de entrar en el tema estricto es oportuna una breve cronología:

395: *Divisio Imperii*.—411: Hermenerico, rey suevo. Acuñaes suevas a nombre de Honorio.—412-415: Ataulfo rey. 415: Sigerico rey.—416-419: Walia rey. Asentamiento de los godos en Aquitania y Galia meridional. *Foedus* de Walia con Roma (Zeumer).—419-451: Teodorico o Teodoredo I, se apodera de Arlés que pertenecía a Valentiniano III; Arlés, la Roma gala, capital de las siete provincias de la Galia. Contra Aecio.—423: Muere el emperador Honorio.—429-433: Rechila en la Bética y en la Cartaginense.—445: La armada vándala en Galicia, frente a Toronio.—447-755: Los merovingios.—451: Ba-

¹ Los textos pizarrosos publicados por D. Manuel Gómez-Moreno los utilicé, en parte, en *Solidos in aderato prefio... Notas sobre documentación goda y condal (Siglos VI-X)*, (Porto, S. P. de N.) 1968, pág. 7.

² Lo publicado antes de 1959 está recogido, en su mayor parte, en mi *Bibliografía de la Historia monetaria de España. Con suplementos referentes a los países con ella más relacionados* (Madrid, Casa de la Moneda, 1958). Véase también: *La «imago regis» en los tremises godos. Nota sobre su evolución*. (Porto, S. P. de N., 1960), pág. 10.



SONAJETOL SOIGIISE

talla de los Campos Mauriacenses o Catalaunicos, último día del reinado de Teodoro o Teodorico, padre de Eurico (Zeumer).—452: Turismundo rey.—453-466: Teodorico II.—466-484: *Euricus rex*.—475: Publicación del *Codex euricianus* (Zeumer).—476: Caída de Roma. Byzantium, centro de Oriente.—476-493: Los hérulos.—484: Muere Eurico. *Alaricus rex*.—485-507: Alarico II.—493-555: Los ostrogodos. Casidoro, *Variae*.—506: *Lex romana* o *Breviarium Alarici regis*, de Alarico II.—507-511: Gesaleico.—511-531: Amalarico.—516: Muere *Gundobaudus rex burgondionum*.—518-527: Justino I, emperador.—527: Concilio toledano II, bajo Amalarico.—527-565: Justiniano I.—531-548: *Teudis rex*.—546: *Lex* de Teudis.—548: *Teudisclus rex*.—549-554: *Agila rex*.—554: Los imperiales en el Este peninsular.—554-567: *Athanagildus rex*.—565-578: Justino II.—567-572: *Liuva rex*, Liuva I.—568: *Principatus* de Leovigildo, asociado al trono en el año II del reinado de Liuva: gobierna la *Provincia Hispania Citerior*, 571.—568-774: Los longobardos.—569: La "Divisio Theodomiri" representó el parroquial del reino suevo. Concilio de Lugo (P. David).—570: Miron, en Suevia.—571: Liuva en la *Narbonensis*.—572-586: *Leovigildus rex*.—578-582: Tiberio II.—579-585: *Ermenegildus rex*.—582-602: Mauricio, emperador.—585: Muerte de Hermenegildo.—585: Con Andeca termina el reino suevo, destruido por Leovigildo.—586-601: *Recaredus rex*.—601-602: *Liuva rex*. Liuva II.—602-610: Focas.—603-610: *Vitericus rex*.—610-612: *Gundemarus rex*.—610: Gundemaro especifica que la *Carpentania* es de la *Provincia Carthaginensis*.—611-754: Crónica del Pacense.—612-621: *Sisebutus rex*, 614: Concilio en Egara.—621-631: *Suinthila rex*.—631: Iudila, usurpador.—631: Dagoberdo contra Suinthila.—631-636: *Sisenandus rex*.—633: IV Concilio de Toledo. *Serentinus, episcopus illicitanus*.—636: Muere S. Isidoro hispalense.—636-640: *Chintila rex*.—636-652: *Rotarius vir excellentissimus, rex gentis langobardorum*.—640-642: *Tulga rex*.—649-672: *Reccesvinthus rex. Lex visigothorum o Liber iudiciorum*.—672-680: *Wamba rex. Suniefredus rex*, rebelde.—680-687: *Ervigius rex*.—687-701: *Egica rex*.—688: XV Concilio de Toledo.—693: XVI Concilio de Toledo.—701-711: *Wittiza rex*.—710: *Achila rex*, usurpador.—711: *Rudericus rex*.—716: Destrucción de Egara.

III.—LOS CONCEPTOS JURIDICO - DIPLOMATICOS

El previo análisis de una terminología jurídico-diplomática es necesario para la comprensión de la base legal de las acuñaciones hispanogodas, terminología que se ordena aquí alfabéticamente³:

Acta: Sinónimo de *gesta*. Texto acordado; resolución; en 433.

Auctoritas: En Roma la suprema capacidad reconocida por los súbditos en el ejerciente del poder; facultad de gobernar, antes reservada al Senado. En la Hispania goda documento que contenía la disposición real o ésta misma. Del documento diplomático o legal se obtenían las necesarias copias: "exemplar auctoritatis Commonitorium Thimotheo viro spectabili comiti". La *Auctoritas Alarici*.

Cautio: Caución; prenda.

Carta: Genéricamente documento; específicamente, con el determinante; *cartula donationis*, *firmitatis*, etc.

Constitutio: Genéricamente el código; *Liber constitutionum*; el código articulado, así: *Gundobaldi regis liber constitutionum*⁴.

Consulatus: Término que pasó de la magistratura así llamada a los cómputos.

Decretum: Los *decreta* emanados de los emperadores o *constitutiones* imperiales, dividíanse en: *edicta*, legislativos, de carácter general y forma imperativa; *mandata*, dirigidos a los funcionarios; *decreta*, decisiones del emperador como juez soberano; *rescripta*, respuestas imperiales a consultas de los magistrados o particulares. Estas categorías pasaron

³ Se han tenido en cuenta: STEINACKER, Harold.— *Der Ursprung der «traditio cartae» und das Westgotische Urkundenwesen*, «Festschrift des Akademischen Vereines Deutscher Historischer in Wien» (1914), pág. 20. TJAEDER, Jan. Olof.—*Ein verhandlungsprotokoll aus dem J. 433 n. Chr. «Scriptorium»* (1958), 1; 1-43.

ZEUMER.—*Historia de la legislación visigoda* (trad. Clavería, Barcelona, 1944).

⁴ ZEUMER, 29.

a las Cancillerías de los pueblos germánicos, a la Pontificia y a las de diversos países medievales.

Edictum, edicta: Texto, código, o disposición dada por el rey; *edictum regis*: "sicut in edicto scriptum est; secundum edicti seriem".

Index et prescriptio legis: Su contenido.

Iudicium, iudicia: Lo juzgado, sentenciado o resuelto.

Iussio, iussum: El mandato real; *iussu regis*, por orden de éste.

K. l. Caput legis: Su rúbrica o cabecera.

Lex; leges: Las leyes promulgadas con las firmas de los confirmantes: "signum Gussimi viri illustris, proceris; Tussa vir illuster anathematizans subscripsit; Afrila vir illuster anathem subscripsit; similiter omnes seniores gothorum subscripserunt" (Zeumer). La *lex* con su preámbulo, *relatio* y *sententia*. El conjunto de las de Alarico, *Lex romana* o *Breviarum Alarici regis*.

Liber: El original en el Código de Alarico y el mismo código promulgado.

Liber iudiciorum, de Recesvinto.

Officium: De amplias acepciones; el *officium regium*, la misión, cometido, función, oficina, ejercicio de la autoridad del rey.

Optimates: Los jefes del ejército.

Plácitum, plácita: El significado clásico de decreto, orden, sentencia, juicio, acuerdo, se expresa en las siglas Q.D.E.R.F.P.

Quid de ea re fieri placet; el convenio o decisión ulterior o consecuente a una petición, como el de los judíos de Toledo y Recesvinto: "In Dei nomine, Flavius Gloriosus R. rex. Facto plácito sub duodécimo Kalendas Martias anno feliciter sexto regni glorie vestre, in Dei nómine Toletó, explicit".

La *facultas placitandi*, goda.

Primates: Los primeros personajes de las ciudades.

Rescriptum: La sentencia imperial respondiendo a consultas.

Sanctio: La confirmación o ratificación de la *lex*; también la pena o castigo por ella impuestos.

Scribae: Los escribanos o notarios.

Scriptura: Como documento o texto, de carácter dispositivo o probatorio.

Sententia: La pronunciada por el Senado iba precedida de las

siglas D.E.R.I.C. *De ea re ita censuerunt*. La voz quedó en todas las legislaciones derivadas.

Tabellio, tabelliones: Los notarios.

Testamentum: La *voluntas*. El *holographum testamentum* "est manu auctoris totum conscriptum et subscriptum", según San Isidoro, 7⁵.

Tomus: El cuaderno de leyes presentadas al Concilio.

Cantos Benítez en su *Escrutinio*, trae glosa de los términos *primates, priores, mayores, optimates, senniores, próceres, rectores* y otros⁶.

IV.—LOS TITULOS REGIOS

1.—DOMINUS NOSTER

El *dominatus* fue creación típica del Bajo Imperio. A raíz del asesinato del "tirano" Domiciano se tendió a la monarquía electiva, fundada en la adopción. Constantino Magno luchó por la unidad imperial y religiosa; pasóse del deber cívico a la devoción personal de los súbditos al emperador; en éste, omnipotente, realizóse el *dominatus*, unión político-religiosa. El Imperio de Oriente fue *nacional y religioso*; desaparecido el de Occidente las monarquías germánicas que lo heredaron tendieron a imitarle en lo nacional.

El *dominatus* rigió de 305 a 640; Heraclio estableció una nueva *constitutio*. *Dominus noster*, como *Dominus rex*, se ve en la *Lex romana burgundionum*; iguales títulos usaron los visigodos.

2.—FLAVIUS

No fue solo Recaredo quien lo usara. En las leyes del *Forum iudicum*: "Flavius Gloriosus Chindasvindus rex". "Flavius Gloriosus Reccesvindus rex", como su predecesor y correinante.

En el preámbulo de las disposiciones de Wamba: "Deus iustus iudex... Ipse igitur Deus iustitia est". "Deo, igitur, fraudem facit qui iustitiae aliquid subtrahit..." en *De coertione Pontificum*, promulgada bajo "Flavius Gloriosus Wamba rex"⁷.

⁵ ZEUMER, 79.

⁶ *Escrutinio de maravedises...* (Madrid, 1763), pág. 27 y sig.

3.—IUSTUS, PIUS

De *iustus, pius, inclitus, invictus, felix*, hay abundantes documentos y epígrafes monetarios, constantes los dos primeros. De ello ya se trató⁸.

4.—LOS IMPERADORES

En el Código Teodosiano se halla la intitulación: *Impp* (eratores) *Theodosius et Valentinianus AA* (ugusti) *ad Senatam*. El acusativo con *ad* era la fórmula propia de la *inscriptio* o dirección: "*Impp. Valentinianus et Valens Augusti, ad Ausoninum: o praefecto praetorio:(PPO)...; ad Verinum vicarium Africae*, seguida de la *salutatio*, así: *Imperatores Honorius et Theodosius Augusti, consulibus, praetoribus, tribunis plebis, senatui suo, salutem dicunt*"⁹.

V.—LOS CONCEPTOS POLITICOS Y SUS SIMBOLOS

Siendo la moneda clara expresión de la soberanía y representándose en ella los símbolos de la realeza, procede una exposición previa de los conceptos políticos imperantes.

1.—EL "REX"

El rey *rige* el reino. "*Quid sit rex et unde dicatur: Reges enim a regendo vocati sunt, nam regnum a regibus dictum est*".

Dos han de ser las virtudes del rey: *justitia et veritas*. Por el ejercicio de la primera se llama al rey *iustus*; así en los tremises.

El rey ha de perseguir la verdad y conociendo ésta, corre-

⁷ F. I. Lib. V, tit. I, VI.

⁸ Véase en la *Bibliografía* citada en 2.

⁹ Joh. STROUX, «*Imperator*», «*Die Antike*», XIII, (1937), pág. 197.

El *Imperator* había sido en Roma primeramente el jefe militar; el concepto político asignado al jefe del Estado en Occidente pertenece a lo carolingio; en Oriente, se mantuvo con la significación de la Roma imperial.

gir: "Non autem piè regit qui non misericorditer corrigit". "Regere piè": gobernar con piedad, por el ejercicio de la misericordia. Al rey se le titula *pius* en los tremises. *Forum iudicum, Primus titulus De electione principum*.

Rex, título usado por los demás monarcas de estirpe germánica: "Vir gloriosissimus Gundobaudus rex Burgundionum", en la *Lex romana burgundionum*. (473-516). Rotario: "Ego in Dei nomine Rhotarius vir excellentissimus et septimodecimus rex gentis langobardorum" (636-652).

La acuñación de moneda es regalía; la propiedad de aquélla representada por la efigie del rey y expresa en la fórmula genitiva *Liuvigildi regis*. La soberanía en la ablativa: *Toleto rege*, en las monedas de este monarca.

La efigie del rey es la que da garantía a la moneda, con el peso y la ley del metal. San Isidoro en *Etymologiarum* (lib. XVI, cap. VIII): "In nomismate tria quaeruntur: metallum, figura et pondus. Si ex iis aliquid defuerit, nomisma non erit".

2.—EL "REGNUM"

El territorio que domina el *rex* y que le está sometido es el *regnum*: "Nullus prorsus ex omnibus regni nostri...". El reino está sometido al mandato, al gobierno del *rex*: "...gentibus nostre amplitudinis imperio, subiugatis", en textos de Recesvinto¹⁰. "Qui sibi regnum blandiuntur spe rege supperstite", son excomulgados¹¹.

3.—LOS "REGES"

La doble figura real que aparece en los tremises, una en anverso y otra en reverso, obedece a la idea del *consortium regni*, de los emperadores romanos. Idacio: "Theodosius, per Gratianum in consortium Regni adsumptus, cum ipso et Valentiniano iuniore..."; y "Theodosius Arcadiaum filium suum Augustum appellans, Regni facit sibi esse consortem"¹².

El Biclarense narra que Leovigildo "duos filios suos... Her-

¹⁰ ZEUMER, 83.

¹¹ Concilio toledano V, 4, edic. *Concilios Visigóticos e hispano-romanos*, de J. VIVES, T. MARIN y G. MARTINEZ (C. S. I. C., 1963).

¹² SANDOVAL.—*Historias*, 27.

menegildum et Reccaredum consortes regni fecit". R. Gilbert ha escrito: "A nuestro modo de ver esta expresión tiene un valor técnico muy preciso y hay que tenerla en cuenta al explicar la índole del poder de Hermenegildo sobre la Bética; es la misma *participatio regni* que San Isidoro describe en cuanto a Liuva y Leovigildo"¹³.

Este *consortium regni* se expresó en las monedas con la doble figura real, de anverso y reverso, luego que Leovigildo abandonó los tipos bizantinos. Amplia información gráfica en la bibliografía numismática¹⁴.

En las monedas visigodas se dió el caso de representación de *sunarquías*, como en las bizantinas, esto es, el gobierno compartido de dos príncipes, que en expresión intensificativa decían en sus leyendas: *In Dei nomine Egica Rex*, en anverso, y *Witizza-Rex Reges*, en reverso, como en Bizancio los coemperadores.

El monarca godo se intituló pues, *Rex*; el *regnum* era el de Toledo, la *urbs regia*, cuando sólo el soberano de Oriente era el *Imperator*; triple título que se usó a veces, como en la fórmula genitiva: *Domini nostri principis Reccesvinti regis*, precediendo al de *rex*, y al de *princeps* el romano-bizantino *Dominus noster*.

Don Rodrigo se titulaba y era *rex Toletó*, y *Egitania*.

4.—LA "REGIA POTESTAS"

Pero el rey está sometido a la ley. *Flavius Gloriosus Rechesvinthus rex*, siguiendo doctrina teológica: "Omnipotens rerum Dominus et Conditor...", ordena que la potestad real, como el pueblo, esté sujeta a la ley: "Quod tam regia potestas quam et populorum universitas legum reverentiae sit subiecta" (F. I. lib. II, tit. 5).

Las donaciones del rey son permanentes: "Donationes regiae potestatis... in eodem iure persistant", se dice en disposición recesvindiana (lib. V. tit. III, II, 64).

¹³ GIBERT, Rafael.—*La fundación del Reino Visigótico, una perspectiva histórico-jurídica*. (Namur, 1968, págs. 1-27) y *El reino visigodo y el particularismo español*, 39.

¹⁴ Véase nota 2.

La *regia potestas* tiene licencia para perdonar: "De servanda Principibus potestate parcendi", en la ley recesvindiana. (lib. VI, tit. II, VI, 80).

Lograr la *potestas regni* es la máxima aspiración, lo que origina disenciones y luchas. "Inter Frumarium et Rechimundum oritur de regni potestate dissensio" ¹⁵.

5.—EL "REX HISPANIAE"

El monarca godo es *rex Hispaniae*. Más en recuerdo de la incorporación a la corona visigoda del reino de los suevos lo es también de la antigua *Gallaecia*: "rex Hispaniae et Gallaeciae"; así Sisenando en el Concilio toledano IV, era DCLXXI, año 633, *De electione principum*.

6.—LA "CELSITUDO REGIA"

En el ápice del poder el rey tiene la máxima jerarquía, elevación, grandeza, alteza; por eso se califica su función de *celsitudo regia*, clasicismo puro que convertido en visigotismo, puro también, conservarán nada menos que los monarcas de la Corona de Aragón en los tratamientos que recibían, en los siglos XIV y XV ¹⁶.

7.—LA "MAIESTAS"

La *maiestas* o majestad, grandeza o dignidad del pueblo o del Senado romano, o del príncipe, se halla en los textos godos con el más rancio abolengo; la mismo pasará a la monarquía de la Corona de Aragón, por ejemplo, titulada *Sacra Regia Aragonum Maiestas*, del *rey d'Aragó*, título exacto éste y falso el de *comte-rei* que, tergiversando la Historia, se le da en obras actuales, sin que jamás lo usaran los soberanos.

8.—EL "PRINCEPS"

Entre godos voz sinónima de *rex*, pero anterior a este sustantivo, porque *princeps* venía de lo romano, título aplicado

¹⁵ ZEUMER, 39.

¹⁶ MATEU Y LLOPIS, Felipe; *Sacra Regia Aragonum Maiestas. Notas sobre la diplomática y la simbología real*, «Homenaje a Johannes Vincke para el 11 de mayo de 1962 (C. S. I. C.; G. G. P. W.); 1962-63; pág. 201-220.

al emperador en determinados casos, como *Princeps iuventutis*. En la antigua Roma el *Princeps civium*, el primero de los ciudadanos o magistrado, jefe, a la manera del *hegemon* oriental o del posterior *dux* occidental. Implicó una vinculación permanente del mando militar, el *imperator*; así Tiberio fue *Princeps*, como antes Augusto, *Princeps*, fue elevado a la dignidad de *Pater Patriae*.

Leovigildo se intituló *princeps* en una acuñación monetaria. Campaner describió así un triente de la colección Sánchez, de Sevilla: "Anverso: REX LIVVIGILDVS. Busto a la derecha. Reverso: OPTIMVS PICTND. Cruz sobre tres gradas". La lectura recta es PRINPS, *princeps*.

En Roma el *Principatus* creado por Octavio, hijo adoptivo de César, partiendo del séquito, luego de obtenida la subordinación de los conciudadanos a los principios sustentados¹⁷.

La idea del *Principatus* pasó a lo goda; es el mando, el gobierno del reino: "Era DCVI, anno III Imperatoris Iustini Minoris, Leuvigildus —bajo Liuva I—, adeptus Hispaniae et Galliae principatum, ampliare Regnum bello et augere opes statuit", dice San Isidoro¹⁸.

Liuva I reinó en 567-572 y Justino II en 566-578. La era 606 corresponde al año 568, que era el año tercero en que imperaba Justino.

9.—EL "PROLIS REGIS"

El hijo del rey es incólume; a los hijos del rey se les debe dilección: "Ut prebeat filii eius dilectio benigna", en el Concilio toledano VI¹⁹.

La *imago* del *prolis regis* pasa también a los tremises; está en reverso²⁰. La inviolabilidad de que goza la *regia potestas* se extiende a la *serenissima coniux* y al *prolis regis*; así en el Concilio toledano XIII, bajo Ervigio.

¹⁷ PREMIERSTEIN.—*Vom Verde und Wesen des Prinzipats*, «Abhan. d. Bay. Akad. d. Wss., 1939, c. 15). Se extendió del 27 a. J. C. al 305.

¹⁸ *Hist. de reg. gotthorum*, 211, (edic. 1778.)

¹⁹ F. I, f. ix.

²⁰ Véase nota, 2.

10.—LA CORONA

El Tesoro de Guarrazar acredita la riqueza del símbolo real por excelencia. Los nombres regios que figuran en ellas concuerdan con las intituciones monetales: *Suinthila* (nus), *Reccesvinthus*. La primera vez que aparece sobre la cabeza real es en las monedas de Leovigildo: *Dominus Leovigildus Rex*, con su busto de frente, coronado; *Pius Emerita Victor*, con el busto también de frente, sin corona, del *prolis regis*²¹.

El numerario visigodo de los primeros reyes que presenta en anverso y reverso la cabeza de frente, tiene una cierta uniformidad tipológica y se advierte en él una evidente unidad. Con el tiempo y cuando se abandona este tipo, se acentúan las diferencias provinciales. Las dos cecas más importantes de la Bética, *Córdoba Patricia* e *Ispalis* ofrecen entre sí una gran analogía y en ambas se observa la tradición de las monedas romanas imperiales, durante ciertas acuñaciones de Egica-Witiza. El monograma de Ispalis aparece dentro de una láurea que recuerda la de la moneda de bronce de la *Colonia Romula*. En Córdoba se usó también el mismo tema, que se asocia a la moneda de *Colonia Patricia*; en esta ceca visigoda no se abandonó el título romano de la ciudad que aparece así *Cordoba Patricia*.

11.—LA CORONA CON INFULAS, DE PERFIL

La corona, símbolo de la realeza, se presenta, en el *coronatus*, de perfil, con las ínfulas de los emperadores bizantinos. Los tremises godos dan abundante tipología²².

12.—LA DIADEMA

Igualmente la diadema se graba en las monedas; el *diadematus* godo es pervivencia del romano-bizantino.

²¹ Véase mi libro *Las monedas visigodas del Museo Arqueológico Nacional*. Estas piezas las expatrió el Ministerio de Instrucción Pública en la noche del 4 de noviembre de 1936 y al día siguiente.

²² Un ejemplar en la Real Academia de la Historia. Vi otro en poder del Sr. Llagostera, en Barcelona.

13.—EL MANTO REAL

El *rex* viste un manto de púrpura; la *biblatea tegmina regni*, de tiempos de Chindasvinto se ve ya en los tremises de Leovigildo, el primer monarca que se presenta con gran aparato real, según San Isidoro, pero también según las monedas.

14.—EL "PALUDAMENTUM" CON FIBULA

Era el *paludamentum* la clámide o ropa de un jefe de ejército, capa encarnada que se ponía sobre la armadura. En los tremises godos de la Tarraconense se ve clarísima esta representación, de pura romanidad ambiente.

15.—EL CETRO CRUCIFORME

El *sceptrum* o cetro lleva una cruz en su extremo, a la manera bizantina, copiándola, bien que a veces no es tan largo como aquél.

Durante el período de los reyes asociados, Egica-Wittiza, todas las cecas usan en anverso el tipo de bustos afrontados y entre ellos una cruz y en reverso el nombre de la ciudad en monograma. Las diferencias provinciales y locales radican, en este período, más en el estilo artístico que en los tipos, con excepción de lo que se dice a continuación sobre las cecas de *Cordoba Patricia e Ispali*.

16.—LA LORICA

La lórica o coraza era de cota de malla o de metal, con sus correspondientes piezas que la sujetaban al *loricatus* o caballero armado. Se ve en los tremises de Wamba especialmente.

17.—EL YELMO

Es también en éstos donde aparece el monarca con casco o yelmo, de perfil, lo que permite comprobar las especiales características de aquél.

VI.—CONCEPTOS MONETARIOS

1.—EL SOLIDUS

El *sólidus* o suelo es la unidad monetaria goda; ellos imitaron los bizantinos. Pero propiamente la moneda *nacional* visigoda, la creación o adaptación singular, fue el *tremissis* o tercio; el suelo quedó como unidad de cuenta. San Isidoro: "Hunc, ut diximus, vulgus aureum solidum vocat, cuius tertiam partem ideó dixerunt tremissem, eo quod solidum faciat tremissus" ²³.

Doce *solidi* valía el *Codex revisus*, su precio (Zeumer). Era una cantidad considerable, contando con el peso del *solidus*, 4,5 gr. de oro, por tanto 54 gr.

2.—PENALIZACIÓN DE LAS ADULTERACIONES

Chindasvinto penaliza la adulteración de la moneda: "Qui solidos adulteraverit, circumciderit sive raserit, ubi primum hoc iudex agnoverit, statim eum comprehendat; et si servus fuerit ei dextram manum abscindat".

La pena se intensifica si se reincide, ordenando la presentación ante el rey. Al ingenuo le incautaba el fisco la mitad de sus bienes.

Las falsificaciones se hacían de diversos modos; acuñando con nuevo y espúreo cuño o reproduciendo por fusión u otros medios; lo dice la ley: "Qui autem falsam monetam sculpserit, sive formaverit, quaecumque persona sit, simili poenae et sententiae subiacebit"; así Chindasvinto ²⁴.

3.—LAS CLAUSULAS PENALES PECUNIARIAS EN LOS DOCUMENTOS

Se fijaron en sólidos. Y el sólido o suelo informó toda la economía posterior, desde la carolingia a la bajomedieval, sin excepción ²⁵.

²³ *Etymologiarum*, lib. XVI, cap. XXV.

²⁴ Lib. VIII, tit. VI, pág. 102.

Sobre la cuestión véase LLUIS Y NAVAS, Jaime: *La España visigoda ante la falsificación de moneda. (Un problema jurídico monetario)*, «Numisma» (1952) pág. 87-96.

²⁵ Véase mi *Bibliografía...* nota 2.

4.—LA ACUÑACION, REGALIA

Ya se dijo. La acuñación de moneda sólo es propia del rey. Otra cuestión era la participación de iglesias o monasterios, de fundaciones, en los beneficios, lo que parece indudable, en algunos casos concesionales.

Pero que era regalía es cierto y sólo la efigie del rey la permitida. Luego de Leovigildo hubo variedades tipológicas provinciales, pero siempre con la *imago regis*. Mas Recesvinto, legislador y uniformador total, las redujo también a uniformidad, recordando los primitivos tipos leovigildianos.

5.—LA TERRITORIALIDAD MONETARIA

Los tremises godos circulaban por toda Hispania, amén de su expansión extrapeninsular; pero cada ceca dejó en su propia zona la mayor parte de sus libranzas. La lista de las cecas es conocida y ha sido publicada diferentes veces.

La ley XII, 2, 13, de Sisebuto, de 612, menciona las siguientes localidades cuya correspondencia es:

- Barbi*... Barbi..... Barba, fue ceca; cerca de Antequera.
Urgi.... Urçi, cerca de Almería.
Iliturgi.. Iliturgi... Cuevas de Lituergo, cerca de Andújar.
Sturgi... ¿Identificable con la anterior?
Viatia... Biatia... Baeza, fue ceca.
Tuia.... Toya, entre Quesada y Cazorla.
Tutugi... De la Bética.
Egabro.. Egabro.. Cabra, fue ceca.
Epagro.. ¿Identificable con la anterior?

VII.—CONCEPTOS ADMINISTRATIVOS

1.—LA "URBS REGIA"

La *Urbs regia* es Toledo, centro político, sede de la monarquía luego que ésta pasó del Reino de Tolosa a la ciudad hispana. Fue la ceca de Leovigildo, la primera.

Persistía la personalidad de las antiguas provincias romanas, mantenidas en la geografía eclesiástica, además.

2.—EL REGIMEN PROVINCIAL

Las acuñaciones de los tremises, hasta que Chindasvinto unificó los tipos monetales, tuvo una cierta base administrativa provincial, aún siendo regalía y sólo dependientes del rey.

Aquella diversidad tipológica, obedeció a las antiguas provincias hispano-romanas. El tema fue expuesto ampliamente en el *Catálogo* del Museo Arqueológico Nacional, en 1936, salido en 20 de junio de aquel tristísimo año; fatal noche la del 4 de noviembre, por el expolio.

Pero los modernos historiadores del Estado godo no han tenido en cuenta suficientemente el hecho monetario, suprema expresión de la autoridad real.

Recaredo se dirigía a las *provincias*: "*Flavius Reccaredus rex: Universis provinciis... ad regni nostri dicionem pertinentibus*"²⁶. Gilbert establece las distinciones entre *regnum*, *populi* y *provinciae*.

En la epístola de Gundemaro de 610 se especifica que la región de Carpetania era "*partem Carthaginensis provinciae*", mencionándose, además, la Bética, la Lusitania y la Tarracónense.

Que había una organización financiera territorial es evidente. San Isidoro: "*Tributa verò, eo quod antea per tribus singulas exigebantur, sicut nunc per singula territoria*"²⁷. Los tipos monetales acusan la diversidad provincial.

VIII.—EL REINO DE LOS SUEVOS

1.—FIN DE SU EXISTENCIA

La Hispania del año 27 (a. J. C.) comprendía *P. H. Ulterior Bética*; la *P. H. Ulterior Lusitana* y la *P. H. Citerior*.

Lamecum, Lamego, fue ceca, sueva y visigoda. *Veseu*, de lusitanos, sueva y visigoda y en la Reconquista foco de mozarabismo²⁸. Conimbriga, *oppidum*, Condeixa a Velha, luso-

²⁶ *Lex Vis.* IX, 2, 8.

²⁷ *Etymologiarum* (lib. XVI, cap. XIX).

rromana, en la Vía Olisipo-Portocale; los suevos la destruyeron en 468; coexiste con *Iminio*, del siglo IV.

Eminio, visigodo; el obispado conimbricense. En Coimbra, en el Museo, inscripción *Eminio*, cual las monedas visigodas. Coimbra fue foco de mozarabismo. *Egitania*, Idanha a vella, fue ceca de D. Rodrigo.

Elvora, con monumentos en todos estilos, la Liberálitas Iulia, templo de Diana del siglo III. Elbora, Evora, fue ceca visigoda.

Los suevos se asentaron, desde Hermenerico hasta Andeca, 409-585, sobre la Gallaecia romana, en el país del Duero. Lo gallegano les era *nacional*; su moneda se llamó *gállica*, llegando hasta el Sur, *Pax*, *Beja*. Pertenecía a la Gallaecia la *Legio* romana, solar de la Legión VIIª Gémina; todavía en 874 se decía *Legio in territorio Gallaecie* y en 955 se nombraban los *só-lidos gallicenses*, tema muy tratado.

El *rex suevorum Rechiarius* (448-456) había pretendido ocupar el país del Ebro. Idacio: "Rechiarius, mense iulio, ad Theodoredum socerum profectus, Caesaraugustanam regionem, cum Basilio, in reditu, depredatur. Irrupta per dolum Elerdensi urbe, facta est non parva captivitas" ²⁹.

Fue la obra de Leovigildo incompatible con ellos. Los intentos de expansión de los suevos a costa de los otros, fallidos. El paso de la cuenca del Duero a la del Ebro fracasó; Lérida sufrió la intentona.

2.—LAS ACUÑACIONES SUEVAS

Las acuñaciones suevas comenzaron con Ermenerico o Hermenerico (409-438), en 411 a nombre de Honorio. Hay abundante información ³⁰. Cantos Benítez ya escribió en 1763: "El uso de esta moneda —tremises— entre los suevos se ve antes

²⁸ Véase COELHO, José: Viseu, centro importante na época romana. «Associação portuguesa para o progresso das ciencias» (1943).

²⁹ Edic. Sandoval, pág. 34 *Urbs ilerdensis*, mención goda de Lérida.

³⁰ La recogí en mi *Bibliografía de la Historia monetaria de España* citada. L. VAZQUEZ DE PARGA en «Archivo Español de Arqueología» (1942), núm. 48 recuerda al reino *galliciensium*, al que se refieren las monedas con la inscripción *Munita Gallica Pax*.

de Recaredo, en el Concilio segundo de Braga (can. 4) donde mandaron los Padres que no se recibiese el tremesis que solían dar en el Bautismo por el olio o chrisma..."³¹.

Pero todavía hay que aclarar unas acuñaciones coetáneas de Leovigildo, con sus mismos tipos, mas con otro nombre: son las que presentan las leyendas CVRRV, CVRRIV, CVRRVI, CVRIA y otras variantes en directo e inverso, esto es, de derecha a izquierda y, por simetría, de izquierda a derecha.

Ya J. L. Velázquez³² las atribuyó a Carriarico o Carrarico (550-559), cuyo nombre se ha supuesto deber leerse *Curriarico*, por la confusión de la *a* visigótica con la *u*; también pudo ser inversión del punzón de la letra A al tiempo de grabar en la matriz del cuño. Velázquez leyó, como Burriel, CVRRIV, admitiendo que Gregorio Turonense tuviera grafía alterada; lo que resulta incontrovertible es que éstas piezas son del tipo Leovigildo-Hermenegildo. También B. S. Castellanos lo admitió, *Carraricus* y así está en los papeles de la Biblioteca Nacional, con dibujos de Flórez³³.

Carriarico reinó de 550 a 559; le sucedió Teodorico 559-568; a éste, Mirón, 569-582; siguió Eborico, 582 y Audeca, 583, último rey de los suevos.

De admitir la atribución al primero de aquéllos, sería él quien imitara los tipos bizantinos de Justiniano I (527-561) y Justino II (561-573), correspondiendo a Leovigildo la apropiación del modelo que tan estabilizado quedaría en las acuñaciones toledanas, caído el reino suevo veinticinco años después de muerto Carriarico, esto es, en 585. La exacta atribución queda pendiente, después del magnífico libro de Wallace J. Tomasini: *The barbaric tremisses in Spain and Southern France Anastasius to Leovigild*³⁴.

³¹ *Escrutinio de maravedises*, pág. 12.

³² *Congeturas* (108-120).

³³ N.ºs. 7.231 y 7.699.

³⁴ A. N. S. 1964.

3.—LA DOBLE CORONA

Pero el recuerdo del reino suevo no se extinguió, pues un siglo después aún se mencionaba como país incorporado a la monarquía goda.

El Cronicón de Sebastián narra que Egica (687-696) "filium suum Witizanem in Regno sibi socium fecit"³⁵. Las monedas lo confirman, pues que los dos personajes figuran en ellas y el mismo Cronicón añade: "cumque in civitate tudensi, provin-

³⁵ Alguna bibliografía de gran interés es la que sigue, sin citar más porque pudiendo verse en el *Índice Histórico Español* no debe alargarse este escrito:

GONZALO GALLEGO, Isidoro.— *Apuntes para un estudio económico de la España visigoda. (Las «Etimologías» y el «Fuero Juzgo» fuentes de historia económica)*, «Archivos Leoneses. Revista de estudios y Documentación de los Reinos Hispano-Occidentales», año XXI (1967), número 41, pág. 89-109; en pág. 17-18 el dinero.

GOUBERT, Paul.— *Byzance et l'Espagne wisigothique (554-711)*, «Etudes Byzantines», II, (1944).

L'adminstración de l'Espagne byzantine (1945).

Les gouvernements... Les provinces. Influences... (1946).

ORS, Alvaro d': *Epigrafía jurídica de la España romana; y El Código de Eurico. Edición Palingenesia, Indices. La territorialidad del derecho de los visigodos* «Estudios visigóticos» I, p. 91-124.

«Cuadernos del Instituto Jurídico Español».—12. C. S. I. C. Delegación de Roma (1960). 318 p.

PALOL, Pedro de: *Arte hispánico de la época visigoda* (Barcelona. Edic. Polígrafa).

Sobre *Problemas Canónicos en torno a la conversión al Catolicismo*, J. ORLEANDIS, en «Anuario de Historia del Derecho Español» (1962).

TORRES, Manuel y Ramón PRIETO BANCES.—*Instituciones económicas, sociales y político-administrativas de la península hispánica durante los siglos V, VI y VII*, en *Historia de España*, de MENENDEZ PIDAL, t. III.

KORNEMANN, E.—*Romanische Geschichte*. (Stuttgart, Alfr. Kröner, 1939), t. II. *Die Kaiserzeit*. Una síntesis bajo el título *Principado y dominado, las formas estatales de la época imperial romana*, en «Investigación y Progreso», año XIII, núm. 9-10, pág. 278-283).

Lo que trae Félix DAHN sobre monedas en la traducción de *Los pueblos germánicos y romanos*, en la *Historia Universal*, de ONCKEN, (Bonn, 1934, t. XI), pág. 108, no es admisible totalmente, pues allí se dice que son apócrifas las monedas de Rodrigo y se da una lista de cecas ine-

ciae Gallaeciae, habitare praecepit, ut pater teneret regnum Gothorum et filius Suevorum", supervivencia de aquel reino cuando ya estaba próximo a extinguirse el visigodo.

xacta. Es exacto lo de que son apócrifas las atribuidas a Walia y Teodorico I, pero no todas las de D. Rodrigo son falsas.

Barcelona. Institución Milá y Fontanals. Sección de Historia Monetaria 1969.

(20)

SAN JULIAN, CRONISTA DE GUERRA

Por el Com. José MIRANDA CALVO
Prof. de la Academia de Infantería, Toledo.

Dentro de la serie de trabajos que a lo largo de esta Semana de Estudios Visigóticos han de desarrollarse con motivo de la conmemoración del Centenario de San Ildefonso, no podía faltar la contribución que el Ejército a través de mi modesta persona realiza, y que, por el doble motivo, de ser toledano y representante de nuestra Academia de Infantería, arma básica en el contexto castrense, entraña doble responsabilidad.

Ha resultado fácil, en extremo, la búsqueda del motivo que pudiera constituir tal aportación, ya que, por encima de cualesquier aspecto castrense de la época, resalta, por lo original y exacta y aguda visión de los hechos relatados, la obra que San Julián escribió acerca de la Historia de la rebelión de Paulo, pormenorizando, dentro del conjunto de su labor de biógrafo del rey Wamba, la campaña que éste llevó a cabo para sofocar la rebelión de la Septimania, a raíz del inicio de su reinado, y que la traición de su general Paulo estuvo en trance de originar una verdadera catástrofe en cuanto a la unidad del reino visigodo y normalidad de su reinado se refiere.

Para nosotros, militares profesionales, resulta sorprendente y admirable comprender, cómo el relato de un eclesiástico por muy versado y formado que fuere y así lo era San Julián, pueda llegar a convertirse en una agudísima crónica de guerra que hoy día podría firmar cualquiera de los expertos reputados como tales.

Vaya, pues, de antemano, nuestra admiración y complacencia por mostrar la serie de detalles que encierra, en ocasión tan magnífica como la que conmemoramos.

San Julián, como sabemos, toledano puro, bautizado en la

propia iglesia basilical de Santa María, nacido allá entre los años 620 al 630, pues en ello no hay unanimidad para precisar, cabe decir que su vida quedó desde niño enmarcada sobre la propia iglesia de Santa María, origen como sabemos de nuestro templo catedralicio actual y que en su peregrinar espiritual fue, desde basilica visigoda, mezquita y luego templo primado.

Formado en la escuela episcopal que en ella funcionaba, contigua al actual edificio, pronto se orientó hacia la vida eclesiástica.

Ni sus antecedentes judaicos familiares debilitaron en cualquier instante, tanto su inclinación, como el agrado de sus padres para ello.

Bajo el obispo Eladio adentróse en el estudio de leyes, humanidades, historia y doctrina isidoriana, que vinieron a constituir el basamento de su personalidad.

Biógrafo de San Ildefonso, del que nos relata su pontificado, cobra relieve particular en cuanto concierne como historiador y biógrafo del reinado de Wamba, por más que pueda habersele calificado por algunos de excederse en sus laudes o interpretación de los hechos.

Dado el objeto concreto del trabajo que nos ocupa, dichas apreciaciones no entran ni cuentan para nosotros, puesto que se ajustan fielmente al comentario profesional.

Con el fin de resaltar el valor tradicional, sentimental y estratégico que para todo rey visigodo constituía el territorio de la Septimania, escenario de los hechos relatados, séame permitida, a título de antecedente lejano, una pequeña digresión al objeto de mejor ponderar y valorar la campaña descrita.

Como se sabe, los visigodos acampaban originariamente en los territorios circundantes al Mar Negro. En sus luchas y peregrinaciones, tanto en contra como a favor del Imperio romano, fueron subiendo progresivamente, a través de las tierras de Tracia y valle del Danubio, hasta desembocar y asentarse en la propia Italia, y, dentro de la misma, en su corazón: Roma.

Bien convencidos de la imposibilidad de su permanencia, bien por convenio de sus jefes con los emperadores romanos, lo cierto es que siguieron su marcha hacia el Norte, traspasaron los Alpes y penetraron en la Galia.

(2)



ESTUDIOS TOLEDANOS

Y ya, desde tiempos de su rey Ataúlfo, tras la toma de Marsella, prosiguieron litoral adelante, apoderándose de Narbona y torciendo hacia el Este llegaron a Tolosa y Burdeos, extendiendo sus dominios desde el Ródano al Garona.

A medida que los romanos arreciaban en sus intentos de impedir su dominio y asentamiento en estas tierras recientemente conquistadas, más intensa fue su penetración hacia España, por lo que vemos la toma de Barcelona por el propio Ataúlfo y la de Cádiz por Walia, en el sorprendente escaso tiempo de dos años, habida cuenta de los medios de la época.

Como Roma esgrimía el pretexto de que su paso y conquista era a título de auxiliares de la acción imperial para arrojar de la península a los demás pueblos bárbaros, alanos y vándalos, especialmente a los que se consiguió arrojar al litoral africano, los visigodos recibieron formalmente de Roma la provincia de Septimania para asentar su dominio y vida.

Constituyó, pues, la Septimania, el inicio de la vida formal del reino visigodo. Por aquella época, la Septimania comprendía los territorios enmarcados en el área ubicada entre Marsella, Tolón y Niza, en su punto más profundo y una faja costera que, llegando a la propia frontera pirenaica, se ampliaba hacia el Este, a través de las ciudades de Tolosa, Béziers, Arlés, Nimes y Carcassonne, por citar las más características y que por su permanencia actual nos dan cabal idea de la configuración de la provincia asignada al pueblo visigodo, cuya capital quedó fijada en Tolosa. (Fig. 1.)

Partiendo de estos territorios, la expansión visigoda tendió siempre hacia el Este, al objeto de asomarse al Atlántico, ensanchando así lo que de por sí constituía débil franja territorial.

