

EL MONACATO VISIGOTICO, HACIA LA BENEDICTINIZACION

Antonio Linage Conde

*A mis remotos antepasados visigodos cuyos huesos
humillados contemplé de niño en la necrópolis de Duratón
Et exultabunt.*

La existencia del monacato en la España romana, como un estado bien diferenciado⁽¹⁾ del simple ascetismo y bastante difundido, está probada por testimonios de sobra elocuentes⁽²⁾. Baste recordar el canon sexto del Concilio de Zaragoza⁽³⁾, el año 380, con su expresión *legis monachum*; y entre los años 384 y 389 la carta del papa Siricio a Himerio, el metropolitano de Tarragona, en la cual se dice *a monasteriorum coetu*⁽⁴⁾.

Del reino de Tolosa al de Toledo

Naturalmente que el impulso monástico hubo de ser ascendente a medida que la cronología se alejaba de aquellos orígenes, y concretamente durante el primer siglo germánico peninsular, entre los años 409, invasión de Hispania, y 507, sustitución por el de Toledo del reino de Tolosa. Si la entrada de los nuevos pueblos llevó consigo alguna perturbación, hay que tenerla por accidental, pasajera queremos decir.

Precisamente hacia el año 410 data Mundó⁽⁵⁾ una carta de Baquiario en la que por primera vez se emplea dentro de nuestro territorio la palabra "monasterio", pues naturalmente Siricio había escrito desde Roma, *ingredere monasterii tui carcerem*.

Pero hay que convenir en que las fuentes son muy parsimoniosas para esta centuria, siendo en la siguiente cuando se van haciendo expresivas, ya bajo la monarquía toledana pues, aunque como veremos algunas contengan noticias retroactivas.

A principios de la misma, dos metropolitanos de Tarragona, Juan y Sergio, fundaron monasterios, según nos consta por sus epitafios⁽⁶⁾; los cuatro hermanos obispos, Justiniano de Valencia, Justo de Urgel, Nebridio de Egara hoy Tarrasa y Elpidio de Huesca, fueron monjes, predicándose además del primero *virgines instituens monachosque gubernans*⁽⁷⁾; el año 516, el Concilio de Toledo se remitía para disciplinar el monacato a la legislación de la vecina Galla, reiterándolo treinta después el de Lérida, habiendo por su parte reenviado

al de Calcedonia el de Barcelona del 540, *de monachis vero id observari praecipimus quod synodus Chalcedoniensis constituit*⁽⁸⁾.

Y el año 558 moría en el monasterio de Asán, hoy Pirineo aragonés, san Victorián, a los sesenta de vida cenobítica, asegurándonos su laude funeraria que *agmine multo monachorum Iberiam Galliasve replebit cellas senioresque probas sanctitate re (?) profecit*, y de quien sabemos ya se vio envuelto en la tensión entre la vida eremítica y la comunitaria, al parecer su vocación personal la primera, pero la segunda la de su dedicación exigida y exigente a partir de su responsabilidad abacial, hasta el extremo de que *quidam e monachis foris vitam solitariam debebant in diversis oratoriis cellisque, eos ad cenobium revocavit*⁽⁹⁾. Y tengamos en cuenta la cronología, que se nos adentra en el siglo V. Como también en el caso de san Millán, muerto el año 574 pero centenario, y que siendo pastor en su juventud, ya *tetendit ad heremi loca* y encontró a un maestro anacoreta, *quendam heremitam nomine Felicem, virum sanctissimum cui se non inmerito praeberet discipulum, qui tunc morabatur in castellum Biblium*⁽¹⁰⁾.

En fin, en cuanto a la irradiación material, el documento más antiguo que nos ha llegado de un cenobio peninsular, el 29 de septiembre de 551, es la profesión en el mismo Asán acompañada del legado al tal de sus bienes, del diácono Vicente⁽¹¹⁾, de cuyo tenor nos consta que en los monasterios había escuelas, *ubi me dominus a pueritia mea vestra eruditione nutriti*⁽¹²⁾. Y por la homilía *de monachis perfectis*⁽¹³⁾ sabemos que había un monacato urbano. Creyendo oportuno llamar la atención hacia la estima que de la estabilidad mostraba aquel otorgante, pues creemos puede antojársenos un argumento más para configurar la imagen de una vida monástica ya sólida y floreciente en sus hombres y en sus casas: *quod precor omnes suscipiatis me et pro mea stabilitate indesinenter orare volueritis*.

Acabando por ser significativo que el libro segundo del Derecho Canónico de aquella iglesia, la *Collectio Hispana Systematica*, estuviera íntegramente dedicado todo él a regular “de institutionibus monasteriorum et monachorum atque ordinibus poenitentium”.

O sea que, desde luego ese siglo de oro del monacato visigótico que fue la centuria del Seiscientos no surgió como por ensalmo⁽¹⁴⁾ precisamente⁽¹⁵⁾.

El monasterio en el entorno eclesial

Las fuentes del Derecho regulador de la vida monástica desde fuera o hacia fuera, o sea en su vertiente eclesial y social y al margen por tanto de la articulación interna de interés circunscrito a sí misma, nos interesan a nosotros más, salta a la vista, si resultan específicas de la España visigótica. Pues las demás, las de ámbito supranacional, ora imperiales ora pontificias, sólo de rechazo inciden en nuestra problemática.

Y las tales específicas son sobre todo conciliares⁽¹⁶⁾.

La más trascendente y difícil de sus cuestiones es la de los límites de la dependencia de los monjes visigodos respecto de los obispos, límites que no resultan demasiado nítidos.

El ya citado Concilio de Lérida exigía la doble venia episcopal, tanto a la comunidad como a la observancia para fundar un monasterio, pero en cambio sustraía su patrimonio a la disponibilidad diocesana⁽¹⁷⁾, de acuerdo con la fór-

mula de la donación monasterial llevada a cabo por el rey, “que no le pueda enajenar obispo alguno”⁽¹⁸⁾.

Casi un siglo después, el cuarto concilio toledano del año 633, confirmaba a los obispos la potestad de nombrar a los abades y de mantener la disciplina monástica. Otra media centuria más tarde, el canon 12 del decimotercer concilio de Toledo también, hablaba de *proprium episcopum*⁽¹⁹⁾ tanto *ex clericis* como *ex monachis*, expresión que en ese contexto no parece de cortesía meramente ni siquiera de fórmula inocua. Y poco antes, el año 675, el concilio inmediatamente anterior, el duodécimo, había exigido el *placet* episcopal para que los monasterios gozaran de su liturgia propia⁽²⁰⁾, aquellas *consuetudines* distintas de la *ecclesiastica regula* para el *psallendi ordo in matutinis vel vespertinis officiis* que les reconociera ya el Concilio de Braga del 561⁽²¹⁾.

En todo caso la independencia económica⁽²²⁾ era bastante para determinar una ambivalencia⁽²³⁾ que, al lado de la exención fiscal cara al poder civil, debió impulsar la fundación de muchos monasterios ficticios, clericales o familiares, ya denunciados por aquel concilio ileritano y por el Segundo de Braga del 572, y que son acaso los protagonistas más llamativos de la *Regula Communis*, habiendo sido citados de rechazo incluso en nuestros días como veremos, a guisa de precedentes de la oblatura benedictina actual.

Y como quiera que la dotación, a costa del patrimonio diocesano, del monástico, equivalía teniendo en cuenta la tal independencia a un empobrecimiento de aquél, encontramos natural que la iglesia territorial se preocupara de salvaguardarse contra generosidades de sus obispos en detrimento de ella misma. Por lo cual el canon 4 del tercer concilio toledano exigía el consentimiento conciliar para que los obispos pudieran desprenderse de uno de sus templos a favor de una *monachorum regulariter congregatio*; y cincuenta y siete años más tarde, el 655, el canon 5 del concilio noveno, sólo acordaba a aquellos la fundación de un único cenobio o la dotación de otro ya existente para la propia sepultura y ello con un límite cuantitativo de la liberalidad que en el primer caso era más amplio pero no podía depasar la quincuagésima parte de la hacienda diocesana.

Ahora bien, si en este *corpus* jurídico no encontramos apenas discrepancias y más bien nos sorprende una cierta continuidad a lo largo de un tiempo dilatado, aunque pueda detectarse una mayor simpatía monacal en el segundo que en el primer siglo de nuestra cronología si bien no excesivamente marcada, nos confirmamos en nuestra impresión de la falta de nitidez por esa ambivalencia misma resultante de la dicotomía entre lo disciplinario y lo económico. Y a esa luz nos parece significativa la expresión del canon 12 del concilio que ya hemos citado, el toledano del año 633, *sed hoc tantum sibi in monasteriis vindicent sacerdotes quod recipiunt canones*. Sigue a continuación un elenco, a saber, *id est* literalmente, *monachos ad conversationem sanctam praemonere, abbates aliaque officia instituere atque extra regulam acta corrigere*. Pero lo que nos interesa es aquel preámbulo, *quod recipiunt canones* exactamente. Que nos parece denotar no solamente una remisión específica a prescripciones concretas vigentes, sino también una preconcebida cautela resultante de toda una inspiración legislativa ya en la dimensión de los grandes principios⁽²⁴⁾.

Siendo de notar en todo esto una plena inserción de las tensiones y los problemas del monacato visigodo en las grandes cuestiones constantes de la histo-

ria de la Iglesia, incluso una cierta actualidad nos atrevemos a decir, lo cual no es exclusivo de esta materia, sino una característica del conjunto de todas ellas como tendremos ocasión de ir viendo.

Otro tema es el de la participación del estado monástico en la vida activa eclesiástica, para resolver el cual se ha parado mientes en el significado de la asistencia de los abades a los concilios. Bishko⁽²⁵⁾ sostuvo ya en 1941 y ahora se ratifica en ello que su presencia en los de Toledo era simplemente una secuela de su obligación de concurrir al sínodo diocesano, obligación que ya había formulado el año 598 el Concilio de Huesca, *omnes abbates monasteriorum vel presbyteros et diaconos*. En cambio Orlandis mantiene⁽²⁶⁾ que aquélla suponía la concurrencia del *ordo abbatum* como tal al gobierno y la representación de iglesia territorial.

Nosotros creemos que la tesis de Bishko, aun respondiendo a una muy minuciosa atención erudita a las fuentes tenidas en cuenta, no se ha planteado el problema en su integridad, según él mismo reconoce⁽²⁷⁾, y aun dando por su puesta la necesidad de una consideración más detenida todavía del derecho conciliar en sí, creemos puede alegarse en pro de la postura de Orlandis⁽²⁸⁾ un argumento litúrgico, el de la participación de los abades en la liturgia pontifical⁽²⁹⁾, tal en este ejemplo, “in vigilia gloriosae dominicae resurrectionis, sabbato hora diei nona signum sonat [...]; dum vero secundum et tertium sonaverit signum, et iuxta consuetudinem, posita sede Pontifici in processu atque eo sedente, accedunt abbates, presbyteros, diachonos, clerus omnisque populus per grados suos ad episcopum et accipiunt ab eo ceram”. ¿No puede inducirse algo de la precedencia tan abiertamente reconocida?

Y aunque marginalmente no debemos dejar de estimar el dato de la frecuencia del origen monástico de los obispos, abrumador en el siglo VII: en la Bética los tres hermanos Leandro, Fulgencio e Isidoro; Martín y Fructuoso en Braga; Liciniano en Cartagena; Eutropio en Valencia; Quirico en Barcelona; Masona en Mérida; y en Toledo nada menos que Eladio, Justo, Eugenio II e Ildefonso. Díaz y Díaz ha podido hablar con creces de ese nuevo fenómeno del “cenobio como creador de hombres de iglesia”, y destacado su influencia en la nivelación de las escuelas monásticas con las episcopales⁽³⁰⁾.

Mas adentrémonos en el interior que es nuestro argumento genuino.

El monasterio de clausura adentro

A nadie ofrece ya dudas que los monjes visigodos no observaban una sola regla, sino el sistema de la *regula mixta*, o sea el *codex regularum* compuesto de varias o sus trozos y entre las cuales elegía luego a su vez el abad. Por otra parte eso era lo común en el cenobitismo prebenedictino.

¿Qué quiere, pues, decir San Ildefonso⁽³¹⁾ cuando el abad africano Donato, inmigrado acá y fundador del monasterio Servitano, dice haber sido el primero que *in Hispaniam monasticae observantiae usum et regulam adduxisse*. ¿Quizás haber traído una regla muy completa y con ciertas pretensiones de norma única como luego lo fue la benedictina? Acaso sí. Como que de haber sido más tardío —estamos entre 560 y 570— se habría podido pensar en la misma *Regula Benedicti*.

En todo caso se trata de un pasaje oscuro que será muy difícil lleguemos nunca a conocer con nitidez. Y es curioso cómo ya a este nuestro punto de vis-

ta, nada meritorio en nuestro caso si tenemos en cuenta las aportaciones disponibles cuando esto escribimos, se aproximó ya un desconocido investigador, Antonio de Siles⁽³²⁾, hace más de siglo y medio, quien además, sobre todo en la no aceptación de la hipótesis corriente de la benedictinización integral y temprana, se apartó de la *vox populi* en su tiempo, llegando a unas conclusiones que la investigación tardaría en corroborar hasta la década de los setenta de nuestra centuria, más o menos. “Cuyas palabras rectamente interpretadas —escribía— indican haber sido el autor de la introducción de una sola regla uniforme y constante para todos los monjes del monasterio Servitano que había fundado, quitando la arbitrariedad y diferencia de reglas que hasta entonces se había usado con respecto a los individuos de cada uno de los otros monasterios”. Solamente que nos parece exagerar un tanto el significado dicho de la desconocida —si era ajena— o perdida —si propia— Regla de Donato, no sólo en las líneas que anteceden sino en estas otras: “Aquellos que en su origen habían sido meros ermitaños o solitarios, y después habían abrazado la vida cenobítica, habiendo perfeccionado su instituto el célebre san Donato, y hécholes conocer la observancia de una regla uniforme en cada monasterio, llegaron después a multiplicarse sobremanera”⁽³³⁾.

Ahora bien, no debemos echar en saco roto por enigmáticas que nos sigan siendo las palabras ildefonsianas en cuanto son susceptibles de ser interpretadas a título de una cierta reacción contra el sincretismo y la inseguridad de la *regula mixta* y consecuentemente de una implícita apología de la observancia unificada que después se impuso bajo la Regla de San Benito, la cual ya era bien conocida en el reino de Toledo por cierto. Tanto que, ¿sería demasiado osado sugerir que Ildefonso rompía una lanza en pro de este benedictinismo que ya se estaba gestando? Desde luego que afirmarlo no es posible.

Y pasando ahora a las dos reglas monásticas visigodas que conocemos, las de San Isidoro y San Fructuoso, hemos de convenir en que la bética y la del noroeste son representantes típicas de dos concepciones muy diversas del monacato. Tanto que no exageraba ni siquiera actualizaba demasiado la expresión Antonio Viñayo al escribir en la conmemoración centenaria última del segundo de los dos santos⁽³⁴⁾ ser “dos tendencias, o mejor, posturas que más o menos acentuadamente encontramos como constante histórica en los extremismos hispanos, que se manifiestan siempre en una doble función que mutuamente se bautizan y encasillan dando por resultado los célebres binomios que en ideas morales y ascéticas se denominan rigorismo-laxismo, integrismo-liberalismo y ahora cristalizan en lo que han querido llamar tradicionalismo-progresismo”.

Muy cenobítico y benedictinizante el Sevillano⁽³⁵⁾; con una proclividad a la soledad en la celda y de un arcaísmo orientalizante el de Braga, la *Regula Fructuosi Monachorum* queremos decir, pues la *Regula Communis* ni es personalmente de Fructuoso ni responde a su ideal sino a un compromiso con la realidad social, aparte de no tratarse de una norma monasterial sino intermonasterial tanto en su génesis como en la parte más extensa de su articulado⁽³⁶⁾.

Mas para la *Regula Isidori*, así como no se ha discutido su abundante influencia agustiniana, sino en todo caso los textos concretos utilizados del Hiponense y la manera de hacerlo, se ha puesto en tela de juicio su recurso a la de San Benito. Nosotros creemos haberlo demostrado, e incluso en los pasajes

fructuosianos de huella benedictina más bien nos inclinamos a pensar en una influencia mediata a través del Sevillano. Ello nos parece muy claro en algunas materias litúrgicas, como la excepción a la norma común occidental en los siglos V y VI de las vigiliás a lo largo de casi toda la noche de los oficios romano y benedictino⁽³⁷⁾; en el lavado de los pies a los huéspedes⁽³⁸⁾; y en la condena de la celda individual y de la cama de dos⁽³⁹⁾.

También creemos de ascendencia benedictina la determinación isidoriana del menester de los monjes de semana⁽⁴⁰⁾, sobre cuyas tareas guarda en cambio silencio la fructuosiana —aludiéndolas tan sólo genéricamente, *pro labore y ad ministeria*. Otro extremo, la exigencia a cada monje de la profesión personal, nos interesa a título ejemplificatorio, pues nos muestra pintiparadamente el parentesco benedictino-isidoriano y el alejamiento fructuosiano de ambos. *Promittat de stabilitate sua y sponderet permansurum* en los primeros, frente a *instituta coenobii profiteatur implere* en el último⁽⁴¹⁾.

Y en cuanto a las grandes ideas inspiradoras, la definición fructuosiana de su propia norma nada tiene de específico, *ex regulari traditione conservari in monasteriis* que nos dice su prefacio *in nomine domini*; en tanto que San Benito nos confiesa que únicamente se ha propuesto escribir una *minimam inchoationis regulam*, y con más rotundidad el Sevillano que una versión parcial y en lenguaje asequible, *haec pauca vobis eligere sermone plebeio vel rustico de los praecepta vel instituta maiorum*, o sea *illam universam veterum disciplinam*⁽⁴²⁾.

Si hemos insistido en este problema del benedictinismo de san Isidoro lo ha sido por estimar la cuestión trascendente en sí dentro de nuestro argumento, y el detalle de haberse controvertido aunque no demasiado⁽⁴³⁾, dato esencial a nuestros propósitos de dar aquí a conocer el estado de las cuestiones diferenciadas.

Por lo mismo, en cuanto a la *Regula Monachorum* del Bracarense, creemos ser el punto de vista más decisivo y necesitado de atención el deslinde entre ella y la ya citada norma congregacional para los monasterios bajo ella federados que es la *Regula Communis*. Sin que nos sea preciso refutar la manida atribución a San Fructuoso de esta última en cuanto a la carga de la prueba incumba al que afirma y no al que niega y en este caso no se ha aportado otra que la rutina de aceptar lo alguna vez supuesto y dicho.

Pero bástenos con un solo detalle. Arriba aludíamos a la concepción monástica de impronta eremítica que la *Regula Fructuosi* encarna⁽⁴⁴⁾. Como que para ella, siguiendo a Casiano, el estado normal e ideal del monje es la permanencia en la celda individual, *in cella residens*, mientras por su parte Isidoro prescribe rotundamente, que “nullus peculiariter separatam sibi ad habitandum cellulam expetet, in qua privatim, a coetu remotus vivat”. Pues bien, ¿cabe compaginar esta aspiración con la estruendosa generosidad de la *Regula Communis* de adscribir a los monasterios familias enteras, de admitirlas pura y simplemente en ellos mejor dicho, *tamquam hospites et peregrini*?

Y arriba escribíamos de las dos reglas que de la España visigótica nos han llegado. Porque la llamada *Regula Leandri* no es tal⁽⁴⁵⁾, dado su contenido exclusivamente literario y doctrinal, sino una “epístola parenética” como la ha llamado Díaz y Díaz⁽⁴⁶⁾ dirigida a su hermana Florentina⁽⁴⁷⁾, respondiendo por otra parte ello a las circunstancias familiares de su elaboración⁽⁴⁸⁾. Lo cual no impide que haya de ser tenida en cuenta a la hora del conocimiento de aquel

ideal monástico.

Llegados a este paraje hemos de recordar cómo ya dejamos también escrito de la existencia de monjes visigodos que vivían en las ciudades⁽⁴⁹⁾. Díaz y Díaz opina que ese monacato urbano nos vino a principios del siglo VI por influjo del mediodía francés, habiendo a su vez surgido en la Galia a principios del anterior como una respuesta espiritual necesaria a la situación creada por la invasión germánica. San Isidoro los prohíbe en su Regla y San Leandro previene en su contra a su hermana en el texto *de institutione virginum* más propiamente que regla del que acabamos de hablar⁽⁵⁰⁾. En tanto que algo antes, a fines de la centuria anterior o comienzos de esta séptima de los dos hermanos, la homilía *De monachis perfectis* que arriba ya citábamos, había adoptado un abierto tono apologetico y mostrado a las claras su preferencia por ellos: *Breviter igitur sanctorum qui in solitudine degent merita et sanctimonia praedicantes, ad eos monachos qui in urbibus habitant recurramus, qui et ipsi devotione praecleara eo magis atque laudabiles comprobantur, quod inter tantos populos constituti nulla carnali concupiscentia seducuntur*. No se requieren comentarios.

Y antes de pasar adelante una aclaración. La de estar nosotros tan convencidos de la penetración de la *regula mixta* en las mentalidades, que no creemos que ni siquiera los legisladores monásticos que acabamos de tratar, Isidoro y Fructuoso, tuvieran la pretensión, ellos mismos, de que sus sendos códigos monopolizaran la observancia monástica, tal vez incluso en sus propios cenobios, al menos en el orden de los principios, sino sencillamente la de que integraran lo más privilegiadamente posible eso sí, el *codex regularum*. Notemos en este sentido las expresiones de una de las fórmulas de la edificación de un monasterio por un rey⁽⁵¹⁾: *congregationem monachorum in eundem locum quo sacrosancti vestri corporis thesauri conquiescunt esse decrevimus, quibus iugiter deo vestraeque memoriae condigne servientibus et iuxta patrum more qui monachis norman vitae posuerunt conversantibus, sit votum nostrum consummata mercede firmissimum et perpetuitate temporum propagatum*⁽⁵²⁾.

Lo cierto es que nosotros, ni un solo documento hemos encontrado de los muchos a lo largo de nuestras investigaciones vistos, que acredite la vigencia en un monasterio de una norma única que no sea la de San Benito. Y es el año 822 en el catalán de Bañolas cuando ésta aparece explícitamente como tal en el territorio peninsular.

El nudo congregacional

En el reino suevo los abades se reunían en sínodos dotados de facultades legislativas, lo cual dio lugar a verdaderas federaciones⁽⁵³⁾ asentadas en normas obligatorias para todos, aunque las que afectaban a la vida interna de cada casa eran pocas, pues por la misma naturaleza de las cosas su objeto era disciplinar las relaciones entre ellas dentro del organismo hasta cierto punto integrador.