En esta expansión por el interior de las Galias, encontraron el freno de los francos, acaudillados por su rey Clodoveo, ya católico, y el que en empuje irresistible arrebató la casi totalidad de sus conquistas a los visigodos, que quedaron reducidos al territorio secular, y eso merced a la ayuda que pudo proporcionarles el rey Teodoredó de los ostrogodos, aunque viéndose precisados a abandonar Tolosa y fijando la capitalidad en Narbona.

De esta manera, ante la presión y peligro de los francos,

viéronse precisados a iniciar formalmente la penetración hacia el Sur, es decir sobre España, alcanzando, paulatinamente, las líneas del Ebro y Tajo, trasladando, en consecuencia, la capi-

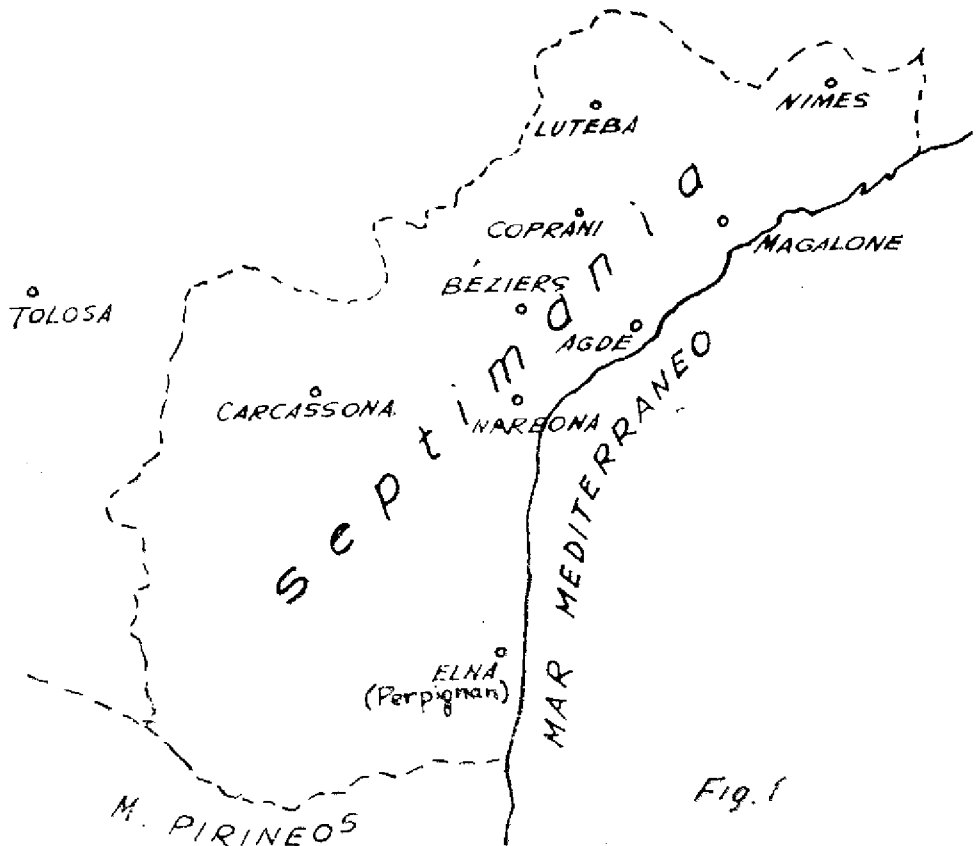


Fig. 1

talidad a Toledo, a la que Leovigildo hizo su capital favorita refrendando oficialmente su designación.

Bien por la lejanía del poder central, bien por la presión e intromisión de los franco-borgoñones limítrofes, lo cierto es que la región secular de la Septimania, se hallaba presta a sublevaciones y revueltas de gravedad varia, pero que ocasionaban similar preocupación que las tradicionales de la región cántabro-vascona.

(4)

Como el proceso de descomposición social se agravaba a medida que las conjuras palatinas y la división de la nobleza debilitaban el poder real, éstas sublevaciones en los territorios citados suponían auténticos peligros, pese a reacciones esporádicas de reyes que como Chindasvinto y Wamba intuyeron su transcendencia.

Por ello, no tuvo, en principio, nada de extraño que al advenimiento de Wamba al trono, se sublevaran, una vez más, para tantear el grado de firmeza real, las regiones norteñas y de la Septimania.

Dejando a un lado el aspecto literario de la obra de San Julián, con sus brillantes descripciones, tanto de los hechos de armas como del ambiente de la época, por lógicas consideraciones del tiempo de que disponemos, nos limitaremos a la traducción real de los hechos, bien entendido que son la transcripción que realiza.

Estos hechos, de los que los cronistas posteriores han dado versiones ajustadas a la realidad, incluso el Tudense, se encierran en los dos códices verdaderos que se conservan, uno en nuestra Catedral y el otro en la biblioteca de la Catedral de Narbona, por lo que se le conoce bajo el sobrenombre de Códice Narbonense y que es el que reproduce el P. Flores en su *Historia Sagrada*, tomo VI¹.

Si a ellos sumamos la completa biografía que sobre San Julián realizó nuestro querido amigo el hoy canónigo archivero-bibliotecario de nuestra Catedral, don Juan Francisco Rivera, resulta en extremo facilitada nuestra labor².

¹ Aparte de la edición de esta obra que fue publicada por el Card. LORENZANA, en el t. II de *Patrum toletanorum quotquot exstant opera*, pág. 330-384, reeditada por MIGNÉ, *Patrología latina*, vol. 96, col. 761-808, ha sido con posterioridad incluida por su nuevo editor, W. LEVISON, en *Monumenta Germaniae historica, Scriptores rerum merovingicarum*, 1919, pág. 501-529, utilizando el código matritense de G-1 de la Academia de la Historia, así como A-189 de la misma biblioteca correspondientes a los s. XIII y XV y G-1 de la Biblioteca capitular de Segorbe, de quienes dependen la copia de Toledo, BC. 27-26 y la de Madrid, BN. 1376.

² RIVERA RECIO, J. F., *San Julián, arzobispo de Toledo (s. VII), Época y personalidad*, Barcelona, 1944.

El carácter enérgico de Wamba, tan pronto como se hizo cargo del trono, a raíz de su elección en Gérticos y su unción en Toledo en el año 672 (19 de octubre) de manos del arzobispo Quirico, determinó que se aprestara a aplastar la sublevación tradicional de cántabros y vascones.

Rebelión que comprendía los territorios sitos desde la zona de Reinosa, en Santander, al curso alto del Ebro, incluida Cahorra.

San Julián, cuya ascensión en el conjunto eclesiástico y palatino le había deparado el honroso encargo de ser portador de la Cruz que con reliquia del Santo Madero precedía el paso del rey, se constituye en testigo excepcional de los hechos y cronista de la obra maestra de la historiografía visigoda.

Y así nos cuenta los hechos.

Estando el rey Wamba, tal vez en la ciudad de Victoriaco, intentando someter a los vascones, cuando llegan nuevas de Septimania, provincia que no había tomado parte en la elección de Wamba debido a la rapidez con que su elección se desarrolló, y que afirman se ha rebelado a raíz del alzamiento acaudillado por Hilderico, conde de Nimes, cuyo primer acto fue ordenar la deposición del obispo de la ciudad, poniendo en su lugar a Ranimiro, adicto a su persona y que dada la ascendencia que sobre el pueblo poseían las figuras eclesiásticas, implicaban mayor gravedad que la de ordinario.

Wamba intuyó desde un principio la gravedad de esta nueva rebelión, puesto que legalmente dicha provincia no había intervenido en su elección y con ello podía ocasionar, bien una guerra civil, bien una secesión de provincia tan cara a la monarquía visigoda que los francoborgoñones aprovecharían, sin duda.

Sin pérdida de tiempo envía a su general Paulo con la mayor y mejor parte de sus tropas, con órdenes tajantes para reprimir la revuelta. Pero Paulo, ambicioso de por sí y conocedor de la débil situación en que el rey Wamba quedaba, con poco ejército frente a los vascones, decide, sobre la marcha, sacar partido de las circunstancias poniéndose de acuerdo con los sublevados.

Así pues, llegado a Tarragona, entra en contacto y convence a los gobernadores de la misma, Ranosindo e Hildigiso, que

se declaran a su favor, decidiendo todos juntos marchar sobre Narbona, capital de la provincia, apoderándose de la misma, pese a la defensa que el obispo adicto al rey Wamba, realizó.

Tras la toma de Narbona, convocan, en campo abierto, al ejército, autoridades y pueblo, y en un acto bien preparado, achacando la senectud y supuesta debilidad del rey Wamba como indicios de degeneración nacional, surge el nombre, por voces dispuestas de antemano, de que el general Paulo debía proclamarse rey.

Y allí mismo, con la euforia de la tramoya preparada, se proclama, Paulo, rey, ciñéndole la corona que en tiempos de Recaredo había ofrendado a San Félix, patrón de la ciudad.

Tras de este acto, toda la Septimania, con la natural complacencia de sus vecinos, los borgoñones, se declaró independiente.

Cabe imaginarse la sorpresa que el rey Wamba tendría.

Y la deducción inmediata que obtuvo de tales hechos.

Convoca urgentemente su Consejo de Guerra, al que concurren todos sus capitanes y consejeros, y les expone la situación, solicitando el parecer de todos y cada uno. Dentro de las naturales diferencias de criterio, la opinión generalizada es la de retirarse sobre Toledo, levantar una leva, organizar nuevos contingentes y marchar sobre los rebeldes.

Wamba, tras escuchar a todos, dicta e impone su criterio.

No cabe retirada sobre Toledo y organización de nuevo ejército, pues ello supondría la consolidación de los rebeldes, dada la vecindad de los franco-borgoñones, e incluso su extensión a la línea del Ebro, con especial amenaza al resto del reino.

Por tanto, hay que actuar con toda prontitud y energía.

Pero antes de así hacerse, debe ahogarse la sublevación de los vascones, pues no cabe dejar a retaguardia peligro semejante.

Es incontestable que su razonamiento es correcto a todas luces.

Para ello hay que imprimir vigor inusitado a la represión, aun a costa de crueldad. Y se realiza de tal manera, con tal energía y rigor, que en poco más de ocho días los vascones, aterrorizados por la represión, piden la paz y sumisión a costa de todos los renunciamientos.

Así conseguido y pacificada la región, con mínimos destacamentos de seguridad que en ella quedan, marcha Wamba, río Ebro abajo, pasando por Calahorra y Huesca, levantando nuevas levadas a su paso. (Fig. 2.)

Llegado a Barcelona, sigue avanzando hacia la frontera pi-



renaica, deteniéndose en sus estribaciones, ordenando tres días de descanso total, al objeto de proceder a la reorganización de los efectivos.

Estos los divide en tres columnas, las que por distintas direcciones van a converger sobre idénticos objetivos. Una columna marcharía por la costa, flanqueada por una fuerza naval que previamente alistó desde Barcelona. Otra columna, la de la izquierda, llevaría como objetivo, la fortaleza de Llibia en la Citirrania, y otra tercera, la central, a retaguardia con el rey, a modo de reserva, presta para acudir a cualesquiera de los flancos de las citadas. (Fig. 3.)

En los primeros encuentros caen prisioneros los traidores

Ranosindo e Hildigiso, pero no así Witerico, que llega hasta Narbona para dar cuenta a Paulo. Hacia allí se dirigen, conjuntamente, las fuerzas de Wamba, en un movimiento convergente, cual hoy día quepa realizar. Las acciones terrestres se combinan con demostraciones de desembarco navales, a cargo de las fuerzas embarcadas en la flota, que van sembrando el desconcierto a lo largo del litoral.

Paulo, entonces, deja la defensa de Narbona a cargo de Witerico, retirándose hacia Nimes, ciudad en la que se conside-

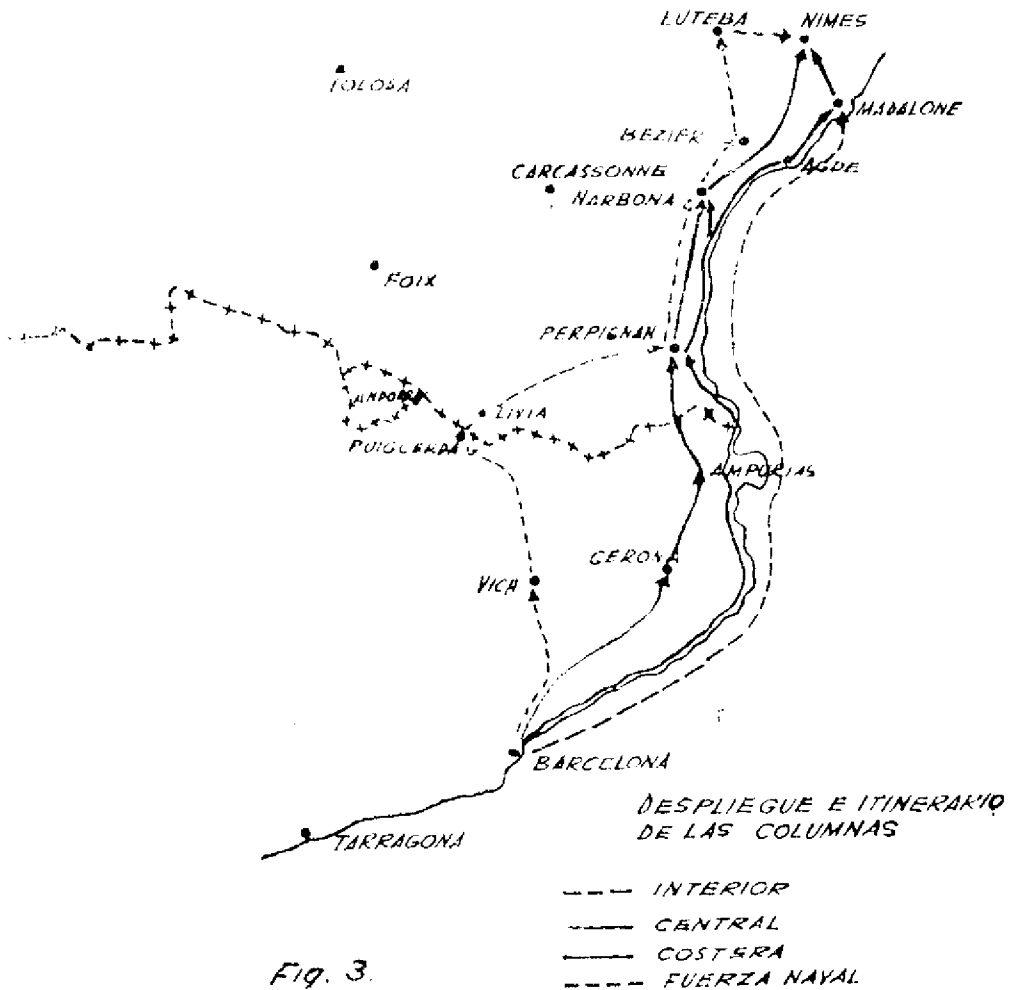


Fig. 3.

raba a buen recaudo, en tanto aguarda la llegada de los refuerzos de los franco-borgoñones a quienes, dado el cariz de la campaña, solicitó ayuda con urgencia.

En empuje irresistible y con el ejemplo constante de su rey, las tropas de Wamba toman Narbona, y el propio Witerico, que con un grupo de sus incondicionales se había refugiado en el templo para prolongar la lucha, es hecho prisionero, después de haber caído al suelo como consecuencia del golpe que con un tablón le propinó un soldado.

Tras la toma de Narbona, prosigue el avance de Wamba, cayendo sucesivamente las ciudades de Béziers, Agde y Maguelonne.

Y así las cosas, Wamba dispone el ataque final sobre Nimes.

Marchando, incluso de noche para no dar tiempo a perfeccionar las defensas de la plaza, se presenta ante sus murallas con sólo parte de sus efectivos, al objeto de engañar respecto a la cuantía de los mismos.

Entablado el combate, con igualdad por parte de los oponentes, Paulo, trata de enardecer a los suyos diciéndoles que tienen enfrente a la totalidad del ejército real y por tanto es empresa fácil la victoria, sufriendo una considerable decepción al ver que, a los dos días siguientes, se presentaban ante la plaza nuevas fuerzas de refresco y una fracción más al tercer día, con lo que se consumó el derrumbamiento de los rebeldes.

Paulo, totalmente perdido, se despoja de sus vestiduras reales y trata de escapar inadvertido, pero, obligado por los principales, manda al obispo de Narbona, Argebaldo, con la misión de pedir la paz y ofrecer su rendición.

Wamba así acepta, ordenando acabar la matanza y dando libertad a los francos que ayudaban a los rebeldes, y encadena a los traidores con Paulo a la cabeza.

En lugar de embriagarse en el triunfo, piensa en el partido que los franco-borgoñones pueden obtener de la destrucción de la ciudad, manteniéndose en la misma hasta tanto no queden rehechas sus defensas y enhiestas las murallas.

Asimismo mantiene un servicio activo de vigilancia para ahuyentar a las partidas de borgoñones que pudieran pulular por la zona circundante, a la vez que procedía a libertar y enviar a sus parajes a cuantos francos caían en su poder, entre-

mezclando así, generosidad de conducta con firmeza sin paliativos.

Concluidas las operaciones de puesta a punto de la defensa, procedió a gratificar a los auxiliares del ejército y se dispuso a regresar a Toledo, tras seis meses de ausencia.

A Paulo y sus secuaces les hizo rapar el cabello, marchar con los pies descalzos y vestir con vestidos de pellejos, portando Paulo sobre su cabeza una diadema de cuero, como símbolo sarcástico de su pretensión.

Así entraron en Toledo, sin ordenar como castigo final su muerte, que no aparece probada, en tanto sí el cautiverio, previa nueva decalvación, que constituía la infamia máxima entre los personajes visigodos.

A lo largo del relato, pues, se muestra la visión estratégica, previsión y acierto en las medidas dictadas por Wamba, quien, tras esta campaña, procedió, como se sabe, a la reorganización militar existente y a la puesta a punto y ampliación de las murallas de la ciudad de Toledo, con el fin de dar muestras patentes en la capital del reino, de la fortaleza que estaba dispuesto a imponer y regir.

En el relato de los hechos que hemos expuesto, observamos la síntesis nerviosa que San Julián nos hace, al igual que en un diario de operaciones se realiza.

Sorpresa, audacia, reflexión, empleo juicioso de las reservas, fraccionamiento de columnas con objetivos convergentes, empleo de la fuerzas navales en ayuda combinada con columnas terrestres, etc., desfilan ante nosotros en visión clara y acompañadas de un fervor nacionalista que su cariño y respeto por Wamba, le hacen exclamar párrafos como éste que no nos resistimos a dejar de transcribir.

Al fustigar a los conjurados y sus tierras, dice así:

“Aquí tienes, Galia, al ejército de los hispanos venido para hacerte volver en razón después de haberla perdido en un acceso de fiebre traicionera. Con no venir completo sino solo en parte, ha podido llegar hasta ti, dominarte, hacerte bajar la cabeza y reducir al silencio tu boca procaz. Mejor demostró él con su espada que tú vociferando en lo que han de estimarse tus jactancias. ¿Por qué te has empeñado en traerles vencedores para caer tú vencida bajo su espada victoriosa? Aquí le

tienes, es el ejército de los hispanos al que te ha vencido con gallardía y, luego de despojarte, te ha reducido a la servidumbre. Pero no quiero que acuses por más tiempo de cruel a quien te ha colmado de beneficios, ya que cuando merecías ser esclava te ha redimido olvidando con clemencia tu p é r f i d o crimen.

No habías aún borrado con el arrepentimiento las huellas de la traición cuando te asoció nuevamente a su grandeza.

¡Qué admirable es esta conducta tan distinta! Tú, cruel; los españoles, compasivos. Ellos te ofrecen la paz, tú les pagas con traiciones; ellos te defienden, tú pretendes asesinarles; ellos han venido siempre a tí con un potente ejército para liberarte, y tú, para expulsarles, incitas a las espadas extranjeras... Aquí tienes a los españoles; les considerabas dignos de desprecio y están a tu lado victoriosos y compadeciéndote; y, sin embargo, tus hijos verdadero engendro de víboras, en quienes confiabas, ¿qué te han proporcionado fuera del hambre, de la peste y de la espada?"

Con ello queda patente que, frente al relato escueto y conciso de los hechos, se añade la consideración y reflexión alta mente madura de la envidia de los mismos.

Vaya, pues, a San Julián, el homenaje que si como historiógrafo merece, aparte su aspecto religioso y de personaje literario, rendimos hoy los militares actuales a través de esta modesta contribución que ha intentado poner de relieve el valor y agudeza que su obra encierra en el estudio de una campaña y hechos de los que deducimos, sin género de dudas, la sagacidad y dotes tácticas que el rey Wamba albergaba y que, aun en el declinar de su vida, mostró de manera tan patente.

L'EDUCATION A L'EPOQUE WISIGOTHIQUE: LES «INSTITUTIONUM DISCIPLINAE»

Por el Prof. PIERRE RICHE
De l'Universidad, de Paris IV

Le thème de cette communication est ambitieux. Comment parler en trente minutes de l'éducation en Espagne wisigothique? Ne pourrait-on pas d'ailleurs parler de différents types d'éducation? En effet, si selon la définition classique éduquer un enfant c'est "former un enfant déterminé appartenant à un milieu social donné, à un moment historique donné" nous trouvons dans l'Espagne wisigothique devant des difficultés sérieuses. L'Espagne est-elle, sous les rois wisigothiques, une nation? certainement pas au VI^e siècle, un peu plus au VII^e car grâce à l'unification territoriale, puis religieuse, les espagnols commencent à avoir une certaine idée de la "patria"¹. Mais les milieux sociaux sont encore très divers. D'une part surtout dans le sud de la péninsule les hispano-romains conservent longtemps des habitudes de vie léguées par l'Antiquité. Encore faut-il distinguer les milieux populaires, sur lesquels nous ne savons presque rien, des milieux aristocratiques. De plus, on pourrait parler de l'instruction professionnelle donnée dans les groupes particuliers des médecins, des architectes, des juristes, etc.². D'autre part au centre et au nord de l'Espagne les guerriers wisigoths et leur famille mènent pendant longtemps une vie fort différente de celle des hispano-romains et reçoivent une éducation morale, sportive et religieuse particulière. L'arianis-

¹ Cf. 7^e Concile de Tolède (646) «*intra fines patriae gothorum*». Edit. VIVES-MARTINEZ, p. 251.

² Cf. P. RICHE, *Education et culture dans l'Occident barbare*, Paris, 1962, 2^e édition 1967, p. 298-299.

me a longtemps séparé les communautés et, même après la conversion de Reccared, reste un obstacle sérieux³. Au VII^e siècle d'autre part les laïcs reçoivent une éducation peu comparable à celle des clercs groupés autour de l'évêque ou à celle des moines. Enfin ne devrait-on pas parler de l'éducation des minorités présentées hier par Le Professeur Blumenkranz et surtout des Juifs qui n'ont pu, malgré les pressions officielles, être intégrés à la communauté hispanique.

Chaque milieu a donc sa façon de vivre, son type de vie spirituelle et morale, bref sa culture. Entre éducation et culture les liens sont étroits, puisque l'éducation est "une technique pour l'acquisition de la culture" et qu'inversement elle dépend de la culture ambiante. D'ailleurs nous connaissons mieux la culture, et surtout la culture intellectuelle de l'Espagne au VI^e et VII^e siècles que les méthodes ou les principes d'éducation. En ce domaine les sources espagnoles sont plus pauvres que les sources mérovingiennes :

Les Vies de saints si nombreuses pour la Gaule apparaissent en petit nombre en Espagne. L'œuvre si importante d'Isidore de Séville ne nous est d'aucun secours pour ce sujet. Les règles monastiques sont peu explicites. L'enfant apparaît rarement directement dans nos textes.

Il faut glaner ici et là sans être certain de la récolte. C'est ce que nous avons fait il y a quelques années. Sans doute n'avons-nous pas entièrement obtenu satisfaction, et, par exemple, n'avons-nous pas pu faire toute la lumière sur l'éducation des barbares ou des ariens. Sans vouloir reprendre l'étude dans son ensemble, je me propose ce soir de parler de l'éducation dans les milieux aristocratiques et puisque nous sommes à Tolède, l'éducation à la cour. Après bien d'autres je veux soulever une nouvelle fois le problème d'un petit traité pédagogique attribué à Isidore de Séville, et nommé *Institutionum disciplinae*. Pour mieux comprendre ce texte il me semble qu'il faille rappeler les conditions dans lesquelles les jeunes aristocrates ont pu être éduqués.

³ Ibid. p. 300 et 320. J. FONTAINE, *Conversion et culture chez les wisigoths d'Espagne*, dans «Settimane di Studio de Spoleto», 1967, p. 127 est d'un avis contraire.

L'Espagne, comme l'Italie, La Gaule du Sud, l'Afrique, reste encore marquée au VI^e et au VII^e siècles par l'empreinte de la culture antique. On peut même dire que par suite des liens établis entre l'Espagne et l'Empire byzantin cette influence a pu se maintenir plus longtemps qu'ailleurs. Les aristocrates vivent dans des villes de type romain, Seville, Merida, Tarragone, Saragosse, Tolède, etc. dont les monuments sont préservés ou même réparés. Le commerce des Syriens encore actif au VII^e siècle permet des échanges fructueux avec les autres villes de la Méditerranée. La civilisation de l'écrit se maintient solidement: l'acte écrit qu'il soit établi sur papyrus, parchemin ou ardoises, est le principal intermédiaire des rapports sociaux. On ne peut s'en passer que se soit pour une vente, un achat, un échange, un affranchissement, un testament, une profession de foi, etc.⁴ Pour des jeunes aristocrates l'enseignement du rudiment, nous dirions l'enseignement primaire, est une nécessité vitale.

Mais les grandes familles desirent davantage. Héritiers des *senatores* romains ils veulent que la culture littéraire puisse distinguer leurs enfants du reste de la population. Léandre né à Carthagène a voulu que son frère Isidore reçoive une culture de type classique. Le duc Claude correspondant de Grégoire le Grand est un lettré; les aristocrates wisigoths, une fois convertis au catholicisme, ont à leur tour cherché à s'introduire dans la classe senatoriale en devenant eux aussi des lettrés. Que l'on pense à Jean Biclár, à Masona de Merida, à Renovatus "goth de bonne famille instruit dans les nombreuses disciplines des arts" (*artium disciplinae*), retenons l'expression⁵. A Tolède au milieu du VII^e siècle Teudisclus se distingue par son savoir, les correspondants laïcs de Braulio de Saragosse ont une culture digne de leur ami. Ces hommes et ces femmes lettrés vont chercher à transmettre leurs connaissances à leurs enfants. Comment peuvent ils le faire?

Il n'y a plus de longue date d'écoles municipales en Espagne. On peut même dire qu'elles ont disparu avant celles de Gaule

⁴ P. RICHE, *op. cit.*, pag. 125.

⁵ *Vitae sanctorum patrum Emeritensium*, I, 1-4 (GARVIN edi.), pag. 254.

qui existaient encore à la fin du V^e siècle. Aucun article de la *Lex Wisigothorum* ne mentionne de telles écoles. Seules existent en Espagne les écoles presbytérales et les écoles épiscopales, sans parler des écoles monastiques. Les jeunes laïcs pouvaient apprendre leur psautier, c'est à dire apprendre à lire et à écrire à l'école presbytérale, le témoignage de Valère de Bierzo est sur ce point explicite⁶. Mais nous n'avons aucun texte prouvant que des jeunes gens destinés à rester laïques soient passés par l'école monastique. Quant aux écoles épiscopales elles pouvaient recevoir des adolescents qui, à dix huit ans, optaient pour le mariage et restaient dans les ordres mineurs, mais nous le dirons plus loin, elles n'offraient aucunement un programme d'études classiques. Nous devons donc supposer que c'est dans le milieu familial que cet enseignement s'est donné.

Nous en avons une preuve précise par la vie d'Isidore de Seville qui reçut de son frère Léandre une partie de son instruction littéraire et dans celle de Braulio de Saragosse, lui aussi discipline de son frère. Les bibliothèques familiales ont certainement été utilisées par les jeunes laïcs avant d'être incorporées aux fonds épiscopal ou monastique ou dispersées; nous savons que le comte Laurent, installé à Tolède au VII^e siècle possédait personnellement une belle bibliothèque mais qu'elle avait disparu⁷.

Puisque nous sommes à Tolède, restons y, et jettons un regard sur le foyer d'éducation qu'est la cour royale. Comme en Gaule les jeunes gens sont attirés par la cour et viennent dans leur adolescence servir le roi. Selon un chroniqueur asturien les rois Goths avaient coutume d'éduquer à la cour les jeunes gens et même les jeunes filles des aristocrates⁸. D'ailleurs Fortunat ne nous dépeint-il pas les compagnes de Galswinthe entourant la princesse wisigothique à son départ pour la Gaule⁹,

⁶ VALÈRE, *ordo quaerimoniae*, PL. LXXXVII, col. 448.

⁷ BRAULIO, ep. 26 (Ed. MADDOZ), pág. 145.

⁸ RODRIGO XIMENIZ DE RADA, *De rebus Hispaniae*, cité par SANCHEZ-ALBORNOZ, *El aula Regia* dans «Cuadernos de Historia de España», V, 1946, p. 71.

⁹ FORTUNAT, Carm. VI-5, dans MGH. AA. IV, p. 136.

et sous la légende de Florinda fille du comte Julien au début du VIII^e siècle on peut également retrouver le témoignage historique. Que faisaient les jeunes filles, en quoi consistait leur éducation, nous l'ignorons. Il se peut d'ailleurs comme cela s'est trouvé à bien des époques que le roi obligea les grands à envoyer leurs enfants afin d'être certain de leur fidélité. Il avait ainsi sous la main des otages de marque.

Les jeunes gens devaient recevoir un enseignement pratique de fonctionnaires. La cour était comme en Gaule mérovingienne une "école de cadres". On y apprenait à être notaire ou administrateur¹⁰. Mais il y a plus, et c'est ce qui fait l'originalité de la cour de Tolède. Les jeunes gens pouvaient également recevoir un enseignement littéraire, puisque les rois à partir de Sisebut étaient des mécènes et même des lettrés. Qu'il suffise de dire que qu'Isidore de Seville écrivit son *De Natura Rerum* et pour Sisenand une *Histoire des Goths*; que nous avons gardé quelques œuvres du roi Sisebut, Chintila, Chindaswinthe et Recceswinthe¹¹.

C'est en rappelant et la survivance de la culture antique en Espagne et l'accueil de la cour aux lettres classiques que l'on peut comprendre le traité pédagogique *Institutionum disciplinae*. Ce petit texte est conservé par deux manuscrits. L'un le *Parisianus latinus* 2994 A, de la fin du VIII^e, provient sans doute d'Espagne ou de Septimanie et garde dans son orthographe les marques de son origine wisigothique. Il se présente dans un corpus isidorien contenant le *liber Differentiarum* et des extraits des *Origines*. C'est donc à Isidore également que fut attribué notre traité¹². L'autre manuscrit du X^e siècle est conservé à Munich (*lat.* 6384); c'est sous le nom de saint Augustin et sous le titre de *de institutione infantum* que le traité nous est parvenu¹³. Les éditeurs de ce texte, E. A. Anspach puis P. Pascal ont accepté l'authenticité isidorienne, mais J. Fontai-

¹⁰ P. RICHE, *op. cit.* págs. 302-303.

¹¹ Idem., págs. 304-305.

¹² Il fut édité par ANSPACH, dans «Rheinisches Museum für Philologie», LXVII, 1912, p. 556-568. Sur la date du manuscrit et sa provenance wisigothique cf. A. MILLARES CARLO, *Tratado de paleografía española*, 2^e edit. Madrid, 1932, p. 466 et App. II. núm. 196.

¹³ Édité par P. PASCAL, dans «Traditio», XIII, p. 426-427.

ne la refuse sans hésiter et pense qu'il s'agit d'un miroir de prince précarolingnien ou insulaire. Son principal argument est que l'auteur utilise la Panégyrique de Trajan et qu'Isidore ignore l'oeuvre de Pline le Jeune¹⁴.

Certes l'auteur du *Institutinum disciplinae* cite sans les nommer Pline et bien d'autres sources: Lactance (*Divinae Institutiones* II, 2 et 25) Ambroise (*De officiis ministrorum* I, 10, 32; 18, 72 et 74) et Isidore lui même. Nous ne reviendrons pas sur ces emprunts qui ont été bien étudiés par le dernier éditeur¹⁵. Remarquons toutefois que l'utilisation du Panégyrique de Trajan en Espagne wisigothique n'a rien d'in vraisemblable. Trajan est un des empereurs les plus populaires dans les royaumes barbares. Theodoric était appelé par ses contemporains le "nouveau Trajan", Gregoire le Grand venerait la mémoire de cet empereur¹⁶, un manuscrit du VI^e siècle, utilisé à nouveau par les moines de Bobbio au VII^e conservait le Panégyrique¹⁷. Enfin n'oublions pas que Trajan était né en Espagne.

Ce qui rend plus difficile d'attribution du traité à Isidore est moins la présence de ces sources littéraires que les extraits de l'oeuvre isidorienne eux mêmes. Il est difficile de penser que l'auteur se soit recopié lui même et à un certain passage presque textuellement...¹⁸ Notre texte serait donc postérieur à Isidore. Si nous analysons le traité nous retrouvons des préoccupations pédagogiques qui correspondent bien à l'époque wisigothique. L'enfant doit d'abord apprendre les *communes litteras* c'est à dire le rudiment, avant d'être instruit des arts libéraux¹⁹. Ces derniers sont cités dans l'ordre classique²⁰

¹⁴ J. FONTAINE, *Isidore de Séville...* I, pág. 14.

¹⁵ P. PASCAL, *art. cit.* et avant lui CH. H. BEESON, *The Institutionum disciplinae and Pliny the Younger*, «Classical Philology», VIII, 1913, p. 93-98.

¹⁶ *Anonyme sales*, 60, MGH. AA. IX, p. 322 et *Vita Gregorii* (edit. GASQUET, p. 38).

¹⁷ *Vat. Lat.* 3750 et Ambros. E. 147 cf. LOEWE, *Codices latini antiquiores* I, 29-31.

¹⁸ Le passage des *Origines*, II, 16, 2 est reproduit presque textuellement.

¹⁹ Ce passage s'inspire de Lactance, *Inst.* 3-25 et d'Isidore, *Origines*, I, 3, 2.

mais sont augmentés de la médecine, du droit et de la philosophie. Cela ne doit pas surprendre lorsque l'on sait que les lettrés du VII^e siècle avaient un goût très vif pour le savoir encyclopédique. L'auteur insiste également sur la pureté du langage, voulant peut être réagir contre les excès du maniérisme habituels aux aristocrates laïcs lorsqu'ils prenaient la plume²¹. Une place importante est donnée à l'éducation morale et aux dangers que l'immoralité des poésies érotiques, des danses lascives, des spectacles du cirque faisait courir aux jeunes gens. Rien d'étonnant à cela lorsque l'on sait les résistances du paganisme dans toutes les classes de la société²². Déjà Cesaire d'Arles blâmaient ses diocésains qui se souvenaient plus des *amatoriae cantiones* que des psaumes²³. En Espagne au VII^e siècle l' "Anthologie latine" offrait aux lecteurs de quoi troubler leur esprit et leurs sens et Isidore les mettait en garde²⁴. Les theatres continuaient à attirer des spectateurs et parmi eux même des évêques²⁵.

L'auteur de notre traité recommande au jeune homme la pratique du sport ce qui n'a rien de surprenant s'il s'agit, comme je le suppose, d'un aristocrate wisigoth. Il emprunte au Panégyrique de Trajan un développement sur la chasse et les plaisirs de la navigation qui pouvait intéresser les descendants des barbares ou les romains barbarisés. Isidore avait déjà dans sa Chronique et dans son "Histoire des Goths" fait allusion au goût sportif des rois wisigoths²⁶.

Le jeune homme devra aussi apprendre les poésies parlant des ancêtres qui excitent à la gloire ceux qui les entendent²⁷.

²⁰ Sans citer l'arithmétique, comme le faisait également Lactance

²¹ P. RICHE, *Education et culture*, pág. 305.

²² Idem, pág. 342.

²³ Cf. aussi la *Regula Tarnatensis*, 8, PL. LXVI, c. 980 «haec sunt vestra carmina, haec ut vulgo aiunt amatoriae cantiones»; le Concile de Tolède de 589 (canon 23) dénonce les «saltationes et turpes cantici» (édit. VIVES, p. 133). Cf. P. RICHE, *Education et culture...*, p. 544, note 301.

²⁴ ISIDORO, Sent. III, pág. 13. PL. LXXXIII, 685.

²⁵ Cf. la lettre de Sisébut à l'évêque de Tarragone, MGH. Ep. III, p. 668.

²⁶ ISIDORO, Chron. 54; Histor. Goth. Recapitulatio, MGH. CH. 2. AA. XI, págs. 290 y 294.

Ici il est bien tentant comme l'a fait Menendez Pidal d'évoquer l'épopée nationale des Germains. Nous savons par Tacite puis par Jordanes et Fortunat que des chants célébraient les hauts faits des héros germains²⁸. Malheureusement nous n'avons rien conservé de ces chants. Il se peut également que l'auteur ait pensé à ces poèmes héroïques qui selon Isidore "racontent la geste des hommes courageux" Remarquons d'ailleurs que dans ce passage des *Etymologies* Isidore attribue à l'héros les qualités de courage et de sagesse, comme le faisait Pline dans le Panégyrique, et comme le fait implicitement notre texte²⁹. Enfin et cela nous ramène encore à l'Espagne, le jeune homme doit protéger sa patrie (*patriam tuentem*). L'idée d'une terre nationale objet de l'amour des populations apparaît pour la première fois dans la *laus Spaniae* d'Isidore et dans les conciles wisigothiques³⁰. Elle témoigne d'une prise de conscience peu fréquente dans les autres royaumes barbares.

Enfin le jeune homme reçoit tout un ensemble de conseils moraux: être sobre, chaste, bon conseiller, prudent, humble, patient, religieux... Mais nous remarquons qu'il n'est aucunement fait mention d'instruction religieuse auprès des clercs. Le seul passage relatif à l'Écriture se lit à propos de la dialectique qui ne doit pas seulement tirer ses arguments de "l'officine des rheteurs", mais des champs des saintes Écritures³¹. Or il est remarquable que Sisebut dans sa lettre au jeune prince lombard Adaloald employait la même expression et, de fait, utilisait de nombreux passages des Écritures pour démontrer à son correspondant la vanité de l'arianisme³².

Le but poursuivi par le jeune homme doit être l'acquisi-

²⁷ «Magis praecipere carmina maiorum quibus auditores provocati ad gloriam y ad gloriam excitentur». Edit. PASCAL, c. 9.

²⁸ MENENDEZ PIDAL, *Los godos y el origen de la epopeya española*, dans «Settimane di Studio di Spoleto» III, p. 29. Rappelons que Jordanes parla de los «prisca carmina» (Getica, IV, 28); FORTUNAT des «carmina barbara» (Carm. VII, 7, 63) et Trajan, *Paneg.* 16.

²⁹ ISIDORO, *Orig.* I, 39, 9.

³⁰ Conf. *supra*, nota 1.

³¹ «Nec solum de declamatoris officinis rhetorum sed etiam de sanctarum scripturarum campis». Edit. PASCAL, 1. 35.

³² *Ep. visig.* 9, MGH. Epist. III, p. 674.

tion des quatre vertus qui conduisent à la philosophie: prudence, justice, courage, maîtrise de soi³³. Le pédagogue reprend le programme de la philosophie stoïcienne que déjà bien avant lui Ambroise ou Julien Pomère avait présenté³⁴. Mais il se rapproche aussi de Martin de Braga qui dédiant ses *Formules de Vie honnête* au roi suève Mir écrivait que les quatre vertus permettaient aux laïcs d'accéder à une vie honnête sans avoir recours aux préceptes de la sainte Ecriture mais en suivant la seule loi naturelle de l'humaine intelligence³⁵. Cette opposition entre un programme d'éducation pour laïc et celui que seuls les serviteurs de Dieu peuvent suivre montre suffisamment la tenace survie des concepts de la morale antique. Dans les *Institutionum disciplinae* nous retrouvons la même inspiration et cela permet à mon sens de dater le texte, et de lui donner une patrie.

En effet si nous comparons notre texte à la lettre qu'un évêque mérovingien écrivit à un fils de Dagobert nous sommes surpris de trouver une toute autre inspiration³⁶. Dans cette Gaule mérovingienne qui se barbarisait beaucoup plus rapidement que l'Espagne, dans laquelle la culture des clercs était la seule à subsister, le programme d'éducation était tout autre. Le prince devait obéir aux évêques, trouver dans l'Ecriture Sainte des modèles à suivre. Tous les thèmes des "miroirs de laïcs" carolingiens sont déjà en place dans ce texte³⁷. Dans les *Institutionum disciplinae* rien de tel, car elles ont été rédigées dans un pays et à une époque où la culture antique était encore vivante et où les laïcs pouvaient encore s'en nourrir. On comprend alors que l'auteur de notre manuel puisse reprendre en terminant le thème platonicien du roi philosophe que

³³ «Cum quadrifido fonte virtutum: prudentia videlicet atque iustitia fortitudine et temperantia».

³⁴ Cf. H. HAGENDAHL, *Latin Fathers and the classics*, Goteborg, 1958, p. 347 et ss.

³⁵ MARTIN DE BRAGA, *Formulae*, edic. BARLOW, pag. 237 «sine divinarum scripturarum praeceptis naturalis tantum humanae intelligentiae lege etiam a laicis recti honestique virtutibus valeant adimpleri».

³⁶ *Ep. aevi merov.* 15 MGH. III, p. 458.

³⁷ Sur ce miroir, cf. WATENBACH-LEVISON, *Die Rechtsquellen*, p. 59-59.

Boèce avait déjà évoqué en Italie ostrogothique et qui refleurira pendant la Renaissance carolingienne³⁸.