Eso es la *Regula Communis*, pues por supuesto que el sistema sobrevivió a la caída de la monarquía sueva y su absorción en la de Toledo, y no obra individual de Fructuoso como se ha pretendido, sin más autoridad que su inclusión a guisa de tal en el *Codex Regularum* de Benito de Aniano, y se ha seguido copiando a pesar de haber ya desvelado su tal naturaleza hace ya mucho tiempo con Henri Leclercq⁽⁵⁴⁾. Se trata de un derecho monástico muy en contacto con la realidad, fuertemente posibilista, y de ahí que acuse alguna ambi-

valencia, como la prohibición de los monasterios dobles y los clericales y familiares espontáneos, pero permitiendo a la vez la residencia de algunos monjes en los femeninos y la acogida monasterial de familias enteras *tamquam hospites et peregrini*. Y conoce la figura del obispo *qui per regulam vivit*, un abad *nullius* de insospechada posibilidad expansiva en el dominio de la iglesia territorial, parece que influencia de inmigrados bretones en nuestro norte gallego y asturiano.

En el mismo siglo VII de la *Regula Communis*, el canon 11 del segundo Concilio de Sevilla, el año 619, sometía los monasterios de monjas a la *tuitio* de los varones, *monasteria virginum in provincia Baetica monachorum administratione ac praesidio gubernentur*. Este sistema es también el de aquella, pero con mucha más amplitud, estando dedicado su título 16⁽⁵⁵⁾ a especificar cuáles son los monjes que deben vivir en los cenobios de monjas, por esa motivación de la tutela o ayuda, por cierto ejemplificada con una cierta rareza — *aliquod carpentarii ministerium faciant et advenientibus fratribus hospitium debeant praeparare*— cautelando que sean pocos, perfectos y viejos.

Sin embargo la Regla condena los monasterios dobles⁽⁵⁶⁾, incluso el oratorio común, algo no extraño ni sospechoso *a priori*, que pongamos por ejemplo sería el tiempo andando la norma de la orden brigantina. El veto es terminante, *ut monachi sororibus uno monasterio habitare non audeant*.

Así las cosas, creemos encontrarnos ante una de las ambivalencias de nuestro texto. Pues tal prohibición no deja de ser un tanto incompatible con esa permanencia habitual de monjes en los monasterios femeninos que de acuerdo a su texto va más lejos de lo que habría venido exigido por un cierto gobierno de los mismos.

En cuanto a los monasterios ficticios, impropios que les llamó Berganza, aunque paradójicamente García Villada prefiriera llamarles propios a causa de su pertenencia patrimonial privada, la Regla les prohíbe tanto a los clérigos como a los seglares, y ello al principio, en los dos primeros capítulos para cada uno de dichos casos. Traza de ambos un cuadro de veras negro, profuso de escandalizadas expresiones, aunque para los familiares comience admitiendo que su motivación fuera la atrición, el temor al infierno según su expresión concreta, si bien después se deduce de sus constantes alusiones a los intereses materiales que la constitución de tales cenobios acababa siendo una ocasión de enriquecimiento, materia para aclarar la cual nosotros hacemos un llamamiento a los estudiosos de la historia política y fiscal de aquella monarquía, lo mismo que la arbitrariedad de vida en el supuesto de los clérigos. Frente a esa anarquía disolvente y confusionaria, la Regla manda que las familias no puedan fundar monasterios —¡o constituirse en ellos!; pues lo que solían hacer era ni más ni menos que *in suis sibi domibus monasteria componere et cum uxoribus, filiis et servis atque vicinis cum sacramenti conditione in unum se copulare et in suis sibi ut diximus villis et nomine martyrum ecclesias consecrare et eas tale nomine monasteria nuncupare*— sin el asentimiento de los abades federados y la confirmación del obispo con arreglo a la Regla misma y el resto del Derecho Canónico. Y los clérigos sin el mismo consenso abacial o la venia del obispo *qui per regulam vivit*.

Pero ¿quién, qué era este ordinario? Confesamos que la respuesta sigue oscura⁽⁵⁷⁾. A más probabilidad nos parece posible llegar en cuanto a su proce-

dencia geográfica, que creemos septentrional como hemos dicho, derivada del obispo radicado en el monasterio Máximo titular también de la sede de Bretonia o Britonia, con jurisdicción personal sobre la colonia de inmigrantes bretones que desde la época sueva hasta el siglo VII vivía diseminada en nuestro noroeste y norte⁽⁵⁸⁾. La tesis de un origen bizantino, que le retrotrae a la actuación de Martín de Braga en el país, nos parece asentarse en argumentos menos precisos⁽⁵⁹⁾. Martín, como luego Fructuoso, fue abad de Dumio y metropolitano de Braga. Pero esa unión personal no nos parece explicación bastante para el acuñarse de aquella tan singular figura, aunque ya la viniera a sostener el futuro abad Herwegen en su estudio sobre el pactualismo que luego trataremos. Por mejores caminos creemos van las posturas de Pierre David y Orlandis, quienes más bien parecen pensar en una especie de abad *nullius* con jurisdicción antes personal que territorial sin embargo, extendida a toda la *familia servorum* del monasterio o monasterios. Bishko ha sugerido que para evitar los ineludibles conflictos de este sistema con la organización diocesana territorial se recurrió a dar una base monástica al propio episcopado ordinario mediante su sumisión a la dicha *Regula Communis*. O sea a la unión personal misma, aunque no circunscrita al ejemplo de Dumio-Braga sino que “could be found elsewhere in the province in abbe-sees of Dumian type”. Pero en todo caso se trataría de una solución de hecho aplicada esporádicamente que nos deja todavía sin desentrañar el meollo de la institución.

Mas el obispo bajo la Regla nos había salido al paso cuando nos estábamos ocupando de la prohibición reglar a la conversión nominal de familias en comunidades monásticas. Por otra parte en la línea de la cautela el año 691 del canon 3 del tercer concilio zaragozano, *ut monasteria diversoria saecularium non fiant*.

Y aquí otra ambivalencia. Pues la norma en cuestión, para llenar el vacío que la rigurosidad de su veto pudiera crear en los afectados por él que se encontraran en una situación no común de buena fe, admitió una generosísima oblación familiar en los monasterios regulares⁽⁶⁰⁾, abriendo las puertas de éstos a los matrimonios y sus hijos menores de siete años, previa la sumisión obediencial al abad y la aceptación de la pobreza monástica, siendo irrevocable la adscripción de los tales niños, es decir futuros monjes. Las parejas quedaban así incorporadas a los cenobios —y podían verse con permiso del abad— *tamquam hospites et peregrini*.

Y resulta curioso, y otra vez corroborador de lo perenne de la problemática del monacato visigótico, en la cual tanto venimos insistiendo, que cuando a fines del siglo pasado, bajo León XIII, se gestaba la institucionalización canónica de los oblatos seculares benedictinos, cuyo primer paso romano anterior a la intervención personal pontificia fue el rescripto de la Sagrada Congregación de Indulgencias de 15 de enero de 1895, el escritor de ánima benedictina Joris-Karl Huysmans, en su novela autobiográfica *El oblato*⁽⁶¹⁾, dentro del “débailage de materiaux” recogido en torno al tema, cita este supuesto precedente hispano. En tanto que el benedictino de Maredsous dom Ursmer Berlière calificaría el pasaje citado de la *Regula Communis* como “el documento más antiguo que parece atestiguar la existencia de una especie de oblatura”⁽⁶²⁾.

Perennidad que decimos, determinante de que también volvieran los ojos a este ámbito otros representantes de la erudición del benedictinismo europeo

restaurado como inmediatamente vamos a ver.

La mancha pactual

Bajo un título que no responde a la realidad histórica⁽⁶³⁾ pero con un contenido denso y eruditamente “atornillado” por mucho que se pueda discrepar de sus conclusiones, hasta el extremo de que todavía resulta de interés a pesar del tiempo transcurrido y la relativa fecundidad durante el mismo de los estudios sobre la materia, el futuro abad benedictino de Maria Laach dom Ildefonso Herwegen publicaba en 1907, con el número 40 de la nutrida y prestigiosa colección “Kirchenrechtliche Abhandlungen” de Stuttgart, un estudio sobre la única particularidad “heterodoxa” que tuvo el monacato visigótico. Y que si nosotros entrecomillamos aquí el epíteto, su mejor conocedor, Charles Julian Bishko, no cree siquiera preciso tal hacer, al calificarle a su vez de “this heterodoxy species of cenobitic constitutionalism”.

Se trata del pactualismo o monacato pactual, que sustituía la virtud de la inmolación unilateral del monje al abad por un contrato bilateral entre ambos tanto individualmente como a nivel comunitario.

Su singularidad extraña atrajo el interés de Herwegen, entonces joven monje de treinta y tres años, quien hizo un tanto de su abogado defensor, viéndose precisado en esa faena de romper lanzas en pro de su ortodoxia a confundir la sustancia pactual con el empleo inofensivo de la palabra *pactum* o aledaños en la tradición monástica común. Y a fe que uno se sentiría tentado a divagar en torno a esa simpatía del futuro abad lacense por el argumento, relacionándola con su constante doctrina hermenéutica de la omnipresencia de la comunidad en detrimento del individuo en la regla benedictina y su impulsión al movimiento litúrgico, pastoral y místico, de su monasterio, tan diverso pese a lo que se haya podido escribir del lanzado desde Solesmes por dom Próspero Guéranger. Pero ello no sería de este lugar.

Pues bien, entre los pactos que Herwegen publicó, además de la fórmula que en la tradición textual sigue a la *Regula Communis* y por eso, dada la atribución de ésta a Fructuoso arrastró igualmente la paternidad de ella misma, había uno que no correspondía a ningún monasterio concreto, consistiendo en un modelo que Mabillon⁽⁶⁴⁾ había encontrado en un códice perdido de San Honorato de Lérins, con la sustancia bilateral bastante disminuida y alguna aproximación a la ortodoxa unilateralidad benedictina. Así las cosas, en 1956 Mundó⁽⁶⁵⁾ sostuvo que esa fórmula era anterior a la del noroeste, la cual habría sido por el contrario mera adaptación suya, y o bien obra personal de Isidoro o al menos gestada en el ambiente monástico de la Bética de su época, basándose para ello en el argumento codicológico del anteceder al texto de la Regla de aquél y a la dedicatoria de la misma al monasterio meridional Honorianense. Pero demostrado que la fórmula en cuestión era de fecha post-visigótica⁽⁶⁶⁾ aquella argumentación se desplomaba. Mientras fray Justo Pérez de Urbel, entre 1963 y 1971⁽⁶⁷⁾ se adhería a esa tesis también sin embargo, si bien antes de quedar la tal en la crítica situación apuntada y renovándola con la aportación del origen castellano del tal pan-pactualismo. Porque en esto consistía ese doble y diverso enfrentamiento al eje Herwegen-Bishko⁽⁶⁸⁾, en la actualización de todo el monacato de la España visigoda. Y sin embargo, resulta paradójico que la misma confusión entre el fondo y la forma, o mejor entre la cosa y el

lenguaje que a Herwegen le sirvió para defender doctrinalmente la institución fuera lo que a Mundó y Pérez de Urbel convenció para tener por pactual todo el monacato de la Península Ibérica anterior a la invasión musulmana. Siendo así que el pactualismo pre-muslim —de su resurrección en la Reconquista no es este el momento de tratar— es algo exclusivo del noroeste⁽⁶⁹⁾. Habiendo sido por otra parte el estado de la cuestión exhaustivamente expuesto y discutido por Bishko⁽⁷⁰⁾ sería supérfluo copiarle o resumirle. Baste con dar por un tanto zanjado la cuestión controvertida que precede, aunque ello no quiere decir, y el mismo Bishko exhorta a ello, que la profundización en el pactualismo no siga siendo prometedor para la comprensión profunda de la historia española sin más. Pero creemos que uno no puede por menos de estar convencido de que “we are still confronted by the duality of an orthodox pre-Benedictine Visigothic monasticism, and the collective contractualism which was developed in the Galicia of de late 7th century”, de manera que las posturas contradictorias deben quedar relegadas “in the realms of fantasy and speculation”. Pues comenzar tomando pie para arribar a tales conclusiones en la expresión *pactum virginitatis* que a principios del siglo IV empleaba el concilio de Elvira ya dice bastante. Y la cadena de razonamientos sucesivos se empalmaba a ese primero. Cuando no consisten en la retroacción a la época visigoda de situaciones y hechos de la posterior, es decir de la resurrección pactual en el peculiar monacato repoblador pre-benedictino.