Ainsi nous sommes amené à dater ce traité pédagogique de la fin de la période wisigothique entre la mort d'Isidore de Seville et le début du VIII^e siècle, en supposant qu'il a été écrit pour quelque aristocrate ou quelque prince, et pourquoi pas à Tolède. Cela confirme le fait que nous avons déjà remarqué, l'opposition du programme éducatif des laïcs et celui des clercs. Alors que les laïcs peuvent encore avoir accès aux arts libéraux les clercs élevés dans les écoles presbytérales et épiscopales ne reçoivent, comme en Gaule, qu'une éducation religieuse³⁹. Pas un texte ne mentionne l'étude des disciplines profanes. Comme le dit l'auteur de la Vie des Pères de Mérida, l'évêque Paul instruisait celui qui devait devenir son successeur de "l'office ecclésiastique et des livres de l'Écriture sainte"⁴⁰. Si l'Espagne wisigothique a connu les évêques lettrés Léandre, Isidore, Braulio, etc., c'est que ces derniers sont passés par l'école monastique et que cette école monastique, formée sur le modèle vivarien ou africain, était bien plus largement ouverte à la culture profane. Grâce à ces milieux privilégiés l'Église wisigothique a pu garder le contact avec les lettres classiques, même après 711, et préparer ainsi le renouveau carolingien. Quant aux laïcs ils se sont peu à peu confondus au VIII^e siècle dans une grande masse batailleuse et ignare. Exceptionnellement, quelques aristocrates influencés par les clercs cherchent à sortir de cet obscurantisme et, aussi bien dans le royaume asturien, que dans l'empire carolingien, donnent à leurs enfants une instruction plus littéraire. Mais jamais dans les miroirs de laïcs qui nous ont été conservés nous ne retrouvons cet accent antique qui caractérise les *Institutionum disciplinae*.

³⁸ «Sic denique tot tantisque praecclaris artibus moribusque instructus jure quisquis ille ad honestatem imperiumque poterit pervenire ut recte in eo adscribatur praecipua platonis illa sententia tunc bene regi rempublicam quando imperant philosophi et philosophantur imperatores»; cf. Boèce, *Cons. Philosophiae* et aussi Cassiodore, *Variae* IX, 24, p. 290 «Quidam purpuratus videntur esse philosophus».

³⁹ P. RICHE, *Education et culture*, p. 331 et ss.

⁴⁰ *Vitae sanctorum*, IV-1. Edit. GARVIN, p. 172 Omne officium ecclesiasticarum omnemque bibliothecam scripturarum divinarum... docuit».

LOS ARZOBISPOS DE TOLEDO EN EL SIGLO VII

Por J. F. RIVERA RECIO

Canónigo Archivero de Toledo

El códice emilianense de El Escorial¹ nos ha conservado el catálogo de los prelados toledanos hasta el siglo X, también en el citado manuscrito se encuentran las listas episcopales de Sevilla y de Illiberis. Por lo que a Toledo se refiere, que es lo que especialmente ahora nos interesa, encontramos en la sucesión metropolitana una íntima coincidencia con la sucesión apuntada en la obra DE VIRIS ILLUSTRIBUS de San Ildefonso de Toledo. La diferencia entre ambos documentos existe, porque el códice emilianense se limita a dar una simple lista sucesoria sin indicación alguna biográfica o cronológica, mientras que en el escrito ildefonsiano se presenta la silueta biográfica de cada uno de los personajes mencionados. Creemos que la fuente común de ambas relaciones debió ser una relación oficial toledana, hoy perdida, que el ms. emilianense debió copiar y poner al día hasta su época, y de la que Ildefonso se sirvió también, completando la relación con las noticias que él pudo obtener, ya por la tradición existente—*quaeque vetera antiquorum relatu reperi*—, ya también de lo que él pudo conocer por propia experiencia—*quaeque nova exhibitione temporis didici, —orsu linguae quo potui subnotavi*²— Aun- que no son muy locuaces las fuentes, sin embargo, en el de- curso de los estudios históricoeclesiásticos alguna otra noticia

¹ Cod. d. I. Conf. *Catálogo de los codices latinos de la Real Biblioteca del Escorial*, Vol. I (1910) fol. 360.

² ILDEFONDUS *De viris illustribus*, ML. 96, col. L98, A.

se puede adjuntar a las referencias ildefonsianas, que son las más completas. Y eso es lo que pretendemos realizar en este artículo al mismo tiempo que sometemos a revisión y contraste las noticias que tradicionalmente se poseen.

Ya entre otros, hace casi dos siglos el egregio P. Flórez³ se tomó este trabajo, que ahora intentamos renovar, por si acaso alguna pequeña noticia se pudiera adicionar a lo hecho por el ejemplar y loable escritor, a la vez que se pone de nuevo en relieve el antiguo episcopologio toledano, tan olvidado.

EL CATALOGO EMILIANENSE Y LA RELACION ILDEFONSIANA

El mencionado catálogo de El Escorial presenta la lista de prelados toledanos, con un total de cuarenta y cinco nombres. De ellos diez pertenecen al s. VII, es decir desde el número 26 de la lista hasta el número 35. De cinco de estos diez prelados habla San Ildefonso y les dedica unas breves notas biográficas a cada uno de ellos, indicándonos la inmediata sucesión de cada uno. La coincidencia es perfecta entre ambas relaciones como puede verse en el siguiente cotejo.

CATALOGO	SAN ILDEFONSO
Aurasius.	Aurasius Toletanae ecclesiae pontifex.
Helladius.	Helladius post Aurasium.
Justus.	Justus, Helladii discipulus, illique successor.
Eugenius.	Eugenius... pontifex post Justum.
Eugenius.	Eugenius alter post Eugenium pontifex.
Ildefonsus.	Ildefonsus... praesul post secundum Eugenium...
Quiricus.	
Julianus.	Julianus, discipulus Eugenii secundi... post beatae memoriae <i>Quiricum</i> , quarto loco praeceptorem suum sequens.
Sisibertus.	<i>Depuesto en el Conc. XVI (a. 693).</i>
Félix.	Suscribe como metropolitano de Toledo en el Conc. de Toledo XVI (a. 693).]

³ H. FLÓREZ, *España Sagrada* trata de los prelados toledanos del s. VII en el t. V, 238 a 298.

Como se puede apreciar por el anterior cotejo, la correspondencia entre el catálogo y lo que Ildefonso y sus continuadores indican es exacta⁴. La única diferencia en el catálogo, que debe corregirse como lo hemos hecho, es que al final el catálogo presenta a Sisiberto como antecesor de Félix. Con toda certeza sabemos que fue Félix el que sucedió al ser depuesto Sisiberto.

AURASIO.—El obispo Aurasio es el primer prelado toledano de la séptima centuria, coincidente según la información de Ildefonso con los reyes Viterico, Gundemaro y Sisebuto; pontificó por espacio de casi doce años. Como se sabe Viterico se apoderó del reino, regido por Liuva II, a fines del 602. Intentó restaurar el arrianismo, del que se había abjurado desde el reinado de Recaredo; persiguió a los católicos y a los bizantinos. Por tanto, el pontificado de Aurasio no hubo de ser tranquilo ni pacífico. Ildefonso, en la silueta que de él traza, cargada de frases de contenido general, lo presenta como buen gobernador, sereno en medio de las adversidades e íntegro en los momentos difíciles. Fue más constante en la defensa de la verdad que en el ejercicio de escribir.

Hubo de vivir los días bochornosos en que el rey de Borgoña, Teodorico, repudió y devolvió intacta a su esposa Herminberga, con la que se había desposado el año anterior, pero si rechazó a la mujer se quedó con la dote matrimonial. Ambas injurias exarcebaron al monarca visigodo que buscó alianzas con el monarca lombardo Agilulfo y los francos Lotario II y Teodoreto de Metz; quizá el triste fin de Viterico no permitió que la venganza apetecida se llevase a efecto, ya que fue asesinado en un banquete. Sucedióle Gundemaro (610-612), en cuyo tiempo, enervada gravemente la potencia de los bizantinos, se verifica la integración eclesiástica a Toledo de la segregada parte del territorio metropolitano de la cartaginense, cuya capitalidad ostentaba Cartagena, ciudad principal del

⁴ Entre paréntesis hemos incluido aquellos prelados, de los que Ildefonso no pudo hablar, pues se trata de su propia biografía y de las de sus sucesores. La noticia fidedigna la hemos indicado por otras fuentes.

dominio bizantino en España, habiendo quedado Toledo como metrópolis simplemente de la parte occidental de la provincia, conocida como región de la Carpetania. Para poner las cosas en orden, y en previsión de los trastornos que podrían venir después, catorce obispos sufragáneos de Toledo se reunieron en esta ciudad y acordaron el 23 de octubre del 610, que “la sede de la santa iglesia de Toledo tiene la autoridad de metropolitana y que precede a nuestras iglesias en potestad y mérito, y que su principado, ciertamente, en manera alguna se le otorga ahora por anuencia nuestra, sino que ya hace mucho tiempo se le reconoce su existencia por decisión conciliar de los antiguos Padres^{4a}...”

Posteriormente un decreto del rey ratificó⁵ el acuerdo episcopal manifestando “que el honor de primado lo tiene, según la antigua autoridad de la asamblea conciliar por todas las iglesias de la provincia cartaginense, el obispo de la sede de la iglesia de Toledo, y éste sobresale de todos sus coepiscopos, tanto por la excelencia del honor, como del nombre, conforme a lo que acerca de los metropolitanos en cada una de las provincias sancionó la antigua tradición de los cánones y la anterior autoridad permitió. Ni tampoco consentimos que la misma provincia de Cartagena se reparta entre la jurisdicción de dos metropolitanos, en contra de los decretos de los Padres...; así como goza de la antigüedad de su nombre y del respeto de nuestro poder, así sobresalga por la dignidad de su iglesia y aventaje a todas en potestad... Y porque [la región cartaginense y la carpetana] es una e idéntica provincia decretamos que así como la provincia Bética, Lusitana o Tarracónense y las restantes que pertenecen a la jurisdicción de nuestro reino... se sabe que cada una tiene su propio metropolitano, así del mismo modo la provincia Cartaginense venerará como primado a uno mismo y único, al que señala la

^{4a} *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, edic. VIVES, MARIN Y MARTINEZ (Madrid, 1963), págs. 407-408.

⁵ Hemos discutido la prioridad cronológica de ambos documentos, íntimamente relacionados en el art. *Encumbramiento de la sede toledana durante la denominación visigótica*, «España Sagrada» VIII (1955) 13-20.

antigua autoridad conciliar, el cual tendrá el sumo honor entre todos los obispos comprovinciales”.

Con este reconocimiento jerárquico y real del carácter metropolitano de Toledo, que se dice anteriormente existente, el prelado de Toledo, alcanza un indiscutible relieve en el episcopado hispano.

A los casi doce años de prelación, reinando en sus primeros tiempos Sisebuto, falleció el metropolitano Aurasio, es decir, en el año 615.

HELLADIUS.—Eladio es el prelado-paradigma de todos los demás. Ildefonso siente por él una gran simpatía y veneración, según se desprende de las expresiones que utiliza, al tejer su silueta biográfica. Personaje principal de la corte real, ilustrísimo miembro del aula regia y encargado de la administración de los negocios públicos —*regiae aulae illustrissimus publicarumque rector existeret rerum*⁶. A pesar de su alto rango palatino, en las horas de asueto no tenía empacho alguno en llegarse al monasterio agaliense y mezclarse con los miembros de aquella comunidad, interviniendo como un religioso seglar en las tareas del monasterio. Pero lo que constituyó un golpe espectacular fue que un día renunció a sus cargos civiles, y se retiró al citado cenobio para comenzar allí de una manera definitiva su profesión religiosa. Posteriormente fue elegido abad y por sus méritos y ansias de perfección, ordenó la vida monástica y acrecentó el estado económico del monasterio. Ya casi anciano, fue elevado al pontificado toledano contra su voluntad —*vi coactus*—.

La primera vez que aparece en las fuentes el monasterio agaliense es con ocasión de la profesión en él del prócer Eladio. Este cenobio gozó de importante renombre en la historia eclesiástica toledana durante el siglo VII. Carecemos de toda clase de información sobre la fundación y emplazamiento de él. La denominación oficial debió ser la de *monasterium sanctorum Cosmae et Damiani*, pero en el lenguaje usual era conocido como *agaliense*; desde muy antiguo la ubicación del citado monasterio constituyó un enigma para los investigado-

⁶ ML. 96, col. 201.

res. Se ha pensado en un fantástico Agali, que sería el fundador de él y del que hubiera tomado el nombre⁷. Creemos, sin embargo, que la denominación deriva más bien del paraje de su localización, es decir, en el camino de las Galias —*ad galiense iter*—⁸ ya que un proceso semejante se produjo siglos después con la designación de los Palacios de Galiana⁹. Ello, de ser cierta nuestra conjetura, identificaría ambos lugares en lo que hoy se denomina Castillo de Galiana, en la parte Nordoriental de la ciudad.

La romanización de este paraje está fuera de duda. En sus cercanías se encontraron fragmentos de mosaicos en lo que fue una villa romana. La mencionada calzada romana, que llevaba a las Galias, además la cercanía del río, utilizable para el riego de aquellos campos, hacen de este lugar un sitio su-

⁷ Conf. v. g. la voz *Agali* en DHGE.

⁸ La pista para esta hipótesis nos la proporcionó ELIAS TORMO, quien en sus artículos periodísticos *Palacio de Galiana en Toledo o el sino de la Emperatriz Eugenia*, publicados en el diario «La Epoca» de Madrid, los días 9, 16, 18 y 23 de julio de 1932, donde insiste en la vía romana que, pasando por las cercanías del citado lugar, conducía directamente a las Galias. Sería, pues, Vía Galiana, versión romance de *galiense iter*.

Posteriormente en el ciclo legendario de los amores de Mainete y Galiana, que tenían por sugestión los de Alfonso VI (ya no joven) casado con Zaida, hija del rey de Sevilla cita a RAMON MENENDEZ PIDAL, quien en los «Anales de la Universidad de Madrid», demuestra que el Mainete franco-español fue el núcleo principal de la mocedades de Carlomagno. La batalla entre los dos rivales tuvo lugar en Valmorial (km. 57 de la carretera de Madrid a Toledo) donde dió muerte a Bramadante, rey moro de Guadalajara, la que él y Roldán después immortalizaron en las gestas heroicas de la Caballería, habiendo conquistado la espada Durandarte.

Refiere también que el arzobispo Jiménez de Rada habla del Palacio de Galiana en Burdeos (donde la épica hizo descansar a Carlomagno y Galiana, pasando una deliciosa luna de miel), creyéndose que la localización toledana era redacción tardía.

Posteriormente estas posesiones toledanas vinieron a formar parte del patrimonio de los duques de Alba, siendo por consiguiente, dueña de ellos la futura Emperatriz de los franceses Eugenia de Montijo, esposa de Napoleón III.

Se insinúa que lo que fue leyenda medieval vino a convertirse andando los siglos en una realidad histórica.

mamente apetecible para la instalación en él de un monasterio, separado del ajetreo ciudadano y, al mismo tiempo, cercano a la ciudad. Si como pensamos, el lugar debe identificarse con el que actualmente ocupa el llamado Castillo de Galiana no es extraño que los monjes visigodos gustasen de habitar un lugar tan apetecible como para que tiempos después los árabes levantaran allí una finca de recreo para descanso de sus gobernadores. Allí fue también donde el botánico árabe Ibn Wafid exornó el paraje, completamente llano, con sus mejores colecciones de plantas⁹.

Eladio ha pasado a la posteridad como un dechado de misericordia y caridad, distribuyendo gran número de limosnas entre los necesitados en grado tal que parecía que de su mismo estómago partiese la exigencia de atender a los miembros indigentes y esto fuera necesario para reanimar sus entrañas¹⁰.

El episcopado de Eladio coincide con los años en que reinó Suíntila (621-631). Suíntila, a pesar de ser electiva la designación para la monarquía visigoda, intentó hacer hereditaria en su familia la corona real, asociando al trono a su hijo Ricimero. La conjuración de Sisenando en el 631 dió al traste con Sisebuto y con su hijo.

Pero sospechamos que estos intentos de Suíntila tuvieron también su influjo en el metropolitano. De hecho sabemos que Eladio llevó consigo a la residencia episcopal a uno de los monjes de su monasterio llamado Justo¹¹, dándose con ello lugar a un cisma episcopal, que duró varios años, entre la candidatura episcopal y la monacal, como se verá en los dos arzobispos siguientes.

Murió muy viejo, después de dieciocho años de episcopado, al que había ascendido no muy joven, *fessis pene senio artubus*

⁹ Conf. J. M.^a MILLAS VALLICROSA, *Nuevos estudios sobre la historia de la Ciencia española* (Barcelona, 1960) 131-152. Nótese además, como observa TORMO, que muy cerca del castillo, existía por el cercano lugar de Azucaica un camino que todavía se denominaba en su tiempo Senda Galicana.

¹⁰ ML, 96, 201.

¹¹ Conf. J. F. RIVERA RECTO, *Cisma episcopal en la iglesia toledano-visigoda*, «Hispania Sacra» I (1948) 261-264.

ad pontificatus apicem evocatur, nos dice su biógrafo. Coincidió con los reyes Sisebuto, Suíntila y los comienzos de Sisenando. Su fallecimiento se sitúa en el año 633, meses después del destronamiento de Suíntila, que se afirma fue para el mes de marzo del 631, ya que Eladio pudo conocer el comienzo del reinado del sucesor Sisenando.

JUSTUS.—Fue el sucesor inmediato de Eladio; desde la infancia fue anteriormente monje agaliense y después rector o abad de este monasterio, el tercero que siguió a Eladio en el cargo de abad. En su biografía se nos dice que era de ingenio muy sutil y de buena presencia, lo que permitía fundar en él grandes esperanzas. Durante su pontificado, al que ascendió en 633, tuvo que sufrir la insolencia de un diácono, llamado también Justo, que en los tiempos de Eladio se había insolentado contra el obispo, y al morir éste se consideró con atribuciones episcopales —*vixit episcopus*—, hasta que tuvo un acceso de locura —*in reprobum sensum*—, considerado como castigo a su soberbia, y sus servidores eclesiásticos, debido a la intemperancia de las costumbres del intruso, le estrangularon ahorcándole, mientras dormía. Obsérvese que esta noticia está dada por Ildefonso, defensor de San Eladio y los obispos monjes de Toledo y que la noticia viene no en el cuerpo de la narración sino en el proemio, que tiene bastante de prólogo galeato o apologético¹².

Sabemos que el obispo Justo escribió una epístola a Ricilano, sucesor suyo en la dirección abacial del monasterio agaliense, aconsejándole que no renunciase a la dirección de la grey que le había sido encomendada, escrito que debe haberse perdido sin dejar el menor rastro.

El acontecimiento más solemne celebrado durante este pontificado fue la reunión en Toledo en el mes de diciembre

¹² *Ibid*, págs. 264-267. También aparece atribuido a Justo de Toledo en los fol. 76 a 82 del ms. de la Biblioteca Nacional, de Madrid n. 3.086 el pequeño tratado inédito de enigmatibus Salomonis, del que Ildefonso nada dice. Conf. Felipe Hernández, E. *Justo de Toledo, De enigmatibus Salomonis, Opusculo inédito, dado a luz según un manuscrito de la Nacional de Madrid*. «Revista española de Estudios Bíblicos». 926, 3-14.

del 633 del Concilio IV de Toledo. Concilio general del episcopado hispano, en que bajo la prestigiosa figura de Isidoro de Sevilla se reunieron sesenta y dos obispos más siete representantes de otros, que no pudieron asistir. El último de los metropolitanos que firmaron las actas fue Justo, sin duda por ser el más joven de los cuatro que asistieron, a saber: Isidoro de Sevilla, Esclúa de Narbona, Esteban de Mérida y Justo de Toledo. El mismo rey Sisenando con cuya ayuda había podido reunirse la asamblea, se presentó en la sesión inaugural acompañado de vistoso séquito y exhortó a los obispos reunidos a que "teniendo muy presentes los decretos de los antepasados" prestasen atención a conservar en el reino las normas canónicas y a corregir los abusos que se habían ido originando. Setenta y cinco fueron los acuerdos tomados, la mayoría de índole litúrgica y canónica; solamente el último se centra en la fidelidad debida al rey, a quien todos los obispos prestaron su acatamiento.

Pasaron tres años más, trienio que fue el de la duración del episcopado del metropolitano Justo, quien fallecía en el 636, diecinueve días tan sólo antes de que también falleciera el rey Sisenando.

EUGENIUS.—El nuevo sucesor del obispo difunto fue Eugenio, también discípulo de San Eladio y monje agaliense desde su infancia. Este fue llevado a su residencia por San Eladio al ser nombrado obispo, a su lado recibió la instrucción clerical y quizá el adiestramiento en la administración de la iglesia toledana. Eugenio, elevado al episcopado toledano después de la muerte de Justo, tuvo que sufrir serios disgustos por la conducta de un diácono, llamado Lucidio, quien violentamente se arrogó los honores del presbiterado y, entrando a saco en los bienes de la iglesia, llegó a perder el sentido —lo que Hdefonso narra como un castigo por su rebeldía al prelado—, y a llevar una vida miserable, muy semejante a la muerte. Creo oportuno resaltar que este caso debió tener repercusión en el episcopado siguiente. Pues en la correspondencia que Braulio de Zaragoza dirigía al metropolitano de Toledo, se hace referencia a un clérigo toledano, que fue muy molesto al metro-

(9)

ropolitano Eugenio y que sin haber recibido el presbiterado, ejercía funciones presbiterales¹³.

En virtud de los acuerdos tomados sobre la frecuente celebración de concilios en el IV de Toledo, a principios del nuevo monarca, Chintila, que coincidía también con los primeros tiempos del metropolitano Eugenio se tuvo el V Concilio de Toledo, también ahora en la basílica de Santa Leocadia, con asistencia de veintidós obispos, en su mayoría sufragáneos de Toledo, bajo la presidencia del metropolitano de esta ciudad, Eugenio; dos años después, el 9 de enero del 638, tuvo lugar, también en la basílica toledana de Santa Leocadia, una nueva reunión conciliar, que presidió el metropolitano Escúla de Narbona. A ambos concilios asistió el obispo de Zaragoza, Braulio, quien ya era conocido como campeón de la doctrina y a él encomendó la reunión del Concilio VI, y, en efecto Braulio redactó una carta¹⁴ dirigida al Romano Pontífice, Honorio, vindicando al episcopado hispano de debilidad en el trato con los judíos.

Eugenio ha pasado a la posteridad con fama de práctico computista, ducho en los conocimientos astronómicos en uso para la suputación del tiempo, tan valiosos para las celebraciones litúrgicas. Durante los reinados de Chintila, Tulga y Chindasvinto pontificó en Toledo por espacio de casi once años, falleciendo, según cálculos del P. Flórez, hacia el mes de septiembre del 646.

EUGENIUS.—También se llamó Eugenio el nuevo metropolitano de Toledo, que sería el segundo de los prelados visigodos toledanos de este nombre.

Posiblemente nacido en Toledo, formó parte de los clérigos de la iglesia catedral, aunque sintió muy vehemente la atracción de la vida monacal. Puesto al frente de la escuela catedralicia, un día abandonó la escuela episcopal y la misma ciudad de Toledo y marchó a Zaragoza, quizá atraído por la fama de Braulio, obispo de esta ciudad y ciertamente por el afán de

¹³ JOSE MADOZ, *Epistolario de San Braulio de Zaragoza* (Madrid, 1941), pág. 164.

¹⁴ *Ibid.*, págs. 123-131, carta XXI.

dedicarse al culto de los mártires y de hacer profesión religiosa. En Zaragoza sus revelantes dotes atraieron la confianza del prelado Braulio, que le hizo arcediano de la ciudad, tal vez con el designio de que a su muerte fuera Eugenio elevado al episcopado. Pero la situación de Toledo, dividido el clero entre las candidaturas de los clérigos seculares y los monásticos, que como hemos visto anteriormente traía dividida a la ciudad, siempre que se producía una vacante arzobispal, y la fama de que Eugenio se encontraba circundado, hizo que el rey Recesvinto pensase en él para que ocupara la sede toledana vacante, le hizo venir a Toledo y le nombró metropolitano de esta ciudad. Fueron inútiles los ruegos de Braulio para que el monarca desistiera de sus propósitos en una carta rezumante de cariño ¹⁵, en la que luego de exponer al rey la triste situación en que se encuentra, le hace ver que Eugenio era para él el "consuelo de su vida" y "parte de su alma". Pero el rey no se dejó convencer e insistió en que Eugenio regresase a Toledo, donde sería ungido metropolitano.

De salud enfermiza, de cuerpo frágil pero de un esforzado espíritu, su fama ha pasado a la posteridad como la del mejor poeta de la época visigoda. Entre las obras que de él menciona su biógrafo se alude a un escrito, hoy desaparecido, que llama *De sancta Trinitate libellus*, que con claridad de estilo y precisión de expresiones compuso el autor para que fuera enviado a Oriente, más por dificultades del temporal en el mar, no pudo ser enviado y se ha perdido ¹⁶. Compuso además otros dos escritos: uno en diversos géneros de verso; otro, en prosa, que

¹⁵ MADRIZ, J. Epistolario..., pág. 151-154, c XXXI Erat mihi vitae solamen etsi in multis necessitatibus constituto servi vestri Eugenii mei archidiaconi visio (...) Lumine corporis caecutio, virtute vacillo, scientia destitutor, ideoque preces dirigo ut non separet eum a me..

¹⁶ J. PEREZ DE URBEL, *Historia de los monjes españoles en la Edad Media* opina que probablemente se han conservado ciertos fragmentos de esta obra en un códice de Silos. Pág. 380, nota T. Es altamente sugestiva la suposición del P. A. C. Vega (*Sobre el opúsculo De Sancta Trinitate de San Eugenio de Toledo* en «Boletín de la Real Academia de la Historia» t. CLXVI, cuad. I, págs. 63-73), quien calcula con bastantes razones que el renombrado símbolo del Conc. XI de Toledo podía ser el desaparecido opúsculo eugeniano.

sirvió de ejemplo y modelo a sus discípulos, quienes se esforzaron por aprenderlo de memoria. Por deseos del rey Kindasvinto, que le encomendó la tarea, revisó la obra del poeta africano Blosio E. Draconcio, *Laudes Dei* o *de Deo*, composición en tres libros donde se trata de la creación del mundo, de aquí que el primero de ellos haya sido conocido con el nombre de *Hexameron*, éste es el que Eugenio revisó y corrigió para enmendar las corruptelas interpoladas en las copias, y para completar la obra de Draconcio, que nada decía del séptimo día, añadió de su propia iniciativa treinta y cinco versos propios, en donde recapitula lo anteriormente dicho y añadió consideraciones sobre el séptimo día y esto lo hizo de tal manera que, en estimación del biógrafo, la obra quedó más perfecta de lo que había salido de las manos del primer autor¹⁷. Además, preocupado hondamente por el estado en que se encontraba la música litúrgica, revisó las melodías existentes y corrigió las que estaban viciadas, los oficios y piezas omitidas con sumo cuidado se preocupó de reponerlas. Sólo tres cartas se nos han conservado de su actividad epistolar. Una, la ya mencionada escrita a Braulio de Zaragoza, preguntándole sobre la validez de la ordenación de un diácono, simuladamente ordenado de presbítero por su antecesor. Las otras dos cartas, fueron una al rey Kindasvinto sobre la obra de Draconcio y otra al metropolitano de Tarragona, Protasio.

En tiempo de Eugenio se celebraron en Toledo los concilios séptimo, en el año 646; octavo, en el 653; noveno, en el 655, y décimo, en el 656.

Es interesante resaltar cómo el canon 6 del concilio VII, quizá por un homenaje de los obispos asistentes a él, y, sin duda, también para realzar el prestigio de la sede regia, se determina que "por reverencia al Rey y por el honor de la sede real, y para consuelo del metropolitano de la misma ciudad", los obispos sufragáneos debían residir un mes en Toledo, con excepción del tiempo de la siega y de la vendimia.

¹⁷ Et quia de die séptimo idem Dracontius omnino reticendo, semiplenum opus visus est reliquisse, iste et sex dierum recapitulationem singulis versibus renotavit, et de die séptimo, quae illi visa sunt, eleganter dicta subjunxit.

En otras ocasiones hemos insinuado que esta permanencia de los sufragáneos con el metropolitano, si tiene a primera vista el aspecto de prestigiar su persona, quizá también debería interpretarse como un trasunto del "sínodo endemousa" constantinopolitano, que serviría para dar realce a la actuación metropolitana en todas sus funciones, tanto litúrgicas como principalmente judiciales.

También en el 649 tuvo lugar la asociación al reino de Kindasvinto ya bastante anciano, de su hijo Recesvinto, hecho realizado a petición de varios obispos, como nos consta de la carta de Braulio y¹⁸ que sin duda debió ser conocido por Eugenio.

Después de una ajetreada actividad episcopal, desarrollada durante el reinado de Kindasvinto y de su hijo Recesvinto, después de casi doce años de episcopado, falleció el año 657, siendo sepultado en la basílica toledana de Santa Leocadia, lugar de reposo, que no fue muy duradero para él, ya que a mediados del s. VIII ante la persecución decretada por Abd-er-rahmen contra los venerandos sepulcros honrados por los cristianos, los fervientes mozárabes toledanos le sacaron de su sepulcro y, seguramente, fue a recibir nueva sepultura en la localidad de Deuil, en las cercanías de París, donde su veneración y su culto adquirió la categoría de mártir, dando lugar a que fuera reconocido como el primer obispo de Toledo, de la época romana y discípulo de Santo Dionisio Areopagita, el que históricamente fue obispo de Toledo, pero no del s. I, sino del s. VII, ciudad de la que no fue el primer obispo, sino el trigésimo, ni tampoco el primer Eugenio que en ella pontificó sino el segundo de este nombre.

ILDEFONSUS.—Si Ildefonso fue el biógrafo de los prelados que le precedieron en su sede, él ha de ser biografiado por uno de sus sucesores, el metropolitano Julián¹⁹.

¹⁸ J. MADDOZ, *o. c.* Carta 37, págs. 169-171.

¹⁹ Su sucesor JULIAN publicó la *Vita Hildefonsi* (ML. 96. 43-44) que es la que ofrece más garantía de autenticidad. A la que nos atenemos, desechando otras que son posteriores y plagadas de hechos legendarios. Véase el reciente estudio del P. A. C. Vega, *San Ildefonso de Toledo*.

Su elevación a la mitra de Toledo tuvo lugar a la muerte de Eugenio, es decir, en el 657. Con Ildefonso, nombre de raíces germánicas, penetra en la lista arzobispal de Toledo este nombre de origen godo. ¿Lo fue efectivamente Ildefonso? A excepción del nombre, nada se puede afirmar. La fama del Santo y su posterior notoriedad influyeron para que sobre su familia la leyenda posterior procurase rellenar las lagunas de la inmediata biografía. Le suponemos toledano de nacimiento y que éste debió ocurrir hacia comienzos del s. VII en el seno de una familia con posibilidades económicas y bienes de fortuna.

Desde la niñez, quizá contrariando los proyectos paternos, se educó en el monasterio agaliense, seguramente bajo los abades Eladio, Justo y Eugenio. Allí comenzaron a despertarse las buenas cualidades de que estaba dotado, tales como la piedad profunda, el constante temor de Dios, la gravedad en el porte, destacando sobre todas ellas su facilidad de palabra. En su retrato se resalta esta cualidad repetidamente y bajo diversas expresiones: *disserendi ingenio clarus, eloquendi facultate praecipuus, linguae flumine copiosus, tantoque eloquentiae cothurno ceber habitus ut disputationum eius profusa oratio, dum porrecte dirigitur, mérito non homo sed Deus per hominem affatim eloqui crederetur.*

La tradición posterior le sitúa educándose en la escuela isidoriana de Sevilla; lo que no puede asegurarse; sin embargo no puede negarse que los escritos de Isidoro, sobre todo los *Sinónimos*, ejercieron en él un profundo influjo, dadas las facultades oratorias en él tan descolladas.

Me atrevo a sospechar que su más famosa obra *De Virginitate perpetua Sanctae Marice* debió componerse durante el tiempo de su formación. No es sólo que él lo insinúa²⁰, sino que merced al influjo, anteriormente anotado, de alguno de los

Sus biografías y sus biógrafos y sus Varones Ilustres, «Boletín de la Real Academia de la Historia», t. CLXV, cuad. I, págs. 35-107.

²⁰ Dice el mismo Ildefonso, tal vez en un arranque que no sea simplemente retórico: «non adolescentem senex abnuat...» (ML. 96, 57. A) lo que se traduce por el arcipreste de Talavera: «E los viejos non desechen mi mancebia e los mancebos non menosprecien la igualdad de su hedat» (Edic. J. MADOZ, 105)..

escritos isidorianos, muy en consonancia con su índole temperamental, quizá como ejercicio de escuela, le insinuaron la composición de esta obra, cargada de sinónimos y arranques de elocuencia, combatiendo y refutando a los ya viejos dene-gadores de la virginidad de la Madre de Dios, con argumentos facilitados por los escritos jeronimianos *Adversus Helvidium* y *Adversus Jovinianum*, aumentados con la polémica circundante de los judíos, que vivían en Toledo y cuyas doctrinas eran profusamente conocidas.

Ordenado diácono por San Eladio, llegó a ser abad del citado monasterio agaliense y con su patrimonio familiar fundó un monasterio de religiosas; durante su período abacial rigió su monasterio con gran discreción y observancia de las normas monacales. En calidad de abad asistió a los concilios celebrados, concretamente consta la subscripción de su asistencia al Concilio VIII, IX. Las actas del concilio X carecen de firmas de los asistentes, sin embargo tradicionalmente se asegura que tuvo mucha participación en la redacción del canon primero de esta asamblea, en el que se instituye una fiesta en honor de la Madre de Dios, fijada en el 18 de noviembre, ya que la fecha del 25 de marzo, siempre coincidía o con los días cuaresmales o los del tiempo pascual, que absorbían plenamente la conmemoración mariana.

Desde el 649 hasta el 672 reinó Recesvinto. Según nos dice el biógrafo por imposición del rey fue nombrado Ildefonso para la sede de Toledo en 657. Las relaciones entre el monarca y el metropolitano no parece que fueron muy cordiales. Ante todo sorprende que durante todo el decenio del pontificado de Ildefonso no se reuniese ni un solo concilio, cuando en el decenio anterior se habían reunido cuatro veces.

La *Crónica mozárabe* del 754 resalta la carencia de estas reuniones episcopales en Toledo durante dieciocho años, época que califica de *perturbationum et diversarum cladum*. Con frases ambiguas se insinúa también el estado de cosas existente, ya que al reunirse el 675 el concilio XI se dice claramente en las actas: "Veíamos, pues, cómo la caldera encendida de la confusión babilónica alejaba la época de los concilios y complicaba a los obispos del Señor en costumbres disolutas; pues se inclinaban a las invitaciones de la meretriz vestida de

púrpura, porque no existía ya la disciplina conciliar ni había quien pudiera corregir a los que erraban, puesto que estaba desterrada la palabra divina y como no se mandaba que se reunieran los obispos, la vida corrompida aumentaba cada día... Pero por fin, contemplándonos desde el cielo la misericordia divina... preparó en estos años un rey religioso"²¹, y este fue Wamba, que aparece contrapuesto a su antecesor, Recesvinto, dentro de cuyo reinado se inscribe la lamentable situación tan duramente criticada en el párrafo transcrito. Por otra parte, el mismo Ildefonso veladamente alude en dos frases de la carta dirigida a Quirico de Barcelona a la triste situación en que se encuentra²². Justo es confesarlo, el reinado de Recesvinto históricamente no aparece como período de confusión, calamidades y luchas contra la Iglesia, aunque se resalta que, dadas las frecuentes sublevaciones que tuvo que sofocar, el reinado de este monarca debe considerarse como el del comienzo de la decadencia del reino visigodo, aunque aparezcan en él señales de piedad del rey y trato amistoso con algunos grandes obispos de la época²³.

Ya hemos insinuado que el desorden existente debía atribuirse a que los obispos se sometían a los caprichos de *purpurata meretrix*, quien imponía su voluntad, impidiendo que se reunieran las asambleas episcopales, único medio de acabar con la anarquía imperante. Pero, confesamos que la frase es muy dura para aplicarla a una persona concreta, y que mejor representaría una expresión simbólica, relacionada con las visiones de Apocalipsis (c. 17), donde se habla de Babilonia

²¹ J. VIVES, T. MARIN, G. MARTINEZ, *Concilios visigóticos e hispano-romanos* (Barcelona-Madrid, 1963) pág. 344.

²² HILDEFONSUS, *Epistola ad Quiricum* (ML. 96, 196)... «ita necessitas temporum vires atterit animorum, ut nec delectet vita propter imminetia mala».

²³ M. TORRES en *Historia de España* de R. MENENDEZ PIDAL, vol III, pág. 121, dice «La influencia de estos preladados en la vida política fue siempre grande aunque no en todo tiempo igual. Tal vez el momento culminante de esta influencia de los obispos, está representado por el reinado de Recesvinto». Véase sobre esta cuestión A. BRAEGELMANN, *The life and writings of Saint Ildefonsus of Toledo* (Washington, 1942) páginas 19-20, donde se presenta el estado de la cuestión.

como de la gran meretriz ataviada con un vestido purpúreo, etcétera, alusiones que rememoran las descripciones bíblicas mejor que a una persona particular, que en nuestro caso, deberían señalar quizá a alguna persona de la casa real, hecho meramente hipotético, a no ser que —y así parecen abonarlo ciertas reticencias en el caso del obispo Potamio, referido en las actas de este mismo concilio XI—, aludieran a una mujer, íntimamente vinculada con la familia reinante, que hubiera sido con su caprichosa y poco recomendable conducta la causante de los desórdenes ocurridos en la iglesia del centro del reino en aquellos años. El eco de tales desórdenes se recoge años después en la citada *Crónica mozárabe*²⁴, donde se denomina estos años como *perturbationum et diversarum cladium*.

La actividad de Ildefonso ha llegado hasta nosotros en sus escritos, de los cuales enumera varios su biógrafo, al decirnos que escribió muchos —*quamplurimos*— libros con estilo brillante, a saber el libro de la *Prosopopeya de la propia ignorancia*, el de la *Perpetua Virginidad de Santa María contra tres infieles*, el de la *Propiedad de las tres divinas personas Padre, Hijo y Espíritu Santo*, un cuaderno de *Anotaciones de cada día*, un libro sobre el *Conocimiento del bautismo* y otro el *Caminar por el desierto*. Todos los citados escritos se encerraban en un solo volumen. En otro volumen se contenían las *Cartas* escritas por Ildefonso a varios destinatarios redactadas con expresiones enigmáticas y con la respuesta de éstos. En un tercer volumen se contenía la *obra litúrgica*, es decir, la colección de misas, himnos y sermones. Y, por fin, la serie se cerraba con un cuarto tomo de *composiciones en prosa y en verso*; entre éstos se contenían varios epitafios y epigramas. Además compuso otras muchas cosas, que no pudo terminar o que dejó simplemente iniciadas, por carecer de tiempo suficiente, preocupado como estaba por los asuntos y ocupaciones, que llenaron su episcopado”²⁵. Ciertamente toda esta obra ildefonsiana no ha llegado hasta nuestros días. Sólo poseemos el libro de la *Perpetua Virginidad de Santa María*. Esta obra es la más conocida del autor, a la que ya anteriormente nos

²⁴ ML. 96, 1260 B.

²⁵ ML. 96, 44 B.

hemos referido y que le consagró como uno de los más antiguos y principales mariólogos de la literatura cristiana. La tradición manuscrita de esta obra es bastante copiosa en manuscritos, así como también fue repetidamente editada²⁶. En cuanto a su contenido, que como antes se indicó, parece ser un trabajo de juventud, después de una tierna invocación a Dios, se encara contra el hereje Joviniano, así como contra Helvidio y finalmente contra un judío, representante de su pueblo, y a todos ellos les refuta con la Sagrada Escritura, para demostrarles que la Madre de Dios fue perpetuamente virgen. Con una nueva invocación a Cristo, que proclama Dios e hijo de María lo que prueba con testimonios bíblicos la verdad de la encarnación en María del hijo de Dios para terminar con una invocación final a la Madre de Dios, llena de frases logradas, aunque redactadas en un estilo farragoso, cargado de repeticiones y frases medidas. Nótese que este trabajo fue conocido también con el nombre muy significativo de *Sinónimos*.

También se nos ha conservado el opúsculo sobre el *Conocimiento del bautismo* y el otro, que forma complemento con él, *Caminar por el desierto*. Ambos opúsculos tienen una finalidad catequética y formativa para que los fieles puedan llegar a comprender la dignidad del bautismo y vivan en consonancia con él. El *camino por el desierto* es una interpretación alegórica del Cantar de los Cantares. El desierto es el mundo, donde cada una de las criaturas es explicada con recurso a la Biblia. La forma en que esta obra nos ha llegado no nos ayuda mucho a comprender la mente del autor, ya que el discurso en que se desarrolla presenta varias lagunas, difíciles de suplir. El libro sobre el *Conocimiento del Bautismo*, que recoge quizás otros trabajos anteriores sobre el mismo tema, en particular del perdido de Justiniano de Valencia, es muy interesante para conocer los usos de la iglesia visigoda en la administración de este sacramento²⁷.

²⁶ Editado por el Cardenal LORENZANA fue reeditado en la *Patrologia Latina* de MIGNÉ. La mejor de todas es la de VICENTE BLANCO GARCÍA, *San Ildefonso. De virginitate Beatae Mariae* (Madrid, 1937), donde se someten a análisis crítico veinticuatro mss, de esta obra, pertenecientes a los s. IX-XIV.

Poseemos también una obra, que su biógrafo no cita, es el libro de *Viris illustribus*, donde situándose en la tradición literaria de este mismo título de Jerónimo, Gelasio e Isidoro, traza en catorce resumidas biografías la silueta de otros tantos personajes, de los que ocho son arzobispos de Toledo y muchos de ellos monjes del monasterio agaliense, donde el autor se educó. En otro artículo de esta misma publicación se hace un detallado estudio de la obra, al que remitimos. Es una valiosa aportación para la historia eclesiástica de España y de Toledo, y un original *Liber pontificalis* sobre los orígenes de la iglesia toledana²⁸.

De sus otras producciones literarias el conjunto que poseemos en menos patente y en el estado actual de la investigación algunos escritos deben darse por perdidos. Su obra litúrgica y poética, dada la índole peculiar de estas composiciones, si existe, ha quedado dispersa y anónima²⁹.

Finalmente, tras una vida cargada de méritos y amargada,

²⁷ Para más detalles conf. BRAFGELMAN, *o. c.* cap. III y IV, págs. 60-118.

²⁸ Conf. págs. 59-96.

²⁹ Con el nombre de Ildefonso han circulado en algunas ediciones los escritos: *De partu Virginis, Sermones, libellus de corona Virginis, Continuatio chonichorum B. Isidori, Epigrammata* (ML. 96, 207-330). Posteriores investigaciones han demostrado que la atribución a San Ildefonso carece de fundamento. Sin embargo, se sigue investigando en la identificación de algunas piezas que podrían ser del citado escritor, p. e.; DOM MARIUS FEROTIN (*Le liber mozarabicus sacramentorum et les manuscrits mozarabes*) París, 1912, discute la atribución de algunas piezas del Liber Sacramentorum, en particular la misa del 18 de diciembre. Véase también sobre este punto el artículo de L. Brou, *Las plus anciennes prières liturgiques adressées a la Vierge en Occident* «Hispania Sacra» (L950, 371-381.—La moderna investigación ha recabado para S. Ildefonso los Himnos a San Juan Bautista, y el de Santos Cosme y Damián.—J. F. Rivera ha pensado que puede ser el autor del sermón, séptimo de los a él atribuidos (J. F. RIVERA, *San Ildefonso de Toledo, autor de un sermón de filiación dudosa*, en «Revista española de Teología» 6 (1946), 573-588. En contra de esta atribución H. BARRE, *Le Sermon «Exhortatur» est-il de Saint Ildephonse*, en «Revue Benedictine» 1957, 10-33. Conf. también sobre investigación de piezas ildelfonsianas, J. PEREZ DE URBEL, *Origen de los himnos mozarabes*, «Bulletin hispanique» 28 (1926), 5-17, 113-139, 209-245, 305-320, así como también G. GIRONES GUILLEM, *La Virgen María en la liturgia mozarabe* (Valencia, 1964).

como hemos podido ver, por los disgustos y los sinsabores, a los nueve años y casi dos meses de pontificado, durante los cuales supo defender su autoridad —esto es lo que parece deducirse de la frase de su biografía— *retentatione regiminis*—; falleció el metropolitano Ildefonso el 23 de enero del año 667.

Muy pronto la memoria de San Ildefonso aparece aureolada de ciencia y santidad. Ya hacia el 754 la *Crónica mozárabe* le proclama áncora de la fe en su tiempo, puesto que los libros por él editados y difundidos por España sirven de solaz a los lectores y los pusilámines se consuelan con los arroyos de doctrina de ellos manados³⁰.

Además de la biografía, utilizada, compuesta por su sucesor en la sede y casi contemporáneo suyo, existe otra monografía, atribuida también a un prelado toledano del s. VIII, Cixila³¹. Posiblemente no es del autor ni del tiempo que se le atribuye. Ya que el estilo literario utilizado en dicha composición indica mejor una época más tardía, que bien pudiera ser el s. X y el autor, posiblemente un obispo en León, donde hubiera sido recibido procedente de Toledo. Otras de las razones aducidas es la mención denigrante que se hace de Recesvinto, a quien hemos visto que no tuvo muy estrechas relaciones con San Ildefonso y cuya memoria rechaza el concilio XI de Toledo. Se advierte que las razones para retrasar la noticia son casi todas de índole interna³². En este relato se mencionan dos prodigios sobrenaturales, con los que fue honrado en vida Ildefonso.

³⁰ *Chronica mozárabe* (ML. 96, 1260) «...tempora absque concilii pretereuntia satis deplorat. In hoc vero consolationem cum tantimodis viris receptat, quod praenitente tunc sanctissimo Hildefonso, melliflue ore aureo in libris diversis eloquente atque de virginitate nostrae dominae Mariae semper virginis nitido politoque eloquio, ordine synonyme perflorente, ut anchora fidei eius tempore in omni sua Ecclesia insidente, libellis ab eo editis et per Iberiam discursatis ut vere a magnis conciliis lectantium recreatae sunt mentes atque a rivulis doctrinarum eo in tempore magnopere consolati sunt pusillanimes».

³¹ CIXILA, *Vita S. Hildefonsi* ML, 96, 43-48.

³² M. C. DIAZ Y DIAZ, *Index Scriptorum Latinorum Medii Aevi Hispanorum I* (Salamanca, 1958) núm. 595/B. DE GAIFFIER «*Analecta Bollandiana*», 64 (146) págs. 298-60 (1942) pág. 357. Cf. arriba, nota 19.

En este relato, luego de mencionar la formación en Sevilla de Ildefonso, educado por San Isidoro, nos refiere que al regreso de Sevilla, compuso dos misas en honor de los santos patronos de su monasterio, Cosme y Damián; luego, pasado mucho tiempo, fue Ildefonso elevado a la sede toledana y exalta el influjo de su doctrina por toda España. Entonces fue cuando el cielo quiso manifestar la santidad del obispo, revelándole el lugar dónde se encontraba sepultada la mártir toledana, Leocadia, que salió del sepulcro a la vista de un gran concurso de fieles y clero, bajo la presidencia del monarca y del arzobispo, rodeados de su respectivo séquito. Santa Leocadia elogió la manera de proceder del metropolitano; después Ildefonso, utilizando un cuchillo que el monarca le ofrecía, cortó un trozo del vestido de Santa Leocadia que guardó como reliquia para su iglesia³³.

El otro prodigio que se nos narra fue que acercándose la fiesta del 18 de diciembre, San Ildefonso había ultimado todos los preparativos litúrgicos con máximo interés; hasta compuso una lección que se debería leer en tal solemnidad. Se celebró el ayuno y las letanías prescritos por la liturgia para aquellas fechas, y cuando llegó el momento de comenzar los maitines de la fiesta, tanto el monarca como el metropolitano se dirigieron a la iglesia basilical para celebrarla; al abrirse las puertas del templo, se encontró éste inundado de una luz celestial. Ildefonso, tranquilo en medio de la confusión producida en su comitiva, se dirigió al altar y arrodillado ante él, al alzar los ojos, descubrió sentada en su silla episcopal a la Madre de Dios, rodeada de coros de angeles y vírgenes. La Madre de Dios alabó los trabajos realizados por Ildefonso en su defensa, y le premió con una vestidura celestial, para que con ella se revisitase en los días de sus festividades, como una señal y anticipo de la gloria eterna de que sería revestido después de la muerte³⁴.

Tal hecho, de clara intervención sobrenatural, no fue narrado en la citada biografía escrita por Julián, quien asimismo silenció la no celebración de concilios durante el pontificado de Ilde-

³³ ML. 96, 45-46.

³⁴ ML. 96, 46-48.

fonso, como tampoco en los pontificados de sus inmediatos sucesores, y, sin embargo, se celebraron varios y de gran resonancia. Es decir, el hecho de que en la biografía esta intervención del Cielo no se mencione, no niega la historicidad del hecho. Las circunstancias históricas en él referidas coinciden correctamente con los usos litúrgicos usuales³⁵. Quizá la noticia fuera transmitida por tradición y esta tradición influyó también en otros relatos hagiográficos³⁶.

Me quiero referir particularmente a aquel episodio referido en la biografía de San Bonito (*Bonitus*, en latín; *Bonet* en francés), santo obispo de Clermont, fallecido en el año 709. De él se refiere que hallándose un día solitario y escondido el santo obispo en la iglesia de San Miguel, de su ciudad episcopal, en una función religiosa en medio de una gran muchedumbre de fieles. Al finalizar el acto religioso, y salir los asistentes de él, Bonitus se quedó oculto en el templo. En tal momento tuvo lugar la audición de una música celestial y una iluminación del templo; entonces rodeada de ángeles y de bienaventurados hace su entrada en el templo la Madre de Dios, que presidía una procesión, que debía terminar con la celebración de la Santa Misa; y buscó en aquella circunstancia quién habría de celebrar la Santa Misa. La Virgen señaló al obispo Bonito para que lo hiciera; éste quiso escabullirse hasta que descubierto fue llevado hasta la presencia de la Madre de Dios. La Virgen le concedió en aquel momento una vestidura condigna como regalo suyo.

Ciertamente los dos relatos no son idénticos, pero guardan entre sí muchas analogías y conviene cotejarlos.

ILDEFONSO

Aspiciensque (Hildefonsus) in eam (Matrem Dei)... sic eum allocuta est voce; «Propera in occursum, serve Dei charissime, accipe munusculum de manu mea, quod de thesauro Filii mei tibi attuli; sic enim tibi opus este ut benedictione tegminis quae tibi delata est in meo tantum die utaris.

BONITUS

Tandem quaesitus et inventus, Bonitus deductus est et praesentatus illi betae congregationi et ministrantibus sanctis veste nuptiali ornatus est ac divino altari applicatus. Et quam dedit in celebratione sancti officii operam ac decenter consumavit, beata Virgo valefaciens dilecto suo pri munere caelestem vestem ei dedit³⁶.

No sólo fue la identidad del celestial regalo en ambos casos, sino que también en ambas ocasiones, los indignos sucesores de ambos prelados fueron castigados por querer utilizar los sagrados objetos destinados a premiar a tan virtuosos antecesores.

El relato de San Ildefonso —repetimos— está atestiguado por mss. del s. XI; el de San Bonitus lo refiere Vicente de Beauvais (1264). Creemos que ambos relatos no son entre sí independientes, aunque pensamos que el de San Bonitus es de redacción posterior al de San Ildefonso, como parecen indicar las características de ambas redacciones y la tradición manuscrita.

Esto es lo que puede históricamente afirmarse de la entrañable creencia toledana en la descendión de la Madre de Dios para premiar con una celestial vestidura a su fiel devoto el arzobispo Ildefonso. Creencia avalada con una tradición de casi mil años.

QUIRICUS o QUIRIACUS.—Debió ser en el mes de febrero del 667 cuando la vacante metropolitana de Toledo fue cubierta en un nuevo prelado, Quirico.

La rareza del nombre en la antroponimia de la época y el hecho de que entre las suscripciones del Concilio VIII de Toledo, del 653, se lea entre la lista de abades el nombre de Quiriacus, y que el nombre de Quiricus, *Barcinonensis episcopus* suscriba en el último lugar entre los obispos del Concilio X de Toledo, del 656, así como también el hecho de que Quirico sea el único destinatario de las dos cartas que se conservan de San Ildefonso, nos hace abrigar la vehemente sospecha de que Quirico era un personaje cono-

³⁵ Conf. J. F. RIVERA RECIO, *S. Ildefonso de Toledo, autor de un Sermón de filiación dudosa* «Rev. española de Teología» IV (1946) páginas 573-588.

³⁶ VICENTIUS BELLOVACENSIS, *Speculum historiale*, L. 7, cap. 97. Edit. en AS. Junii, II, 1076. Alfonso X el Sabio, en la Cantiga 66 recoge de la misma fuente del Bellovacense la historia del relato «Como un bon obispo d'Alverna dizia missa a onrra de Sancta María» (Conf. GUERRERO LOVILLO, J., *Las Cantigas estudio arqueológico de sus miniaturas* (Madrid, 1949), lam. 74, comparando la ilustración de dicha cantiga con las dedicadas a narrar el milagro y la aparición.

cido en Toledo y elegido por el monarca Recesvinto, y nos induce a suponer que el que fue antes abad de un monasterio y luego obispo de Barcelona era el mismo que ahora ascendía a ocupar la vacante de Toledo.

No hay argumentos más positivos que avalen tal identificación, ni se puede alegar en contra la praxis canónica de la intransferibilidad de sedes, que sin duda sería la norma ordinaria, pero la regla admite excepciones, y en estos años hemos de ver cómo el metropolitano de Sevilla, es transferido a la metrópoli de Toledo.

El arzobispo Quirico presidía la iglesia de Toledo cuando tuvo lugar en Gérticos la muerte de Recesvinto y quizás fue testigo de la dramática elección y aceptación del nuevo monarca Wamba, lo que sí es cierto es que Quirico el 1 de septiembre bendijo al nuevo monarca y derramó sobre su cabeza el óleo de la unción. También hubo de intervenir el prelado en la bendición de la hueste regia que salía de la ciudad de Toledo para dominar la insurrección de los vascones y enfrentarse luego con la rebelión de Paulo³⁷.

Con Wamba como nuevo monarca, cambió la situación político-religiosa de la Iglesia toledana. En el 675, en el mes de noviembre del cuarto año del reinado en la basílica toledana de Santa María, se congregó un concilio provincial de los obispos sufragáneos y abades de Toledo. Este Concilio, que viene a continuar la interrumpida serie de ellos, es saludado con alborozo por los reunidos. "En él se nos concedió —dicen las actas del Concilio— a un mismo tiempo reflexionar y lamentar cuantas lágrimas debíamos al Señor por las cosas pasadas". Es una reunión sinodal de reforma y autocrítica de la actuación de los obispos insistiendo en la vigilancia doctrinal y cultural, en promover la paz y evitar los excesos que con la conducta anterior podían haberse producido. Quince acuerdos en total, que vienen precedidos de una preciosa fórmula de fe, cuidadosamente preparada y redactada con minucioso interés³⁸. Esta

³⁷ Sobre éstos acontecimientos informa JULIAN, *Historia rebellionis Pauli* (ML. 96, 763-766).

³⁸ Las actas del Concilio XI, en el citado vol. *Concilios visigóticos e hispanoromanos*, 344-369; la fórmula de fe en las págs. 346-354.

fórmula de fe, que es considerada por los especialistas como el "summum del desarrollo de las fórmulas de fe españolas" descuella por su extensión, su correcto estilo literario y su precisión teológica³⁹.

Tal símbolo de fe bastaría para dar gloria y renombre al metropolitano, bajo cuyo episcopado se produjo.

Cinco años después de celebrado el Concilio, fallecía Quirico quizás a fines del 679 o muy en los comienzos del 680. Entre la documentación del Papa León II (681-683) se nos ha conservado una carta dirigida al metropolitano Quirico, a quien consideraba todavía vivo y arzobispo de Toledo, enviándole las actas del Concilio III de Constantinopla, y remitiéndole también como preciado regalo una cruz, con limaduras de hierro de la cadena del apóstol San Pedro, que no pudo recibir el destinatario⁴⁰.

JULIANUS^{40a}.—Con marcado énfasis se complace el biógrafo en subrayar el nacimiento de Julián en Toledo. *Huius civitatis propius civis extitit* y añade que fue bautizado en la iglesia de Santa María y educado desde su primera infancia en la escuela catedralicia. La *Crónica mozárabe del s. VIII* asegura que Julián era de procedencia judía, aunque "de padres cristianos", y que su nacimiento vino a ser como flor lozana nacida entre las espinas de un zarzal⁴¹.

³⁹ El estudio más completo y crítico sobre este símbolo de fe, es del P. J. MADRIZ, *Le Simbole du XI^e Concile de Tolède*, Louvain, 1938. Puede verse también SCHEEBEN, *Handbuch der katholischen Dogmatic*, I (Fribourg, in Br. 1873), pág. 749 K. KUNSTLE, *Eine Bibliothek der Symbole und theologischer Tractate...* Mainz, 1900, pág. 23.

⁴⁰ ML. 96. 415-416.

^{40a} La semblanza biográfica de este metropolitano fue escrita por su inmediato sucesor Félix, *Juliani toletani episcopi vita seu elogium* (ML. 96, 445-452). Hace ya varios años atraídos por la interesante biografía de este prelado, publicamos la obra *San Julián, arzobispo de Toledo. Epoca y personalidad* (Barcelona, editorial Amaltea, 1944). Obra pedida y escrita para el «gran público» hubo de escribirse con recursos literarios y ciertas concesiones para hacerla amena, detalles que disimulan la auténtica trama documental con que el libro está concebido. Me he creído en la obligación de hacer esta declaración para orientación del investigador.

⁴¹ ML. 96, 1260, C.

Debió nacer en los primeros años del s. VII y muy pronto ingresó en la escuela catedralicia, donde fue discípulo de Eugenio, el sucesor de Ildefonso, y allí trabó íntima amistad con un compañero, de nombre Gudila. Tuvieron intentos de abrazar la vida monástica⁴², pero desistieron de ello, quedándose en las filas del clero diocesano. Gudila, ordenado de diácono, llegó a ser arcediano de Toledo, cargo que poseía al morir el 8 de septiembre del 679. Julián posiblemente desempeñó el cargo de primicerio en la basílica pretoriense, destacándose cada vez más entre el clero de la ciudad. Al cubrirse la vacante dejada por Quirico, la elección recayó en Julián, siendo consagrado metropolitano de Toledo en los últimos días de enero del 680.

Entre los afanes pastorales descuella la preocupación de Julián por atender al decoro del culto. "Fue solícito durante su gobierno —escribe su biógrafo— en conservar los usos eclesiásticos bien observados, corrigió los defectuosos y con extremada prudencia reconstruyó lo que estaba viciado, componiendo muchos oficios con armoniosa dulzura"⁴³.

Corría el año primero de episcopado, cuando el 14 de octubre se le notificó con urgencia que el monarca se encontraba gravemente enfermo y que éste había manifestado con anterioridad la decidida voluntad de morir en hábito de penitencia; aunque Wamba se encontraba inconsciente, el metropolitano se dispuso a administrarle el rito penitencial, lo que suponía la tonsura de los cabellos del enfermo, rito que en caso de curación, incapacitaría a Wamba para seguir reinando. Ya el monarca había previsto esta contingencia —así se decía—, designando para sucederle en el trono al conde Ervigio.

Todo aquello había sido una superchería y la consiguiente consagración real de Ervigio una traidora conjuración. Inexplicablemente encontramos a Julián cómplice del destronamiento de Wamba.

Los rumores de la traición de Ervigio tomaron pronto cuerpo. Y al rey le interesaba justificarse ante la nación y ob-

⁴² ML. 96, 445, B.

⁴³ ML. 96, 448, A.

tener, avalado por la autoridad de la iglesia, el acatamiento a su legitimidad discutida. Para ello, pensó que el medio más eficaz sería la convocación de un Concilio, que se celebraría en Toledo a principios del año siguiente. Sería el Concilio XII.

La fecha para esta asamblea episcopal de todos los prelados del reino visigodo se fijó el 9 de enero del 681 en Toledo. Aquí, en el marco de la basílica de los Apóstoles, se congregaron bajo la presidencia de Julián tres metropolitanos más y treinta y un obispos, más varios abades, vicarios de los obispos y varones ilustres del oficio palatino. Muy pronto el rey Ervigio se presentó en la asamblea para saludar a los reunidos y entregar el tomo regio, con el programa de asuntos a tratar. Después, despidiéndose de la asamblea, salió de ella. Como el asunto que allí les había congregado era juzgar de la legitimidad de Ervigio. Entre los documentos exhibidos se revisaron el escrito de Wamba, solicitando la disciplina penitencial, en caso de encontrarse gravemente enfermo, la designación de Ervigio como sucesor en el trono y la carta dirigida al "honorable y santísimo hermano nuestro Julián, obispo de la sede toledana" para que no demore el ungir como rey al referido Ervigio". Según las actas, los documentos se consideraron como auténticos. A tantos años de distancia, hoy siéntese la imposibilidad de pronunciarse sobre la autenticidad de esta documentación.

En las prescripciones siguientes se suavizan ciertas normas severas anteriormente promulgadas, se insiste también en la conversión de los judíos, y, sobre todo, en el canon sexto se da un paso fundamental y de gran trascendencia para la historia eclesiástica toledana. El epígrafe de este canon habla de la facultad concedida al obispo de Toledo, para que los obispos de otra provincia con anuencia de los reyes, sean ordenados en la ciudad regia. La razón de todo ello debe buscarse en la vigente disciplina para el nombramiento de obispos, existentes en la iglesia hispana, donde la intervención del rey era necesaria para la designación de los nuevos obispos. A él debía comunicársele el fallecimiento de los obispos difuntos y de él esperar el nombramiento del sucesor, revisar las aptitudes de los posibles candidatos y designar el más idóneo. Una vez cumplida la misión real se debía comunicar al propio metropolitano la designación del electo y darle lugar a que el metropo-

(27)

litano le examinara y luego participase al monarca la capacidad canónica del examinado.

Todos estos trámites exigían tiempo, aun cuando el monarca se encontrase en Toledo; pero durante las ausencias de éste, los encargados de llevarle la noticia tenían que dirigirse desde la ciudad regia al lugar donde se encontrara. Para obviar la longitud de estos trámites, los obispos, después de deliberar detenidamente, encontraron el recurso de facultar perpetuamente al metropolitano de Toledo para que en nombre de los demás metropolitanos pudiera examinar y aun consagrar a los nuevos electos, aunque imponiendo a éstos la obligación de presentarse a su propio metropolitano en el plazo de tres meses ⁴⁴.

Con esta facultad se acrecienta de manera notable la potestad del metropolitano de la sede real, que viene a alcanzar una primacía indiscutible en el gobierno de la nación. Desde los últimos días de enero del 681 todos los prelados electos podrán considerarse hechura del metropolitano de Toledo. Tal acuerdo del Concilio inicia la primacía eclesiástica en España del metropolitano de la ciudad regia ⁴⁵.

⁴⁴ Dada la extraordinaria importancia que representa este canón VI del Concilio XII de Toledo en una historia del episcopologio toledano conviene indicar el texto: «Illud quoque conlatione mutua decernendum nobis occurrit quod in quibusdam civitatibus decidentibus episcopis propriis dum differtudiu ordinatio sucesoris et officiorum divinatorum offensio et eclesiasticarum rerum nocitura perditio. Nam dum longe lateque difuso tractu terrarum conmeantum impeditur celeritas nuntiorum quo aut queat regiis auditibus decidentis praesulis innotesci aut de sucesore morientis episcopi libera principis electio praestolari, mactitur saepe et nostro ordini de relatione talium difficultas et regiae potestati dum consultum nostrum pro subrogandis pontificibus sustinet iniuriosa necessitas. Unde placuit omnibus pontificibus Spaniae et Galliae ut salvo privilegio uniuscuiusque provinciae licitumaneat deinceps Toletano pontifici quosquumque regalis potestas elegerit et iamdicti Toletani episcopi iudicium dignos esse probaverit, in quibuslibet provinciis in praecedentium sedium praeficere praesules et desidentibus episcopis eligere successores; ita tamen ut quisquis ille fuerit ordinatus, post ordinationis suae tempus infra trium mensium spatium proprii metropolitani visurus accedat, qualiter eius auctoritate vel disciplina instructus condigne susceptae sedis gubernacula teneat...» (*Concilios visigóticos...*, n. 394.)

Durante los años del pontificado de Julián menudearon las reuniones conciliares. Después del citado Concilio XII, del 681, a los dos años, es decir, en el 683, de nuevo se reunía el episcopado hispano en la iglesia de los Santos Pedro y Pablo. En esta reunión y según los deseos del monarca se concedió un perdón general a quienes estaban todavía bajo las leyes de Wamba, dictándose normas para proteger a la familia real, y se insiste en el canon IX en ratificar el acuerdo tomado en el anterior sobre la confirmación de las atribuciones, que se habían conferido al metropolitano de Toledo en el Concilio precedente, suscribiendo personalmente las actas todos los metropolitanos del reino, tres de ellos personalmente y dos por mediación de sus representantes, así como setenta y dos obispos más.

Hacía muy poco tiempo que había acabado de celebrarse el Concilio XIII, los asistentes a él acababan de volver a sus lugares de procedencia y en estas circunstancias se presentó en Toledo, un enviado del Papa León II, quien hacía casi seis meses que había fallecido. Este legado pontificio era portador de las actas del VI Concilio ecuménico, que fue el tercero de Constantinopla, celebrado en el 681, en el que se había defendido la existencia en Cristo de dos voluntades, a saber: la divina y la humana. Quiso el Papa que las actas del citado concilio ecuménico fueran enviadas a Hispania y que fueran suscritas por los prelados visigodos. Como el tiempo del crudo invierno en que se encontraban no era propicio para hacer una nueva convocatoria conciliar, el metropolitano de Toledo reunió a sus sufragáneos el 14 de noviembre del 684, quienes en unión de los representantes de los restantes metropolitanos suscribieron las actas enviadas de Roma, a las que se adicionó un escrito del metropolitano Julián, insistiendo en las razones teológicas, que fomentaban la adhesión a lo acordado en Constantinopla. Con las actas suscritas por el episcopado

⁴⁵ Para conocer esta cuestión según el texto de los documentos véase el canon VI del Concilio XII y el IX del Concilio XIII en *Concilios visigóticos e hispano-romanos* (Barcelona-Madrid, 1963) págs. 293-294 y 425-426. Sobre los orígenes de esta primacía eclesiástica de Toledo, conf. RIVERA RECIO, *San Julián...*, cap. XII.

hispano y el escrito del metropolitano de Toledo, volvió a Roma el enviado papal en compañía de un olérigo toledano.

Llegado el emisario a la presencia del Papa, parece que en Roma hubo algunos que se permitieron hacer ciertas observaciones poco favorables a ciertos términos y expresiones utilizados en el escrito de Julián. Ciertamente el escrito del arzobispo toledano era de gran justeza teológica, aunque expresada con términos desusados y en la Sede romana se vivía con toda suspicacia doctrinal; sin condenar el escrito del arzobispo toledano ⁴⁶ se advirtió al olérigo que había sido enviado dos años antes a Roma, para acompañar al legado pontificio, que el autor de citado escrito debía ampliar su pensamiento sobre los puntos en entredicho.

Hasta el 686 no volvió a Toledo el clérigo enviado a Roma dos años atrás. Y cumplió en Toledo el encargo que en Roma se le había dado. Julián, el autor del escrito mal interpretado, se sintió herido y redactó un nuevo escrito, donde explicaba las frases mal sonantes. Pero esto no bastaba, era necesario dejar muy clara la pureza de su doctrina. La ocasión se presentó cuando muerto Ervigio y elevado al trono Egica (687-701), éste convocó a todos los obispos del reino en el Concilio XV de Toledo, celebrado en el mes de mayo del 688. Ante aquella solemne asamblea Julián reiteró su profesión de fe, según el escrito segundo enviado a Roma, y que ahora quedaba incluido dentro de las actas conciliares ⁴⁷, obteniendo lo mismo que el primero la aceptación plena del episcopado, que es una de las obras polémicas del metropolitano Julián, al que los prelados

⁴⁶ Hace unos años se identificaron como fragmentos de este escrito unos párrafos publicados por el P. Zacarías García Villada, *Julián de Toledo; Fragmentos inéditos del primer Apologético*, «Razón y Fe», 40 (1914) 178-181, y también del mismo en *Historia Eclesiástica de España*, II, 1520-52.

⁴⁷ La documentación sobre asunto puede verse en ML. 96, 399-419, 423-24, así como en las actas de los Concilios XIV y XV de Toledo, *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, págs. 441-474. Así como también los trabajos; A. C. VEGA, *El Primado Romano y la Iglesia española en los siete primeros siglos*, «Ciudad de Dios» 155 (1943) 69-103; E. Magnin, *L'église wisigothique*, 23-31; J. MADUZ, *El Primado Romano en España en el ciclo isidoriano*, «Revista española de Teología», 2 (1942), 229-55.

adicionaron un prosfonético laudatorio para el Emperador y todo unido fue remitido a Roma por una misión integrada por tres clérigos toledanos, resaltando con ello la fama teológica de Julián de Toledo, no solamente en Roma en el pontificado del Papa Sergio, sino también en Constantinopla ante los teólogos de Justiniano II. Lo mismo que su antecesor Ildefonso, Julián fue un escritor eclesiástico fecundo. De alguna de sus obras, tales como los dos *Apologéticos* ya se ha hecho mención. Su biógrafo insiste en la producción literaria de Julián, llamando la atención al lector: "Y ahora fíjate, lector, en el caudal de libros escritos por Julián, que estuvo lleno de la plenitud del Espíritu Santo y brilló enriquecido por la afluencia de la fuente vivificadora"⁴⁸.

"Compuso un libro sobre los *Pronósticos del siglo venidero*, dedicado al obispo Idalio, de feliz memoria. Va encabezado con una carta a éste y una oración. La obra se conserva partida en tres libros; el primero de ellos trata del origen de la muerte humana; el segundo sobre el estado de las almas de los difuntos antes de la resurrección de sus cuerpos; el tercero trata de la resurrección de los cuerpos"⁴⁹.

"En defensa de los cánones y de las leyes que prohíben a los señores infieles servirse de esclavos cristianos, escribió al mismo de antes un *Libro de respuestas*"⁵⁰.

"Item un *Apologético de la fe*, dirigido a Benedicto, papa de la ciudad de Roma. Asimismo compuso otro *Apologético sobre los tres puntos*, que sin motivo parecieron engendrar alguna sospecha al obispo romano.

"Item un *Tratado acerca de los remedios de la blasfemia* con una carta al abad Adrián"⁵¹.

"Item un libro llamado *Comprobación de la sexta edad*, comenzado con una oración y una carta al rey Ervigio. Com-

⁴⁸ FELIX TOLETANUS, *Sancti Juliani vita seu elogium*, ML. 96, 448-449.

⁴⁹ ML. 96, 453-522. (Conf. A. VEIGA VALINA, *La doctrina escatológica de San Julián de Toledo*), Lugo, 1940.

⁵⁰ De este escrito no existe en la actual literatura conservada el menor vestigio.

⁵¹ Sobre este escrito, conf. el artículo de DOM G. MORIN, *Un écrit de Saint Julien de Tolède considéré à tort comme perdu*, «Revue Bénédictine» 24 (1907) 407-15.

prende este códice tres libros: en el primero se incluyen numerosos testimonios del Antiguo Testamento, donde se declara terminantemente y sin cómputo de años que Cristo, el Hijo de Dios, no ha de nacer sino que ha nacido ya. La materia del segundo libro se ocupa de demostrar con la doctrina manifiesta de los apóstoles que Cristo nació de María Virgen en la plenitud de los tiempos, no en años computados desde el principio del mundo. El desarrollo del tercer libro manifiesta sin dejar duda alguna y con argumentos verdaderos la presencia de la sexta edad, en la que nació Cristo. Allí las cinco edades del mundo se anotan no por años, sino por la determinada concatenación de las generaciones⁵².

Item un *Libro de poemas* distinto, donde se hallan himnos, epitafios y numerosos epigramas sobre temas diversos.

"Item un *Libro compuesto de muchas cartas, otro libro de sermones*, en los que se lee un opúsculo en *Defensa de la Casa de Dios y de los que a ella se acogen*.

"Item un libro acerca de las contradicciones, que quiso titular con la palabra griega *Antikeimenon*; dividese en dos libros, ocupándose el primero de las del Antiguo Testamento, y el segundo, de las del Nuevo⁵³.

"Item un libro histórico sobre *Lo ocurrido en las Galias durante el reinado de Wamba*⁵⁴.

"Item el *Libro de las sentencias*, breve y sumaria colección de la década de los salmos de San Agustín.

"Item reunió unos *Fragmentos tomados de los libros de San Agustín contra el hereje Juliano*.

"Item el *Opúsculo sobre los juicios divinos*, sacado de los sagrados libros lleva en el comienzo una carta dirigida al noble Ervigio, cuando todavía era conde, presentándole la obra.

"Item el libro *Respuesta contra los que persiguen a quienes se refugian en la iglesia*.

"Item un *Libro de Misas* para todo el año, dividido en cua-

⁵² Editado en ML. 96, 537-586.

⁵³ Editado en ML. 96, 587-704.

⁵⁴ *Historia rebellionis Pauli adversus Wambam*, editado en ML. 96, 763-808; mejor edición en MGH. SS. *Reurm merovingicarum* (Hannover-Leipzig, 1910), 501-526.

tro partes; entre ellas se encuentran enmendadas algunas que por la antigüedad y la incuria estaban viciadas o incompletas, si bien compuso otras íntegramente⁵⁵.

“Item un *Libro de oraciones* para recitar en las festividades que durante el año suele celebrar la Iglesia toledana. Algunas de ellas están compuestas por él mismo, y otras, defectuosas por su mucha antigüedad, fueron cuidadosamente corregidas. Uniólas en un solo volumen que, por su amor al culto, dejó al servicio de la iglesia de Dios.”

Aparte de estas obras, reseñadas en la biografía, hay otros escritos allí no mencionados, editados bajo su nombre en las obras de San Julián. Tales son el *Elogio de San Ildefonso*⁵⁶, el *Arte gramatical*⁵⁷, el *Latérculo de los Reyes visigodos*⁵⁸, el *Comentario al Profeta Nahum*⁵⁹, *Dos poemas dirigidos a Roma y Cuatro epitafios*.

De la anterior relación se puede observar que el metropolitano Julián fue uno de los escritores más prolíficos de su tiempo, de gran agudeza mental y atento siempre a las necesidades del momento. Con él se cierra el ciclo de los grandes metropolitanos de la séptima centuria, ya que los que quedan de este siglo han carecido de un biógrafo que nos transmita la semblanza de sus respectivas actuaciones.

La muerte de Julián ocurrió el domingo 6 de marzo del año 690. Recibió sepultura en la basílica toledana de la mártir Santa Leocadia, que venía siendo el panteón de los metropolitanos de Toledo en los últimos tiempos. Había pontificado diez años, un mes y siete días.

Su cuerpo debió ser trasladado hacia las tierras del Norte

⁵⁵ Sobre la importancia de la obra litúrgica de San Julián, conf. J. JANINI, *Roma y Toledo*, en «Nuevos estudios sobre la litúrgia mozárabe», Toledo, 1965..

⁵⁶ Editado en ML. 96, 43-44, Conf. J. MADUZ, *San Ildefonso de Toledo a través de la pluma del arcipreste de Talavera* (Madrid, 1943), 13.

⁵⁷ Ars gramática, edición del Card. LORENZANA (Roma, 1797). Conf. LINDSAY, *Julián of Toledo. De vitiis et figuris*, (Oxford, 1922). CH. H. BEESON, *The ars gramática of Julián of Toledo*, «Miscellanea Francesno Ehrle» I, 50-60. FUNAIOLI, «Revista de Filología», 39 (1911), 42-79.

⁵⁸ Esta crónica de los reyes visigodos, editada en ML. 96, 809-812.

⁵⁹ Falsamente atribuida a Julián la editada en ML. 96, 705-756.

a mediados del siglo VIII. Posiblemente guarda alguna relación con las reliquias mortales de Julián la localidad asturiana de Santollano.

SISBERTUS.—Este nombre no es del todo desconocido en la antroponimia visigoda. Un obispo de este nombre era obispo de Coimbra en el 653, año en que suscribió entre los firmantes del Concilio VIII de Toledo y, debió ser de reciente consagración en aquel momento, ya que su lugar en las suscripciones es de los últimos. Aunque el código emilianense coloca a Félix antes de Sisberto, se debe a un error del copista, ya que por lo que después se indica, se advierte claramente no ser así, sino que Sisberto fue el inmediato sucesor de Julián. Por tanto debió ser elegido metropolitano de Toledo en el mes de marzo o abril del 690.

Desde el 687 gobernaba el reino visigodo Egica. Según se dice en la *Crónica de los reyes visigodos*⁶⁰ estando Ervigio gravemente enfermo y poco antes de morir designó a Egica como sucesor en el reino, del que se posesionó el 24 de noviembre del 687, siendo ungido como tal en la iglesia pretoriense de San Pedro y San Pablo, de Toledo. Muy pronto en el reino aparecen síntomas de descontento. En mayo del 693 convocó a todos los prelados del reino al Concilio XVI de Toledo, en cuya inauguración el monarca presentó su tomo con las cuestiones que quería fueran tratadas en aquella asamblea episcopal. El reino atravesaba una mala época. Hubo malas cosechas, epidemias, hambre y también anarquía interior manifestada con frecuentes conspiraciones que el rey castiga con mano muy dura. Tal estado de cosas creo que fue la causa que motivó la convocatoria del Concilio XVI, ya que el rey quería dar explicación de las medidas tomadas contra el metropolitano de Toledo, Sisberto, y obtener el apoyo del episcopado, porque entre los conjurados contra el rey se encontraba el metropolitano de Toledo, quien se había declarado culpable "de haber incurrido en tales maquinaciones, porque decidió no sólo privar del trono a Egica, sino también darle muerte... y tramó provocar el desorden y la ruina en el pueblo y en la patria". El

⁶⁰ ML. 96, 812.

metropolitano fue privado de su rango y de sus privilegios, acordando los obispos que "Sisberto por haber faltado a su juramento y haber maquinado un delito tan grave (...) debe ser apartado de la comunidad de los católicos por medio de la sentencia de excomunión, arrojado de su honor y privado de todos sus bienes, los cuales pasarán a poder del referido príncipe, permanecerá encerrado en perpetuo exilio, de tal modo que conforme a los decretos de los mismos antiguos cánones, recibirá la comunión solamente al fin de su vida, a no ser que la misericordia regia creyere deber perdonarle antes"⁶¹. Fuera de este relato de las actas conciliares, carecemos de ninguna otra noticia que nos informe sobre el caso de Sisberto. Si de este episodio las fuentes coetáneas nada más dicen, sí se encuentra una evidente interpolación a la *Vita Sancti Hildefonsi*, atribuida a Cixila, donde se dice que se sentó en la cátedra episcopal, que ocupó la Madre de Dios y que ningún arzobispo quiso usar después de tal episodio, a no ser Sisberto, quien perdió la sede y fue desterrado de Toledo⁶², interpolación que arguye cómo se había convertido ya en leyenda la figura de Sisberto. Nada más sabemos sobre él⁶³, ni conocemos si su destierro fue vitalicio ni cuándo tuvo lugar su fallecimiento.

FELIX.—Tras la deposición del metropolitano Sisberto, el monarca había nombrado al metropolitano de la Bética, Félix, para que asumiera con pleno derecho la administración de la sede toledana, esperando que los padres reunidos en el Concilio ratificaran el nombramiento, como así la acordaron, trasladando canónicamente "al referido hermano nuestro Félix,

⁶¹ Conc. XVI de Toledo, can. IX (*Concilios visigóticos...*, 507).

⁶² ML, 96, 48.

⁶³ En la vida de San Ildefonso, escrita por el Cerratense se da otra versión del hecho con algunas variantes: «Siargius (*leg.* Sisbertus) episcopus factus ait: Sicut ego sum homo, sic et hominem scio predecessorem meum; cur non induar eo quo ipse indutus est vestimento?, cum eodem fungar praesulatus officio? Qui cum vestimento indutus esset, constrictus arctius, cecidit mortuus; perterritique vestimentum tulerunt et in thesauro ecclesiae reposuerunt. (ML, 96, 50).

obispo de la sede de Sevilla a la que ha regido hasta ahora, a la sede de Toledo" haciendo una combinación episcopal por la que pasa a la metrópoli sevillana Faustino, trasladado de la sede metropolitana de Braga, que se ocupa con el trasladado obispo de Oporto, Félix, y confirman perpetuamente a cada uno de ellos en las mencionadas sedes. De esta forma se verifica una novedad en la promoción al episcopado, que, como se vé, se realiza por traslado de sedes, medida hasta entonces desacostumbrada, ya que se considera que cada obispo está desposado con su iglesia, de la que no debe separarse para pasar a un nuevo desposorio con una iglesia distinta.

Sospecha FLOREZ⁶⁴ con muy buen criterio que Félix fue anteriormente arcipreste en la iglesia de Toledo, ya que en los Concilios XIII, XIV y XV firma un arcipreste de este nombre. Después del 688 debió de tener lugar la muerte del metropolitano de Sevilla, siendo en esta sazón nombrado para ella Félix, que al ser depuesto Sisberto en el 693, debió ascender primero de forma provisional y luego canónicamente a ocupar la sede de Toledo.

Estos trámites de tan gran importancia solventados, se procedió a la celebración del Concilio, iniciándose con un solemne símbolo de fe, que con los de otros Concilios (VI y XI) constituye una de las aportaciones teológicas más importantes de los Concilios toledanos. "Fórmulas antiguas, nacidas al contraste de pasadas controversias; pero que aquí cristalizan en redacción serena y definitiva, despojadas de su atuendo circunstancial de origen y cinceladas en su ajuste estudiado, para transmitir en un conjunto, que es un breve tratado teológico, el sedimento doctrinal de la tradición, la herencia de varios siglos de especulación teológica. En el símbolo XVI de Toledo, último de la serie de las célebres fórmulas de fe toledanas, confluye el curso de sus predecesores, acrecentado en su vario trayecto con nuevas aportaciones"⁶⁵. Trátose a continuación, según el programa presentado por el rey, de la tenaz perversidad de los judíos, de los sodomitas, de los desesperados, de

⁶⁴ *España Sagrada*, V, 298-299.

⁶⁵ J. MADOZ, *El Símbolo del Concilio XVI de Toledo* (Madrid, 1946) 110.

la reparación de las iglesias, del sacrificio de la Misa, y otras cosas relacionadas con el momento histórico.

De la actividad literaria de Félix solamente poseemos la anteriormente comentada Vida de su antecesor Julián⁶⁶.

La gestión metropolitana de Félix debió prolongarse hasta finales del s. VII, con gran aplauso de sus gobernados, según da a entender la *Crónica mozárabe*⁶⁷, que nos habla de su gravedad y prudencia, siendo, por tanto, el último metropolitano de Toledo en el siglo séptimo.

⁶⁶ ML. 96, 445-452.

⁶⁷ ML. 96, 1262 «Per idem tempus Félix, urbis regiae toletanae sedis episcopus, gravitatis et prudentiae excellentia nimis pollet et concilia satis praeclara etiam adhuc cum ambobus principibus agit».

LENGUA E IDEAS DEL MONACATO VISIGODO

Por JULIO CAMPOS, Sch. P.

El pensamiento y vida nueva del Cristianismo tuvo una resonancia y reflejo efectivos, fecundos e históricos en su lenguaje y modos de expresión. Bien sabemos cómo se ha estudiado y se estudia esa lengua especial de los Cristianos, el Latín de los Cristianos en Occidente, que ha dado indudablemente resultados valorables y positivos.

Ante un fenómeno histórico-lingüístico análogo, y en su grado y medida paralelo nos encontramos, cuando pensamos en el monacato y sus manifestaciones en relación con la sociedad cristiana circundante del siglo IV.

El espíritu del monacato procede en esencia del mismo Jesucristo y su Evangelio, nace con la Iglesia. Bien claramente consta en los Hechos de los Apóstoles su práctica (4, 32-37). Mas su desarrollo y organización en sentido colectivo y cenobítico no se realiza hasta la primera mitad del siglo IV, formando grupo social especial y diferenciado con respecto al resto de los cristianos.

El monacato supuso una actitud heroica y una purificación del espíritu, convirtiéndose a una nueva práctica de vida; era una *conuersio* y una *conuersatio*, conceptos y términos, que quedarán consagrados en la legislación monacal de sus Reglas. Buscaba con ello el monje una liberación de lo que en el siglo se oponía al Evangelio, apartándose de sus costumbres. Se daba por tanto en el *conuersus* una transmutación de criterios y una experiencia estable de conducta organizada colectivamente. Este factor tuvo que crear ineludiblemente un sentimiento de diferenciación con respecto a lo que dejaban, a la

(1)

par que de solidaridad, en la conciencia de los miembros del grupo.

Tales sentimientos debían acusarse forzosa y netamente en el lenguaje oral y escrito de los cenobitas; y ha llegado hasta nosotros a través de sus códigos o *Regulae*, que ordenaron su vida común. El fondo de esa tradición y hasta sus reminiscencias expresivas se han conservado en las Reglas y Constituciones de las Ordenes o Congregaciones religiosas modernas.