La vida eremítica

El florecimiento anacorético en nuestro ámbito es notorio. Ahí están los ejemplos de san Millán y san Valerio, cronológicamente muy extremos, y las estadías solitarias de san Fructuoso.

Con su acostumbrada acribia de siempre hace ya tiempo que le estudió Díaz y Díaz⁽⁷¹⁾.

Que en el canon 5 del séptimo concilio toledano, el año 646, nos topemos con una prevención contra los eremitas relajados⁽⁷²⁾, es algo común en la historia de la institución; *ab his abici cellulis atque locis in quibus auferuntur vagi aut tenentur inclusi, atque ab episcopis sive rectoribus monasteriorum ex quorum congregatione fuerunt vel in quorum vicinitate consistunt, in monasteriis omnimodo deputentur*. Fijémonos de todas maneras en la naturalidad con que se habla de solitarios vinculados de algún modo a comunidades cenobíticas.

Pero más significativas en cualquier caso nos parecen las discrepancias hondas que ya viéramos entre San Isidoro y San Fructuoso en torno a la aspiración y el ideal anacoréticos y su presencia compatible de algún modo en el seno de los mismos monasterios.

Y en este capítulo es ante todo un llamamiento a la arqueología lo que se nos ocurre. Ella quizás haya demostrado que el monasterio de San Millán tuvo su origen en cuevas de habitación solitaria.

Y en la iglesia del gran monasterio toledano de Melque⁽⁷³⁾ está a la vista la ventana que permitía asistir al culto a un emparedado o recluso. Un monasterio del que su excavador ha dicho responder a la “característica de fuerte, casi de cuartel o de arquitectura previa a la de castillo, lógica para el movimiento de un amplio núcleo de personas dedicadas a una labor común”, unos ocho mil metros cuadrados de superficie amurallada con unos dos mil quinientos ha-

bitantes, indicando la iglesia-martyrium “quizás la existencia de un fundador que sería bien un alto eclesiástico bien un alto funcionario de la corte regia”⁽⁷⁴⁾.

Y en tierras de Sepúlveda, el cañón del Duratón⁽⁷⁵⁾, por abrigado reacio a la plenitud de la desertización del siglo VIII, pero incompatible con cualquier poblamiento estable y denso una vez que se hubo traspuesto la etapa de la urbanización antigua, y por lo tanto adecuado al calificativo de “eremo” que le da la liturgia de la diócesis de Segovia en el oficio de su santo patrón, Frutos, que allí vivió en las postrimerías visigodas⁽⁷⁶⁾. Cañón en el que se encuentra la cueva de los Siete Altares, de nombre que viene a la cosa como anillo al dedo, pues tiene labrados en la roca de sus paredes los tales en arcos de herradura, y que es una muestra impresionante del centro cultural del eremitismo de aquel valle. Y si es cierto que la tradición de que dos hermanos de Frutos y compañeros de soledad en las inmediaciones, San Valentín y Santa Engracia, se retiraron a la muerte de aquél al pueblo de Caballar, cerca de Turégano y hacia Segovia, donde habrían sido martirizados por los musulmanes⁽⁷⁷⁾, tiene menos apoyatura, lo cierto es que la índole eremítica de la geografía del tal lugar ha sido excelentemente destacada en un reciente estudio⁽⁷⁸⁾.

Los vientos de fuera

“Los contactos con el extranjero habían sido desde hacía mucho, desde el siglo III, una de las características de la iglesia de España”, escribe Jacques Fontaine al estudiar la época de San Isidoro⁽⁷⁹⁾.

Vaya por adelantado esta autoridad a guisa de introductoria aunque haya de ser matizada a lo largo de tan dilatada cronología⁽⁸⁰⁾.

Y tratemos de sentir por los cuatro puntos cardinales las corrientes que entonces soplaron en nuestro monacato.

Comenzando, ¿cómo no?, por las luces de Oriente.

Sabida es la profunda huella cristianizadora de San Martín de Braga o Dumio en el reino suevo⁽⁸¹⁾. Martín era de Panonia pero antes de llegar acá había visitado el levante monástico⁽⁸²⁾. El y su discípulo Pascasio de Dumio⁽⁸³⁾ nos importaron esa materia de Egipto tan perdurablemente que ello explicará en adelante el predominio pacomiano en nuestros *códices regularum*.

Y la no consumada apetencia de Fructuoso por peregrinar a Oriente es un dato de sobra revelador, *sancti desiderii ardor*⁽⁸⁴⁾.

Por otra parte, cuando hablemos de la profunda huella de Casiano, sin desdeñar su inmediata procedencia marsellesa no podemos menoscabar tampoco que en Oriente había él pasado los dos tercios de su vida.

Naturalmente que también de Bizancio hubo algo de llegarnos. Recordemos los estudios en Constantinopla de Juan de Biclario desde su ciudad natal de Scallabis o Santarem. Y la visita que al médico griego Paulo, obispo de Mérida, le hace su sobrino y sucesor Fidel de su tierra llegado en un viaje nada extraño a juzgar por el contexto, *negotiatores graecos in navibus de orientibus advenisse*⁽⁸⁵⁾. Sin embargo no hay que pasar por alto datos como el del cierto menosprecio de San Isidoro por la lengua griega, el mismo que viviendo en la propia Constantinopla tuvo san Gregorio cuando allí se hizo amigo de san Leandro su hermano, menosprecio traducido nada menos que en un rechazo de su aprendizaje pese al acervo cultural de esa manera renunciado. Y lo cierto es que sólo las versiones basilianas de Rufino pasaron a nuestra tradición textual

reglar.

Por otra parte, no todo ha quedado en las fuentes escritas, además conservadas sólo en una pequeña proporción. Acabamos de hablar del gran monasterio de Melque. Su iglesia tiene un patrón arquitectónico claramente georgiano, más que armenio. A la vista saltan las sugerencias en ello implicadas.

Al aludir ahora a las huellas concretas que acusan nuestros padres visigodos no tendría sentido repetir lo ya dicho por nosotros o por los demás cuando nadie lo discute. Tal la impronta de Casiano en las reglas de Isidoro y Fructuoso, en la *Communis* y en la así mal llamada de Leandro. ¿No vimos que a Casiano es deudor Fructuoso de lo más específico de su monacato, de aquella nostalgia eremítica que le define? Y el mismo Fructuoso, en una plañidera carta a san Braulio de Zaragoza en la que se queja de su aislamiento en su “finisterre” y le pide libros prestados, son las *Conlationes* en el que más insiste⁽⁸⁶⁾, contándose entre los otros la vida de san Honorato, el fundador del gran monasterio coterráneo de aquél en la isla de Lérins. La epístola *de octo vitiis*, de Eutropio al obispo Pedro de Ercávica⁽⁸⁷⁾ es un centón de las mismas *Conlationes*; y la también mal llamada *Regula Cassiani* que circuló en la Península, centón de las *Institutiones* a su vez, es posible que haya sido recopilada en la Península misma⁽⁸⁸⁾. Todo ello, según la evocación de Fontaine, “de Lyon a Marsella, a lo largo del gran eje milenario de la penetración mediterránea en Galia”, de manera que “a través del flujo y reflujo de las tropas imperiales y bárbaras, la unidad de la civilización del valle del Ródano, de Septimania y de Provenza, se había mantenido en los cuadros mismos de la antigua *Provincia*”, una tierra más próxima a Isidoro de Sevilla que a Gregorio de Tours⁽⁸⁹⁾ a pesar de la distancia y los Pirineos.

En cuanto al Africa vecina, dentro del “aspecto meridional de esta cultura”⁽⁹⁰⁾ casi estamos tentados de postular un predominio suyo en nuestro ámbito. Ya dijimos del viaje de Donato, dejando la puerta abierta a cuanto en torno a él pueda todavía discurrirse aun sin llegar a las ya viejas conclusiones de Antonio de Siles, inmigración monástica que unos diez años después fue seguida de la de otro abad, Nancto, a Mérida⁽⁹¹⁾. Y la radial expansión agustiniana entre nosotros ha sido ya bastante destacada para darnos cuenta de su enjundia⁽⁹²⁾ aunque no estén definitivamente resueltos sus problemas textuales⁽⁹³⁾.

Predominio africano que se ha comprobado todavía viviente, medio siglo después de Isidoro, en la biblioteca de Julián de Toledo⁽⁹⁴⁾. Y que en los orígenes ha llevado a Mundó a conjeturar que allá vinieron “los primeros contactos con ambientes ascéticos más o menos organizados”⁽⁹⁵⁾.

Y antes de pasar a Roma vamos a traer a colación un texto que, como el leandrino, se viene llamando también impropriamente regla, la *consensoria monachorum*. Se trata de un pacto más, que atrajo la atención de otro erudito de Maredsous, dom Donatien de Bruyne⁽⁹⁶⁾, y posteriormente de Bishko, ya en 1948⁽⁹⁷⁾, a pesar de cuya puesta en razón se la sigue teniendo por regla todavía⁽⁹⁸⁾. No vamos a discutir aquí sus problemas⁽⁹⁹⁾, ni siquiera el de su fecha, pues el mismo Bishko acaba de ofrecernos pintiparadamente el estado de la cuestión⁽¹⁰⁰⁾, y por otra parte se trata ante todo, insistimos, de otro pacto en la lista, aun conllevando otras cuestiones de interés, desde luego, pero que escapan un tanto al norte específico de esta nuestra comunicación. Lo que nos interesa es el empleo de las palabras *doctor* referida al abad y *doctrina* a su magisterio,

un vocabulario propio del antiguo monacato occidental como ha notado dom Adalbert de Vogüé⁽¹⁰¹⁾. Otra corriente, pues, y no de las menos sugeridoras.

Y en Roma ya. Aquí sí que hay que prestar atención, y como más adelante insistiremos con miras sobre todo al cuajarse de nuestro benedictinismo antes del 711, a la amistad entre san Leandro y san Gregorio, el biógrafo de san Benito no lo olvidemos⁽¹⁰²⁾. Amistad lo bastante profunda como para que Gregorio escribiera a instancias de Leandro sus *Moralia in Iob*. Y en la biblioteca episcopal de Sevilla estaban adosados en los medallones ambos, opinando Fontaine que “Leandro e Isidoro habían podido adelantarse de esa manera a las embajadas culturales de los mensajeros carolingios encargados de traer de Roma manuscritos de obras antiguas”. Por otra parte, y aun dando por buena aquella debilidad a que aludíamos del influjo galo, no descartemos que también la Galia sirviera en otras ocasiones de vehículo a las influencias italianas y romanas⁽¹⁰³⁾.

Y ya por estos caminos, nos ha llegado la hora de preguntarnos. Y la penetración de la Regla de san Benito, ¿por, de y hasta dónde llegó?