El fenómeno histórico-cultural se repite. En efecto, así como el texto sagrado de la Biblia se transmitió a los pueblos de Occidente por las versiones latinas del griego, de modo similar y paralelo los primeros textos de los monumentos monacales vienen a los monjes de Occidente por las versiones latinas de las Reglas griegas o copticas de Oriente y de Egipto. La de Pacomio es transmitida por la versión de S. Jerónimo, las de Basilio por la agrupación y versión de Rufino de Aquileya; la de Juan Casiano, que se contiene sobre todo en los cuatro primeros libros de sus *Institutiones*, si bien escrita primariamente en latín, transparenta y recoge pensamientos, prácticos, giros y particularmente vocabulario de las Reglas orientales, donde se formó y educó. La tradición monástica que crean o testimonian esos *Instituta maiorum* informa el espíritu y hasta la letra de las Reglas occidentales, la de S. Benito Casinense, de la *Regula Magistri* y otras, y para nuestro objeto, de las que algo más tarde se desarrollaron en la Hispania visigótica.

Si la historia de las palabras es la historia de las ideas y de la vida, la organización monástica con sus instituciones y prácticas, con sus ideas y doctrina que la inspiraron y fundamentaron, hubo de quedar reflejada y marcada en los términos y formas que la transmitieron y encarnaron.

Ya es sabido que el método de estudio de léxico y vocabulario nos lleva a un conocimiento más preciso y evolutivo de las realidades e instituciones del pasado, que se hace presente en la tradición. De hecho las palabras tienen una duración más permanente que las mismas realidades por ellas recogidas y representadas; éstas pasan y desaparecen, aquéllas en cambio prolongan su vivencia, o enriquecidas o disminuídas o

(2)



transferidas a otros sentidos y valores, pero siempre manteniendo una dependencia, siquiera sea remota, con su núcleo semántico originario.

A tenor de este método histórico-lexicográfico podemos relacionar la evolución de un vocablo con la de su idea o realidad representada, no sólo en cuanto a su contenido, sino con respecto a sus límites y área de uso en el tiempo y en la geografía lingüística. De ahí, que si un término o palabra de denso contenido, definido y nocional, se repite con insistencia en un autor, y reaparece en otros autores dentro de una concepción coherente con el tema del primero, el inventario del mismo, revelará una constante no sólo lingüístico-semántica, sino lógico-cultural, que expresará y recogerá las características de una conciencia colectiva sobre la idea o realidad significada por el vocablo. A la vez la transmisión de unos mismos vocablos en esas condiciones puede testimoniar la dependencia no sólo de estilo, sino de ideas y fuentes doctrinales.

La investigación de este trabajo resumido, dentro de esa dirección y orden metodológicos, recaerá en la Hispania visigoda de la segunda mitad del siglo VI y del siglo VII. Con el auge de la fe de los Visigodos recién catolizados por un obispo-monje, cobra un impulso extraordinario la vida monástica, que ya venía practicándose dos siglos antes.

Tal pujanza y desarrollo del monacato deja huella bien marcada en las Reglas o códigos legislativos de monjes, que definen y ordenan sus principios ascéticos, su forma de vida, sus prácticas monásticas. Las de dicha época visigótica son las primeras hispanas originales que se conservan: La *De Institutione Virginum et contemptu mundi* de S. Leandro Hispalense, la *Regula monachorum* de S. Isidoro Hispalense, la *Regula monachorum* de S. Fructuoso¹, la *Reg. Communis*². También se han tenido presentes como textos monásticos, la epístola de Eutropio de Valencia *ad Petrum Papam, de districtio-*

¹ Para estas tres Reglas citadas nos hemos servido de un texto crítico, que está a punto de aparecer en la Editorial B. A. C.

² El texto consultado y estudiado ha sido el de la edic. de L. HOLSTENIUS, *Codex Regularum*, Augsburg, 1759, reimpresso en Gratz, 1957, I, p. 218.

ne monachorum, y la de octo uitiiis, y el pequeño tratado *De genere monachorum* y la homilía de *monachis perfectis*, ambos de Valerio del Bierzo³.

Con relación a estos textos los problemas que nos planteamos podemos formularlos así: ¿Cómo han recogido estos documentos la tradición expresiva de los primeros monumentos monásticos latinos? ¿Qué peculiaridades han añadido a éstos los hispano-visigóticos? ¿Esta tradición lingüística ha influido o configurado en algún sentido y modó las formas de las lenguas neolatinas hispanas?

Como base para este estudio lexicográfico histórico nos apoyamos en los monumentos más antiguos de la tradición monástica y de más influencia en Occidente, como son la *Regula Pachomii* y sus anejos en la versión de S. Jerónimo, la llamada *Regula Macarii*, la *Regula Basilii* en el arreglo y traducción de Rufino Aquileyense⁴, la *Regula Cassiani*⁵, o sea, los cuatro libros primeros de sus *Institutiones*, la *Regula Benedicti*⁶, las epístolas 99, 105, 108 de S. Jerónimo, y sobre todo la 22, que es la de más sentido y lenguaje monacal⁷. Asimismo se han tenido en consideración por su tema y estilo las versiones latinas de las *Vitae Patrum*⁸, especialmente la *Vita Pachomii*, *Vita Antonii*, y los libros V, VI, VII.

³ Para Eutropio y Valerio hemos seguido la edición de MANUEL C. DIAZ Y DIAZ. *Anecdota Wisigothica* I, Salamanca 1958.

⁴ Para estas tres Reglas hemos seguido la edición citada de L. HOSTENIUS, t. I: *Reg. Pachomii*, pp. 25-46; *Reg. Basilii*, pp. 67-108; *Reg. Macarii*, pp. 19-21.

⁵ Edición de JEAN CLAUDE GUI, S. I., *Jean Casien, Institutions Cénobitiques*, Paris, Les éditions du Cerf. 1965.

⁶ Edición de DOM GARCIA M. COLOMBAS, DOM LEON M. SANSEGUNDO, DOM ODILON M. CUNILL, *San Benito, su vida y su Regla*, Madrid B. A. C., 1954.

⁷ Edición de JERÔME LABOURT, *Saint Jérôme, Lettres*, Paris, «Les Belles Lettres», tome V, 1955 para las epístolas 99, 105, 108; y tome I, 1949 para la 22.

⁸ Edición de HERIBERTO ROSWEID, S. I., *Vitae Patrum, De uita et uerbis seniorum... libri X*, Antuerpiae, 1615; Lugduni, 1617; Antuerpiae, 1628. De ésta deriva la de Migne, PL 73.

I

Dejando aparte los préstamos directos del griego y del copto, que por su mismo exotismo y particularismo son los que menos en general se han transmitido, hemos registrado, previo estudio de su época de aparición y textos de los citados que lo usan, los vocablos propiamente monásticos, por innovación o por conservación y frecuencia de uso, relativos a la Institución y organización monacal, a sus elementos personales, a los elementos materiales. Luego han merecido especial atención los sustantivos abstractos en -tas, -ntia, -io, -tus/ -sus, -do, -ura, donde vienen expresadas las ideas fundamentales de la Institución monástica, sus votos, sus virtudes y observancias. También se consignan unos cuantos verbos de uso tan reiterado en las Reglas, que parecen característicos de las mismas, y por fin se señalan como pervivientes en el lenguaje monacal algunos giros y fórmulas idiomáticas, de origen vulgar, bíblico y jurídico, frecuentemente repetidas.

* * *

De ese fondo lexicográfico tradicional característico del Latín monástico ha pervivido en las Reglas y textos visigóticos el siguiente cuadro de formas:

- abba/ abbas* (Isid., Fruct., Comm., Eutr., Val.)
- coenobium* (Leandr., Isid., Fruct., Comm.)
- coenobialis* (Val.)
- decanus* (Isid., Fruct., Comm.)
- decania* (Fruct., Comm.)
- monachus* (Isid., Fruct., Comm., Eutr., Val.)
- monasterium* (Leandr., Isid., Fruct., Comm., Eutr., Val.)
- monasterialis* (Eutrop.)
- praepositus* (Isid., Fruct., Comm., Val.)
- cella* (Isid., Fruct., Comm., Eutr.)
- cellula* (Leandr., Isid., Fruct., Comm.)
- cellarius* (Isid., Comm.)
- cilicium* (Isid.)
- cilicinus* (Comm.)
- claustrum* (Isid., Fruct.)

(5)

collatio (Isid., Comm.)
collecta (Isid., Fruct., Comm.)
conuentus (Isid., Fruct., Comm., Eutrop.)
congregatio (Isid., Fruct., Comm., Val.)
disciplina (Leandr., Isid., Fruct., Eutr., Val.)
hebdomada (Isid., Fruct.)
hebdomadarius (Isid., Fruct., Comm.)
habitus (Leandr., Isid., Fruct., Val.)
regula (Leandr., Fruct., Comm., Eutr., Val.)

Abstractos nominales y verbales:

Para una apreciación equitativa y aproximada de la frecuencia estadística en los abstractos, conviene tener en cuenta la extensión de los documentos visigóticos que estudiamos: En la edición de Holstenius 1759, la *Reg. Leandri* ocupa 11 pp., que con los 10 1/2 caps. que le faltan, son unas 14-15 pp. La *Reg. Isidori* ocupa 10 pp. La *Reg. Monachorum Fructuosi* 7 pp. La *Communiss* 11 pp. Los dos documentos de Eutropio serían unas 6-7 pp. (15 en ed. Díaz). Los dos de Valerio serían unas 5-6 pp. (12 en ed. Díaz).

El cuadro estadístico de formas abstractas nominales y verbales en *-do*, *-ia*, *-itia*, *-tas*, *-ntia*, *-tio/ -sio*, *-tus/ -sus*, *-ura*, arroja los siguientes resultados:

<i>-ia</i>	Leand.	19	<i>-itia</i>	Leand.	5
	Isid.	10		Isid.	5
	Fruct.	15		Fruct.	5
	Comm.	15		Comm.	4
	Eutr.	12 (<i>ep. 6-uit. 6</i>)		Eutr.	7 (<i>ep. 2-uit. 5</i>)
	Valer.	10 (<i>gen. 5-perf. 5</i>)		Valer.	4 (<i>gen. 2-perf. 2</i>)
<i>-do</i>	Leand.	11	<i>-tas</i>	Leand.	60
	Isid.	10		Isid.	33
	Fruct.	7		Fruct.	26
	Comm.	9		Comm.	37
	Eutr.	10 (<i>ep. 3-uit. 7</i>)		Eutr.	35 (<i>ep. 16-uit. 19</i>)
	Valer.	4 (<i>gen. 0-perf. 4</i>)		Valer.	18 (<i>gen. 12-perf. 6</i>)

(6)

-ntia	Leand. 17	-tio -sio	Leand. 57
	Isid. 24		Isid. 68
	Fruct. 19		Fruct. 66
	Comm. 13		Comm. 54
	Eutr. 16 (<i>ep. 6-uit. 10</i>)		Eutr. 62 (<i>ep. 21-uit. 41</i>)
	Valer. 13 (<i>gen. 8-perf. 5</i>)		Valer. 40 (<i>gen. 25-perf. 15</i>)
	-ura	Leand. 2	
		Isid. 3	
		Fruct. 3	
		Comm. 5	
		Eutr. 4 (<i>ep. 2-uit. 2</i>)	
		Valer. 3 (<i>gen. 1-perf. 2</i>)	

Para lo relativo a la obediencia:

- auctoritas* (Leand. 1; Isid. 2; Comm. 1).
- benedictio* (Isid. 4; Fruct. passim; Comm. 3).
- contumacia* (Valer. 1).
- obediencia* (Isid. 1; Fruct. 4; Comm. 2; Valer. 1).
- inobediencia* (Isid. 1; Eutrop. 1).
- reuerentia* (Isid. 1; Fruct. 2).

Para la castidad:

- castitas* (Leand. 8; Comm. 5).
- continentia* (Fruct. 1; Eutrop. 1; Valer. 1).
- puritas* (Leand. 2; Fruct. 1).
- castimonia* (Leand. 1).
- uirginitas* (Leand. 23; Comm. 1).

Para la pobreza:

- nudititas* (Fruct. 1; Eutrop. 1).
- parcitas* (Valer. 1).
- paupertas* (Leand. 2; Isid. 3; Comm. 2).

Para la observancia y conducta en general:

- consuetudo* (Isid. 1; Fruct. 1; Comm. 8; Eutrop. 1).
- conuersatio* (Isid. 4; Fruct. 1; Comm. 2; Eutrop. 5).

conuersio (Fruct. 1).
obseruantia (Isid. 1).
ordo (Isid. 1; Fruct. 2; Eutrop. 1).
pactum (Leand. 1; Fruct. 1; Comm. 1).
professio (Leand. 6; Isid. 3; Fruct. 3; Eutrop. 4; Valer. 4).
propositum (Leand. 3; Isid. 3; Fruct. 1; Eutrop. 1; Valer. 1).
stabilitas (Leand. 1).

Respecto a virtudes y vicios:

abstinentia (Leand. 3; Isid. 5; Fruct. 2; Comm. 1; Valer. 1).
concupiscentia (Leand. 11; Isid. 1; Comm. 1; Eutrop. 1; Valer. 1).
diligentia (Leand. 1; Eutrop. 1).
elatio (Isid. 2; Comm. 2; Eutrop. 1; Valer. 1).
humilitas (Leand. 7; Isid. 6; Fruct. 3; Comm. 4; Valer. 2).
infirmetas (Leand. 12; Isid. 6; Fruct. 3; Comm. 4; Valer. 2).
inlusio (Isid. 2; Fruct. 1).
karitas (Leand. 11; Comm. 8; Eutrop. 1; Valer. 8).
iustitia (Leand. 1; Fruct. 1; Comm. 1; Eutrop. 2; Valer. 3).
mansuetudo (Comm. 1).
negligentia (Isid. 2; Fruct. 7; Comm. 2).
paenitentia (Isid. 7; Fruct. 5; Comm. 18; Valer. 1).
pietas (Leand. 2; Fruct. 2; Comm. 2; Eutrop. (inpietas 1).
sanctitas (Leand. 1; Comm. 6; Eutrop. 1; Valer. 2).
sollicitudo (Leand. 1; Isid. 6; Comm. 4).
tristitia (Isid. 2; Comm. 4; Eutrop. 9).
uoluntas (Leand. 5; Fruct. 2; Comm. 9; Eutrop. 4; Valer. 1).
murmuratio (Isid. 2; Fruct. 1; Comm. 10).
perfectio (Isid. 1; Fruct. 1).
tribulatio (Valer. 1).

Respecto a prácticas y ejercicios:

cogitatio (Leand. 5; Isid. 5; Fruct. 1; Comm. 2; Eutrop. 1; Valer. 1).

compunctio (Fruct. 1; Comm. 1; Valer. 1).
correptio (Comm. 1).
contemplatio (Isid. 2; Fruct. 2).
districtio (Fruct. 1; Eutrop. 3).
discretio (Leand. 1; Isid. 1; Fruct. 2; Comm. 1).
excommunicatio (Isid. 6; Fruct. 2; Comm. 2).
lectio (Leand. 3; Isid. 8; Fruct. 2).
meditatio (Leand. 1; Isid. 1; Fruct. 2; Comm. 1).
oratio (Leand. 5; Isid. 6; Fruct. passim; Comm. 3; Eutrop. 1; Valer. 4).
refectio (Isid. 9; Fruct. 5).
remissio (Leand. 2; Isid. 1; Fruct. 1).
sollemnitatis (Isid. 1; Fruct. 4).
operatio (Isid. 1; Fruct. 6; Comm. 1).
cura (Leand. 2; Isid. 5; Fruct. 1; Comm. 1; Eutrop. 1; Valer. 1).
mensura (Fruct. 4; Comm. 2).

En cuanto a los verbos de mayor frecuencia, aparecen como tales: *pergere*, tan repetido como en otros documentos no monásticos; *arguere* (Fruct., Comm., Eutrop.); *distringere* (Isid., Comm.); *dirigere* (Leand. Isid.); *erogare* (Fruct. Comm.); *increpare* (Comm., Eutrop.); *meditari* (Leand., Isid., Fruct.); *sedere/residere* (Leand., Isid., Fruct.).

Giros y formulas idiomáticas:

in commune (Leand., Isid., Fruct.).
in unum (Leand., Isid., Fruct. Comm.).
per omnia (Isid., Eutrop.).
obtentu más genitivo (Leand., Valer.).
 La fórmula jurídica *subiacere* más dativo (Isid., Fruct., Comm.); *Nosco* más infinitivo (Leand., Isid., Fruct. Comm. Valer.).
excepto quod, excepto si, excepto más acusat. o un sustantivo femenino (Fruct., Comm.).

II

El elenco que precede es un esbozo de las formas de la tradición monástica que perviven en los monumentos visigóticos. Nos queda por consignar lo que éstos ofrecen de peculiar. Desde luego los neologismos e innovaciones son muy escasos, y los señalaremos. Los demás se constatan como de raro uso. A la vez indicaremos los que se presentan como precedentes de derivados románicos en vocablos y en giros.

altarium (Isid. 1, Fruct. 1) (Cf. J. CAMPOS, *La Regula monachorum de S. Isidoro y su lengua*, "Helmantica" 31, 1961, p. 81).

bibitiones (Fruct. 1).

causa (> "cosa") (Isid. 1, Fruct. 1, Comm. 1) (Cf. J. CAMPOS, art. cit., "Helmantica", 37, 1961, 175).

corticida (> "cortijo") (Fruct. 1).

faber ferrarius (de S. José) (Leand. 1; Isid. 1).

oratorium (Fruct. 1; Comm. 1).

praelatus (Fruct. 1).

maior (=superior) (Fruct. passim).

spartea (> "esparteña") (Isid. 1) (Cf. J. CAMPOS, art. cit., p. 83).

storia (> "estera") (Isid. 1) (Cf. J. CAMPOS, art. cit., p. 79).

supplementum (= "ayuda") (Isid. 1).

conuersa (Leandr. 1); *conuersus* Isid. 3; (Fruct. passim).

En lo referente a la *obediencia*, es de notar el uso frecuentísimo, como ningún legislador monacal, que hace Fructuoso del término "*benedictio*", pero con el valor de "autorización, licencia".

En lo relativo a la pobreza:

inopia (Leand. 1; Isid. 1); *penuria* (Leand. 2; Fruct. 2); *parsimonia* (Leand. 2; Fruct. 1); *peculiaritas* (Fruct. 1); *peculiariter* (Fruct. 2); *peculiare* (Leand. 1); *sufficiencia* (= "pobreza") (Leand. 1).

(10)

Para la castidad:

incompactio (Leand. 5); *integritas* (Leand. 13); *pudicitia* (Leand. 1). Como virtud adyuvante y aneja a la castidad insiste Leandro, como ningún escritor monástico en la *uerecundia*, a la que dedica un capítulo.

Para lo referente a prácticas y virtudes:

flagelli disciplina (Isid. 1) (= "castigo de azotes") (Cf. J. CAMPOS, art. cit., pp. 67-68); *rigor* (Leand. 1 = "robustez"); *rigidus* = "recto" (Leand. 3,3; Isid. 1) (Cf. J. CAMPOS, art. cit., p. 70).

Verbos de poco uso:

abuti = "no usar" (Isid. 1); *complere* = "rezar completas" (Fruct. 1); *conuenire* = "reconvenir, reprender" (Leand. 1; Fruct. 1); *implicare* = "emplear" (Isid. 2; Fruct. 1; Comm. 1) (Cf. J. CAMPOS, art. cit., pp. 71-72).

mergi = "postrarse" (Fruct. 1); *distrahere* (Leand. 1); "vender" *prerogare* (Eutrop. 1) = "distribuir de antemano"; *recitare*, *recitatio* ("rezar") (Isid. 3; Fruct. passim); *uadere* = "ir" (Isid. passim).

Giros y fórmulas:

ad momentum (Isid.) (Cf. J. CAMPOS, art. cit., pp. 81-82); *ad punctum temporis* (Fruct.); *iuncta nocte*, = "llegada la noche" (Isid.) (Cf. J. CAMPOS, art. cit., pp. 80); *post deinde* (Fruct.); *iniunctum habet* (Comm.); *habent consuetudinem...* *abhorre* (Comm.); *cogitatio reuerti* (Leand.).

Neologismos o formas raras:

coeniculus = "coenulentus, cenagoso" (Leand. 1); *paupera* (femenino) (Leand. 1); *infamium* (Fruct. 1); *facultaticulæ* (Comm. 1); *pompaticus* = "pomposo" (Leand. 2); *senus missarum* = "seisena de misas" (Fruct. 1); *posse* = "bienes, hacienda" (Fruct. 1); *sorbitiunculae* (Comm. 1) = "bebidas"; *ligna* = "leña" (Fruct. 1).

Entre las ideas y términos expresivos que aparecen reiterada y conscientemente en los textos de las Reglas monásticas visigóticas llama la atención el concepto y denominación que aplican al hecho de la propia institución monástica, a su modo estable de vida, a su profesión. Pueden reducirse a cuatro, que por orden de frecuencia de uso son, *conuersatio, professio, institutum/institutio propositum*. No creo que se haya hecho la historia de estos vocablos monásticos, aunque haya estudios sobre alguno de ellos⁹. Nos vamos a fijar brevemente en la menos usada y de características más especiales, en cuanto su sentido monástico parece más alejado de su origen por una rara metasemia, es decir, vamos a estudiar, *propositum*.

Históricamente el sustantivo *propositum*, aparece por primera vez en la literatura latina, a nuestro entender, en Julio César, que lo usa seis veces (Cf. H. MEUSEL, *Lexic. Caesar. s. u.*), y siempre con el valor originario subjetivo de "intención, resolución". Cicerón lo emplea muchas menos veces que su verbo *proponere*: dos veces en los discursos (*Cael. 6; Phil. 10,23*) con valor de "determinación", y en las obras filosóficas ocho ejemplos, de los que tres significan "determinación", "intención", y los otros cinco toman el sentido retórico de "*quaestio, problema, thesis*". En la colección epistolar se dan cuatro lugares de *propositum* con el sentido general subjetivo de "intención, resolución" (Cf. W. A. OLDFATHER, H. V. CANTER, K. M. ABBOTT, *Index verbor. Cic. epist. s. u.*).

De los poetas áureos Virgilio no lo usa, Horacio lo construye con vocablos intensamente volitivos, como *tenacem propositi* (*C. 3,3,1*), y similar es el uso de Ovidio (*Met. 2,104*), *propositumque premit*, pero ambos con valor de "resolución". En PHEDRUS 3, prol. 15, encontramos en cambio el grupo binario *mutandum tibi propositum este aut uitae genus*, que tiende hacia un valor objetivo de "planes y métodos de vida". Volviendo a los prosistas, un ejemplo de Séneca nos ilustra sobremedida la metasemia del vocablo: en *ep. 65, 5-6* dice: *Quarta causa est faciendi propositum. Quid est propositum quod inuitauit artificem, quod ille secutus fecit*. Aquí *propositum* es la causa

⁹ Cf. J. CAMPOS, SCH. P., *Una fórmula de la Regula Scti. Benedicti, «Salmanticensis»*, 8, 1961, 183-194.

final de toda acción, el móvil u objeto extravolitivo que solicita a la voluntad a obrar; por tanto es algo objetivo que enlaza con lo subjetivo de la resolución volitiva. Se percibe fácilmente la metasemia de aspecto y sentido.

En la tradición del vocablo juega papel importante, como definidor de conceptos y términos, Quintiliano. Desde luego en nuestro caso le aplica el valor retórico de *quaestio* o *thesis* 18 veces. Con la otra acepción de "resolución" lo usa 15 veces, pero con matices que delata el grupo estilístico: Así en 11,142 *propositorum et uitae anteactae differentia* apunta al valor objetivo de "principios que rigen la vida pasada". Algo análogo tiene Juvenal en 9,21.

Pasando a otra zona de la literatura latina, en la Vulgata bíblica encontramos 13 ejemplos de *propositum*, que no es más que la traducción de *próthesis*, aplicado a los planes de los hombres en el A. Test., o a los de Dios en el Nuevo. Los dos únicos lugares que pueden insinuar algo del valor objetivo de "modo de vida" son el 2 *Mac.* 14,38 y 2 *Tim.* 3,10.

Entre los Padres y escritores cristianos se reanuda la tradición latina con sus varios valores y sentidos: Por ej. S. Cipriano en *ep.* 55,21 tiene *rationem propositi sui Domino redditurus*, donde es evidente el significado de "conducta" para *propositi*. S. Jerónimo, que le da la acepción originaria de "intención" en *ep.* 22,10 por ej., en *ep.* 22,14 le aplica el valor objetivo de "en la misma profesión religiosa". En el mismo siglo IV son testigos excepcionales de la transmisión del vocablo las versiones latinas de las Reglas orientales y de las *Vitae Patrum*. Y así encontramos en la Reg. de S. Basilio ocho pasajes (*Inter.* 3; *Resp.* 3 init.; *Resp.* 4 init.; *Resp.* 7 fin; *Resp.* 10 init.; *Respons.* 11 med.; *Resp.* 11 med.; *Resp.* 143) en los que bien por el contexto, bien por el grupo estilístico en que va, adopta sin duda alguna el valor objetivo de "género de vida/profesión religiosa". En la *Vita Sancti Antonii*, de la que existen dos versiones latinas del siglo IV (la más antigua editada últimamente por H. Hoppenbrouwers, O. S. B., Nijmegen 1960, y la de Evagrio de Antioquía, editada por H. Rosweid, Lugduni 1617 y Antuerpiae 1628) encontramos entre una y otra versión 12 lugares de *propositum*, que, atendiendo a su contexto, a sus equivalencias en la otra versión, como *studium*, *instantia*, o a

(13)

los originales del texto griego, *próthesis*, *proairesis*, *áskesis*, *spcudé*, viene a referirse en casi todos a "plan de vida religiosa o monástica, práctica de la religión, género de vida", "empresa", aunque recalcando en muchos "el esfuerzo de la voluntad" para ello.

En el siglo V recoge entre otros el valor extrínseco y objetivo para *propositum* S. León Magno en varias de sus epístolas (*ep.* 12,11 y *ep.* 167,14, ed. ML 54: *ep.* 43,22 y *ep.* 47,45, ed. TAROUCA, *Text. et Docum.*, p. II, Romae 1935).

Entrando en el siglo VI y dejando a un lado la *Vita Pachomii*, en su versión latina de Dionisio el Exiguo, que le asigna claramente el valor de *conuersatio* (= "género de vida"), y las *Variae* o *epistulae* de Casiodoro, en algunos de cuyos pasajes le aplica el valor de *institutum*, *regula uiuendi*, llegamos a nuestros textos visigóticos: a S. Leandro, que en tres lugares (*Int.* 42; 1,3; 1,6) lo valora como "vida monástica de virginidad", "profesión monástica". La misma equivalencia y acepción da la *Regula Isidori* en las tres veces que lo tiene (9,7; 12,4 bis). La de Fructuoso ofrece una construcción que empareja *propositum* con *conuersatio* y la une a *studii*, y *laboris*, lo que no impide que signifique "una conducta y dedicación activa en el trabajo". En el *De dictrict. monach.* de Eutropio de Valencia (ed. DIAZ Y DIAZ, Salamanca 1958, p. 21, lin. 37) el único ejemplo que presenta, connota claramente "vida u observancia monástica". Y otro solo caso ofrece también Valerio del Bierzo en el *De monach. perfectis* (ed. DIAZ Y DIAZ, cit., p. 80, lin. 2) con el mismo sentido y valor.

En fin, la acepción objetiva y monástica de *propositum* la registra el Glosario *Ab Absens* del siglo VIII (ed. G. Goetz, Amsterdam 1965, p. 420,26), cuando dice: *Propositum: institutum*¹⁰.

¹⁰ Este estudio histórico-filológico de *propositum* es un extracto del publicado en *La Ciudad de Dios*, vol. CLXXXI, 1968, pp. 535-547.

CONCLUSION

Lo expuesto hasta aquí no es más que un esbozo o diseño de la lengua monacal visigótica, pero que además de señalar influencias en la evolución fonológica y semántica de vocablos y giros neolatinos, releva ideas, dependencias y semejanzas dignas de atención. Por eso hacemos notar entre otras: En la Regla de S. Leandro, cuyo tema central es la virginidad, aunque trate las demás virtudes y prácticas monásticas, no aparece la palabra *obedientia*. En cambio en la de S. Fructuoso, la más severa y ordenancista, es más empleada que en los demás textos de que aquí tratamos; lo mismo el vocablo *reuerentia*, y sobre todo *benedictio*, como ya indicamos. En las Reglas o textos visigóticos no se encuentra el término *septimana*, precedente del románico-hispano "semana" y homófonos neolatinos, mientras en ellos se hace uso de *hebdomada*, y *hebdomadarius*, fenómeno idéntico al de la *Reg. Pachomii*, que no tiene *septimana*, pero ofrece gran frecuencia de *hebdomada*: La palabra *professio*, tan empleada por las Reglas visigóticas y otras antiguas, no se encuentra en la *Regula Benedicti*, ni en la *Regula Magistri*. Es notable que en los textos visigóticos no aparezca ni una sola vez el sustantivo *religiosus*, equivalente a *monachus*, que ya había sido usado por el Concilio I de Toledo. Tampoco se ve en las visigóticas el vocablo *prior*, con valor de "Superior", que es frecuente en la *Regula Benedicti*. A la inversa el término *propositum* para expresar la "vida monástica", que se halla en todas las Reglas y textos visigóticos y en la *Regula Magistri*, no existe en la *Regula Benedicti*.

En conjunto, el léxico de estos textos visigóticos, y en menor escala los giros y fórmulas, revelan una mayor afinidad entre Isidoro y Fructuoso, entre éste y la *Reg. Communis*, alguna aproximación, aunque de menor grado que las anteriores, entre Eutropio y Valerio. S. Leandro por su tema y estilo es algo aparte de los demás. Por último podemos añadir que el estudio de la lengua en detalle y bajo todos los aspectos, lexicográfico, sintáctico y estilístico de estos documentos puede contribuir no poco a la fijación del mismo texto.

LA PILASTRA DE SAN SALVADOR DE TOLEDO

Por H. SCHLUNK

Director del Instituto Arqueológico Alemán de Madrid

En la iglesia de San Salvador, de Toledo, al efectuar hacia 1949 unos trabajos de restauración en la nave lateral quedó al descubierto, al levantar un revestimiento posterior, parte de una pequeña mezquita, en cuya construcción se habían empleado numerosos miembros arquitectónicos más antiguos, romanos y "visigodos", sobre todo columnas, capiteles y pequeños pilares que debieron pertenecer a un cancel. El plano de esta edificación, en cuanto puede deducirse de los trabajos realizados, está aún pendiente de su publicación. De los miembros arquitectónicos vueltos a utilizar allí sólo nos ocuparemos aquí del ejemplar más notable, una gran pilastra de mármol de 2,795 m. de altura y 0,46 m. ó 0,27 m. de anchura, con la basa y el capitel tallados en el mismo bloque. Esta pilastra fue brevemente mencionada por Iñíguez¹, al que tengo que agradecer que en la época del descubrimiento del monumento llamase mi atención sobre él. Una primera publicación sobre esta pieza se debe a Palol², que volvió después a tratar brevemente de ella³. La encontramos también mencionada en el capítulo sobre nuevos hallazgos arqueológicos, con el que Matilde López Serrano⁴ contribuyó a la nueva edición de la

¹ F. IÑIGUEZ ALMECH, *Algunos problemas de las viejas iglesias españolas*, «Cuadernos de Trabajo de la Escuela Española de Historia y Arqueología» 7, C. S. I. C. Delegación de Roma, 1953, 79.

² P. DE PALOL SALELLAS, *Esencia del arte hispánico de época visigoda*, «Settimane di Studio dell'Alto Medioevo» 3, Spoleto 1956, 108 sig., láms. 22-23.

³ P. DE PALOL, *Arte hispánico de la época visigoda*, Barcelona 1968, 106, figs. 39-41.

Historia de España, y en el diccionario de iconografía cristiana de Aurenhammer⁵.

La pilastra se articula en las tres zonas de basa, fuste y capitel, y debajo de la basa se ve aún un muñón de talla tosca, que debió servir para sujetarla al suelo. (Láms. 1 y 2.) La forma degenerada tardía de la basa se nota en que tanto el toro, que en las piezas antiguas sobresale, como la gola aparecen completamente planos y separados únicamente por pequeños filetes. Ha desaparecido, en cambio, el toro superior. En su lugar rodea a la pieza un listón, cuya altura es casi el doble de la de la gola, y que aparece enmarcado por cuatro filetes por debajo y tres por encima y decorado por una fila de pequeños rombos colocados de punta y que se tocan. Otra pilastra que apareció también en la misma iglesia en el curso de la restauración muestra una basa análoga. (Lám. 3^a.)

Se reconoce que este listón no forma parte de la decoración original de la basa al observar las pilastras, también vueltas a utilizar, que están colocadas en las dos entradas del aljibe del Conventual de Mérida. Allí la basa se compone aún, al estilo antiguo, de una gola ancha y profunda con un toro estrecho a cada lado, mientras que el fuste está rodeado por todos lados por un estrecho filete. Este filete está decorado en su lado inferior, el contiguo a la basa, con pequeños rombos, en tanto que el resto es liso. (Fig. 1^b.) Esta decoración de rombos se encuentra en tamaño mayor en otras dos pilastras de Mérida, cuyas basas conservan aproximadamente la misma forma. (Fig. 1^c.)

Una basa de igual forma y el filete con decoración de rombos se encuentra también en otra pilastra de Toledo, la que está empotrada en el muro exterior de la iglesia de Sta. Justa. (Lám. 3^b y Fig. 1^c.) Se pone así claramente de manifiesto la estrecha relación que existió entre los talleres de Mérida y de Toledo. En esta misma línea de desarrollo se encuentran los fragmentos anteriores mencionados de San Salvador de Toledo, en los que se ha perdido, sin embargo, el toro superior, siendo sustituido por el filete plano, decorado de rombos. (Fig. 1^c.)

⁴ M. LOPEZ SERRANO, *Hist. Esp.* 32, 1963, 759.

⁵ *Lexikon der Christl. Ikonographie* 1, 1967, 518.

También los tallos de vid que en la pilastra de San Salvador encuadran el fuste en sus dos lados estrechos, tienen su más próximo paralelo en la de Sta. Justa. (Lám. 3^b.) Su modelo hay que buscarlo de nuevo en Mérida, en la gran pilastra que se encuentra al pie de las escaleras del aljibe, a la que por otros motivos hemos comparado con ejemplares de Constantinopla⁶.

Entre los tallos de vid aparecen círculos con su interior ocupado por cuadrados o rosetas, y entre ellos motivos vegetales, un arbolillo, cuadrifolios de hojas alargadas, etc. Asimismo, el motivo que ha sido tomado por un cáliz⁷, en el centro de uno de los lados estrechos, creemos es otro cuadrifolio, con sus cuatro hojas ordenadas alrededor de un punto central.

En el anverso aparecen tres columnas muy alargadas, con basas y capiteles. (Lám. 1^b.) No conocemos ningún modelo para esta decoración, aunque en Mérida hay numerosos ejemplares de pilastras, uno de cuyos lados estrechos aparece decorado en su centro con una única columna con capitel, muy destacada por debajo de la zona del capitel de la pilastra⁸. (Lám. 4^{ab}.) De Constantinopla sólo conocemos la media caña decorada con motivos vegetales que se encuentra superpuesto en el centro de algunos lados⁹. Por el contrario, la fotografía de una pilastra colocada delante de la jamba de una puerta de Gamzigrad, en Yugoslavia (Lám. 5), que debe corresponder al siglo IV aproximadamente, muestra una columna salomónica, en posición semejante a la anterior, con capitel análogo al de las antiguas pilastras de Mérida¹⁰. Por tanto este motivo se ha tomado también en Mérida de modelos romanos orientales, que no podemos localizar aún con precisión.

Que en la pilastra de Toledo se trata de formas desviadas, equívocas, lo muestra mejor que nada el capitel, en el que las

⁶ *Madridrer Mitteilungen* 5, 1964, 248, fig. 4, lám. 82 drcha.

⁷ Así PALOL, nota 2.

⁸ *Madridrer Mitteilungen* 5, 1964, lám. 82 drcha.

⁹ *Madridrer Mitteilungen* 5, 1964, lám. 83c. A. GRABAR, *Sculptures byzantines de Constantinople*, 1963, láms. 26-31, 33.

¹⁰ Debo el conocimiento de esta fotografía a Th. Hauschild, que dió también el permiso para su publicación.

hojas de la fila inferior han sido sustituidas por tres columnas salomónicas en los lados estrechos y cuatro en el lado mayor, en las que descansan a su vez dos o tres arcos respectivamente. Sobre estos arcos se ven en los ángulos pequeñas hojas alargadas, y, además, caulículos, de los que salen hélices y volutas. No es posible saber con seguridad, por ahora, cómo se llegó a la formación de esas columnas y arcadas.

Si buscamos términos de comparación parece evidente que la pilastra de San Salvador de Toledo debió ser posterior a los ejemplares ya citados del aljibe del Conventual de Mérida y al de Sta. Justa de Toledo. Si las pilastras de Mérida pueden situarse razonablemente en la segunda mitad del siglo VI, hay que pensar para el ejemplar de San Salvador en una época posterior, pero sin que, por otra parte, pueda señalarse una fecha concreta de año, ya que no tenemos un sólo ejemplar que pueda datarse o que se encuentre en una relación arquitectónica segura.

La pilastra, sin embargo, es acreedora a nuestro interés, no tanto por sus formas ornamentales, como por la decoración escultórica de su frente¹¹. Presenta, en efecto, en cuatro campos supuestos del mismo tamaño escenas del Nuevo Testamento. (Lám. 1^a.) Estas son, de arriba a abajo, las siguientes:

La curación del ciego.

La resurrección de Lázaro.

Cristo con la Samaritana junto al pozo.

La curación de la hemorroisa.

Por encima y por debajo de las escenas se han destruído las zonas de la basa y del capitel, lo que se debe, evidentemente, a que en el interior de la mezquita un muro terminaba directamente en dicho lado. Otras destrucciones, desde luego anteriores, afectan a las cabezas de los personajes que aparecen en las escenas cristianas. En casi todas las esculturas cristianas conservadas en el Sur arabizado de la Península encon-

¹¹ A la pilastra se le dió un giro de 180°, por orden del arquitecto F. IÑIGUEZ, ya que las escenas eran difícilmente visibles a causa de la proximidad del muro.

tramos que las facciones de la cara han sido borradas de un modo análogo ¹².

Las cuatro escenas están realizadas, desde el punto de vista iconográfico, con el mismo sencillísimo esquema. En cada cuadro aparecen enfrentadas dos figuras y la de Cristo está siempre, significativamente, en una escala mayor. Por lo demás falta todo aditamento innecesario y la representación se concentra en el enfrentamiento de ambas figuras. Vamos a describir ahora, brevemente, las escenas de arriba a abajo.

La curación del ciego. (Lám. 6^a.)

El ciego, vestido con una túnica corta sujeta por un cinturón y llevando un manto echado sobre los hombros, sale por la izquierda por una puerta de ciudad de la que sólo se ve la jamba izquierda y el arco, faltando la jamba derecha. El ciego se encuentra precisamente debajo del arco y tantea, ligeramente inclinado hacia delante; con grueso bastón que sostiene con la mano izquierda, hacia la derecha. La mano derecha está destruída, pero el brazo, a juzgar por un fragmento que sale del bastón, parece haber estado extendido. En representaciones análogas la mano estaba extendida hacia Cristo en actitud de súplica. Al lado de la puerta, a la derecha de la escena, aparece Cristo, cuya figura llega hasta el marco superior, y mira de frente al espectador. Lleva una vestidura larga que llega hasta el suelo, y un manto que anudado sobre el hombro derecho cruza sobre el pecho hacia la izquierda y aparece sostenido por el brazo de ese lado, cuya mano, muy grande, es visible por debajo del manto. La mano derecha de Cristo se dirige directamente hacia la cabeza del ciego, que aparece de perfil. Están muy dañadas, además de la cabeza, las manos y parte del bastón del ciego, así como su pie derecho y los pies de Cristo. Sobre los nimbos que figuran en las cuatro escenas véanse las observaciones que hacemos más abajo.

La resurrección de Lázaro. (Lám. 6^b.)

Cristo está representado a la izquierda y lleva una larga

¹² *Madriider Mitteilungen* 3, 1962, 151, nota 104.



Toledo

vestidura y manto que, sostenido por la mano izquierda, cae en pliegues redondeados abultados. La mano derecha extendida corta la pared del edículo sepulcral. Los pies han sido destruidos, pero puede reconocerse, sin embargo, que el derecho estaba dirigido hacia delante y el izquierdo hacia la izquierda. El edificio sepulcral de Lázaro se levanta sobre un podio al que conducen desde la izquierda cinco escalones, mientras que las líneas horizontales de la derecha indican el muro. Las paredes del sepulcro presentan en su mitad inferior una decoración a modo de espina de pez, o sea dos incisiones cortas que vienen de ambos lados y se encuentran en el centro; por arriba las paredes son lisas y se juntan, tras una ligera curva, en ángulo agudo. Contiguo a la pared de la derecha, vemos en el ángulo superior un muro de sillares que en su parte inferior ha sido destruída intencionadamente. Del muro izquierdo sale un olivo que tiene cuatro largas hojas y un fruto colgado. Lázaro, que aparece en el edículo en posición frontal, está vendado como una momia. Las cabezas de Cristo y de Lázaro se han hecho desaparecer a golpes de cincel.

Cristo con la Samaritana junto al pozo. (Lám. 7^a.)

La escena está dividida exactamente en dos mitades por el pozo que, sobre todo en su parte inferior, está muy destruído. A la izquierda se ve a la Samaritana con una larga túnica que le llega hasta los pies, muy mutilados. La figura aparece en posición casi frontal, pero extiende su mano derecha hacia el pozo donde por las huellas conservadas debe suponerse que tocaba la cuerda de la que pendía el cubo, del que parece pueden reconocerse aún el asa y una parte del recipiente. A la derecha del pozo está Cristo, sentado en un pequeño montículo, con el cuerpo dirigido hacia la izquierda, pero con la cabeza en posición frontal. Lleva una larga túnica y un manto, que sostiene con la mano izquierda, de la que sólo se ve el dorso, pues los dedos se han destruído. La mano derecha, también deshecha, la tenía Cristo ligeramente levantada, lo que indicaba que estaba hablando con la Samaritana. También las cabezas han desaparecido aquí a golpes de cincel.