Hacia la benedictinización

Y ante todo nos sentimos en el deber de preguntarnos, ¿ha tenido sentido el título de nuestra aportación? Es decir, este nuestro monacato visigodo que hemos tratado de evocar, ¿caminaba a la benedictinización de manera que la Península no habría llegado a ser uno de los islotes tardíos en la Europa ya benedictinizada, de no haber tenido lugar la invasión musulmana con el cambio de la circunstancia vital que llevó consigo, determinante de una nueva situación en nuestra relaciones culturales y espirituales con el resto del continente y sus islas?

Y bien, nosotros creemos que sí. Verdad que en el 711 esa Europa continental e insular iba más adelantada por esas vías, pero aquel adelanto más se debió a circunstancias particulares allá favorables que a las negativas que aquí pudiera haber. No vamos a repetir lo ya dicho en otras ocasiones, tanto más cuanto la tentación del futurible no es de este lugar. Pero sí creemos sigue procediendo insistir en que fueron las secuelas del evento aquél las que, cualitativa y no sólo cuantitativamente, convirtieron lo que en otro caso habría sido una cuestión de fechas en un relegamiento de la evolución monástica europea.

Y ahora, en cuanto a las manifestaciones precisas de la presencia benedictina en la España visigoda, no vamos a repetir enumeraciones asequibles, sino a detectar lo significativo de las más trascendentes dentro de esta línea selectiva en que tratamos de venirnos moviendo.

Del benedictinismo de san Isidoro, que así nos hemos atrevido a llamarlo, ya dijimos atrás. En cuanto a san Fructuoso⁽¹⁰⁴⁾, del cual sí que no puede predicarse demasiada simpatía benedictinizante, sino en todo caso más bien lo contrario, su *incumbere orationi nocte ac die* parece proceder del *orationi frequenter incumbere*⁽¹⁰⁵⁾, siendo por cierto pintiparado el botón de muestra para, dentro de una huella textual y de contenido, ver destacarse dos mentalidades ascéticas y monásticas muy diversas.

Por su parte, las normas sinodales de la *Regula Communis* tienen los bastantes parentescos verbales con la benedictina como para, aun en los supuestos

en que no responden al fondo, y acaso alguna vez precisamente por eso mismo, revelar un conocimiento inmediato y una lectura detenida y reiterada de aquella —tal la identidad del enunciado de los capítulos 14 de la primera y 27 de la segunda, *qualiter debent abbates esse solliciti erga excommunicatos*; o el paralelo de *optamus regulae colla submittere* y *nec collum excutere de sub iugo regulae*⁽¹⁰⁶⁾. Y esta huella es más interesante porque tiene lugar en un órgano colectivo del monacato del país y no en un doctor individualmente libre de elegir para sus citas entre sus lecturas y reminiscencias⁽¹⁰⁷⁾.

Pero todavía más nos dice, por muy anterior en el tiempo, y en cuanto al contenido por su polarización hacia “la materia de Egipto”⁽¹⁰⁸⁾, la prueba de que también se dejó influir por la norma casinense san Martín de Braga en su *Exhortatio humilitatis: bonum aliquod in secum viderit deo applicet, non sibi* por una parte; y por otra, *Deo hoc viceris tribuendo, non tibi; Deo hoc semper applicando, non sibi, y quidquid tibi in omni vita tua bonum successe- rit deo, non tibi, conscribas*⁽¹⁰⁹⁾.

Ahora bien, ni las huellas de la Regla de san Benito se limitan a lo estrictamente monástico o a lo ascético en ello inspirado aunque de cara al exterior, ni toda la impronta benedictina pasa por el texto reglar. Pues cuando el *Diálogo Segundo* de san Gregorio nos remite a la Regla para completar la biografía del santo nursiano en que él consiste está premonitoriamente diseñando una vinculación textual que habría de ser indefectible a lo largo de toda la tradición literaria y doctrinal de ambos y no sólo durante el medievo.

Así, la *Regla* y el *Diálogo*⁽¹¹⁰⁾ juntos han dejado su mensaje en las vidas de los padres Emeritenses, una de ellas a su vez reveladora de su influencia en la liturgia del monasterio de Cauliana; y el *Diálogo* en San Valerio del Bierzo⁽¹¹¹⁾.

Todo este balance permite sostener que, si bien jurídicamente no había sido recibida la *Regula Benedicti* en la España visigoda, en cuanto en ninguno de sus monasterios, con bastante probabilidad podemos asegurarlo, no había llegado a sustituirse por el monopolio de su observancia la variedad combinada del *codex regularum*, librería y espiritualmente había tenido buena, abundosa, varia y muy repartida acogida a lo largo de los espacios y tiempos que se fueron sucediendo en las monarquías sueva y toledana.

No eran, pues, benedictinos los diez abades que asistieron al octavo concilio de Toledo, como quería don Diego de Saavedra Fajardo⁽¹¹²⁾ pero estamos moralmente ciertos de que lo habrían sido sus sucesores antes de tramontar acaso la centuria del setecientos, de no haberse interrumpido⁽¹¹³⁾ la sucesión conciliar misma como también la regia.

Mas con el nuevo rumbo del devenir histórico hispano, la Península sería uno de esos islotes relegados y tardíos en la benedictinización del monacato occidental, de manera que al llegarla su turno podemos decir lo fue por un lento derecho de conquista, tan pacífica como la de los escritorios monacales y sus viajes a veces un tanto épicos aunque líricos quizás más que nada.

Entrega a la postre también a esa buena ventura del suave código casinense que acabaría haciendo a los reinos hispanos partícipes del concepto universal a aquello de *gratia benedictus et nomine*. En la santa vorágine del *accipite librum et devorate illum*.

NOTAS

1. Tal deslinde de nociones es una exigencia primaria, y más cuando de los orígenes se trata. Lejos de constituir lo que algunos estarían tentados a llamar superfluidad institucionalista evita la extrapolación, y la confusión en la interpretación de las fuentes. Por eso, a pesar de lo ingenuo que sus expresiones se nos antojen, es serio el planteamiento de títulos bibliográficos tan añejos como los de VICENTE DE LA FUENTE, *San Millán presbítero secular. Respuesta al libro del P. Fr. Toribio Minguella titulado "San Millán de la Cogolla" por ... en vindicación de lo que éste escribió en el tomo L de la "España Sagrada" acerca de aquel santo* (Madrid, 1883); y A. TORIBIOS, *San Millán de la Cogolla fue monje y abad benedictino*, en "Príncipe de Viana", 18, (1957), 519-23. Cf. a propósito de una mal llamada regla visigótica de que luego habremos de decir, U. DOMINGUEZ DEL VAL, pp. 183-4 de *Leandro de Sevilla y la lucha contra el arrianismo* (Madrid, 1981). Para él lo esencial de la comunidad de Florentina habría sido "un grupo de personas reunidas primordialmente en caridad y pobreza para amar a Dios". No creo sea necesario explicar que sin una nota diferencial el estado así descrito no sería monástico.
2. Véase J.M. FERNANDEZ CATON, *Manifestaciones ascéticas en la iglesia hispano-romana del siglo IV* (León, 1962). Para su planteamiento, A. LINAGE CONDE, *Prisciliano y los orígenes monásticos hispanos*, en "Prisciliano y el priscilianismo" (Monografías de los "Cuadernos del Norte", 1; 1982), 88-99.
3. Para todos ellos seguimos el texto de J. VIVES, *Concilios visigodos e hispano-romanos* (Barcelona, 1963), sin citar en lo sucesivo sus referencias, ya que su ordenación cronológica lo hace superfluo.
4. *De monachorum promotione ad clerum*, XIII; en PL, 84, 653.
5. *Il monachesimo nella Penisola Iberica fino al sec. VII*, en "Il monachesimo nell'alto medioevo e la formazione della civiltà occidentale" (Spoleto, 1957), 73-118.
6. J. VIVES, *Inscripciones cristianas de la España romana y visigoda* (Barcelona, 1942), núms. 283-4.
7. Véase A. LINAGE CONDE, *Tras las huellas de Justiniano de Valencia*, en "Hispania Antiqua", 1, (1972) 203-16, y "Primer Congreso de Historia del País Valenciano", II (Valencia, 1981), 353-63. De veras que se andaba la vía estimulada por Siricio "monachos quocque [...] clericorum officiis aggregari et optamus et volumus". Exhortación tanto más llamativa cuando no habían pasado diez años desde que el concilio cesaraugustano fulminara en cambio "si quis de clericis monachum videri voluerit esse magis quam clericum ita de ecclesia repellendum". Véase M.C. DIAZ Y DIAZ, *A propósito del Concilio de Zaragoza de 380 y su canon VI*, en "I Concilio Cesaraugustano" (Zaragoza, 1980), 225-35; para este autor no se trata de una cautela antipriscilianista (reconociendo que ello aumenta la confusión con lo que sobre ella nos dicen Prisciliano y Sulpicio Severo) sino sencillamente reveladora de "tensiones que indudablemente existían dentro de la Iglesia ortodoxa", concretamente la sospecha de deberse la toma de estado monástico por los clérigos a iluminaciones personales y el consiguiente abandono de sus ministerios pastorales.
8. *Canonum ante omnia gallicanorum de eis constitutione servata*, el de Toledo; el de Lérida hace una remisión expresa a los de Agde, 506, y Orleans, 511.
9. F. FITA, *Epigrafía cristiana de España. Nueva obra de Hübner*, en el "Boletín de la Real Academia de la Historia", 37 (1900), 491-524. Véase J. FERNANDEZ ALONSO, *La cura pastoral en la España romano-visigoda* (Roma, 1955), pp. 486-8. Venancio Fortunato le había compuesto otro epitafio.
10. Manejamos la *Vita Sancti Emiliani*, de San Braulio, en la edición de L. VAZQUEZ DE PARGA (Madrid, 1943).
11. Texto en A. DURAN GUDIOL, *Colección diplomática de la catedral de Huesca* (Zaragoza, 1965), núm. 1.
12. Ha sido defendida su autenticidad por M.C. DIAZ Y DIAZ, en la reseña del libro de Jan-Olaf Tjader, *Die nichtliterarischen lateinischen Papyri Italiens aus der Zeit 445-700* (Lund, 1954-5), en "Anuario de Historia del Derecho Español", 26 (1956), 853-6.
13. Texto en M.C. DIAZ Y DIAZ, *Anécdota Wisigothica*, I (Salamanca, 1958), pp. 80-7; a las pp. 76-7 bibliografía y