(6)

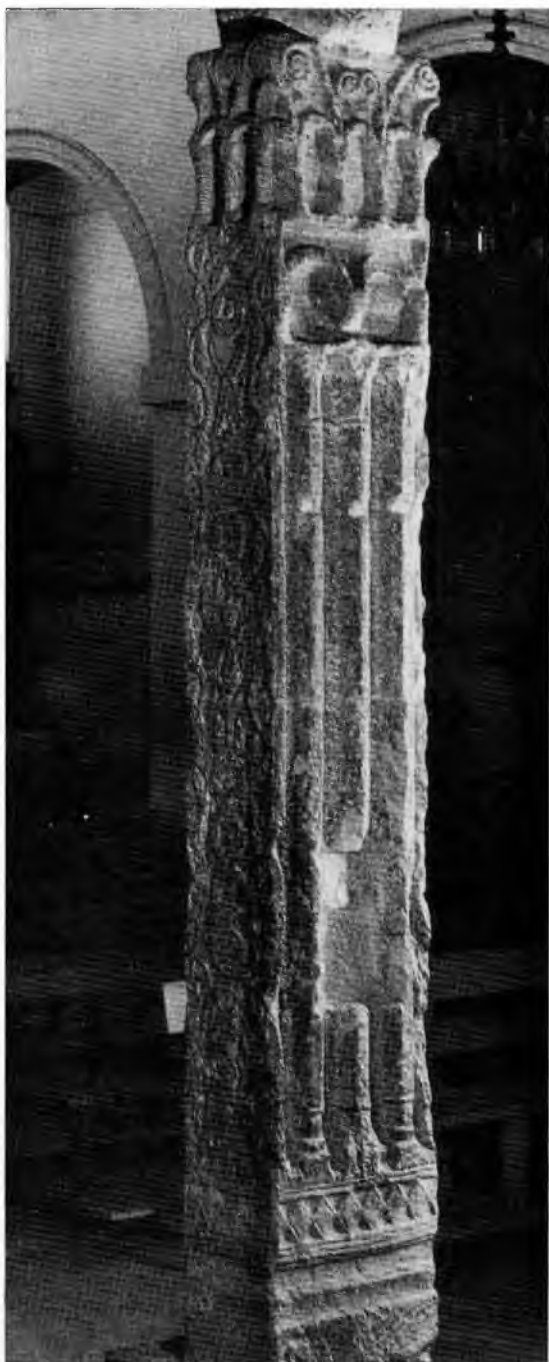


Lámina I.—*Toledo*.—S. Salvador, Pilastra.
a: Frente.—*b*: Lado posterior.

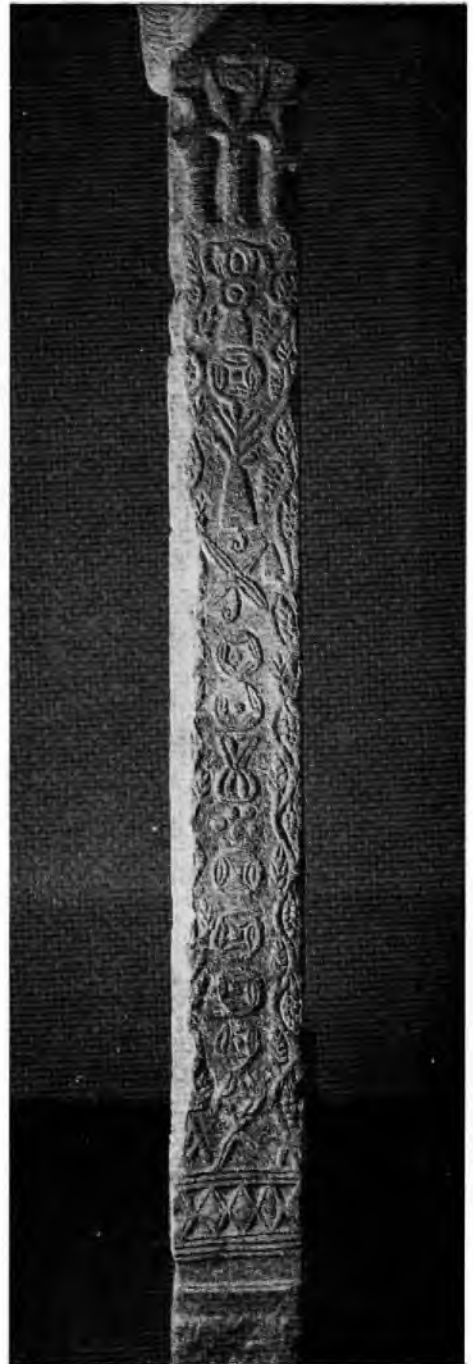


Lámina II.—Toledo.—S. Salvador, Pilastra, lados menores.



Lámina III, a.—Toledo.—S. Salvador, Pilastra empotrada en la pared.

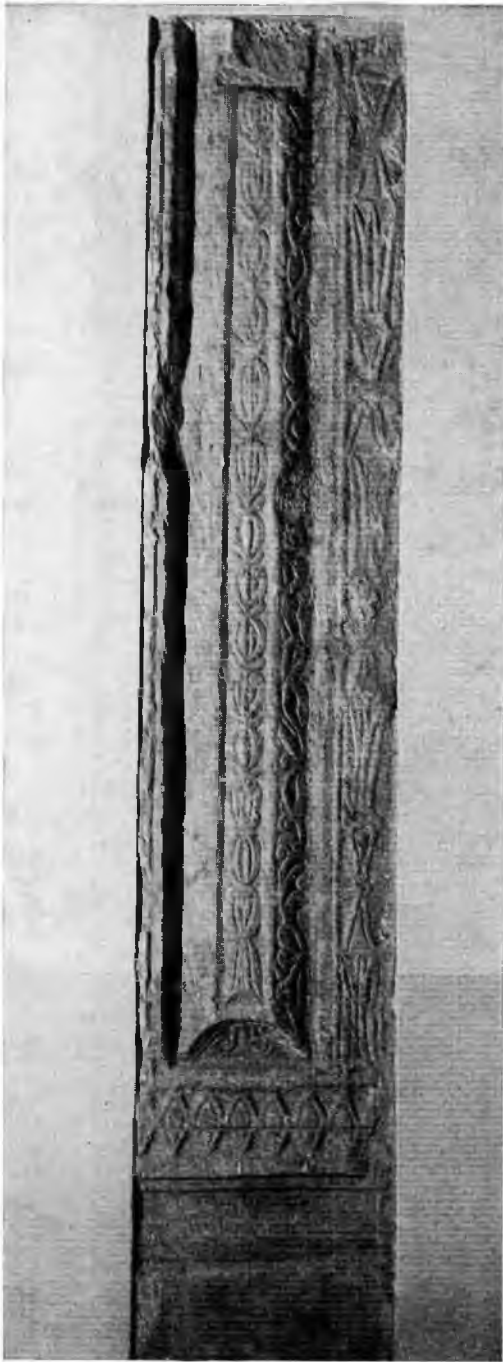


Lámina III *b.*—*Toledo.*—*Sta. Justa, Pilastra.*



Lámina IV, *b.*—*Mérida.*—*Conventual, Pilastra.*

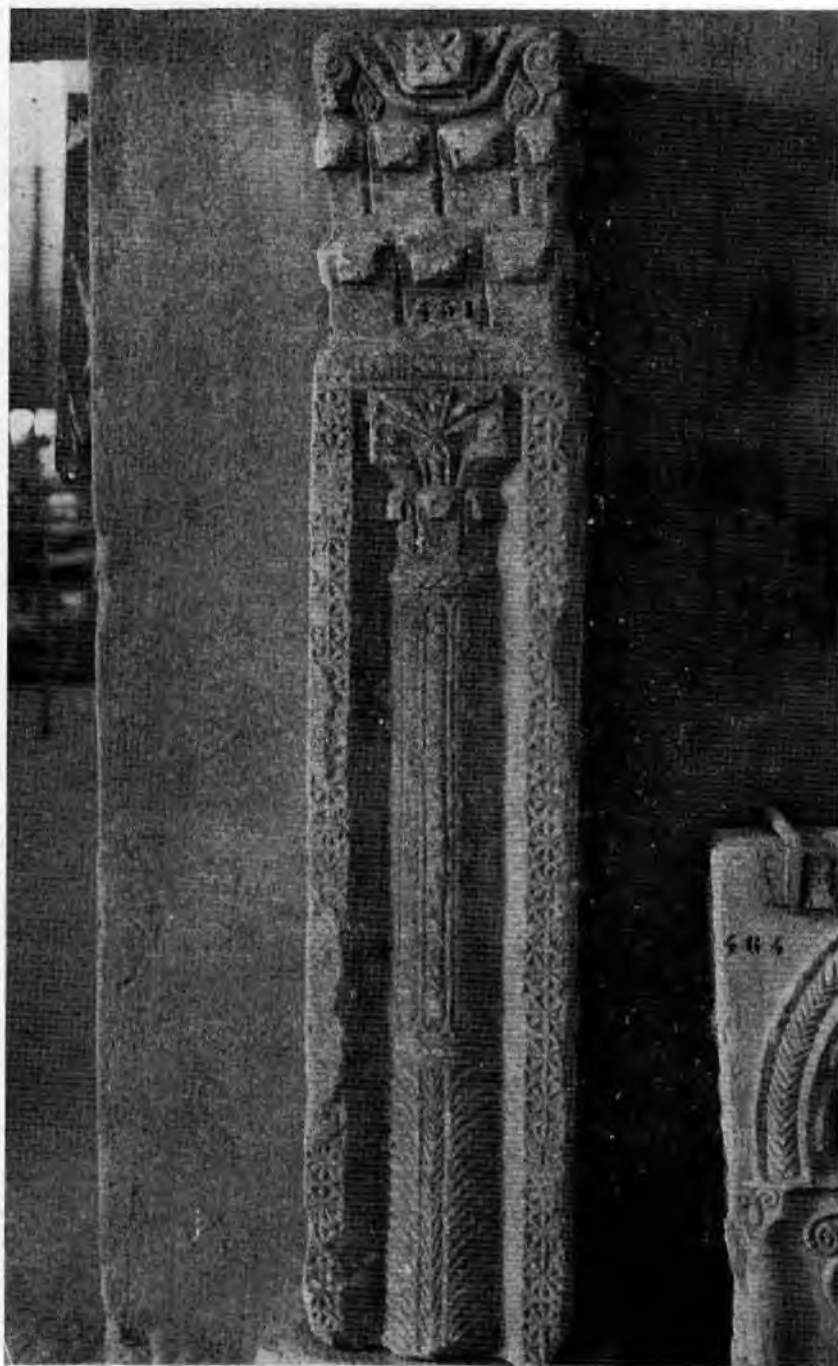


Lámina IV, a.—*Mérida*.—Museo Arqueológico Provincial, Pilastra.



Lámina V.—*Gamzigrad, Yugoslavia*.—Pilastra, parte superior.



Lámina VI, a.—Toledo.—S. Salvador, Curación del ciego.



Lámina VI, b.—*Toledo*.—Resurrección de Lázaro.



Lámina VII, a.—Toledo.—S. Salvador, Cristo y la Samaritana.



L.ámina VII, b. — *Toledo*. — Curación de la hemorroisa.



Lámina VIII.—*Toledo*.—Museo Arqueológico Provincial.
a: Fragmento de una pila procedente de Escalona (*Toledo*).
b: Capitel de procedencia desconocida.

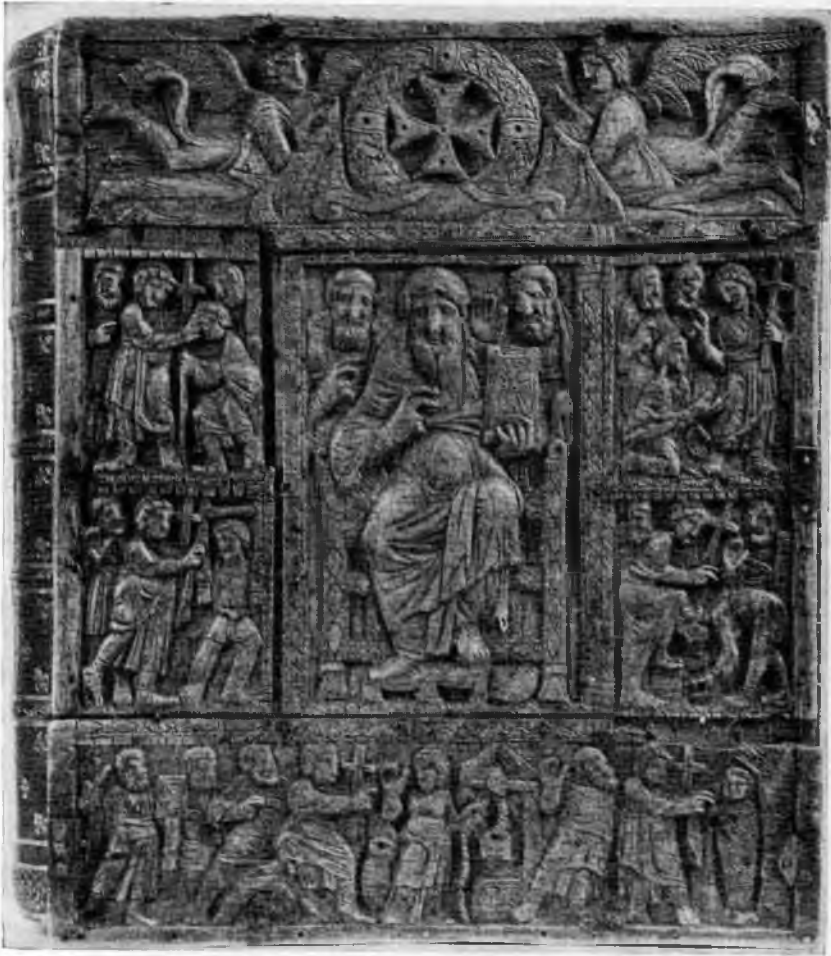


Lámina X.—*Paris*.—Bibliothèque Nationale, Diptico procedente de St. Lupicin (Jura).



Lámina XI. - *Cambridge*.—Fitzwilliam Museum, Placas de marfil con dos evangelistas, la curación del paralítico y Cristo con la Samaritana.

La curación de la hemorroisa. (Lám. 7^b.)

A la izquierda de la escena se ve una puerta de ciudad construida con sillares que, en su parte superior, remata con tres arquitos semicirculares, cuya significación no está clara. El arco de la puerta, enmarcado por dos líneas, está en parte destruido por su vértice. A juzgar por el muro, la puerta y el arco terminaban en una línea vertical. Bajo este arco, al que toca con su cabeza, se halla la hemorroisa, vestida con un largo manto. La figura aparece arrodillada y su pierna derecha, que sólo está indicada por una incisión, se dobla por la rodilla en ángulo agudo. Con la mano izquierda se coge la cabeza como expresión de dolor, la derecha está extendida sujetando una punta de la vestidura de Cristo, que aparece a la derecha, erguido y en posición frontal. Cristo, con nimbo, lleva una larga vestidura y un manto, que sostiene con su mano izquierda y al que corresponden los pliegues semicirculares que se ven por delante del cuerpo. El resto del manto cuelga formando a ambos lados un gran pliegue. La mano derecha de Cristo, levantada, se apoya ligeramente sobre la cabeza de la mujer, pero el antebrazo y la mano están tan destruidos que no se puede seguir con claridad su recorrido.

Por las grandes destrucciones que ha sufrido la pilastra no resulta fácil saber quiénes eran las personas que se habían querido destacar por medio de un nimbo. Partiendo de las dos escenas superiores, la curación del ciego y la resurrección de Lázaro, menos destruidas que las otras dos, se llega, según mi opinión, a la conclusión evidente de que la cabeza de Cristo estaba en ambas escenas rodeada de un gran nimbo ovalado. Se debe suponer que en las dos escenas inferiores ocurría lo mismo. De las figuras enfrentadas a Cristo, Lázaro es evidente que llevaba, como es corriente, una venda alrededor de la cabeza y la Samaritana y la hemorroisa debían llevar un pañuelo. Sería extraño que el ciego llevase también un pañuelo en la cabeza. Pero no creemos posible que pudiese tratarse aquí —ni tampoco en las otras figuras— de un nimbo.

A pesar de la baja calidad del relieve, los que estudian el arte de la Península Ibérica tienen que reconocer su interés, ya que, precisamente en el primer milenio —prescindiendo de

los sarcófagos importados de Roma en el siglo IV— son muy escasas las representaciones de escenas cristianas con temas del Nuevo Testamento. En Centcelles, entre las escenas cristianas allí representadas, tenemos, junto a ocho tomadas del Antiguo Testamento, una sola del Nuevo —la resurrección de Lázaro— y aún ésta sólo puede traerse aquí con limitaciones, ya que la cúpula de mosaico debe con toda seguridad su ejecución a un taller ambulante y las composiciones es seguro que no han sido concebidas en la Península¹³. En una forma de expresión totalmente distinta, seguramente oriental, encontramos la misma escena en el sarcófago de Alcaudete, donde Cristo aparece acompañado por cinco discípulos, mientras que la hermana de Lázaro está prosternada ante él y Lázaro es sacado en un féretro del templete rematado por arcos de medio punto¹⁴. Si prescindimos de la escena de un sarcófago de la Bureba, que resulta irreconocible por estar muy destruída y a la que se suele interpretar como la Adoración de los Reyes¹⁵, lo que no nos parece seguro, hemos nombrado ya todas las representaciones del Nuevo Testamento hasta ahora conocidas en ese período en la Península. Aún cuando, pensando en todo lo que seguramente se ha destruído, sólo con gran prudencia pueden hacerse afirmaciones generales basadas en lo que por casualidad se ha conservado, no hay que pasar por alto que, en el arte de la Península, frente a las escenas del Nuevo Testamento, se encuentran en número incomparablemente mayor las del Antiguo Testamento. Esta afirmación es muy importante para enjuiciar el arte hispánico del siglo IV al VII¹⁶.

¹³ *Madriider Mitteilungen* 2, 1961, 152.

¹⁴ *Madriider Mitteilungen* 3, 1962, 134 sigs., láms. 28-31.

¹⁵ P. DE PALOL, *Arqueología cristiana de la España romana*, 1967, 313, lám. 91, 2 dice prudentemente: «Adoración de los Magos».

¹⁶ Prescindiendo de las escenas de la cúpula de mosaico de Centcelles, a la que nos hemos referido brevemente en la nota 13, se trata de los siguientes ejemplos:

Sarcófagos de la Bureba, Museo de Burgos, 2.º m. s. IV. (*Madriider Mitteilungen* 6, 1965, 139 sigs.)

Sarcófago de Quintana-Bureba:

Moisés recibe las Tablas de la Ley (?).

Sacrificio de Abraham (?).

Ante esta situación se comprende que de primera intención se haya tratado de derivar las escenas de nuestra pilastra de sarcófagos importados de Roma a la Península, ya que sus cuatro representaciones son relativamente frecuentes en aquéllos¹⁷. A esto se opone, sin embargo, el hecho de que hasta ahora no hemos podido observar una repercusión de estos sar-

Tapa del sarcófago de Cameno:

Los tres jóvenes negándose a adorar la estatua del Rey.

Sarcófagos de Tarragona, Museo Paleocristiano, Pr. s. V. (*Madriдер Mitteilungen* 8, 1967, 230 sigs.)

Sarcófago de Leocadio:

Moisés recibe las Tablas de la Ley.

Sacrificio de Abraham.

Fragmento:

Sacrificio de Abraham.

Sarcófagos del Sur de España, s. V. (*Madriдер Mitteilungen* 3, 1962, 19 sigs.)

Ecija, Iglesia de Sta. Cruz:

Sacrificio de Abraham.

Daniel en el foso de los leones.

Barba Singilia, Propiedad particular, Antequera:

Y en *ArchEspArq.* 42, 1969, 167 y 170.

Daniel en el foso de los leones.

Posiblemente los tres jóvenes en el horno.

Alcaudete (Madrid MAN).

David y Goliat.

David en el foso de los leones con cuatro leones por lo menos.

Iglesia de S. Pedro de la Nave, Zamora, 2.ª m, s. VII:

Sacrificio de Abraham.

Daniel en el foso de los leones.

Piso de mosaico en la iglesia de Sta. María de Cami.

Mallorca, m. s. VI:

Historias de José.

Adán y Eva.

Hay que hacer notar que las populares y con frecuencia repetidas escenas de la recepción de las Tablas de la Ley por Moisés, el sacrificio de Abraham y Daniel en el foso de los leones no tienen en las obras mencionadas ningún parentesco iconográfico entre sí, sino que presuponen cada vez modelos nuevos, distintos. No parece haber habido en la Península durante estos siglos una tradición iconográfica propiamente dicha.

¹⁷ Así P. DE PALOL (v. arr. nota 2), cuyo parecer repiten LOPEZ SERRANO (nota 4) y AURENHAMMER (nota 5).

cófagos romanos en la Península¹⁸, por lo que sería muy extraño que esta relación se hubiese reanudado después de más de 200 años. Hablan también en contra de ella algunas peculiaridades iconográficas y estilísticas de las escenas, de las que no es la menor la elección de los temas que no puede demostrarse que se haya encontrado así relacionados en ningún sarcófago¹⁹.

Para el juicio estilístico de las representaciones es característico que las figuras no están talladas en relieve en el mármol, sino que se conserva su silueta en la superficie y se rehunde el fondo. Conocemos esta técnica de Constantinopla, de Grado en el Norte de Italia, pero sobre todo, ya con ejemplos de fecha segura, de Ravena, primero en unos cimacios de S. Vitale (547), después del ambón del arzobispo Agnello (556-70) en la catedral y del de SS. Giovanni e Paolo, que fue erigido por Deodato bajo el episcopado de Mariniano (595-606)²⁰. En estas obras se encuentran representados de esta forma, sobre todo, animales de distintas clases. Ya hemos señalado con anterioridad que en la Península Ibérica existen obras de esta misma técnica, en particular en una iglesia de

¹⁸ Una excepción la constituye el sarcófago, muy tosco, de Sta. Clara en Tarragona, sobre el que hemos llamado la atención en *Madridrer Mitteilungen* 8, 1967, 256 y que hemos reproducido allí mismo en la lám. 56.

¹⁹ Una excepción segura nos la ofrece el falso frente de un sarcófago de piedra caliza, publicado por N. FIRATI, en «Cahiers Archéologiques» 16, 1966, 1-4, y encontrado en 1964 cerca de Ambarliköy, en Tracia, a 30 km. al O. de Estambul y que fue a parar al Museo de Estambul. Allí colocadas alternativamente bajo frontones y arcos, se encuentran las escenas de Lázaro, de la curación del ciego y de la hemorroisa. Cristo no lleva allí atributo alguno, tampoco nimbo, es de mayor tamaño que la persona que tiene enfrente y en todas las escenas aparecen sólo dos figuras. Hasta ahí existen coincidencias con las escenas de la pilastra de Toledo. Como diferencias más notables cabe señalar la posición de Cristo, que se representa siempre de perfil, la postura y el vestido del ciego, con los brazos caídos y una vestidura de mangas largas que llega casi hasta el suelo, y el edículo de Lázaro, colocado directamente sobre el suelo. La figura aparece invertida en los «Cahiers Archéologiques», lo que quiero advertir aquí.

²⁰ F. W. DEICHMANN, Ravena. *Geschichte und Monumente*, Wiesbaden 1969, 73 sigs. 89-91.

Saamases, cerca de Lugo, y también parecidas en Mérida²¹. En un capitel de procedencia desconocida del Museo de Toledo (Lám. 8^b) se encuentra un ciervo, que se repite asimismo en Ravena. En el ambón de SS. Giovanni e Paolo y en otro fragmento del Museo de Ravena hay también figuras humanas cuya silueta se ha reservado del mismo modo en la superficie, rehundiendo después el fondo. Se trata, como lo indican las inscripciones del ambón, de los apóstoles San Pablo y San Juan. (Lám. 9^{ab}.) También estas figuras tienen la cabeza rodeada de un gran nimbo, como las de la pilastra. Se diferencian, sin embargo, en que en éstas las líneas están grabadas con más fuerza y son más rectas, encontrándose con frecuencia en ángulos agudos, mientras que en Toledo las líneas, que están marcadas sólo superficialmente, son más finas y están por lo general redondeadas, como en un dibujo. Esto hace pensar en modelos distintos. La manera de estar representados en Toledo, por ejemplo, con una línea oblicua y varias horizontales, en el zócalo del edículo del sepulcro de Lázaro, una escalera que sube lateralmente y un fragmento de muro, o en la escena de la hemorroisa la pierna derecha en posición arrodillada sencillamente indicada por una raya, señalan claramente hacia un modelo dibujado. Este estilo debió extenderse por Toledo y sus alrededores, como lo demuestra un fragmento tosco de una pila de Escalona (Toledo), en la que la figura situada a la derecha concuerda exactamente con el Cristo de nuestra pilastra. (Lám. 8^a.) Fuera de la Península no podemos presentar ninguna obra en la que aparezca este estilo como de dibujo.

Para poder enjuiciar la pilastra sería importante saber en qué motivo se ha fundado la elección y la relación de las escenas. Si se estudia respecto a ello el Liber Commicus, en el que se conservan las lecturas de la liturgia mozárabe-visigoda, se ve que los textos de la curación del ciego, de la resurrección de Lázaro y del encuentro de Jesús con la Samaritana están reservados a grandes festividades de la Iglesia. La colocación de las escenas en la pilastra no corresponde, sin em-

²¹ *Madriider Mitteilungen* 5, 1964, 245-47. V. sobre esto F. W. DEICHMANN, «Byzantinische Zeitschrift» 59, 1966, 248.

bargo, a la sucesión establecida por la liturgia y para la lectura del encuentro de Cristo con la hemorroisa no se ha previsto ningún día determinado, sino que la elección se ha dejado libre a cada iglesia²². Si se consulta a este respecto el único gran ciclo cristológico que se ha conservado hasta nosotros, el de S. Apollinare Nuovo, en Ravena, del que los estudiosos han creído durante mucho tiempo que en sus lecciones seguía el año eclesiástico —Baumstark le había supuesto relaciones con leccionarios siríacos²³, Nordhagen con leccionarios del Norte de Italia²⁴— se comprueba que también hay allí contradicciones entre la sucesión litúrgica y el orden efectivo. Por ello Deichmann, al que tenemos que agradecer el último estudio extenso sobre esta cuestión, ha llegado a la conclusión de que tampoco existe aquí dependencia alguna, que la sucesión de las escenas es independiente de los leccionarios y sólo estuvo determinada por puntos de vista artísticos e iconográficos. En realidad, como termina Deichmann resumiendo “la liturgia y el arte figurativo tienen fundamentos comunes, el mismo contenido, pero sus obras son independientes entre sí”²⁵.

Ahora bien, en el ciclo de S. Apollinare Nuovo las cuatro escenas que encontramos en la pilastra de Toledo figuran precisamente una al lado de otra, lo que es difícil se deba a la casualidad. (Fig. 1^a.) Debemos preguntarnos, por el contrario, si las escenas de Toledo no habrán sido tomadas también de un ciclo de escenas, del que tendríamos que suponer que sería mucho más corto. Pues aunque hay que pensar que la pilastra de Toledo no estaría sola en la iglesia para la que debió ser

²² J. PEREZ DE URBEL y A. GONZALEZ Y RUIZ-ZORRILLA. *Liber Commicus*, 2.º vol., Madrid 1950 y 1955, 671 (curación del ciego), 299 (Lázaro), 142 (Samaritana), 582 (hemorroisa).

²³ A. BAUMSTARK, *I mosaici di Sant'Apollinare Nuovo e l'antico anno liturgico ravennate*, «Rassegna Gregoriana» 9, 1910, 33 sigs. (citado según Nordhagen).

²⁴ C. O. NORDHAGEN, *RAVENNASTUDIEN*, Estocolmo 1953, 63-79; como curiosidad hay que señalar que N. hace notar «La liturgia, que más coincidencias presenta con los mosaicos (de S. Apolinar el Nuevo) es de origen español, a saber el Leccionario de Toledo».

²⁵ F. W. DEICHMANN, *Ravenna*, op. cit. 190.

creada, sino que debió tener una o varias compañeras en las que figurarían también escenas del Nuevo Testamento, con ello sólo se darían ciclos de cuatro escenas cada uno, mientras que en S. Apollinare Nuovo tenía cada uno trece escenas. Existen, sin embargo, otros ciclos, llamados ciclos abreviados, de seis o siete escenas²⁶, de los que sólo nombraremos aquí la

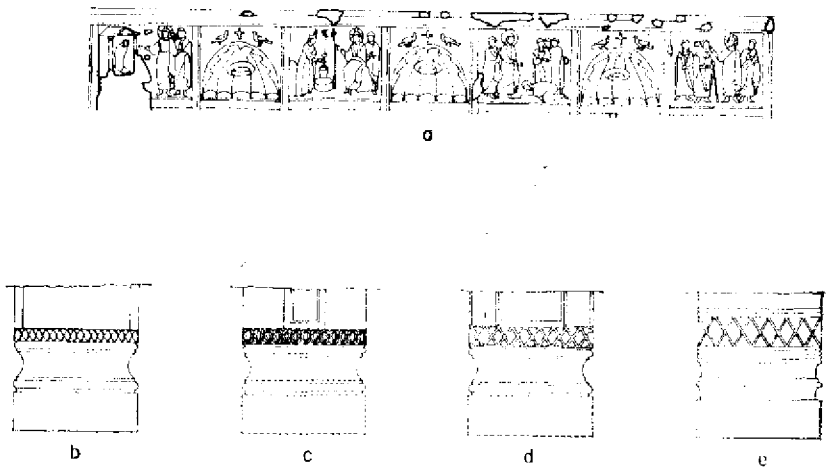


FIGURA 1.^a

a: Ravenna, S. Apollinare Nuovo, Ciclo de mosaicos representando milagros de Cristo. Pared norte de la iglesia.

b — e: Basas de pilastras.

b: Mérida, Conventual. c: Mérida, Conventual. d: Toledo, Santa Justa. e: Toledo, San Salvador.

cubierta da libro de marfil, procedente de Saint Lupicin (Jura) (Lám. 10), de la Biblioteca Nacional de Paris²⁷ y el medallón de oro del Museo de Estambul²⁸, ya que en ellos figuran las cuatro escenas de nuestra pilastra. Creemos no equivocarnos al pensar que las escenas de la pilastra de Toledo pertenecen

²⁶ *Reallexikon zur Byzantinischen Kunst* 2, 1968, 450, *Evangelienzyklen* (K. WESSEL).

²⁷ W. F. VOLBACH, *Elfenbeinarbeiten der Spätantike und des frühen Mittelalters*, Mainz 1952, 71 n.º 145, lám. 47.

²⁸ D. TALBOT RICE, *Kunst aus Byzanz*, 1959, lám. 66.

también a uno de esos ciclos abreviados. En la segunda pilastra que debió existir en la misma iglesia, pero que ha desaparecido, hay que suponer habría, en analogía con la tapa del libro y el medallón dorado, escenas de la juventud de Cristo.

Que las escenas de la pilastra mantienen una unidad, lo que era de esperar al pertenecer a un ciclo, se pone de manifiesto por la composición de las escenas, que ofrecen características idénticas:

1. Todas las escenas se limitan a dos personas, Cristo y la persona en la que se realiza el milagro.
2. Cristo realiza el milagro extendiendo, colocando o imponiendo la mano derecha, con la que, además, en la conversión con la Samaritana hace el gesto de hablar. Su mano izquierda aparece siempre por delante del cuerpo, siendo de destacar que no sostiene nunca un rollo ni una cruz.
3. En todas las escenas, Cristo no sólo está representado en tamaño mayor que la persona que tiene enfrente, sino que, sobre todo, figura en posición frontal y lleva un nimbo que le distingue.
4. Tres de las cuatro escenas se destacan por estar enriquecidas con representaciones arquitectónicas, entre ellas las dos puertas de ciudad bajo las que aparecen el ciego y la hemorroisa y el muro que termina en el sepulcro de Lázaro.

En el hecho de que aquí Cristo mira en posición frontal o casi frontal al espectador y no lleva ningún atributo, se diferencian claramente estas escenas de las que aparecen en las pinturas de las catacumbas o en los sarcófagos paleocristianos de Roma, donde suele llevar un rollo en la mano izquierda, mientras que realiza el milagro, por ejemplo la resurrección de Lázaro, con la vara taumatúrgica que lleva en la mano derecha²⁹. Tampoco es corriente en esas últimas el nimbo en las

²⁹ El que Cristo no lleve, en la escena de la resurrección de Lázaro, ningún atributo, ni la virga thaumaturgica, ni un cetro con bola o un cetro de cruz o un libro enrollado, parece que sólo se encuentra en

representaciones de las escenas de la juventud y de los milagros de Cristo. Una figura de Cristo en posición frontal, con nimbo, pero sin ningún otro atributo, se encuentra, en cambio, en el ciclo de S. Apollinare Nuovo, pero allí parece con el nimbo de cruz, mientras que en la pilastra debió tratarse del sencillo nimbo ovalado.

También es característico de la pilastra la predilección por la arquitectura. Encontramos ocasionalmente representaciones arquitectónicas en los sarcófagos de la época de Teodosio y Honorio³⁰, pero la inclinación que se manifiesta en nuestra pilastra a enriquecer las escenas con arquitectura no la encontramos hasta mucho más tarde, en las piezas de marfil trabajadas en la segunda mitad del siglo VI como continuación de la cátedra de Maximiano, sobre todo en el ya mencionado díptico de cinco escenas procedente de Saint Lupicin y en dos placas que hoy se conservan en Cambridge³¹. En ellas aparecen el Sumo Sacerdote y María en la escena de las aguas amargas, María e Isabel en la Visitación, María y José en la huída a Egipto, representados bajo una arquitectura de arcos, mientras que en las escenas de la Samaritana y de Lázaro unos muros de sillares se unen a la fuente o al edículo (Lám. 10), y las escenas de la curación del paralítico y de la Samaritana están, en Cambridge, totalmente rodeadas, en segundo término, por un muro. (Lám. 11.) Del mismo modo el modelo de las escenas de la pilastra debió también ofrecer elementos arquitectónicos. Con todas estas observaciones no se ha ganado, desde luego, mucho para averiguar el origen del modelo de nuestro ciclo

ejemplos procedentes de la parte oriental del Imperio. WESSEL («Realexikon zur Byz. Kunst» 2, 1968, 392 sig.) enumera las representaciones siguientes: el plato de Podgoritza, el sarcófago del Museo de Ravena, un fragmento de cancel de Estambul, el mosaico de San Apolinario el Nuevo, el medallón de Estambul, la miniatura del Codex Purpureus Rossanensis y una pintura mural en Deir Abu Hennis, en Egipto. A esto se añadirían el falso frente del sarcófago de Ambarliköy, el sarcófago de Alcaudete (v. nota 14) y la pilastra de Toledo.

³⁰ S. Massimiano (WILPERT, *Sarcófagi*, lám. 39,2); Museo Laterano (WILPERT, *Sarcófagi*, lám. 230,6).

³¹ W. F. VOLBACH, op. cit. n.º 145, lám. 27 (Saint Lupicin) y 152 (Cambridge).

de Toledo, ya que el gran ciclo cristológico de S. Apollinare Nuovo contiene al lado de elementos orientales también otros occidentales y las piezas de marfil a que hemos hecho referencia no pueden hasta la fecha localizarse con seguridad. Tampoco es posible pasar por alto que las composiciones de la pilastra se remontan, en sus características importantes, a modelos occidentales. La escena de la hemorroisa la encontramos ya muy parecida en las pinturas de las catacumbas y en sarcófagos paleocristianos³², en la escena de la resurrección de Lázaro el edículo levantado sobre un podio hasta el que sube una escalera puede comprobarse desde la época paleocristiana en sarcófagos romanos y para el arbolillo que sale del edículo existe un paralelo en un vaso dorado romano³³. Y aun cuando Cristo en conversación con la Samaritana se ha representado siempre de pie en las más antiguas composiciones de Occidente, hay, sin embargo, desde principios del siglo V aproximadamente, ejemplos tanto en Italia como en el Sur de Francia, en los que, como en la pilastra y de acuerdo con la narración bíblica, se ha sentado al lado del pozo para descansar³⁴.

Basándonos en el estilo no podemos aún determinar con exactitud de qué país procede el modelo, que reúne eviden-

³² L. DE BRUYNE, *L'imposition des mains dans l'art chrétien ancien*. RivArchCrist. 20, 1943, 166-74, fig. 8,14 (de Tarragona) 18.

³³ C. R. MOREY, *The Gold-glass collection of the Vatican Library*, Vaticano 1959, n° 31, con lám. en color. Es probable que se trate ya del árbol de la vida. V. *Lexikon der christlichen Ikonographie* 1, 1968, 262.

³⁴ San Juan 4,6: «Porque Jesús estaba cansado de caminar, se sentó, sin más, al lado del pozo». Como ejemplo temprano citamos una pintura de las Catacumbas de San Calixto (P. DU BOURGUET, *La peinture paléochrétienne*, 1965, lám. 4), otra de San Pedro y Marcelino (WILPERT, *Ein Zyklus Christologischer Gemälde*, 1891, lám. 4), el mosaico de S. Giovanni in Fonte en Nápoles (J. L. MAIER, *Le baptistère de Naples et ses mosaïques*, Friburgo 1964, lám. 4), un sarcófago de Narbona (Wilpert, *Sarcófagi*, lám. 231, 2. LE BLANT, *Les sarcophages chrétiens de la Gaule*, lám. 47,2. DACL 15,1, Paris 1950, s. v. Samaritaine, fig. 10774) y la miniatura del Evangelionario de Rábula (C. Cecchelli, I. FURLANI, M. SALMI, *The Rabbula Gospels*, Olten 1959, fol. 6a) y también la Pixide de la Voulte-Chilhac (DACL 14,2, Paris 1948, 1991 fig. 10578; W. F. VOLBACH, op. cit. n° 145).

temente elementos occidentales y orientales, aunque con toda seguridad es de origen occidental. Debió tratarse también de escenas dibujadas, tal vez miniaturas o trabajos en mármol, que luego se agrandarían y se llevarían a la piedra. De acuerdo con esta suposición diremos con respecto a la ordenación de las escenas en espacios rectangulares, que en la antigüedad podemos señalar algunos relieves de piedra para los que en los siglos V y VI sólo encontramos analogías en trabajos de mármol o en manuscritos. Tanto en los grandes dípticos que debieron su origen a la cátedra de Maximiano³⁵ (Lám. 10), como en la Biblia de San Agustín que con toda seguridad tuvo su origen en Occidente (Italia?)^{35a}, encontramos escenas de milagros y de la vida de Cristo en la misma disposición. (Fig. 2.)

³⁵ En relación con esto puede señalarse que en el escrito «Vita vel gesta S. Ildefonsi Toletanae sedis Metropolitanani episcopi» (H. FLOREZ, *España Sagrada* V, 1750, 489), que se atribuye al obispo Cixila de Toledo (770-83), pero en opinión de C. Díaz y Díaz, parece haber sido escrito por un obispo que vivió en el siglo X (*Rev. Española de Teología* 17, 1944, 101) se cuenta que San Ildefonso al entrar en la catedral vió a la Virgen María sentada en la cátedra ebúrnea en la que él como obispo acostumbraba a sentarse para saludar al pueblo. (At ille sibi bene conscius ante Altare Sanctae Virginis reperit in Cathedra eburnea ipsam Dominam sedentem, ubi solitus erat Episcopus sedere et populum salutare [quam cathedram nullus Episcopus adire tentavit, nisi postea domus Sisibertus, qui sedem ipsam perdens exilio relegatus est]). Aun cuando el texto que narra el milagro es de origen posterior, apenas podría dudarse de la existencia de la cátedra ebúrnea. Como no sabemos nada de los trabajos de mármol que pudieron hacerse en la Península de esos siglos, podemos suponer que se trataba de una cátedra importada, como las que conocemos de Ravena y de otros fragmentos, que se han querido atribuir a las sedes episcopales de Treveris y Grado. En todo caso debe contarse con la posibilidad de que también en Toledo pudiese haber habido una cátedra de mármol semejante, decorada con escenas bíblicas.

Por el contrario, la cátedra de la catedral de Santiago de Compostela, que se menciona en un documento del año 911, estaba hecha de madera y hueso. En esa época no puede, desde luego, contarse con una importación. Véase M. GÓMEZ-MORENO, *Iglesias Mozárabes*, 1919, 332.

^{35a} V. F. WORMALD, *The Miniatures in the Gospel of St. Augustine*,

Parece asimismo evidente que el modelo no debió tener su origen en España. La peculiaridad de la pilastra, cuya forma general presupone tradiciones de Mérida, consiste en que fue trabajada para un edificio eclesiástico y provista de un pequeño ciclo de escenas cristológicas, que no conocemos hasta ahora de otras iglesias de la Península. Aunque no tenemos la menor indicación respecto a la colocación de la pilastra dentro del edificio de la iglesia —sería seductor pensar en un gran cancel que separase el espacio reservado a los sacerdotes del destinado a los laicos³⁶— sigue siendo importante poder

Cambridge 1954, 6-7, con referencia a los ejemplos citados en el texto y lám. 2, 7-9.

³⁶ Por las instrucciones del I Concilio de Braga del año 546 (Canon 13) (J. VIVES, *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, Barcelona 1963, 73 sigs.) y sobre todo del IV Concilio de Toledo del año 633 (Canon 18) (VIVES, op. cit. 198) sabemos que en la misa sólo el sacerdote y el levita recibían la Comunión en el mismo altar, el resto del clero en una parte separada del altar, que se designaba como «coro», mientras que a los miembros de la comunidad, o feligreses, se les daba la Comunión fuera del coro. De la época visigoda se han conservado hasta nosotros dos iglesias en las que se reconocen aún claramente, tanto la separación del altar y del coro, como la de este último con la parte destinada a los fieles. Son la Iglesia de S. Gião cerca de Nazaré en Portugal (recién descubierta) y la de Sta. Comba de Bande (Orense). Mientras que en esta última iglesia debió haber habido en ambos sitios cancelos, el coro, a modo de nave transversal, de S. Gião está separado del espacio de los laicos por un verdadero muro, que tenía un arco en el centro, cuyo tamaño correspondía al del ábside, pero presentaba a cada lado una abertura a modo de ventana que comunicaba el «coro» con el espacio destinado a los laicos. Esta misma disposición puede observarse aún en numerosas iglesias asturianas y mozárabes; el modelo de S. Gião lo sigue el edificio más antiguo, que se ha conservado aún en Asturias, la Iglesia de S. Julián de los Prados; una separación por medio de cancelos existió en S. Salvador de Valdedios, Priesca, Gobiendas y la iglesia rupestre de Bobastro de la época mozárabe. En Sta. Cristina de Lena y S. Miguel de Escalada existió una separación entre el coro y el espacio de los laicos por medio de columnas que debieron sostener arcos o un arquivado —conocido en español con el nombre de «iconostasis»—. Una separación análoga debió existir también en las iglesias de Lourosa y Bamba. Si la pilastra de Toledo pudo formar parte de un cancel, debió corresponder al tipo últimamente mencionado, presentando como peculiaridad notable que las pilas-



FIGURA 2.ª

Cambridge, Corpus Christi College, M S 286.
El Evangelista San Lucas y escenas cristianas.

comprobar que, lo más tarde desde principios del siglo VII, se empezaron a emplear en la decoración de las iglesias escenas del Nuevo Testamento. Con ello la pilastra completa del modo más feliz nuestro concepto acerca de la decoración de las iglesias españolas con escenas cristianas que hasta ahora se limitaba a los capiteles y relieves de San Pedro de la Nave³⁷ y Sta. María de Quintanilla de las Viñas³⁸ y al capitel con símbolos de los Evangelistas de Córdoba³⁹. No puede, por tanto, hablarse de un antagonismo a las imágenes en la iglesia española de esta época.

tras del cancel estaban decoradas con un ciclo cristológico. Pero mientras no pueda demostrarse por medio de excavaciones la existencia de tales cancelos en iglesias del siglo VII, tiene esto que quedar en mera suposición.

³⁷ *HistEsp.* 3², 1963, 598-629; *ArsHisp.* 2, 289-299.

³⁸ *HistEsp.* 3², 1963, 635-659; *ArsHisp.* 2, 1947, 299-306.

³⁹ *ArchEspArte* 17, 1945, 247-249; *ArsHisp.* 2, 1947, 267-269; *HistEsp.* 3², 1963, 759-763.

TESTIMONIOS ARQUEOLOGICOS PALEOCRISTIANOS EN TOLEDO Y SUS ALREDEDORES.- LOS SARCOFAGOS

Por MANUEL SOTOMAYOR, S. J.

La región en que, unos siglos más tarde, habría de surgir la capital de la España visigoda, aparece ya a principios del siglo IV como un centro cristiano digno de consideración, a juzgar por los restos arqueológicos que han llegado hasta nosotros y, en concreto, por los sarcófagos y fragmentos de sarcófagos del siglo IV.

En la misma ciudad de Toledo existen solamente dos de estos testimonios, ambos fragmentarios y pequeños, y ambos también muy poco conocidos: un fragmento de figura humana, hallado recientemente, y el fragmento inscrustrado en la famosa Puerta del Sol.

FRAGMENTOS DE TOLEDO

En los almacenes del Museo Arqueológico Provincial, en octubre de 1967, hemos tenido ocasión de ver un fragmento de mármol encontrado en terrenos cercanos a la fábrica de armas de Toledo por uno de los equipos estudiantiles de recuperación artística¹. Se conserva en él únicamente el cuerpo y mutilado de un personaje vestido con túnica y palio; no tiene cabeza y a partir de la cintura se inicia una rotura en

¹ Doña Matilde Revuleta, Directora del Museo Arqueológico Provincial, tuvo la amabilidad de mostrármelo y de permitirme hacer la fotografía que publicamos. El Prof. D. Pedro de Palol, con el que hacía la visita a los almacenes del Museo, advirtió también en seguida que se trataba de un fragmento de una figura de Cristo.

bisel que permite reconocer todavía los pliegues horizontales del palio cruzado a la altura de las caderas, pero nada más del mismo palio y por supuesto, nada de las piernas y parte baja del cuerpo, que falta totalmente; también se ha perdido el brazo izquierdo; del derecho queda el antebrazo; la rotura se ha producido a la altura del codo, y esta circunstancia permite ver todavía el extremo de la manga corta de la túnica, haciendo suponer al mismo tiempo que el brazo estaba extendido, postura típica de la figura de Cristo en las diversas escenas de milagros en que suele representarse en los sarcófagos cristianos del siglo IV (fig. 1). No cabe duda de que el fragmento perteneció a un sarcófago; la parte posterior es toda lisa y puede distinguirse perfectamente cómo la figura del personaje está adherida a un fondo que es el frente del sarcófago (fig. 2).

El fragmento es demasiado pequeño para poder puntualizar mucho en cuanto a la datación, dentro del siglo IV al que ciertamente pertenece. Los pliegues de la túnica son angulosos y en ellos no se ha usado el trépano: si se trata de una escultura terminada del todo, esta característica indicaría más bien una fecha temprana dentro del mismo siglo IV y a esa datación nos inclinamos, con las reservas expuestas.

A pesar de lo exiguo del fragmento, su valor como testimonio arqueológico no es despreciable; nos advierte la existencia de un sarcófago más, y procede precisamente de un lugar como el contiguo a la fábrica de armas, lugar de tradición paleocristiana conocida, cercano a la antigua basílica visigótica de Sta. Leocadia.

Si este fragmento, por ser muy reciente su hallazgo, es desconocido, mal conocido es también el otro fragmento de la ciudad, que desde no pocos siglos se halla empotrado en la fachada occidental y principal de la Puerta del Sol. Precisamente por hallarse en esa posición tan elevada y tan poco accesible aun a los teleobjetivos fotográficos, este fragmento ha sido citado muchas veces pero nunca se ha podido estudiar de cerca y con detención. También en octubre de 1967, he tenido el privilegio de poderlo contemplar a unos centímetros de distancia, medirlo y fotografiarlo. La fig. 3 es la fotografía obtenida en esa ocasión. Pero antes de ocuparnos de este pun-

(2)

to, resumamos aquí lo que hasta ahora se había dicho del fragmento de la Puerta del Sol.

Mariátegui, en 1864², dice del fragmento: "En el centro de la arquería inferior, que hemos descrito, se ven dos pequeñas figuras que parecen de mujer y sostienen sobre sus cabezas un plato en que se descubre otra cabeza aislada; todo el grupo es de mármol blanco, de grosera escultura, y se dice que representa a dos doncellas que habían sido atropelladas por Fernando González, alguacil mayor de Toledo, a quien el rey S. Fernando, sabedor de la injuria, mandó decapitar, ordenando poner en el lugar que ocupan las figuras de entrambas para ejemplar escarmiento de otros magistrados". No hay que decir que el plato que Mariátegui vió sobre las cabezas de las dos figuras es el borde superior del sarcófago; sí, en cambio, conviene advertir, que sobre el fragmento paleocristiano hay empotrado otro fragmento de mármol y estilo muy parecido, pero de dimensiones muy superiores, de una cabeza en posición frontal.

En 1900 E. Hübner³ escribe, mucho más acertado en la interpretación: "En Toledo, empotrados en la pared de la puerta de la ciudad llamada del Sol, dos fragmentos con figuras, que muestran a Cristo con Pedro apóstol. Joh. Ficker, *Mittheilungen des röm. archäol. Instituts* IV 1889 p. 78, nota que pertenecen a un sarcófago quizá del siglo V."

Muy pocos años después, en 1905, D. Rodrigo Amador de los Ríos y Villalta da noticia del mismo fragmento y al mismo tiempo reproduce en su obra una fotografía de él que es la única útil hasta el momento, aunque no muy conocida por tratarse de una obra monumental que no se encuentra en todas las bibliotecas⁴: "perfora la fábrica, dentro del arquillo central —dice, describiendo la fachada occidental de la Puerta del Sol— pequeña ventana peraltada; y empotrado en la parte inferior de la misma, muéstrase en alto relieve un trozo del

² *Arquitectura militar de la Edad Media en España*. Toledo: «El Arte en España» 3 (1864) 19-20.

³ *Inscript. Hispa. christ. Supplementum*, Berlín 1900, pág. III.

⁴ *Monumentos arquitectónicos de España*. Toledo. Madrid 1905, pág. 340 y figura de la pág. 341.

frente de un sarcófago romano-cristiano del siglo IV, labrado en mármol blanco, con dos figuras varoniles en primer término, barbadas —de hecho, la figura de Cristo es imberbe—, que visten túnica y manto, y otras dos, de que sólo aparece la cabeza de una en el fondo, y entremedias de las otras, las cuales tienen al pie un ave corpulenta, de perfil, presentando notoria semejanza estas figuras con las del sarcófago de Layos, en la sacristía de Santo Domingo el Real; encima del borde o moldura rectangular de aquel fragmento, destaca una cabeza de bulto y de mayor tamaño, romana acaso, pero borrosa y de indecisas líneas, allí indudablemente colocada, con el fragmento susodicho, en la XVIª centuria". De todas las reproducciones publicadas de este fragmento que conozco, la de Amador de los Ríos es la única en que se pueda apreciar la existencia de esos dos personajes de fondo que además describe, como hemos visto. Sobre la interpretación dice: "Los escritores que hasta aquí hablan de estos singulares relieves. —cuya original procedencia es realmente desconocida, y que hubieron de ser allí colocados al tiempo acaso que el medallón circular, como parece hubieron de ser hallados no lejos de aquel sitio—, han dado, ya que no origen, pábulo por lo menos a la tradición, con fantasear la que ha servido de tema a nuestro muy querido amigo y pariente el notable historiador de Baena y elegante poeta D. Francisco Valverde y Perales para la sentida composición que titula *Los Niños hermosos (Leyendas y Tradiciones relativas a Toledo, Córdoba y Granada, Toledo 1900)* en el supuesto de que las dos figuras del fragmento del sarcófago son femeniles y que sostienen sobre sus cabezas una especie de bandeja, la cual no es sino el borde del sarcófago referido, con una cabeza aislada, que es la del señor de Yegros, a quien impuso capital castigo San Fernando. Otros creen que el relieve es alusivo a San Juan Bautista, a quien fue dedicada esta Puerta, aunque si el ave de que hemos hecho mérito es como águila estimada, parece más propio hiciera relación con el Evangelista. Por la que toca a la cabeza superior que es independiente del relieve, todo obliga a presumir sea "la cabeza de piedra de una mora", la cual cabeza estuvo en la inmediata Puerta de la Cruz, o Bib-Al-Mardón, según consigna Luis Hurtado de Mendoza de Toledo, en su Memorial a Feli-

(4)

pe II: véase al propósito las páginas 189 y 190 del t. VII de "El Arte en España"⁵.

Vemos, por fin, descrita la escena del fragmento en cuestión de manera correcta y acertada, por D. Juan de Mata Carriazo⁶ en 1925: "Toledo: fragmento de sarcófago, empotrado en la torre albarrana llamada Puerta del Sol. Lo publicó R. Amador de los Ríos en el volumen Toledo (Madrid 1905), de la nueva serie de Monumentos Arquitectónicos de España. Se encuentra engastado a gran altura, en la fachada de poniente de la torre, sobre la clave del gran arco exterior y dentro de la arquería decorativa de arcos de herradura cruzados. Es parte de un sarcófago semejante al de Berja, con una escena que se repite en este mismo: Cristo anunciando la negación de San Pedro. Amador de los Ríos tomó por águila el gallo característico, y supuso una escena con San Juan Evangelista".

En el *corpus* de los sarcófagos paleocristianos de Wilpert, el fragmento de Toledo no ha podido encontrar un lugar en las láminas; solamente está reproducido en el vol. I de texto, fig. 68; es una fotografía pequeñísima, retocada y poco clara, en la que además de no apreciarse las dos figuras de fondo, apenas se distingue ningún detalle de las figuras principales ni del gallo. Wilpert dice de este fragmento: "Finalmente, en un fragmento empotrado en la Puerta del Sol, en Toledo, el gallo ha sido cambiado en paloma"⁷. Al examinar de cerca el fragmento hemos podido comprobar, como puede verse por otra parte en nuestra fotografía, que no hay tal cambio; el gallo, aunque mutilado, sigue siendo gallo.

G. Bovini nos da en su fig. 89⁸ una fotografía de la parte de arquería de la Puerta del Sol, en la que aparece el fragmento, sin que pueda distinguirse tampoco ningún detalle.

La ocasión de contemplar por fin de cerca este fragmento, medirlo y fotografiarlo, llegó en octubre de 1967, con motivo

⁵ Ibid. pág. 340, nota 2.

⁶ *El sarcófago cristiano de Berja*: ArchEpsArq. 1 (1925) 197-218; ver pág. 200.

⁷ *I sarcofagi cristiani antichi I*, Roma 1929, pág. 119 y fig. 68.

⁸ G. Bovini, *I sarcofagi paleocristiani della Spagna*, Città del Vaticano 1954, fig. 89 de la pág. 220.

del XIII Centenario de San Ildefonso de Toledo. Gracias al apoyo prestado por D. Juan F. Rivera, y a las diligentes gestiones de D. Julio Porres Martín-Cleto, el Excmo. Ayuntamiento de Toledo puso a nuestra disposición una escalera de bomberos que nos permitió conseguir todas esas ventajas, en orden al Corpus de sarcófagos paleocristianos españoles que está en preparación.

El fragmento mide 0,50 m. de alto por 0,40 m. de ancho máximo. Como puede verse en nuestra fig. 3, a la izquierda aparece una figura de fondo, sin pies ni cabeza en la actualidad; sigue, hacia la derecha, la figura de Pedro, en posición de tres cuartos, vuelto hacia su izquierda, es decir, hacia la figura que le sigue (sin tener en cuenta la de fondo que hay entre Pedro y Cristo), que es Cristo. Todas las figuras están bastantes desgastadas; desgraciadamente el fragmento lleva ya siglos expuesto a la inclemencia del tiempo, que llegará a deshacerlo totalmente, si no se toma algún día la buena determinación de sustituirlo por un vaciado y llevar el original al Museo: medida ésta que creo claramente exigida por la necesidad de conservar este pequeño pero precioso monumento de la antigüedad cristiana, único testimonio arqueológico juntamente con el fragmento antes mencionado, de esa época de la historia toledana. La cabeza de Pedro es una de las partes del relieve en donde se nota más la acción destructiva de la intemperie; pero puede apreciarse todavía que tenía barba y abundante cabellera. Con la izquierda S. Pedro sostiene el borde plegado del palio que le cruza a la altura de la cintura. El brazo derecho, muy corroído también, estaba agudamente plegado por el codo y lo que queda de la mano derecha nos permite asegurar que hacía el gesto típicamente oratorio: extendía los dedos índice y corazón. De la figura de fondo que hay entre Pedro y Cristo, se aprecia bien la cara, de perfil, vuelto a su derecha, o sea hacia Pedro, barbado. Cristo está en posición casi frontal, ligeramente vuelto hacia su derecha, hacia Pedro. La mano derecha, rota, hacía también el gesto oratorio; con la izquierda agarra el borde del palio que le cae verticalmente desde el hombro izquierdo. Entre Cristo y Pedro queda una buena parte del gallo; se aprecia bien todo el cuerpo, el ala izquierda, el cuello y parte de la cabeza; el cuer-

(6)



po del gallo está dirigido hacia Pedro, y probablemente también la cabeza, aunque en algunos casos lo encontramos con la cabeza vuelta hacia atrás.

No cabe duda que el fragmento de la Puerta del Sol ha sido retocado; probablemente al ser colocado en su lugar actual. Se advierten retoques claramente en los ojos de Cristo, en los ojos, nariz y boca de la figura de fondo. Los hay también en algunos pliegues de las vestiduras, pero aquí es más difícil distinguirlos. Los retoques no impiden, sin embargo, atribuir el fragmento, por su estilo, a una época más bien tardo-constantiniana, cercana ya al llamado "estilo bello": la forma alargada de la cabeza de S. Pedro, la cara redondeada y carnosa de Cristo, el conjunto de la cabellera, retocada también, según creo, pero que no pertenece ya al peinado llamado Cristo-Estación y se acerca en cambio al Cristo-Niño⁹; los pliegues más suaves y adaptados al cuerpo de las túnicas y paliós. Esta determinación cronológica por el estilo de la escultura se confirma también desde el punto de vista compositivo de la iconografía. Entre los muchos casos que se nos han conservado, de escenas del gallo en sarcófagos paleocristianos, hay un grupo no muy abundante de ellas en el que Pedro hace este gesto de hablar; unos 10 u 11 casos solamente, que representan un 15% de las representaciones de este tipo; generalmente son todos tardíos¹⁰. Los paralelos más cercanos los encontramos en el sarcófago de Clermont-Ferrand (WS 99, 1-3; 330-340), en un sarcófago de árboles de Arlés (WS 227,2; hacia 350) y en el Lat. 138 (WS 124,2; 330-340). Hacia esas mismas fechas convendría datar nuestro fragmento: 330-345.

En una zona relativamente reducida alrededor de la ciudad de Toledo, han aparecido otros restos más importantes y mejor conservados de sarcófagos paleocristianos. Comencemos por los más cercanos.

⁹ Cf. F. Gerke, *Christus in der spätantiken Plastik*, Berlín (2.ª ed.), 1941.

¹⁰ Cf. M. Sotomayor, *S. Pedro en la iconografía paleocristiana*, Granada, 1962, pág. 44.

LOS SARCOFAGOS DE LAYOS

A unos 10 km. en línea recta al S. O. de Toledo se halla el pueblo de Layos. Dos sarcófagos proceden de ese lugar: uno se encuentra actualmente en la Real Academia de la Historia, de Madrid, y el otro en el Museo Marés de Barcelona; de este último se conserva únicamente el frente del sarcófago.

El que hoy se encuentra en Madrid fue el que apareció primero, y de él tenemos abundantes datos históricos. Sabemos con exactitud que se encontró en 1627; nos lo cuenta, 27 años después de su descubrimiento, D. Pedro de Rojas, conde de Mora, señor de la villa de Layos¹¹, que habla así de su villa: "Y si al presente es de corta vecindad, hay noticia de su gran antigüedad y de que en tiempos de los romanos fue muy noble y gran población; y aunque ignoramos su fundación, sabemos se llamó Cayo. Danos estas noticias el P. Gerónimo Román de la Higuera (Hist. de Toledo I p. tomo 2, lib. 6, c. I, fol. 82 ol. 2) y de cómo la tuvieron los árabes... y así mismo afirma que se hallan en su término edificios y ruinas del tiempo de los romanos. Hace cierto lo que está propuesto, el haberse descubierto el año de 1627 en esta villa una pieza... En este año, deseoso un vecino y sacristán de esta villa, de hacer una cerca en un corral de su casa, se concertó con un maestro albañil, llamado Gonzalo Jua, portugués de nación, que le sacasen cantidad de piedra él y otros portugueses oficiales suyos, de una tierra que tenía en el egido que está al salir de la villa, junto al camino que va a la sierra, entre la esquina de los jardines de las casas de los Señores desta villa y casa del mismo Marcos de Segovia. Fueron sacando piedra, y hallaron una arca de mármol blanco, de dos varas y media de largo, y media vara y dos dedos de alto, y siete ochavas de ancho, con su cubierta del mismo mármol, en dos pedazos, que se aprovecharon en su obra... Hase hallado en este sitio donde estaba el arca un suelo muy lucido de arcilla, y otros cimientos de argamasa, que denotan alguna obra de romanos

¹¹ *Historia de la imperial, nobilísima, inclita y esclarecida ciudad de Toledo...*, Madrid, 1654, págs. 227-229.

y es sin duda que si se cavara por aquellas partes, y en otras del término desta villa, se hallaran más antiguallas”.

En diciembre de 1752 este primer sarcófago de Layos se encontraba todavía en la casa del conde de Rojas, en el mismo Layos. Don Luis José Velázquez, marqués de Valdeflores, realizó un viaje de estudios por encargo de la Academia de la Historia y en esa fecha estuvo en Layos, vió el sarcófago y envió dibujo de él a la Academia. Se conserva todavía el dibujo en el que se leen estas palabras, que A. Fernández-Guerra dice ser de Santiago Palomares: “A lo que dice el señor Velázquez añadido yo que este sepulcro se halla en un cuarto bajo de la casa que en Layos tiene el conde de Mora”¹².

Continuaba allí en 1804, como nos dice A. Fernández-Guerra: “Con ocasión de haber remitido nueva copia de él D. Nicolás de Vargas a la Academia de la Historia, sabemos que permanecía en la villa a principios del año 1804 y que el erudito D. José Ortiz y Sanz, deán de Játiba, hubo de emitir dictamen...”¹³. Pasó después a Burguillos de Toledo, en donde el mismo Sr. D. A. Fernández-Guerra consiguió adquirirlo para la Academia de la Historia: “El Sr. Fernández-Guerra manifestó que, noticioso de existir en la población de Burguillos el sarcófago cristiano hallado en la villa de Layos en 1627 y de que sus dueños lo cederían tal vez a la Academia con ciertas condiciones pero ventajosamente, había pasado a Burguillos el domingo último y consiguiendo completamente su objeto. Pidió se le autorizase para hacer la adquisición y vencer las dificultades que surgiesen; y la Academia acordó darle un voto de confianza para todo, esperando de su discreción y celo que arreglase este asunto del mejor modo apetecible”¹⁴. En la sesión celebrada por la Academia el viernes siguiente, 24 de octubre, se dió cuenta del éxito de la gestión realizada, dán-

¹² L. J. Velázquez, *Papeles varios de antigüedades*, tomo 2.º, fol. 144-146. Ms. de la Real Academia de la Historia, Madrid, 74. 9/4128.

¹³ A. Fernández-Guerra, *Antiquísimo sepulcro cristiano de Layos existente en el convento de Sto. Domingo el real de Toledo: «El Arte en España»* 1 (1862) 168-180; cf. págs. 171-172.

¹⁴ «Actas de la Real Academia de la Historia», Libro XXIV; academia del viernes 17 de octubre 1862.

dose cuenta también de los gastos de adquisición y traslación del sarcófago al piso bajo de la Casa Panadería ¹⁵.

El sarcófago de Layos, de la Real Academia de la Historia, mide 2,09 m. de longitud, 0,58 m. de altura, 0,67 m. de anchura. El espesor medio de sus paredes es de 5,5 cm. en el frente y de 8 cm. en los otros tres lados; la altura de las figuras es de unos 49 cm. (fig. 4).

Las escenas que decoran su frente son frecuentes en la temática habitual de los sarcófagos paleocristianos; de izquierda a derecha: resurrección de Lázaro, curación del ciego, Adán y Eva, curación del paralítico, Orante, escenas de la multiplicación de los panes y peces y cambio del agua en vino fundidas en una sola, sacrificio de Abrahán y escena apócrifa de S. Pedro haciendo brotar el agua de la roca.

Tanto desde el punto de vista iconográfico como del estilístico, el sarcófago de Layos hoy en Madrid presenta características más propias de una época pre o proto-constantinianas que de una época más tardía. En la escena de la curación del ciego, por ejemplo, el ciego mantiene los brazos caídos verticalmente; casi todos los ejemplares conservados con esta actitud del ciego son muy antiguos, al menos protoconstantinianos ¹⁶. F. Gerke pone este sarcófago como ejemplo de excepción protoconstantiniana en la escena de la curación del paralítico, que consiste en que el apóstol que acompaña a Cristo en esta escena y Cristo no se miran mutuamente, sino que ambos miran en la misma dirección y las cabezas se representan según el principio de la isocefalía, a la misma altura ¹⁷. La Orante ordinariamente aparece en los sarcófagos acompañada por dos figuras masculinas que pueden ser após-

¹⁵ Ibid. academia del viernes 24 de oct. 1862. En esta misma academia, «dióse cuenta de otro sarcófago que hay en Hellín y habiendo quedado el Sr. Zaragoza en adquirir más noticias e informes acerca de tal monumento, se comisionó al efecto a dicho Sr. Académico y se puso con esto fin a la junta». Actualmente se encuentran juntos los sarcófagos de Layos y de Hellín en la Real Academia de la Historia, en Madrid.

¹⁶ WS 9,2; 156; 179,2; 184,1; 203,1; 214,8; 215,7.

¹⁷ F. Gerke, *Die christlichen Sarkophage der vorkonstantinischen Zeit*, Berlín 1940, pág. 217, nota 2.



Fig. 1.—TOLEDO.—*Museo Arqueológico Provincial.*
Fragmento de escultura de un sarcófago.



Fig. 2.—TOLEDO.—*Museo Arqueológico Provincial.*

Parte posterior de la figura del sarcófago.

«La figura del personaje está adherida a un fondo que es frente del sarcófago.»



Fig. 3.—TOLEDO.—*Puerta del Sol*.
Fragmento de un sarcófago. Figuras de Cristo y San Pedro.



Fig. 4.—LAVOS.—(Madrid. Real Academia de la Historia.) Sarcófago.



Fig. 5.—LAVOS.—(Barcelona. Museo Marés.) Sarcófago.



Fig. 6.—ERUSTES.—(Madrid. Museo Arqueológico Nacional.) Fragmento de sarcófago.

toles y en algunos casos son Pedro y Pablo; muy raramente aparece sola, como en nuestro sarcófago y en otros varios también pre o protoconstantinianos¹⁸. No es frecuente y quizá también sea un signo de antigüedad, el hecho de que Abraham y S. Pedro aparezcan imberbes. Por la que toca al estilo, el relieve bajo y sin ninguna concesión al puntillismo y a la técnica del claro-oscuro obtenido por el uso del trépano, que aquí está totalmente ausente, son características propias sobre todo de los tiempos tardo tetrárquicos¹⁹. A época temprana pertenecen también otras características: pliegues angulosos en los vestidos, cejas negativas en la Orante, cabezas de Cristo pertenecientes al tipo de Cristo-Héroe (cabello ensortijado y orejas libres)²⁰.

Creemos, por tanto, que el sarcófago primero de Layos es de los primeros tiempos constantinianos, procede con toda probabilidad de Roma, y de talleres cercanos al Arco de Constantino y puede fecharse entre 310-320²¹.

¹⁸ Cf. WS pág. 335; WS 9,2; 19,1; 19,6; 61,3; 92,1; 98,1; 112,2; 114,3; 119,7; 123,3; 143,1; 203,1; 214,4; 219,2.

¹⁹ Cf. F. Gerke, o.c. en la nota 17, págs. 66-68.

²⁰ Un buen paralelo tenemos en el sarcófago de Balaán, del que dice L. De Bruyne: «El tipo de peinado en las figuras de Cristo, de Balaán y del ángel en la escena de Tobías por otra parte, es todavía el característico del período preconstantiniano». Cf. L. De Bruyne, *Sarcófago cristiano con nuovi temi iconografici scoperto a S. Sebastiano sulla via Appia*: Riv. Arch. Crist. 16 (1939) 269. Creo que el sarcófago de Layos pertenece al mismo taller que el de Balaán. También creo que pertenece al mismo taller, aunque sea algo posterior, el sarcófago de Theusebius publicado por H. L. Hempel, *Theusebius renatus in Christo*: Röm. Qu. 61 (1966) 72-87 y láms. 6-7.

²¹ H. Kähler, *Zur Datierung des Sarkophages von Manastirine im archäologischen Museum von Split*: Mitteil. Festoh. Th. Klauser, Jahrb. Ant. Christ. Er. B. 1 (1964) 173-180; insiste en el paralelismo de ciertos relieves del arco de Constantino con el sarcófago de Spalato; las semejanzas pueden hacerse extensivas al sarcófago de Layos..

H. Schlunk, *El sarcófago de Castiliscar y los sarcófagos paleocristianos españoles de la primera mitad del siglo IV*: Prin. Viana 8 (1947) págs. 339 y 348, lo data entre 320-330. También advierte cierta diferencia de estilo y composición entre ambos lados del frente de este sarcófago (pág. 320).

Hay un segundo sarcófago procedente de Layos, que hoy se encuentra en el Museo Marés de Barcelona. Tenemos muy pocas noticias sobre su hallazgo y sucesivas vicisitudes; y lo que es peor, algunas de las noticias que tenemos son falsas, porque son la consecuencia de un malentendido que se ha ido afianzando y repitiendo cada vez con más seguridad. La verdad es que ignoramos completamente cuándo apareció. Hasta 1654 ciertamente no había sido hallado. En ese año D. Pedro de Rojas escribe su citada "Historia de Toledo", donde hemos visto cómo describe con pormenores las noticias de restos romanos hallados en Layos y en concreto nos narra detenidamente el hallazgo del sarcófago que hoy se encuentra en la Real Academia de la Historia. También tenemos seguridad de que el 1 de noviembre de 1753 se hallaba visible ya "en la casa del Conde de Mora que llaman el Palacio, en una pieza baja del patio", como consta en un dibujo que se conserva en la Real Academia de la Historia y en el cual se lee: "Sepulcro de Layos. En la casa del Conde de Mora que llaman el Palacio, en una pieza baja del patio, tienen guardado este sepulcro de mármol blanco muy duro, que se halló debajo de tierra en el término de Layos... (se dan las medidas) tiene asimismo varios relieves medianos en sola la fachada que aquí se demuestra. Dibujóle al vivo Francisco Xavier de Santiago y Palomares, en el lugar de Layos el 1 de noviembre de 1753"²².

"Pronto hará cuatro años —escribe A. Fernández-Guerra en 1862— que acompañando a unas muy discretas damas, entraba en la sacristía del convento de Sto. Domingo el Real, en Toledo, al caer de una tarde, cuando de improviso arrebató mi vista magnífico bajo relieve romano incrustado en la pared... Pertenece a la villa de Layos, distante dos leguas al S. O. de la ciudad imperial, y una casi al Mediodía del pueblo de Guadamur, hoy famoso por el tesoro de las coronas góticas que han ido a enriquecer un Museo extranjero. Layos está situado a la banda derecha del río Guajaraz, en terreno llano... En su libro había estampado el conde de Mora que "si se cavara... se hallarán más antiguallas". Así hubo de suceder con efecto; pareciendo después del año 1654 otro sarcófago, casi

²² L. J. Vázquez, tomo 35 (9/4128).

de las mismas dimensiones que el anterior, con análogas representaciones cristianas y tal vez esculpido por el propio artífice... Este precisamente es el mismo que hoy guardan en la sacristía de su iglesia las Dominicas Reales de Toledo; pero cómo vino a su poder, ni ellas lo saben ni hasta ahora he podido averiguarlo. Que ambos se veían depositados en Layos a 1 de noviembre de 1753 en sendas habitaciones bajas del patio de la casa fuerte de los condes de Mora, es cosa que está fuera de duda; y tengo a la vista dos eficaces documentos que lo comprueban. Ese día y en aquel lugar, nuestro laborioso académico D. Francisco J. de Santiago y Palomares dibujó al vivo el segundo mármol, de que son ahora dueñas las religiosas toledanas..."²³. Supone después A. Fernández-Guerra que debió trasladarse a la sacristía de Santo Domingo entre los años de 1754 y 1770; pero esta afirmación está en contradicción con la de D. Elías Tormo: "Lo adquirió en pleno siglo XIX el convento, en pago de una deuda bien crecida"²⁴. Tampoco son exactas las noticias del mismo A. Fernández-Guerra, cuando nos dice en otro lugar²⁵: "Hubo de encontrarse en el egido de Layos, a dos leguas sudoeste de Toledo, el año de 1655, y hasta el de 1754 estuvo en una sala baja del palacio o casa de los señores de la villa. Entonces lo aserraron, conservando sólo el frente esculpido, que se llevó a la imperial ciudad del Tajo, y se empotró en una pared de la sacristía de la iglesia de Santo Domingo el Real, donde hoy permanece". En primer lugar, del único dato verdadero sobre el tiempo de su hallazgo: no antes de 1654, se ha pasado a una fecha dada ya como cierta: 1655; no hay que decir que no existe ningún motivo para fijar este año; pero la fecha se repite ya en adelante con facilidad²⁶. No

²³ A. Fernández-Guerra, *Antiquísimo sarcófago*, págs. 169-171.

²⁴ A. Fernández-Guerra, o. c. pág. 172, nota 1: «La escocia churrigueresca, de yeso, pero no exagerada, con que en la pared de la sacristía se engalana el bajo relieve, manifiesta que éste se puso allí entre los años 1754 y 1770». E. Tormo, *Informe acerca de expediente sobre la declaración de monumentos históricos-artísticos*: Bol. Acad. Bell. Art. S. Fernando 26 (1933) 113. Este último texto me lo ha señalado D. Julio Porres.

²⁵ A. Fernández-Guerra, *Tres sarcófagos cristianos de los siglos III, IV y V*: Monumentos Arquitectónicos de España. cuad. 32 y 33, 1867, p. 5.

sabemos tampoco cuándo pasó de Layos a Toledo, como nos dice el mismo Fernández-Guerra en su primer escrito citado. Tampoco es verdad que el sarcófago se aserrase para llevarlo al convento de Santo Domingo de Toledo; el sarcófago se aserró para usar por detrás el mismo frente, labrando en su parte posterior tres escudos de armas: verticalmente se suceden los escudos de la casa condal de Mora, casa condal de Teba y de nuevo casa condal de Mora. El de la casa condal de Mora es un escudo español del siglo XVII, de armas puras, de un solo cuartel. En campo de plata, seis fajas jaqueladas de gules y sable, en dos órdenes (Gayoso de Rojas). No existen timbres, solamente unos adornos a manera de lambrequines. El de la casa condal de Teba, es cuartelado, con los cuarteles 2.º y 3.º partidos en cruz; cuarteles 1.º y 4.º: en campo de oro, cinco hojas de higuera, de sinople, puestas en sotuer (Figuroa de Guzmán); cuarteles 2.º y 3.º: cuartelado 1.º y 4.º, en campo de azur, un ala armada de una espada, al natural, puesta en pal (Biedma); cuartelado 2.º y 3.º, en campo de plata, un león rampante, de azur, linguado de gules (Enrique de Guzmán). Carece de casco o cimera; tiene los mismos adornos a manera de lambrequines simplificados, que el anterior escudo de la casa condal de Mora²⁷. Estos escudos (claro está que sin colores) se pueden ver todavía en la parte posterior del frente de sarcófago de Layos en su actual situación en el Museo Marés de Barcelona, donde se le ha instalado de manera que puedan contemplarse sus dos caras, cosa que no pudo hacer A. Fernández-Guerra, por hallarse el mármol empotrado en la pared.

²⁶ Cf. E. Hübner, Suppl. pág. III: «In Lagos, oppido a Toletto versus meridiem et orientem leugas duas repertus a. 1654 (lo adelanta un año) usque ad a. 1754 servatus in palatio dominorum villae...»

²⁷ Debo agradecer aquí la amable colaboración que me ha prestado en este aspecto heráldico el P. Julián Moreno Escribano, S. J., quien me ha facilitado estos datos. Por él también he sabido que D. Francisco de Rojas fue el primer conde de Mora, título que le otorgó el rey Felipe III; en segundas nupcias contrajo matrimonio con doña Francisca Portocarrero y de Guzmán; por tanto, desde esa época están ya entroncadas las casas de Mora y de Teba; la presencia, pues, de ambos escudos en el fragmento no es indicio suficiente para precisar más la fecha en que éstos se esculpieron.

Lo mismo en los dibujos antiguos que en las fotografías posteriores y en la misma pieza en su estado actual, se aprecia que al aserrar el frente y probablemente por exigencia de las medidas del lugar en el que debía reemplazarse el mármol con los escudos esculpidos, se mutilaron las dos escenas de los extremos, cortando parte del edículo de Lázaro a la izquierda y parte del trono de la Virgen y de su espalda, a la derecha, en la escena de la adoración de los magos.

Por compra, sin duda, pasó el frente de sarcófago del convento de Santo Domingo el Real de Toledo al Museo Marés de Barcelona; no sabemos cuándo exactamente: en un catálogo de este museo fechado en 1955 no figura aún; tiene ya en cambio el número 9 en el catálogo del año 1958.

Mide este sarcófago, mejor, este frente de sarcófago 1,84 m. de largo (recuérdese que está mutilado en los extremos; debió tener una longitud aproximada entre 2,00 y 2,08 m.) y 0,63 m. de alto. A esta altura notable, no tan frecuente, corresponde también, como es natural, una altura notable media de las figuras: 0,58 m. Es de mármol blanco, de grano poco fino, y está roto o fue ya construido en dos piezas, según puede verse por la línea de rotura que sigue el perfil de la cabeza del apóstol de la izquierda en la escena de la multiplicación de los panes y desciende entre los antebrazos de este apóstol y de Abrahán, para continuar por toda la silueta de Isaac (fig. 5).

De izquierda a derecha se suceden las siguientes escenas: resurrección de Lázaro, sacrificio de Abrahán, multiplicación de los panes y peces, Orante, Adán y Eva y adoración de los magos. Existe en Roma un paralelo de este sarcófago, que ofrece tan estrechas relaciones con él que nos inclina a pensar en un mismo taller: es el Lat. 191 (WS 184,1) que es protoconstantiniano; especialmente la estructura de la escena de Abrahán e Isaac es idéntica, y además se trata de una identidad que no se repite fácilmente en otros sarcófagos: posición del brazo de Abrahán; mano de Dios que aparece entre el brazo y la cara de Abrahán; mano izquierda de Abrahán puesta sobre la cabeza de Isaac: el carnero a la izquierda, a media altura; el pequeño altar junto a Isaac. Pequeños pormenores que encontramos en otros muchos casos, pero nunca dispuestos todos ellos de manera tan igual: con la peculiaridad además de que

en Layos se repiten exactamente los detalles del Lat. 191 pero reduciéndolos a veces a meros esbozos, como en el caso del altar, de la mano de Dios y del cordero; parece claro que, por contar con menos espacio, se ha copiado el esquema mismo del Lat. 191, pero estrechándolo y reduciéndolo. Hay otros datos comunes: los pliegues de la túnica *exomis* de Abrahán y su peinado; algunas particularidades del palio del apóstol de la izquierda en la escena de la multiplicación de los panes; en la escena de Adán y Eva, etc.

La Orante también se encuentra sola en este sarcófago, como en el anterior; signo también de antigüedad, cuando concuerda además con otros. Dejemos de paso bien claro que se trata de una Orante femenina, y no de un hombre, como equivocadamente se ha dicho alguna vez.

La escena de los magos en paralelo con la de Lázaro se da únicamente en dos sarcófagos españoles: en este de Layos y en el de Castiliscar²⁸. El de Layos es citado repetidamente por L. De Bruyne en su clasificación de las características diversas de la escena de los magos²⁹: todos sus pormenores son propios de la época constantiniana: el modo vertical de caer el manto de la Virgen, el hecho de estar sentada en sedia y no sobre la roca: los dones de los magos ofrecidos en platos muy pequeños: el orden de ofrecimiento de estos dones: oro, incienso y mirra; la ausencia de arcos en los camellos que aparecen al fondo.

Por lo dicho hasta aquí la datación más apropiada para el sarcófago de Layos que estudiamos parece ser también en la primera mitad de la época constantiniana. Es curioso que las cabezas de Cristo no tienen todas el mismo tipo de peinado: la del Cristo de la resurrección de Lázaro es del tipo más antiguo constantiniano: el Cristo-Héroe; en las otras escenas, el peinado de Cristo se acerca más al Cristo-Estación; pero todavía en sus primeros momentos: ya no existen los innumerables rizos por toda la cabeza, el pelo queda más disuelto y

²⁸ Véanse las amplias consideraciones a este respecto de H. Schlunk, *El sarcófago de Castiliscar*: «Prim. Viana» 8 (1947) págs. 329-338.

²⁹ L. De Bruyne, *Importante coperchio di sarcófago*: Riv. Arch. Cr. 21 (1944-1945) págs. 249-280.

largo y cubre las orejas, pero aún no se organiza simétricamente la caída del cabello sobre la frente; aún vemos las bocas entreabiertas, algunas cejas negativas, la Orante peinada de atrás hacia adelante y con las orejas libres. Las fechas quizá más indicadas sean 315-325³⁰.

FRAGMENTO DE ERUSTES

En el Museo Arqueológico Nacional, Sala VIII-I-A-9, se encuentra (adquirido en 1913) un fragmento de sarcófago paleocristiano procedente de Erustes (a unos 42 km. en línea recta, al N. O. de Toledo) (fig. 6).

J. López de Ayala-Alvarez de Toledo, conde de Cedillo, escribía entre los años 1905-1907³¹: "En casa del vecino D. Juan Teullet (en Erustes), embebido en el muro exterior, junto a la puerta de entrada, a metro y medio de altura: fragmento de un sarcófago de mármol blanco. Decoran la parte lateral que se conserva del frente, como decorarían la desaparecida del lado opuesto, las típicas estrígilas que son características en varios de estos sarcófagos. En el centro hay de relieve dos columnas pseudo-corintias de fustes estriados oblicuamente, una de ellas sólo en parte conservada. En el intercolumnio también de relieve, véanse dos figuras masculinas, vestidas con luengas túnicas. Una de ellas, imberbe, está de frente y parece

³⁰ H. Schlunk, *El sarcófago de Castiliscar*, pág. 315: constantiniano. L. De Bruyne, o. c. en la nota anterior: entre 320-330. G. Bovini, *Sarcófagi paleocristiani e paleobizantini della Spagna*: Corsi Cult. Rav. 1958, Ravenna 1958 fasc. I, pág. 9: lo clasifica junto con los de Gerona, como los más antiguos de España. F. Gerke, *Christus*, cap. III, nota 79 por el tipo de Cristo lo coloca en la época de tránsito al estilo blando (entre 330-340), aunque éste y el de Berja pertenezcan según él a la primera época de este momento de transición. Creo que este último autor no tiene en cuenta suficientemente el Cristo-Héroe de la escena de Lázaro, ni las caras de los Magos, todavía tipos característicos de Estaciones con tensión en la expresión, rostro aún no redondeado, cejas negativas.

³¹ *Catálogo Monumental de la Provincia de Toledo*, Toledo 1959, p. 77, núm. 117. Las fechas indicadas: 1905-1907 las debo a noticias obtenidas del marqués de Lozoya, que es además quien se encargó de la edición de este Catálogo que el conde de Cedillo dejó inédito.

tener un libro en la mano; la otra está de perfil y parece sujetar un bolso (¿Jesucristo y Judas?). Largo del fragmento 0,83 m.; alto 0,40 m. Escultura romana-cristiana. Siglo IV. Este interesante fragmento, absolutamente desconocido hasta aquí, como tantos otros objetos y monumentos arqueológicos y artísticos incluidos en este Catálogo, apareció hará unos 35 años, en el mismo estado fragmentario en que se ve, en el fondo de un pozo de la casa en que se conserva. Por hallarse enjalbegado se aprecian mal los detalles”.

Poco tiempo después de escritas estas líneas, tuvo ocasión el docto académico de ocuparse de nuevo del fragmento de Erustes. Escribía así el 10 de mayo de 1910³²: “En la sesión ordinaria celebrada por la Academia en 5 de noviembre del pasado año, el Sr. Marqués de Laurencín dió cuenta de haberle noticiado D. Federico Latorre, vecino de Toledo, que como en una de sus excursiones viera embutida en la pared de una casa una losa esculpida y casi cegada por gruesa capa de cal, la adquirió y limpió cuidadosamente juzgando desde luego que era un fragmento del frente de un sarcófago marmóreo y bisomo del siglo IV. El Sr. Marqués presentó al mismo tiempo una fotografía del fragmento escultórico remitida también por el propio Sr. Latorre y cuya reproducción aparece en el Boletín. Asistía a la sesión el que esto suscribe, y al ver la fotografía hube de manifestar que, aunque totalmente desconocido para la Arqueología contemporánea, conocía yo el objeto representado, que era, en efecto, un fragmento de un sarcófago cristiano del siglo IV, procedente de Erustes, pueblo de la provincia de Toledo. Añadí que yo tenía inventariado y descrito dicho fragmento en mi inédito Catálogo monumental de la provincia de Toledo. En la siguiente junta de la Academia, el Sr. Marqués de Laurencín dió lectura de una descripción del relieve, enviada por el Sr. Latorre, que dice de esta manera: “En una de mis excursiones por esta provincia visité un pueblo de poco vecindario y al atravesarlo vi desde lejos algo decorado en una pared blanqueada, me acerqué a ella y observé que, embutida en la misma, había una losa en la que se adivinaba un grupo de dos figuras humanas y varios estrígiles,

³² «Bol. Real Acad. Hist.» 56 (1910) 455-459.

cuasi cubiertos del todo por cal y mortero. En mi poder la losa, por haberla comprado, procedí a quitar con grandes precauciones, las primeras capas que ocultaban la labor y quedó al descubierto una losa de mármol blanco de 0,88 m. de largo por 0,44 de ancho u 0,08 de grueso. ...Hay esperanzas muy fundadas de desenterrar el resto que se sabe donde está ...”