- punto de vista.
14. Para la amplia sociología de aquel reclutamiento monástico, véase J. ORLANDIS, *Panorama del ascetismo hispano-visigodo*, en "Hispania y Zaragoza en la antigüedad tardía" (Zaragoza, 1984), pp. 105-13.
 15. Véase, para todo el período monástico visigótico, nuestro libro *Los orígenes del monacato benedictino en la Península Ibérica* (León, 1973), pp. 215-308. Resumen y aportación de algunos datos nuevos en nuestro libro siguiente *El monacato en España e Hispanoamérica* (Salamanca, 1976), pp. 19-36. Casi todas las cuestiones han sido puestas al día en las ediciones a sus artículos reimpresos por Ch.J. BISHKO, *Spanish and Portuguese Monastic History, 600-1300* (Variorum Reprints; Londres, 1984).
 16. "Puede considerarse a la iglesia visigótica como una iglesia eminentemente conciliar"; J. ORLANDIS, *Las relaciones intereclesiales en la Hispania visigótica*, en "Communio", 12 (1972), 403-44, reimp. en el libro citado en la nota 14, pp. 61-93.
 17. El canon 10 del tercer concilio de Sevilla anatematiza al obispo que usurpara los bienes monasteriales.
 18. Núm. 45 de las *Formulae* de los *Monumenta Germaniae Historica*; y núm. 9 de las *Formules wisigothiques inédites* de Rozière. Algo muy distinto de la genérica salvaguardia "sic Deus Gotorum gentem et regnum usque in finem seculi conservare dignetur ut de nostris oblationibus cunctis quibus Deo placere studuimus, nihil auferre, nihil emulare presumant"; J. GIL, *Miscelanea wisigothica* (Sevilla, 1972), fórmulas regias, pp. 82-5.
 19. El canon 11 del Concilio de Mérida del año 666 mandaba que "omnis presbyter, abba vel diaconus, episcopo suo humilitatem teneat et reverentiam summam".
 20. Una muestra comparativa de las liturgias catedralicia y monasterial en J. PINELL, *Liber orationum psalmographus. Colectas de salmos del antiguo rito hispánico* (Barcelona, 1972), pp. 336-40.
 21. Es interesante la consulta de A. PRIETO PRIETO, *El marco político-religioso de los concilios bracarense I y II*, en la obra colectiva "El Concilio de Braga y la función de la legislación particular en la Iglesia" (Salamanca, 1975), pp. 33-75.
 22. Véase sobre la economía monacal visigótica el trabajo de Orlandis citado en la nota 14, p. 110.
 23. De que ese Derecho no era letra muerta es buen testimonio el caso de Eutropio. Véanse J. ORLANDIS, *La Celtiberia cristiano-visigoda*, en el libro citado en la nota 14, pp. 143-59; y nuestro artículo *Eutropio de Valencia y el monacato*, en "Salmanticensis", 19 (1972), 635-46 y "Primer Congreso de Historia del País Valenciano", II (Valencia, 1981), pp. 365-76.
 24. *Quicumque ex clericis vel monachis causam contra proprium episcopum habens*, es una de las situaciones concordantes que contempla el canon 12 del también citado concilio toledano del año 683. Medio siglo antes, el 53 del también cuarto de Toledo encarga a los obispos recoger a los monjes errantes "in clero aut in monasteriis, praeter hii qui ab episcopo suo aut propter aetatem aut propter langorem fuerint absoluti". Pero aquel mismo concilio decimotercero contiene otra norma más significativa aún, la prohibitiva a los obispos de recibir en sus diócesis a los monjes fugitivos de otras. ¿Analogías con la disciplina de la incardinación y excardinación y situaciones conexas? Por lo menos a la vista sí.
 25. *Spanish abbots and the visigothic councils of Toledo*, en "Humanistic Studies in honor of John Calvin Metcalf" ("University of Virginia Studies", I; Charlottesville, 1941), 139-50, reimp. en la recopilación citada en la nota 15, con la edición de las pp. 151A-152A.
 26. Con Ramos-Lissón, *Die Synoden auf der Iberischen Halbinsel bis zum Einbruch des Islam* (Paderborn, 1981), pp. 202-234 y 333-5. También del mismo: *La iglesia en la España visigótica y medieval* (Pamplona, 1976), pp. 176-7; *La problemática conciliar en el reino visigodo de Toledo*, en "Anuario de Historia del Derecho español", 48 (1978), pp. 289-94; *Los laicos en los concilios visigodos*, en *ibid.*, 50 (1980), 177-87.
 27. "It should also be emphasized once more that closer study is needed on the antecedents of abbatial presence in diocesan and provincial synods convoked in the Carthaginensis and other provinces (particularly Galicia) of the Visigothic Church". Cita en este último ám-

- bito a A. MUNDO, *Les anciens synodes abbaciaux et les "Regulae SS. Patrum"*, en "Studia Anselmiana", 44 (1959), 107-25. Aunque habría que tener muy en cuenta las infiltraciones monásticas en la iglesia territorial del noroeste y norte de que luego diremos; y la todavía no aclarada institución del *episcopus sub regala*.
28. Más fuentes en C. MUNIER, "L'Ordo de celebrando concilio" wisigothique, en "Revue des sciences religieuses", 37 (1963), 250-71; I. DA ROSA PEREIRA, *Um "ordo" visigótico para a reunião do concilio provincial*, en "Revista portuguesa de história", 13 (1971), 197-209; y los elencos utilísimos de L.A. GARCÍA MORENO, *Prosopografía del reino visigodo de Toledo* (Salamanca, 1974) y G. KAMPERS, *Personengeschichtliche Studien zu Westgotenreich in Spanien* (Münster, 1979), pp. 40-62.
 29. Remitimos al texto de PL, 85, 436-7. Pero dentro del proceso actual de la edición crítica de los textos de la liturgia hispana deben tenerse en cuenta las recientes ediciones de Janini del misal toledano y las demás suyas en curso o anteriores.
 30. *La obra literaria de los obispos visigóticos toledanos*, en "La patrología toledano-visigoda. XXXVII Semana española de Teología" (Madrid, 1970), 45-63 (pp. 54-5). A propósito de lo polifacético de esa cultura cita el ejemplo de Eugenio I, versado en las ciencias del cálculo por haberlas aprendido en el monasterio Agaliense bajo Heladio; ILDEFONSO, *De viris*, 13.
 31. *De viris illustribus*, 3 (ed. C. Codoñer Merino; Salamanca, 1972).
 32. *Investigaciones históricas sobre el origen y progresos del monacato español hasta la irrupción sarracena a principios del siglo VIII leídos en la Real Academia de la Historia por su individuo...* ("Memorias de la RAH", 7; 1832; 471-578).
 33. Pp. 552 y 577. La pretendida evolución del eremitismo al cenobitismo es el punto más flaco de toda la disertación de Siles. Carece de fundamento histórico y hasta bastante de apoyatura lógica.
 34. *San Fructuoso de Braga. El hombre, el fundador, el santo*, en F.A. DIEZ GONZÁLEZ y otros, "San Fructuoso y su tiempo" (León, 1966), pp. 171-278; la cita de la p. 203.
 35. Véanse A. LINAGE CONDE, *El monacato bético del sevillano san Isidoro*, en prensa en "Isidoriana", 1; M.C. DIAZ Y DIAZ, edición de las *Etimologías* (B.A.C.; Madrid, 1983), I, pp. 144-5; y la bibliografía discutida en J.N. HILLGARTH, *The position of Isidorian Studies. 1936-75*, en "Studi Medievali", 24 (1983), pp. 852-3.
 36. Véase una visión de conjunto, que insiste sobre todo en el deslinde descuidado de ambos textos y nociones en nuestro artículo *Fructueux de Braga (saint)* en el D.H.G.E., 19 (1981), 208-30. Son fundamentales las actas del congreso fructosiano de Braga, de 1966; en el "Bracara Augusta", 22-3 (1967-8).
 37. A decir verdad tal excepción se había ido abriendo camino en el siglo VII. Sobre la práctica en los monjes españoles del sueño entre vigiliat y maitines, A. DE VOGUE, *La Règle de saint Benoît* (París, 1971), V, p. 428 y 456-9 (a pesar del tenor literal de *Regula Fructuosi*, 16).
 38. *Regula Benedicti*, LIII, 13, *pedes lavet; Regula Isidori*, XXIII, 3, *laventur eorum pedes*; RF, 9, *ad vesperum* nada más y precisamente. Véase A. de Vogüé en su obra citada en la nota anterior, VI, p. 1264.
 39. RB, XLVIII; RI v, 6; RF, 4. Véase A. de Vogüé, obra citada en la nota 37, V, pp. 694 y 720.
 40. RB, XXXV y XXXVIII; RI, IX, 7 y XXI, 2-3; RF, 7. Véase A. de Vogüé, obra citada en la nota 37, VI, pp. 1006 y 1026.
 41. RB, LVIII, 17; RI, IV, 3; RF, 21.
 42. RB, LXXIII, 8; RI, *praef.*, 1-2; y VIII, 4 (sobre los *praecepta patrum* reiteradamente). Nosotros hemos negado la influencia en San Isidoro de la *Regula Magistri* (que sostuvo G. PENCO, *Sulla diffusione della RM*, en "Benedictina", 10, 1956, p. 194), en *La única cita hispana conocida de la RM*, "Translatio Studii, Manuscript and library studies honoring O.L. Kapsner OSB" (Collegeville, 1973), 202-23 (sobre todo pp. 211-5. Véase K.S. FRANK, *Isidor von Sevilla. "Regula Monachorum" und ihre Quellen*, en "Studia Patristica", 13 (1975), 461-70. Complementariamente pueden consultarse nuestro artículo *Isidoro de Sevilla, "de monachis"* (*Etymologiarum*,

- VII, 13), en "Studia Patristica", 13 (1975), 479-86 e "Hispania Antiqua", 4 (1974), 369-77; y K.S. FRANK, *Isidor von Sevilla, Das "Mönchskapitel" (De eccles. off., II, 16) und seine Quellen*, en "Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte", 67 (1972), 29-48. Por el mismo camino de la indagación del pensamiento monástico isidoriano fuera de su Regla, acaba de aparecer el estudio de B.R. GARCIA, *Espiritualidad y "lectio divina" en las "Sentencias" de san Isidoro de Sevilla* (Zamora, 1980).
43. Y a propósito de la detección de las influencias en un género literario cual el nuestro reglar nos permitimos citar esta reflexión reciente de un estudio de algunas en la benedictina: "¿Hay que dar mayor peso a la proximidad de vocabulario o a la semejanza ideológica? Es decir, ¿un autor depende de otro más si toma sus palabras o si de lo que se apropia es de sus ideas? Hasta el momento nos inclinamos por creer que la crítica ha preferido la semejanza verbal. Sin embargo no podemos olvidar la absoluta libertad con la que los autores antiguos se servían de los textos precedentes. Libertad aún mayor desde el momento que raramente disponían de forma directa de los textos, confiándolos frecuentemente a la memoria".
44. *Inst.*, IV, 12; RF, 8; RI, 5; RCO, 6.
45. Nosotros hemos insistido siempre en ello. Así en nuestro primer trabajo, *En torno a la "Regula Monachorum" y a sus relaciones con otras reglas monásticas*, en "Bracara Augusta", 21 (1968), 123-63; y *El ideal monástico de los padres visigóticos*, en "Ligarzas", 1 (1968), 79-97. Cf. U. DOMINGUEZ DEL VAL, libro citado en la nota 1, pp. 165-6. Entre las ocasiones en que hemos vuelto a reiterar la misma mantenida postura citamos *La pobreza en el monacato hispano de la Alta Edad Media*, en "A pobreza e a assistência aos pobres na Península Ibérica durante a Idade Media. Actas das 1^{as} Jornadas luso-espanholas de história medieval. Lisboa, 25-30 de setembro de 1972" (Lisboa, 1973), 487-525. Para otras opiniones sobre el tema, casi unánimes en coincidir con la nuestra, pp. 159-60 de Domínguez del Val.
46. Trabajo citado en la nota 35, nota 127.
47. Su contenido está todo compuesto en torno a la virginidad. La proyección escatológica del mismo y su repercusión litúrgica han sido abundantemente manifestados por F. SEGALA, *Immagini della beatitudine del "Liber orationum psalmographus"* ("Studia Anselmiana", 88; "Analecta Liturgica", 8; Roma, 1984), índice *ad vocem* de las fuentes.
48. Véase J. CAMPOS RUIZ, *Santos Padres españoles*. II ("Biblioteca de Autores Cristianos", 321; Madrid, 1971), pp. 9-11. Por cierto que este volumen contiene las mejores ediciones disponibles de las reglas monásticas de que estamos tratando.
49. Véanse F. INIGUEZ ALMECH, *Algunos problemas de las viejas iglesias españolas*, en "Cuadernos de trabajo de la Escuela española de Arqueología y Arte en Roma", 7 (1955), 9-180 (pp. 29-41); Z. GARCIA VILLADA, *Historia eclesiástica de España*, II, 1 (Madrid, 1932), p. 282; y M.C. DIAZ Y DIAZ, *De patristica española*, en "Revista española de Teología", 17 (1957), p. 28. Las pruebas arqueológicas de su existencia se dan más que nada en los suburbios de los núcleos urbanos. Notemos lo actual también de este problema del monacato visigótico.
50. RI, 2, *villam remotam oportet esse*; RI, 26, *nec velis imitari eas virgines quae in urbibus per cellulas demorantur, quas multimoda cura constringit*. Y es sorprendente cómo a continuación San Leandro refuta la defensa del monacato de las ciudades argumentada en el supuesto estado monástico de todos los primeros cristianos, "ceterum qui sub apostolis crediderunt ex hebreis, eandem normam quam nunc tenent monasteria servaverunt". Verdaderamente curioso que el Sevillano, desdeñando toda una tradición ya añeja en su tiempo y que llegaría en los ambientes claustrales hasta nuestros días, se anticipe al estudio que puso las nociones en orden de A. DE VOGUE, *Monachisme et église dans la pensée de Cassien*, en "Théologie de la vie monastique" (París, 1961), 213-40; se habla aquí con muy feliz y vigorosa expresión del "mito del origen apostólico de la vida monástica". Y notemos, para valorar más aún la hondura del convencimiento de Leandro, que Casiano le influye otras veces. Como a su hermano Isidoro, y ya hemos visto lo diametralmente

- opuesto de su enemiga a las veledades eremíticas que en cambio pasaron tal cual a Fructuoso del de Marsella.
51. Libro y pasaje de J. GIL citados en la nota 18. A las pp. 80-1 contiene dos fórmulas de oblación a un cenobio; "quia hoc quod prona et propria voluntate sinceraque devotione obtulimus omni stabilitate esse mansurum", dice una. Por supuesto que la palabra estabilidad no ha de ser en absoluto relacionada con la del monje en el monasterio; a la vista salta.
 52. Ayuda a consultar las reglas en el ámbito que su título denota, el libro de E. SANCHEZ SALOR, *Jerarquías eclesiásticas y monacales en época visigótica. Estudio léxico* (Salamanca, 1976), pp. 187-251. Véase el penetrante estudio de J. CAMPOS, *Lengua e ideas del monacato visigótico*, en "Anales toledanos", 3 (1971), 219-34.
 53. Muy bien estudiadas por J. ORLANDIS, *Las congregaciones monásticas en la tradición suevo-visigótica*, en "Anuario de estudios medievales", 1 (1964), 97-119; y *El movimiento ascético de san Fructuoso y la Congregación monástica Dumense*, en "Bracara Augusta", 22 (1968), 81-91 (reimp. en "Estudios sobre instituciones monásticas medievales"; Pamplona, 1971, pp. 98-122 y 71-82). El monacato federativo de san Pirmino en la Europa germánica venía siendo uno de los argumentos para sostener el origen hispanovisigodo del mismo. En contra, A. ANGENENDT, *Monachi peregrini. Studien zu Pirmin und den monastischen Vorstellungen des frühen Mittelalters* (Munich, 1972). Cf. U. ENGELMANN, "Monachi peregrini", en "Regulae Benedicti Studia", 3-4 (1975), 121-4.
 54. *Cénobitismo*, en el "Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie", II, 2ª parte, col. 3323.
 55. Los títulos 15 y 17 también regulan la materia.
 56. Véase J. ORLANDIS, *Los orígenes del monaquismo dúplice en España*, en "Homenaje a la memoria de don Juan Moneva (Zaragoza, 1965); y *Los monasterios dúplices españoles en la Alta Edad Media*, en "Anuario de Historia del Derecho español", 30 (1960), 49-88 (reimp. en los "Estudios" citados en la nota 53, pp. 19-34 y 49-88). Para evitar achacar demasiado a España el protagonismo de esta modalidad cenobítica, pueden consultarse dos obras tan diversas como las de S. HILPISCH, *Die Doppelklöster. Entstehung und Organisation* (Münster, 1928); y R. BEZZOLA, *Les origines et la formation de la littérature courtoise en Occident. 500-1200. II. La société féodale et la transformation de la littérature de cour* (Paris, 1960), pp. 275-92.
 57. Bishko prepara el desarrollo de su resumen "Episcopus sub regula" or "episcopi sub regula"? *St. Fructuosus and the monasticized episcopate in the peninsular West*, en "Bracara Augusta", 21 (1967), 63-4.
 58. Véanse P. DAVID, *Etudes historiques sur la Galice et le Portugal du VI^e au XII^e siècles* (Coimbra, 1974), pp. 44-6 y 57-64; E.A. THOMPSON, *Britonia*, en "Christianity in Britain. 300-700" (ed. M.W. Barley y R.P.C. Hanson; Leicester, 1968), pp. 201-5; y J. HILLGARTH, *Visigothic Spain and early christian Ireland*, en "Proceeding of the Royal Irish Academy", 62, sección C, 6 (1962), 167-94. Orlandis ha tratado del tema en sus artículos citados en la nota 53. Más bibliografía y planteamiento del estado de la cuestión en Ch.J. BISHKO, *The pactual tradition in hispanic monasticism*, pp. 1-43 (sobre todo 17-20) de su recopilación citada en la nota 15. Este trabajo es el único inédito hasta entonces de los en ella contenidos.
 59. Véanse, aunque luego hablaremos de volver a citar otros trabajos sobre San Martín Dumense, la edición de C.W. BARLOW, *Martini episcopi Bracarensis opera omnia* (New Haven, 1950; reseña por Bishko, "American Journal of Philology", 74, 1953, 183-6); él mismo, introducción al tomo primero de "The Iberian Fathers" ("The Fathers of the Church", 63; Washington, 1969), pp. 3-16; A. DE JESUS DA COSTA, *Martinho de Dume ou Bracarense*, en el "Diccionario de história de Portugal", II (Lisboa, 1965), 957-9; y los números de "Bracara Augusta" 5-8 (1954-7) dedicados al centenario martiniano.
 60. 6, *qualiter debeant viri cum uxoribus ac filiis absque periculo vivere in monasterio*.
 61. Cap. 6; "On la trouve, en tout cas, au sixième siècle, où Séverin, abbé d'Agaune, —l'un des deux saint de ce nom qui servent de patrons à la bonne église saint-Séverin de Paris, —régit un

- sorte de communauté où hommes et femmes vivent dans des maisons séparées et mènent une existence quasi monastique, sans se lier par des vœux; on la trouve également, au siècle suivant, instaurée par les règles de saint Isidore (*sic*) et de saint Fructueux". Y sigue un resumen, ya sin errores, del título citado en la nota anterior.
62. *La Familia dans les monastères bénédictins du Moyen Age* (Académie Royale de Belgique, classe de lettres, Mémoires, 29, 2; Bruselas, 1931). Véase también J. HOURLIER, *Les religieux*, tomo décimo de la "Histoire du droit et des institutions de l'Eglise en Occident" (París, 1974), pp. 265-8. A la vez que estos seglares que vivían en monasterios quedaban en la España visigoda ascetas que, sin haber alcanzado la condición monástica, vivían en el siglo. O sea que se mantenía la especie anterior al monacato y precursora de éste, lo cual no quiere decir que haya que calificarla de supervivencia anacrónica. ¿O no existen todavía monjes, en nuestros días de los institutos seculares, respondiendo a su vocación tan genuina como en los días del monopolio por ellos de la vida consagrada? El año 656, el canon 4 del décimo concilio toledano vinculaba de por vida a la castidad a las viudas profesas y revestidas del santo hábito. Nosotros creemos ser un ejemplo de lo que acabamos de decir. Y acaso también, a pesar de su vocabulario, el canon 56 del cuarto, el año 633, promotor de castigo para las viudas "sanctimoniales" que volvieran a casarse.
 63. *Das Pactum des heiligen Fruktuosus von Braga*; reimp. por P. Schippers (Amsterdam, 1965). La colección estaba dirigida por el prologuista del libro, Ulrico Stutz.
 64. Le publicó en los *Annales Ordinis sancti Benedicti*, I (París, 1703), p. 363.
 65. En su comunicación presentada en Spoleto que citamos en la nota 5.
 66. Véanse: M.C. DIAZ Y DIAZ, *El manuscrito de Lérins de la "Regula Isidori"*, en "Studia Monastica", 7 (1965), 369-82; P. MEYVAERT, *Towards a history of the textual transmission of the "Regula sancti Benedicti"*, en "Scriptorium", 17 (1963), 83-110 (pp. 90-5); R. HANSLIK, *Benedicti Regula*, en C.S.E.L., 75 (Viena, 1960), pp. LV-LVIII; y A. DE VOGÜÉ y J. NEUFVILLE, *La Règle de saint Benoît*, I (París, 1972), pp. 342-4.
 67. *Vida y caminos del pacto de san Fructuoso*, en "Revista portuguesa de história", 7 (1963), 377-97; *Carácter y supervivencia del pacto de san Fructuoso*, en "Bracara Augusta", 22 (1968), 226-42; *El monaquismo castellano en el período posterior a san Fructuoso*, en "La Ciudad de Dios", 171 (1968), 882-910; *Los monasterios castellanos de la Reconquista*, en "Yermo", 8 (1970), 99-110; e *Historia del condado de Castilla*, III (Madrid, 1945), pp. 326-30.
 68. Este había publicado antes de la intervención de Mundó, *Gallegan pactual monasticism in the repopulation of Castile*, en "Estudios dedicados a Menéndez Pidal", II (Madrid, 1951), pp. 513-31 (reimp. en la recopilación citada en la nota 15, núm. III), con la correspondiente y densa nota adicional.
 69. Ramón de Abadal defendió su existencia en Cataluña, en *Com neix i com creix un gran monestir pirinenc abans de l'any mil: Eixalada-Cuixà*, en "Analecta Montserratensia", 8 (1954-5), 125-337 (reimp. en "Dels visigots als catalans", I; Barcelona, 1969, 377-484, pero sin el apéndice documental); y *La vida monàstica després de l'expulsió dels sarrains*, en "Studia Monastica", 3 (1967), 165-77 (reimp. en *ibid.*, pp. 365-76). Yo opinaba en contra en *¿Pactualismo en Cataluña?*, en "Yermo", 15 (1977), 45-60. Sólo durante la Reconquista en todo caso, y a causa del cambio de circunstancias, el pactualismo se extendió a otros territorios peninsulares. En ese mi último artículo sobre el tema se cita el resto de mi bibliografía acerca del mismo, y también en el trabajo de Bishko que citaremos en la nota siguiente.
 70. Trabajo citado en la nota 58.
 71. *El eremitismo en la España visigótica*, en "Revista portuguesa de história", 6 (1964), 217-37 (y en "España eremítica", "Analecta Legerensia", 1; Pamplona, 1970, 49-62). Sobre Valerio del Bierzo, el mismo DIAZ Y DIAZ, *Visiones del más allá en Galicia durante la Alta Edad Media* (Santiago, 1975), pp. 33-5.
 72. Por su parte, el año 633, el canon 53 del cuarto concilio también de Toledo, había salido al paso de los abusos de los falsos monjes errantes.
 73. L. CABALLERO ZOREDA y J.I. LA