Esta última noticia que nos da D. Federico Latorre pudiera ser muy interesante, si pudiese conducir al hallazgo efectivo de los demás fragmentos del mismo sarcófago. Podemos completar esa alusión con las noticias que él mismo comunica a D. Rodrigo Amador de los Ríos con fecha 4 de julio de 1913³³, cuando se trata de venderlo al Museo Arqueológico Nacional: “en la plaza, embutido en una pared y casi cubierto de cal, vi el trozo de sarcófago; el dueño me dijo que al hacer una obra en aquella casa, encontró varias piedras de la misma clase que la de que se trata, la que fijó en la fachada; y las otras las arrojó a un pozo que después de cegado tiene encima un muro; me añadió que si yo quería adquirirlos como lo había hecho de la conocida, tendría yo que sufragar los gastos. Volví dispuesto a ello, pero desistí en vista de que las seguridades anteriores se volvieron dudas. Esto es todo lo que sé referente al sarcófago...”. Fue una verdadera pena que no se decidiese a buscar entonces los restantes fragmentos, a pesar de las dudas. En la actualidad, como he podido comprobar en mi visita a Erustes del 14 de octubre de 1967, existe todavía la misma casa de D. Juan Teullet, que pertenece ahora al hijo de éste, D. Teodoro; está la casa a la entrada del pueblo, en un ensanche que oficialmente se llama calle Real, de la que la casa en cuestión es el núm. 2. Hay a la entrada un patio, con habitaciones a izquierda y derecha de él y una tapia al fondo que divide actualmente el patio de la casa de D. Teodoro de la casa siguiente, que, en tiempos de D. Juan era parte de su misma casa. Este dato puede ser interesante, porque D. Teodoro dice haber oído a su abuela decir que otro fragmento que encajaba con el vendido, cubría un pozo *medianero* y cayó dentro de él. Sin duda se trata del “pozo cegado que tiene un

³³ Museo Arqueológico Nacional, Secretaría: «Adquis. del Mus. 1913» núm. 51. Véase ahí mismo, carta del 4 de julio de 1913.

muro encima" de que nos habla D. Federico Latorre; ahora bien: si era un pozo medianero, el muro que lo cubre debe ser el que dividía la casa de D. Juan de la siguiente; y, por tanto, bajo ese muro, y no bajo el que hoy día sirve de fondo al patio, habría que intentar buscar el pozo donde puede ser que aparezcan los fragmentos que faltan, y que tan interesante sería recuperar.

En su estado actual, el fragmento conservado es parte del frente de un sarcófago; a la izquierda hay un campo de estrígiles, y a la derecha una escena encuadrada por dos columnas adosadas, estriadas en espiral, con capiteles de orden compuesto, de los que arranca un arco escarzano muy rebajado³⁴. Los capiteles interrumpen la cornisa que encuadra por su parte superior el campo de estrígiles (fig. 6).

Las medidas del fragmento hemos visto que varían algo en el conde de Cedillo y en D. Federico Latorre: las que yo he podido apreciar son las siguientes: longitud máxima: 0,86 m. Esta longitud máxima comprende el campo de estrígiles íntegro y la escena central con ambas columnas; altura: 0,42 m. Falta la parte inferior del frente en toda su longitud: es decir, toda la parte baja, que habrá quedado adherida al fondo del sarcófago y que debió suponer más o menos unos 7 u 8 cm. más; espesor del mármol: 0,08 m. La figura de Pedro, desde la cabeza hasta el borde del palio, mide 0,38 m. (le faltan los pies).

Desde el punto de vista iconográfico sería de gran interés poder determinar si el frente constaba de cinco campos labrados: dos de estrígiles y tres figurados (una escena en el centro y otra en cada extremo), o sólo contaba con tres campos: escena central y estrígiles a cada lado, con remate de columnas o pilastras.

Las medidas del fragmento favorecen más bien la hipótesis de los cinco campos, aunque no de una manera decisiva: suponiendo que existiesen dos escenas en los extremos, además de la escena central y los dos campos estrígiles, la longitud total

³⁴ En WS 109,4, en vez de arco se ve frontón; además, a la izquierda no se aprecia ningún resto de columna; todo esto no corresponde a la realidad.

del frente sería de 2,06 m. (36 cm. cada escena, con las columnas, más 50 cm. entre columna y columna, en los dos campos de estrigiles); esta longitud, según las proporciones más frecuentes en los sarcófagos paleocristianos, está de acuerdo con los 48 o 50 cm. que debió tener de alto; para esta altura, en cambio, no iría bien una longitud de 1,50 m., que sería la que le correspondería al sarcófago en caso de que sus extremos concluyesen en una columna, sin más escenas figuradas. Además, en el extremo izquierdo del fragmento quedan todavía rastros de una columna; se aprecia bien una de las volutas de su capitel y, sobre éste, el mismo rebaje en la cornisa que encontramos sobre el capitel conservado en la escena central y que creo no tiene más razón de ser que hacer posible el relieve del arranque del arco. Además, en caso de existir otra escena en ese ángulo, se explica mejor la línea de rotura actual, por la parte más débil del relieve, siguiendo la línea del apoyo del fuste de la columna en el fondo plano; si la columna fuese el extremo del frente del sarcófago, el fuste debería apoyar sobre el arranque del lado menor de éste; que así no fue lo demuestra la parte inferior izquierda del fragmento, que por detrás es liso y continuado, aunque se conserva por delante hasta la mitad del ancho del fuste de la columna.

Una razón no muy fuerte, pero que puede constituir en cambio un indicio en contra de la existencia de otras escenas figuradas en este sarcófago, es el hecho de que no fuesen conservadas y usadas como decoración de la casa por D. Juan Teullet, como lo fue el fragmento que hoy tenemos; pero bien pudo suceder que apareciesen ya en estado fragmentario y no mereciesen por eso la atención del dueño de la casa.

La escena conservada en el fragmento, aunque incompleta y no concebida ciertamente en su forma más común, difícilmente puede ser otra que la misma escena de Cristo con Pedro y el gallo que hemos comentado a propósito del fragmento de la Puerta del Sol. S. Pedro está a la izquierda, casi de perfil, vuelto hacia su izquierda, donde aparece Cristo, en posición frontal, muy ligeramente vuelto hacia Pedro a quien habla con el gesto de su mano derecha. En la mano izquierda Cristo tiene un volumen en la posición llamada de "lectura interrumpida". Cristo es imberbe: su peinado no puede distinguirse,

(21)

dado el mal estado de conservación de la cabeza. El único brazo visible de Pedro es el derecho; lo tiene extendido hacia abajo, y con la mano izquierda agarra el borde del palio cruzado horizontalmente a una altura algo más baja de la cintura. Del gallo no quedan rastros, pero sí el espacio suficiente para que existiese entre las dos figuras conservadas, a las que falta la parte baja de las piernas y los pies.

De entre los innumerables sarcófagos que contienen la escena del gallo, solamente doce la presentan en posición central; en el de Erustes, además de central, hay alguna posibilidad de que sea también única; en ese caso, tendría un solo caso paralelo en el sarcófago estrigilado Lat. 154 (WS 120,2), de hacia el 320. De los doce que la presentan en el centro de la composición, tres son españoles: Erustes, Córdoba (Ermita de los Mártires) y Martos. Hay otra peculiaridad que lo relaciona con el citado sarcófago de Córdoba: de entre los once sarcófagos estrigilados que cuentan con la escena del gallo, solamente el de Córdoba y el de Erustes la presentan enmarcada por columnas y arco.

El mal estado de conservación del fragmento no permite un análisis detallado de sus características de estilo y técnica; sin embargo, los datos que pueden observarse, coinciden todos y confluyen hacia una época constantiniana más o menos tardía: la cabellera de Cristo parece ser la del tipo de Cristo-Estación; los pliegues de los vestidos están obtenidos sólo negativamente por medio del trépano y sin adaptación ninguna a las formas del cuerpo; las volutas de los capiteles todavía no se han convertido en rosetas³⁵. Con razón, pues, H. Schlunk, G. Bovini, E. Stommel y otros, lo han considerado como constantiniano y podríamos asignarle como fecha de su elaboración hacia el 330.

³⁵ Cf. Alex. Coburn Soper, *The latin Style on christian Sarcophagi of the fourth century*: The Art. Bull. 19 (1937) 148-202.

IL COMPUTO DELLA PASQUA NELL'EPISTOLA XXII DI SAN BRAULIO

Por el Prof. M. RUFFINI

L'epistola XXII dell'epistolario di S. Braulio, edito dal p. José Madoz¹, è un singolare documento indirizzato ad un vescovo, Eutropio, che gli aveva scritto una lettera non giunta, e rimasta quindi senza risposta, per chiedergli istruzioni sulla data della Pasqua; l'epistola XXII è la risposta di S. Braulio ad una seconda lettera sullo stesso argomento, come appare dal suo inizio: "Sollicitudini beatitudinis vestrae, qua te dignaris inmeritum requirere, dum non possum dignas gratias agere, quanto minus respondere? Sed ille qui solus se debitorem fecit pro inope, et cui cura est respondere pro impossibile, vice mea tibi, domno meo, respondeat, et benignitatem quam in me ostendis, ipse restituat"². E S. Braulio precisa che "de festo autem paschali, quod inquirere ab humilitate nostra iussisti, noverit sanctitas vestra hoc esse rectum, ut sexto idus apriles, luna vicesima prima, Pascha anno isto celebretur"³.

La lettera è facilmente databile all'anno 640; dice infatti che deve essere la pasqua celebrata nel sesto giorno prima degli idi di aprile, che corrisponde al ventesimoprimo giorno della luna; e aggiunge più in là un'altra precisazione, che cioè la pasqua ebraica cadeva in quell'anno il primo di aprile, "...in kalendis aprilibus hoc anno non christianorum, sed Pascha

¹ *Epistolario de S. Braulio de Zaragoza...* por José Madoz, S. J., Madrid 1941, págs. 132-36.

² Madoz, *o. c.*, pág. 132.

³ *Id.*, *o. c.*, págs. 132-33.

occurrit iudaeorum, ex veteri et non ex novo Testamento... Quodcirca in sequenti dominica celebrandum est a nobis Pascha, quod erit, ut praemisi, sexto idus apriles, luna vicesima prima..."⁴.

La pasqua si era celebrata nel sesto giorno prima degli idi di aprile negli anni 619 e 630 e ritornava nello stesso giorno nel 641; è inutile cercare negli altri anni della vita di S. Braulio, nato tra il 581 e il 600 e morto nel 651, poiché la lettera di Eutropio vescovo deve essere stata indirizzata ad una autorità riconosciuta, quindi a S. Braulio già vescovo, e pertanto dopo il 631, data della sua elezione a vescovo di Saragozza, mentre la Pasqua non sarebbe ritornata nel sesto giorno prima degli idi di aprile che nel 660, dopo la sua morte. Delle tre date sunnominated, 619, 630 e 641, solo in quest'ultima il sesto giorno prima degli idi di aprile corrispondeva al ventesimo primo della luna, sicché è fuori di dubbio che questo è l'anno a cui si riferisce la pasqua in discussione, "Pascha anno isto celebratur"⁵, e "kalendis aprilibus hoc anno"⁶, sicché, poiché l'anno iniziava allora in Spagna con il primo giorno di settembre, l'epistola di Braulio deve essere datata tra quel giorno 1 settembre 640 e il marzo 641, ma più probabilmente verso l'inizio dell'anno, per la necessità che Eutropio aveva di stabilire per la sua chiesa le feste mobili dalla pasqua dipendenti.

La domanda di Eutropio evidentemente era segno dei dubbi che dovevano serpeggiare in Spagna sulle modalità della datazione della pasqua, così come è segno del prestigio che S. Braulio godeva presso gli altri vescovi. Nella sua risposta risalta anche la sua umiltà, poiché egli si appoggia all'autorità di autorevoli precedenti fonti: "Sic enim antiqui maiores nostri praescripserunt, id est ad Theodosium imperatorem Theophilus; sic successor eius Cyrillus; sic Dionysius; sic ad papam Leonem Proterius; necnon et Paschasinus, et reliqui quorum longum est facere mentionem. Sed et nostri temporis vir insignis Hispalensis Isidorus"⁷; e saviamente aggiunge: "Nec

⁴ Id., o. c., págs. 135-36.

⁵ Id., o. c., pág. 133.

⁶ Id., o. c., pág. 135.

⁷ Id., o. c., págs. 133-34.

credo eos in negotio tam magno ac necessario praetermissa diligentia et labore potuisse delinquere"⁸; questa frase ha tanto più valore in quanto la sappiamo ricalcata dalla lettera del patriarca di Alessandria Proterio a papa Leone Magno, sullo stesso argomento nella traduzione latina di Dionigi il Piccolo: "...in negotio tam magno ac necessario, praetermisso diligentia e labore potuisse delinquere"⁹. Evidentemente S. Braulio conosceva bene le sue fonti, delle quali certamente possederà copia.

* * *

Per conoscere le ragioni dei dubbi di Eutropio è necessario rifare brevemente la storia del problema della stabilizzazione della data della pasqua, che ci dimostrerà quanto S. Braulio fosse bene addentro alla questione. E rifacciamoci al Concilio di Nicea.

Si sa che già nel secolo II^o erano sorte divergenze tra i cristiani, una parte dei quali festeggiavano la pasqua nella data ebraica del 14 del mese di nisan, mentre gli altri la facevano ricorere il venerdì e il sabato seguenti. I primi erano chiamati "quartodecimani"¹⁰ ed erano numerosi nell'Asia proconsolare e avevano dato origine a discussioni tra i papi Aniceto e Vittore da una parte e Policarpo di Smirne e Policrate di Efeso dall'altra, invocando, ambedue le parti, tradizioni apostoliche, a Roma quelle di Pietro e Paolo, in Oriente quella di S. Giovanni Evangelista. Non era facile tuttavia mettersi d'accordo per i molti difetti del calendario giudaico¹¹, basato su 12 mesi lunari di 29 e 30 giorni, più corto quindi di 11 giorni dell'anno solare; bisognava quindi aggiungere ogni due o tre anni un mese intercalare tra i mesi di adar e nisan, chiamato veadar¹².

⁸ Id., o. c., pág. 134.

⁹ S. Leone Magno, *Epistolae*, in *P. L.*, LIV, epist. 133, cap. I.

¹⁰ Il 14 nizam si commemorava la crocefissione e la morte del Signore; la resurrezione veniva commemorata tre o anche due giorni dopo.

¹¹ Al tempo del Signore era in uso un calendario stabilito dal *Libro dei Giubilei* due secoli prima dell'era cristiana.

¹² Nel ciclo di 19 anni il mese intercalare si aggiungeva negli anni 3, 6, 8, 11, 14, 17, 19.

Ma neppure con questa correzione l'anno giudaico poteva assicurare l'esattezza astronomica né la stabilità della data pasquale, poiché la sua durata variava da 353, 354, 355 giorni negli anni normali a 383, 384 e 385 negli anni con il mese intercalato. Le cose, naturalmente, si aggravarono dopo il 70 con la rovina del tempio, lo scioglimento del sinedrio e la diaspora ebraica.

Nel primo Concilio Ecumenico di Nicea del 325 i padri conciliari decisero di comunicare alle altre chiese, ogni anno, la data pasquale fissata dalla chiesa alessandrina, la quale teneva per regola di calcolarla nella prima domenica dopo la luna piena seguente l'equinozio di primavera, tenendo per base il calendario solare giuliano, molto più preciso e stabile di quello ebraico. Tutto ciò appare dalla "Storia ecclesiastica" di Teodoreto di Ciro, che riporta l'epistola del concilio alla chiesa di Alessandria¹³ e dalla "Vita di Costantino" di Eusebio di Cesarea, che riporta l'"Epistola circolare" dell'imperatore ai vescovi della cristianità¹⁴. Il bisogno di uniformare per tutta la Chiesa la data pasquale era stata, già prima del Concilio di Nicea, espressa dal sinodo di Arelate, in Gallia, nel 314, il quale nel suo primo canone invitava il papa "primo loco de observatione Paschae Domini, ut uno die et uno tempore per omnem orbem a nobis observentur et juxta consuetudinem litteras ad omnes tu dirigas"¹⁵. La chiesa di Alessandria aveva ricevuto dal Concilio di Nicea l'incarico di determinare la data della pasqua perché, come scriverà più tardi papa Leone Magno il 15 giugno del 453 all'imperatore Marciano, "sancti patres omnem hanc curam Alexandrino episcopo delegantes, quoniam apud Aegyptios hujus supputationis tradita esse videbatur peritia"¹⁶.

¹³ Teodoreto, *Istoria ecclesiastica*, I, 8.

¹⁴ Eusebio, *Vita Constantini*, III, 18-20; Teodoreto, *o. c.*, I, 9. Testimonianze si trovano in altri scritti di Eusebio e in Atanasio, *De Synodis*, 5, e nella *Epistola ad Africanos*, 2. Se ne trovano cenni anche negli scritti degli storici del V secolo, Socrate e Sozomeno.

¹⁵ Fr. Lauchert, *Die Kanones der wichtigsten altkirchlichen Concilien nebst den Apostolischen Kanones*, Freiburg im Brei, 1896, pag. 26.

¹⁶ S. Leone Magno, *Epistola CXXI*, c. 1, del 15 giugno 453, diretta all'imperatore Marciano.



IL COMPUTO DELLA PASQUA

La decisione del Concilio niceno sembrava chiara, semplice, definitiva, ma in realtà non trovò piena applicazione e la controversia pasquale continuò sotto altra forma. Come abbiamo visto la data dipendeva dal calcolo dell'equinozio di primavera, calcolato nel giorno 21 marzo. Roma seguiva un altro criterio e la data dell'equinozio poteva variare dal 18 al 25 marzo¹⁷; per di più la pasqua non veniva celebrata se cadeva nella domenica seguente il sabato 21 marzo, almeno per un certo periodo, ma si rimandava alla domenica successiva, 27 marzo; e ancora: i termini pasquali erano per Alessandria il 22 marzo e il 25 aprile, mentre per Roma erano il 23 marzo e il 22 aprile, prolungato poi fino al 24 e anche il 25 dello stesso mese. Inoltre continuavano a seguire pratiche simili a quelle dei quartodecimani cristiani orientali della Siria, della Mesopotamia e di parte della Cilicia, tanto che il Concilio di Antiochia del 341 doveva minacciare l'esclusione dalla chiesa per coloro che non si sottomettevano alla decisione del Concilio niceno e prevedeva la scomunica per i sacerdoti che avessero festeggiato la pasqua prima dell'equinozio, insieme con gli ebrei¹⁸. Alla fine del secolo IV S. Giovanni Crisóstomo doveva acerbamente rimproverare alcuni cristiani di Antiochia che ancora festeggiavano la pasqua con gli ebrei¹⁹, e S. Epifanio doveva anch'egli intervenire contro questa pratica, attuata dalla setta orientale degli audieni, sia per richiamarli a quanto stabilito nel Concilio di Nicea, sia per far loro considerare il diverso significato delle due pasque, la cristiana e l'ebraica. Secondo Teodoreto e Socrate ancora nel secolo V esistevano cristiani che non osservavano la pasqua con gli altri loro correligionari²⁰.

Ritornando alle divergenze di calcolo dell'equinozio di pri-

¹⁷ Hefele Leclercq, *Histoire des Conciles*, Paris 1907, I, pag. 453; G. Fritz, *Les controverses pascales*, nell'art. *Pâques*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, XI, II, col 1958.

¹⁸ Hefele Leclercq, o. c., I, 2, págs. 702-715.

¹⁹ P. G., XLVIII, 588.

²⁰ Hrysostomos Papadopoulos, *To Zétema perì tês heortês tu Pascha metà tèn próten oikumenikén Synodon*, nella rivista «Epistemoniké Epeterís tês Theologikés tu Panepistemíu Athenôn», (Atene, 1935-36), págs. 111-121.

mavera tra Roma e Alessandria fino al tempo che ci interessa, esse furono dopo il 325 dieci nel secolo IV, otto nel V, nove nel VI, cinque nel VII, e i periodi di più lungo accordo caddero dal 418 al 474 e dal 596 al 644. Nel 349 la divergenza fu addirittura dal 26 marzo secondo il calcolo romano al 23 aprile secondo quello alessandrino, ma pare che abbia prevalso il primo²¹. E tuttavia continuava ad essere preoccupazione delle anime più santae l'uniformità della data, come ci dimostrano le preoccupazioni di S. Atanasio nel Concilio di Sardica e il compromesso che ne derivó. Nel frattempo il patriarca di Alessandria Teofilo (385-412) aveva calcolato un ciclo pasquale di 418 anni, in base al quale aveva formulato una tabella di cento anni, dal 380 al 479, dedicata all'imperatore Teodosio²² e che partiva dal 285 del l'era di Diocleziano, corrispondente all'anno del primo consolato di Teodosio²³. Questa tabella ebbe poi il merito di indebolire col tempo la "supputatio romana", ritornando al rispetto della raccomandazione del Concilio niceno; tuttavia le differenze continuarono, tanto che nei trenta anni antecedenti alla morte di S. Atanasio ben sei volte vi furono divergenze nella fissazione della data pasquale, precisamente negli anni 346, 349, 350, 357, 360, 373.

Dopo la morte di S. Atanasio nel 373, la divergenza si verificò di nuovo nel 387, in cui la luna piena avvenne il 19 marzo; Roma aveva fissata la pasqua per il 21 marzo, il che non era esatto poiché la luna piena del 19, essendo preequinoziale non era valida; Alessandria, infatti, su questa constatazione aveva ritenuto buona la luna piena successiva del mese di aprile che cadeva il 18 del mese e fissava la data di pasqua il 25 successivo. Teodosio richiese spiegazioni a Teofilo, il quale rispose giustificando il computo alessandrino, confermando la

²¹ Art. *Pâques*, cit., col. 1545. Il metropolita Hrysostomos Papadopoulos, o. c., pág. 125, è d'accordo per le date 333, 346, 349. H. Brinkmann, *Alte und neue Zeitrechnung. Kalenderkunde für Jedermann. Datumschlüssel für den Sippenforscher*, Görlitz 1939, pág. 157, indica invece la data alessandrina per questi anni.

²² Il Leclercq, art. *Pâques*, col. 1554, dice 480-520, il che è errato.

²³ Hrysostomos Papadopoulos, o. c., pág. 125; J. Bach, *Die Osterfest-Berechnung in alter und neuer Zeit. Ein Beitrag zur christlichen Chronologie*, Freiburg im Bri., pág. 17.

data del 25 aprile. E' la lettera a cui accenna S. Braulio. Anche S. Ambrogio, consultato da Roma, si pronunciò per il calcolo degli "egiziani", come scrisse in una lettera ai vescovi dell'Emilia²⁴.

Altra grande differenza si verificò nel 417 sotto papa Zosimo, che, pur essendo greco, mantenne la data romana del 25 marzo invece di quella alessandrina del 22 aprile²⁵.

Nel 444 si verificava nuovamente una notevole differenza di date, 26 marzo per Roma²⁶, 23 aprile per Alessandria. Papa Leone Magno, preoccupato del fatto, si rivolse a Cirillo di Alessandria, nella speranza che il patriarca si pronunciasse in favore del computo romano, che, diceva, seguiva "la tradizione di S. Pietro"; Cirillo sostenne la data alessandrina, e il papa allora si rivolse al vescovo di Lilibeo, Paschasino, il quale trovò giuste le ragioni addotte da Cirillo per sostenere la data del computo di Alessandria, riuscendo a persuadere il papa, che lo conosceva non solo come esperto in cronologia, ma del quale godeva anche lo fiducia²⁷.

Nel 448 una nuova differenza di datazione, dovuta alla diversità dei sistemi ciclici, l'alessandrino di 19 anni, e il romano di 84, fu composta con una modifica fatta al ciclo romano, nota come tabella pasquale di Zeitz, dal nome della località tedesca dello Anhalt dove trovata.

Leone Magno doveva travarsi ancora una volta di fronte al problema nel 455, quando la pasqua doveva cadere per Roma il 17 aprile e per Alessandria il 24 dello stesso mese. La differenza non era grande, soltanto di una settimana, ma era una questione di principio che andava risolta. Il papa si era rivolto fin dal giugno del 453 sia al patriarca alessandrino Proterio che all'imperatore Marciano per avvertirli che Rom-

²⁴ «Secundum Aegyptios primo mense celebraturi sumus dominicum, hoc est septimo Kalendas Maii, qui est dies trigesimus Pharmuthi», cioè il 25 aprile; *P. L.*, XVI, col. 1027, ep. XXIII.

²⁵ E. Caspar, *Geschichte des Papsttums von den Anfängen bis zur Höhe der Weltherrschaft*, Tübingen, 1930, I, pag. 60.

²⁶ G. Fritz, *art. cit.*, col 1959; E. Caspar, *o. c.*, pag. 459 indica erroneamente il 25 marzo, non avendo tenuto conto che l'anno era bisestile.

²⁷ Paschasino fu nel Concilio Ecumenico IV di Calcedonia del 451 uno dei legati papali.

non avrebbe potuto celebrare la Pasqua il 24 aprile e chiedeva un intervento imperiale per ottenere che Alessandria cedesse; in tal senso scriveva anche al suo rappresentante presso l'imperatore, il vescovo Giuliano di Cos²⁸. Suggestiva anche di dare il problema allo studio agli egiziani o a competenti in calcoli calendaristici. Poiché la risposta tardava a venire Leone inviava a Proterio un "communitorium", un memoriale, nel quale tentava di far apparire dubbi i calcoli di Teófilo, non in sé, ma a causa di errori di trascrizione dei copisti. Nel gennaio del 454 l'imperatore rispondeva di aver incaricato gli egiziani di un preciso esame della questione; nel maggio dello stesso anno Proterio rispondeva direttamente al papa che, in seguito alla sua lettera e per incarico dell'imperatore, aveva esaminato la questione e sottoposto a precise e coscienziose indagini i dati di Teófilo sul computo pasquale e che non vi aveva trovato manchevolezza alcuna, né che poteva pensare che un simile uomo avesse potuto sbagliare per negligenza in una questione così grande e necessaria²⁹. Papa Leone, pur non dimostrandosi persuaso, scrisse all'imperatore ringraziandolo e accettando la data del 25 aprile per la pasqua del 455, "non quia ratio manifesta docuerit, sed quia unitatis, quam maxime custodimus, cura persuaserit"³⁰. Questo suo desiderio di mantenere l'unità della Chiesa appare manifesto anche nella lettera con la quale annunciava alle chiese la data pasquale per quell'anno: "Studio unitatis et pacis malui Orientalium definitionem acquiescere, quam tantae festivitatis observantia dissidere"³¹. E tutto questo torna a suo onore! Nella "Cronaca" attribuita a Prospero d'Aquitania è detto che effettivamente solo il desiderio di unità e di pace convinsero papa Leone a cedere e non pare che neppure lui, Prospero, ne fosse molto entusiasta³².

Del sacrificio fatto Leone non era tuttavia contento, e per-

²⁸ Il Caspar ritiene che fosse vescovo di Chio, che dice città della Bitinia Pontica; *o. c.*, 481; si tratta invece di una isola delle Cicladi, Cos, vicina a Patmos, di fronte ad Alicarnasso.

²⁹ L'epistola di Proterio a S. Leone Magno, tradotta in latino da Dionigi il Piccolo si trova in *P. L.*, LXVII, col. 507-14.

³⁰ *P. L.*, LIV, col. 1101.

³¹ *P. L.*, LIV, col. 1101.

³² E. Caspar, *o. c.*, pág. 546.

tanto incaricò l'arcidiacono Ilario, che gli doveva succedere nel seggio papale, di fare una nuova correzione al ciclo romano di 84 anni, ma dopo molti studi su calendaristi latini e greci, non sentendosi Ilario in condizione di portare a termine l'incarico datogli, nel 457 lo affidava a un buon noto calendarista, il monaco Vittorino Aquitano³³, che vedremo subito e il cui computo pare fosse poi messo in vigore da papa Ilario nel 465³⁴. Vittorino non è nominato da S. Braulio, ma è impossibile che non ne avesse notizia, essendo egli troppo importante nella storia del computo pasquale; probabilmente non aveva copia del suo computo e lo deve aver compreso tra quei "reliqui quorum longum este facere mentionem".

Vittorino, come dice il soprannome, aquitano come Prospero, e forse da costui raccomandato a Roma, è noto per aver steso un ciclo pasquale di 532 anni³⁵, del quale Gennadio di Marsiglia dice che si trattava di un ciclo molto sicuro, condotto sullo studio di quattro predecessori, Ippolito, Eusebio, Teofilo e Prospero, su richiesta di papa Ilario, "invitatus a sancto Hilario romano episcopo"³⁶. Forse è da attribuirgli anche un altro breve ciclo pasquale, che si trova inserito nelle opere del Venerabile Beda³⁷. I suoi calcoli erano basati sul ciclo alessanderino di 19 anni, conservando il principio romano dei limiti della data di pasqua tra il 22 marzo e il 21 aprile: tuttavia era del parere che si potesse fissare talvolta la pasqua nel quindicesimo giorno della luna se il quattordicesimo cadeva di sabato; cercava l'accordo tra i due computi rivali in un ciclo di 532 anni, che era di origine orientale e che aveva

³³ G. Fritz, *art. cit.*, coll. 1960-61.

³⁴ Leclercq, *art. Pâques*, col. 1555.

³⁵ O. M. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, Freiburg im Breisgau, IV, pág. 541, sostiene che la tabella è basata sui dati della cronaca di Prospero. Il «Cursus paschalis annorum 532 ad Hilariarum archidiaconum Ecclesiae Romanae» manca nella P. L. del Migne, ma è stato edito dal Mommsen.

³⁶ C. A. Bennoulli, *Hieronymus und Gennadius, De viris illustribus*, Freiburg im Breisgau und Leipzig, 1895, p. 91, lo dice «invitatus a Sancto Hilario Romano episcopo»; il realtà allora era soltanto l'arcidiacono di S. Leone Magno.

³⁷ P. L., XC, coll. 677-80.

preso dal calendariologo alessandrino Anniano, prendendo come base cronologica la creazione del mondo, avvenuta, così si supposeva, il 23 marzo 5492 a. Cr.

Così come era stato fatto, il ciclo di Vittorino, pur avvicinandosi a quello alessandrino, conservava ancora differenze di date quando non sapeva decidersi sulla scelta di quella romana o della alessandrina, lasciando al papa la decisione; ciò si verificava, p. es., negli anni 475, 495, 496, 499, 561, 536, 570, 590, 594, 665, ecc.; anche alla decisione papale lasciava il compito di decidere se la pasqua poteva essere celebrata il quindicesimo giorno della luna se il quattordicesimo era di sabato³⁸. Sapeva che il suo lavoro non aveva carattere ufficiale, quindi non obbligatorio per la Chiesa, pur avendo l'intenzione di facilitare l'accordo con gli alessandrini.

Questa tabella pasquale fu apprezzata e seguita per un certo tempo in Occidente, ma non senza contrasti; prima ancora che papa Vitaliano (657-672) la disapprovasse in modo ufficiale³⁹, era raccomandata in Gallia nel sinodo di Orleans del 541⁴⁰ e vi fu osservata sin verso la fine del secolo VIII e fu anche usata in Spagna⁴¹, quando Roma aveva già accettato il computo di Dionigi il Piccolo. Ma già con papa Simmaco (498-514), in lotta con l'antipapa Lorenzo, la data stabilita da Vittorino era stata causa di discussioni: basandosi sulla tabella pasquale di Zeitz che come abbiamo già detto, era de l'epoca di Leone Magno, Simmaco aveva stabilito di celebrare la pasqua del 501 il 25 marzo, mentre i dati alessandrini e di Vittorino la davano per il 22 aprile; Simmaco fu accusato di aver celebrato la festa prima del tempo stabilito dal Concilio Niceno e, su appello dei suoi avversari partigiani di Lorenzo,

³⁸ Leclercq, art. *Pâques*, col. 1556.

³⁹ «Victoris regulam sedes apostolica non approbavit, ideo nec sequitur dispositionem eius pro pascha»; J. Bach, *o. c.*, pág. 18, núm. 2.

⁴⁰ Questo canone stabiliva che la Pasqua doveva essere osservata da tutti nello stesso tempo, secondo i calcoli di Vittorino, e doveva essere annunciata al popolo dal vescovo nel giorno dell'Epifania. Nel caso di dubbi sulla data doveva essere interpellata Roma e se ne doveva seguire il responso.

⁴¹ J. Bach., *o. c.*, pág. 18.

il re Teodorico decise di inviare a Roma il vescovo di Altino, Pietro, per celebrarla nel giorno indicato da Vittorino e dagli alessandrini, il 22 di aprile. Nel falso "Constitutum Sylvestri", fabbricato dai simmachiani quale raccolta di canoni di un ipotetico sinodo tenuto sotto papa Silvestro, il computo pasquale di Vittorino veniva rigettato e del suo autore si diceva che "sua ferocitate quidquid vellet affirmabat... et cyclos paschae pronuntiabat falleces"⁴².

Di grande importanza in materia di calendaristica e di computo pasquale fu l'opera di un monaco orientale, originario della Dobrugia, Dionigi, denominato il Piccolo (Exiguus), morto verso il 540. Ottimo conoscitore del computo pasquale orientale, per incarico del vescovo Petronio di Bologna compilò nel 525-526 una tavola pasquale basata sul ciclo alessandrino di 19 anni e sulla tabella di Cirillo di Alessandria, che continua per un periodo di 95 anni dal 532 al 626⁴³. Era convinto che la regola alessandrina era quella buona e, riferendosi a S. Atanasio, a Teofilo e a S. Cirilo, dichiarava che essi avevano esattamente seguito la decisione nicena, stabilendo che la data di pasqua era determinata dalla luna nuova apparsa tra l'8 marzo e il 5 aprile, tenuto conto del mese lunare di 29 giorni e mezzo. Continuando il ciclo di Cirillo (153-247 dell'era di Diocleziano, l'era dei martiri, corrispondente al 436-531 dell'era cristiana) Dionigi fu il primo a datare i fatti storici dalla nascita di Cristo, soddisfacendo a due necessità: concordare l'accordo pasquale tra Roma e l'Oriente per il 526 e il futuro e unificare le date della pasqua in Occidente, dove né il ciclo di Vittorino né quello romano di 84 anni erano di uso generale.

Sappiamo che dopo Dionigi furono fatte altre tabelle pasquali, come quella dell'abate Felice Gillitano, un africano del secolo VI, che portò avanti di altri 95 anni il computo di Dionigi, dal 627 al 721, e Beda il Venerabile, che riprese il computo

⁴² G. Fritz, *art. cit.*, coll. 1961-62.

⁴³ Le opere di Dionigi il Piccolo sul computo pasquale sono pubblicate in P. L. LXVII; la più importante, *Liber de Paschate*, si trova nelle coll. 483-98.

di Dionigi dal 532 e lo portò fino al 1063; tutto questo prova la bontà del calcolo di Dionigi il Piccolo.

Tuttavia, nonostante questo, in Occidente le divergenze pasquali continuarono, talvolta anche con l'asprezza di una controversia.

Nel 538 papa Virgilio, interrogato dalla Spagna sulla data dell'anno seguente, indica il 24 aprile, che figura nella tabella di Dionigi e corrispondeva al calcolo alessandrino, mentre la tabella pasquale di Zeitz dava come data il 17 dello stesso mese; il vescovo Vittore di Capua, che godeva di ottima fama computistica, fu per la data alessandrina del 24, e il papa la accettò, nonostante che Roma, nella pratica anteriore, non ammettesse una data così tarda.

La Gallia era rimasta pressoché tutta fedele al ciclo di Vittorino, le cui date duplici in alcuni anni producevano discussioni incresciose. Per esempio, per il 577 il canone pasquale di Vittorino portava la data del 18 aprile, quindicesimo della luna, mentre in nota indicava il 25 aprile, ventunesimo della luna, per gli orientali; in Spagna invece fu celebrata la pasqua il 21 marzo, mentre Gregorio di Tours ci dice che, pur avendo festeggiata la pasqua di quell'anno il 18 aprile, alcuni miracolosi riempimenti di acqua in battisteri spagnoli nella notte tra il 21 e il 22 marzo lo inducevano a credere che quella fosse la data giusta; ancora Gregorio di Tours ci informa di un dissenso per la pasqua del 590, il 26 marzo per il greci e il 2 aprile per i latini⁴⁴.

In Spagna il computo pasquale alessandrino era stato introdotto prima di quello di Dionigi il Piccolo, probabilmente per mezzo della tabella di 95 anni di S. Cirillo, continuata per gli anni 532-626, in uso nell'epoca di S. Isidoro di Siviglia, il quale, come è ben noto, compose una tabella per gli anni 627-721, che potrebbe essere considerata come una continuazione di quella di Dionigi. In alcuni canoni dei concili di Toledo si fa menzione della data pasquale; in quello del 633, presieduto da Isidoro, nel capitolo IV si stabiliva che, essendo successo in seguito a errori di calcolo nelle tabelle del com-

⁴⁴ G. Fritz, *art. cit.* coll. 1963-64.

puto pasquale che vi fossere divergenze nell'annunciare la data della pasqua, i metropolitani dovevano mettersi d'accordo tra di loro sulla data della pasqua, almeno tre mesi prima dell'Epifania, per comunicare ai vescovi tale data, che doveva essere obbligatoria per tutti ⁴⁵.

Nel concilio del 655 si giunse a fissare la data della pasqua dell'anno seguente 656 ⁴⁶, e in quello dello stesso anno 656 fu stabilito nel primo canone che le feste della Pentecoste e del Natale dovessero essere festeggiate in modo uniforme nella stessa data, il che fa pensare che si festeggiassero ancora in date diverse. Il concilio stabiliva ancora che l'Annunciazione si dovesse celebrare il 18 dicembre, cioè una settimana prima di Natale, perché la quaresima e la Pasqua ne avrebbero impedito la celebrazione, che doveva essere solenne come quella del Natale ⁴⁷.

Un altro concilio di Toledo, quello del 681, proibiva ai cristiani di celebrare la pasqua nella ricorrenza giudaica ⁴⁸.

Papa Adriano (772-795) doveva ancora intervenire presso il vescovo di Elvira e altri vescovi spagnoli tra il 780 e il 791 perché uniformassero la data pasquale loro con quella romana, che poneva sotto l'autorità del concilio di Nicea, "ut... in eo modo quo sancta nostra romana Ecclesia, caput omnium Ecclesiarum Dei, paschalem celebrat solemnitatem et vos procul dubio celebrari studeamini" ⁴⁹.

* * *

Ecco schizzato in breve il quadro delle diatribe pasquali che illuminano la lettera di S. Braulio al vescovo Eutropio.

Ma ora c'è da domandarsi chi fosse costui.

In realtà non sappiamo nulla di preciso. Il Ceillier nella sua "Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques" ⁵⁰

⁴⁵ Hefele Leclercq., o. c., III, I, pág. 268.

⁴⁶ Id., *ib.*, pág. 294;

⁴⁷ Id., *ib.*, pág. 294;

⁴⁸ Id., *ib.*, pág. 546.

⁴⁹ Jeffé, *Monumenta carolina*, ep. LXXVIII, riportato dal Leclercq, art. *Pâques*, col. 1557.

lo aveva identificato con un Eutropio vescovo di Valencia verso il 596, ma la cosa è da escludere perché nel 610 questo vescovo era già morto e aveva avuto un successore⁵¹, come si può rilevare dalla "Series episcoporum ecclesiae catholicae" del Gams⁵². Nel 638 nel Concilio VI di Toledo un Severino diacono sottoscrive per il vescovo Nusitano di Valencia, che morì prima del 646, poiché gli atti del Concilio VII toledano sono sottoscritti dal vescovo Aniano⁵³ al quale quasi certamente sono indirizzate le epistole XXIII e XXIV dell'epistolario brauliano⁵⁴. E' quindi da escludere la possibilità che il destinatario dell'epistola XXII, Eutropio, possa essere stato vescovo di Valencia.

C'è però l'epistola XXXVII che ci può servire nel tentativo di identificare la persona di Eutropio. Si tratta di una esortazione fatta dai due vescovi, Braulio ed Eutropio, e dal conte Celso nel 648 al re Cindasvinto, a nome di tutto il clero e del popolo, perché associ al trono il figlio Recesvinto, consiglio che il re accettò il 21 gennaio dell'anno seguente 649⁵⁵; l'intestazione suona così: "Suggerendum gloriosissimo domino nostro Chindasvinto regi, Braulio et Eutropius episcopi servuli vestri, cum presbyteris, diaconibus et omnibus plebibus a Deo sibi creditis, necnon et Celsus servus vester, cum territoriis a clementia vestra sibi commissis".

Il conte Celso, che si associava all'esortazione del due vescovi certamente a nome dei Goti, era il governatore civile del territorio che comprendeva i due vescovati, sicché la città sede episcopale di Eutropio deve essere cercata non lontano dalla

⁵⁰ Ed. II, XI, 730; rilevo l'indicazione da Ch. Lynch y P. Galindo, *S. Braulio obispo de Zaragoza*, Madrid 1940, pág. 79, núm. 78.

⁵¹ Lynch-Galindo, *o. c.*, pág. 79.

⁵² P. Gams, *Series episcoporum ecclesiae catholicae*, pág. 87; cito sempre da Lynch-Galindo, pág. 79, núm. 79.

⁵³ Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, Firenze e Venezia 1759-98, X, pág. 672.

⁵⁴ J. Madoz, *Epistolario*, págs. 139-41; per la identificazione del nome del vescovo, cf. Lynch-Galindo, *o. c.*, pág. 80, e Madoz, *o. c.*, págs. 50-51.

⁵⁵ F. Fita, *La lápida de Guadix*, 13 mayo 652, in *Boletín de la Real Academia de la Historia*, XXVIII, 1896, pág. 404.

sede di Braulio, Saragozza. Il p. Madoz propende per la città di Tarazona, che per la sua importanza di nodo stradale fin dall'epoca romana poteva esser sede di un vescovato⁵⁶.

Ma, oltre questa supposizione non si può andare, anche perché negli atti del Concilio VII di Toledo del 646 il nome di Eutropio non appare, probabilmente perché scarso fu il numero dei vescovi che vi parteciparono, soltanto ventotto⁵⁷.

⁵⁶ J. Madoz, *o. c.*, pág. 169.

⁵⁷ Mansi, *o. c.*, X, 776.