- TORRE MACARRON, *La iglesia y el monasterio visigodo de Santa María de Melque, San Pedro de la Mata y Santa Comba de Bande* ("Excavaciones arqueológicas en España", 109; Madrid, 1980), pp. 29 y 715-7 sobre todo.
74. Citas como la de la RB-San Benito "al que se achaca la primera comunidad en un gran edificio" —para explicar la arquitectura de Melque, se comentan por sí mismas. Más acertado es pensar en "un espíritu general derivado de la tarda romanidad y achacable por igual, por ejemplo, a una villa un siglo y aún más anterior". Cuando escribe de "los propios monasterios, montados sobre antiguas villas como Melque, que han de significar este intento de unificar vida civil y vida religiosa", uno recuerda aquel monacato urbano.
 75. Para el "paisaje" geográfico e histórico, véanse nuestros artículos *En torno a la Sepúlveda de fray Justo*, en "Homenaje a fray Justo Pérez de Urbel OSB" ("Studia Silensia", 2; Silos, 1976), pp. 575-653; y *Some pets from Spain*, en "The Ark", 40, núm. 1 (1982), 58-61.
 76. Véanse nuestros artículos *En torno a los santos Frutos, Valentín y Engracia*, en "Revista portuguesa de história", 17 (1978), 73-104; y *Geografía religiosa y sucesión de civilizaciones en el cañón del Duratón*, en "Bivium. Homenaje a Manuel Cecilio Díaz y Díaz" (Madrid, 1983), 155-66.
 77. Celebrados como mártires por la iglesia de Segovia con rito doble de segunda clase el día 26 de octubre; el 25 es la fiesta del patrón Frutos, doble de primera clase con octava común. Nos referimos claro está a la liturgia anterior a su actual reforma.
 78. *Las cuevas de la Fuente Redonda de Caballar*, en "Boletín de la Asociación española de amigos de la arqueología", 15 (1982), 21-5.
 79. *Saint Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique* (2ª ed.; París, 1983), p. 834, nota 2. En lo sucesivo vamos a citarle de las pp. 831-43, 857-9 y 1172.
 80. Así escribe Díaz y Díaz (estudio citado en la nota 35, p. 7): "Que hayamos reducido esta descripción de la circunstancia vivida por Isidoro y su generación a sola la Península, se comprenderá claramente luego. En el curso de unos años se produce un aislacionismo que pronto generará un aislamiento nacional. Aunque sigan actuando ciertas relaciones con el exterior, se harán irrelevantes y de escaso peso dentro de Hispania, cada vez más atenta a sus problemas en visión suicida".
 81. A. FERREIRO, *The missionary labors of st. Martin of Braga in 6th century Galicia*, en "Studia Monastica", 23 (1981), 11-26.
 82. A. FERREIRO, *The westward journey of st. Martin of Braga*, en "Studia Monastica", 22 (1980), 243-52.
 83. Véase J. GERALDES FREIRE, *A versão latina par Pascasio de Dume das "Apophtegmata Patrum"* (Coimbra, 1970). Una hipótesis discordante es la de L. RIBEIRO SOARES, *A linhagem cultural de São Martinho de Dume. I. Fundamentos* (Lisboa, 1963; no tenemos noticia de que se haya publicado el segundo). Para este autor Martín habría nacido en el norte de Italia muy probablemente, donde entonces había muchos refugiados de su Panonia de origen, y se habría formado en Roma. San Benito habría utilizado las *Vitae Patrum* en la versión de Pascasio de Dumnio y sería anterior al Maestro. Martín habría sido presbítero y abad en Roma y salido de allí para Galicia. El resumen de su argumentación (pp. 336-7) denota su índole vaga y muy basada en analogías genéricas e insuficientes. ¿Una bella novela histórica y erudita? Cf. su reseña por J. PÉREZ DE URBEL en "Hispania Sacra", 24 (1971), 245-6. Véase su estimación de la "influencia de la cultura greco-oriental en M. MARTINS, *Correntes de filosofia religiosa em Braga, séculos IV-VII* (Oporto, 1950), pp. 23-40. Cf. A. FERREIRO, *St. Martin of Braga's policy toward heretics and pagan practices*, en "The American Benedictine Review", 34 (1983), 372-95.
 84. Véase E.A. THOMPSON, *Two notes on st. Fructuosus of Braga*, en "Hermathena", 90 (1957), 59-60.
 85. *Vitas Patrum Emeretensium*, IV, 3, 2 (ed. J.N. GARVIN; Washington, 1946). Claro está que la profundidad de la impronta bizantina *tout court* hubo de dejarse sentir, incluso por una vía mediata, en el monacato. Se nos ocurre un ejemplo revelador de tal hondura. En una necrópolis de materiales tan modestos como la de Duratón, y además respondiendo a una tipología en-

rie común a otras del país que ha hecho pensar en talleres de amplia clientela y radio de ventas, se ha detectado; véase A. MOLINERO PEREZ, *La necrópolis visigoda de Duratón. Materiales de tipo bizantino*, en "Crónica del Cuarto Congreso Arqueológico del Sudeste español. Elche, 1948" (Cartagena, 1949), pp. 497-505. Cf. él mismo, *La necrópolis visigoda de Duratón. Excavaciones del plan nacional 1942 y 1943* ("Acta Arqueológica Hispánica", 4, Madrid, 1948); y *Un hecho digno de ser recordado en su primer cincuentenario: el del descubrimiento de la necrópolis visigoda de Duratón* (Segovia, 1979). ¿Y qué decir, volviendo ahora al Oriente sin más, de la significación de la carta del papa Hormisdas al obispo Juan, de Elche, sobre los problemas canónicos que allí planteaba la convivencia de los clérigos de aquellos ritos con los latinos del país (PL, 84, 820)?

86. PL, 80, 690-2 y 692-9.

87. Edición de Díaz citada en la nota 13, pp. 27-35; demostración de su fuente casianita por U. DOMINGUEZ DEL VAL, *Eutropio de Valencia y sus fuentes de información*, en "Revista española de Teología", 14 (1954), 380-9.

88. Según Mundó, trabajo citado en la nota 5, nota 53.

89. Fontaine comprueba que las relaciones, en cambio, con la Galia propiamente tal, habían sido más intensas en la Galicia de Martín: verso de Venancio Fortunato a éste (*carmen* V, 1-2); viaje a San Rufo de un monje de Coimbra. Por otra parte, en los días de Isidoro, la Galia era "un lieu de passage", sobre todo entre Inglaterra e Irlanda por un lado y Roma e Italia por otro, no "un centre de rayonnement" como la Italia ostrogótica en la época de Teodorico o lo que entonces mismo estaban llegando a ser las islas Británicas. Véanse J. FONTAINE, *Communications et échanges entre l'Espagne wisigothique et la France mérovingienne*, en "Annales de la Faculté de Droit et de Sciences Economiques de Toulouse", 13 (1970), 253-62; y M. ROUCHE, *Les relations transpyrinéennes du V^e au VII^e siècle*, en "Les communications dans la péninsule Ibérique au Moyen Age" (Actes du colloque de Pau, 1980; coloquiós de la Maison des pays ibériques, 4; París, 1981), pp. 13-21. El mismo Fontaine hace constar por otra par-

te que "las relaciones entre las diferentes partes del mundo mediterráneo no han sido hasta ahora objeto de estudios suficientes"; cf. Ch. COURTOIS, *Les vandales et l'Afrique* (París, 1955), p. 205, nota 3.

90. "Sobre todo es en la medida en que ha recogido la cultura tradicional de la antigua provincia de Africa cómo la Bética ha podido llegar a ser en tiempos de Isidoro el centro intelectual más importante de la España visigótica"; J. FONTAINE, obra citada en la nota 79, p. 861.

91. *España sagrada*, XIII, p. 343.

92. Véanse L. VERHEIJEN, *La Règle de saint Augustin* (París, 1967), *passim*; A. C. VEGA, *Una adaptación de la "informatio regularis" de san Agustín anterior al siglo IX para unas vírgenes españolas. Contribución a un "corpus regularum"*, en "Miscellanea Giovanni Mercati" (Ciudad del Vaticano, 1946), II, pp. 34-56; J. OROZ RETA, *San Agustín y san Fructuoso*, en "Bracara Augusta", 22 (1968), 92-102; y A. LINAGE CONDE, *Presencia de san Agustín en los autores españoles de reglas monásticas*, en "Augustinus", 25 (1980): "Presencia de san Agustín en España", 129-35.

93. Según Verheijen dos obras atribuidas a san Agustín son españolas: el *Ordo monasterii feminis datus* y la *Epistola longissima*. Claro que su materia es agustiniana toda sin apenas ninguna originalidad o materiales ajenos.

94. Véase A. VEIGA VALIÑA, *La doctrina escatológica de san Julián de Toledo* (Lugo, 1940), p. 151.

95. Trabajo citado en la nota 5, p. 83.

96. *La "Regula censoria". Une règle des moines priscillianistes*, en "Revue bénédictine", 25 (1908), 83-8.

97. *The date and nature of the spanish "Consensoria monachorum"*, en "American Journal of Philology", 69 (1948), 377-95.

98. A. de VOGÜÉ, en su edición citada en la nota 37, I, p. 29, nota 1.

99. En la reimpresión incluida en el volumen citado en la nota 15 con la puesta al día consabida.

100. Sobre la desechada identificación de este texto con la *Regula prima* de san Agustín, J. M. DEL ESTAL, *Estado actual de la investigación sobre la historia de la orden agustiniana*, en "La ciudad de Dios", 81 (1966), 501-2; L.

- VERHEIJEN, obra citada en la nota 92, I, p. 7; A.C. VEGA, *Notas histórico-críticas en torno a los orígenes de la regla de San Agustín*, en el "Boletín de la Real Academia de la Historia", 152 (1963), p. 15 y nota 4.
101. *La Règle du Maître* (París, 1964-5), I, pp. 110-1 y III, pp. 136-7; y el mismo *La communauté et l'abbé dans la Règle de saint Benoît* (París, 1961), pp. 175-86.
102. Cronología de esas relaciones en F. GORRES, *Leander Bischof von Sevilla und Metropolit der Kirchenprovinz Bätica*, en "Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie", 29 (1886), 36-80.
103. Para la benedictinización post-visigótica el intermedio francés es abrumadoramente predominante. La codicología lo ha demostrado, mediante la ciencia paleográfica y también por medios más exclusivos suyos. Por otra parte hay que tener en cuenta igualmente las corrientes culturales internas, dentro de la misma monarquía toledana. En ese sentido Fontaine se ha fijado en la correspondencia entre san Isidoro y su principal discípulo, san Braulio, "atestiguadora del comercio intelectual entre Sevilla y Zaragoza, habiendo podido constituir la biblioteca de Braulio un hito entre los depósitos manuscritos de la Galia visigoda y la biblioteca sevillana". Tampoco conviene olvidar la característica de cada ciudad o territorio. El mismo Fontaine ha puntualizado en ese sentido que la cultura de Isidoro no sólo es de transición en el sentido histórico sino también en el geográfico, por el contacto de la Bética con dos continentes, territorio de vocación euroafricana y euroasiática, estando concretamente Sevilla abierta "ampliamente a los intercambios marítimos por su doble fachada mediterránea y oceánica y además por la arteria central del Betis". Y el caso de Mérida, sobre el Guadiana, le parece muy análogo. En fin, para la época isidoriana en detalle, indica cómo hay que tener en cuenta el contacto físico entre lo bizantino-justiniano y lo visigótico, a pesar de las limitaciones que antes dejamos sentadas; obra citada en la nota 79, pp. 831-2 y 839-40.
104. Véase el excelente estudio de R. GREGOIRE, *Valeurs ascétiques et spirituelles de la "Regula monachorum" et de la "Regula communis"*, en "Bracara Augusta", 21 (1967), 328-45. Cf. *La "Vita Pachomii iunioris" (B.H.L. 6411). Ses rapports avec la Règle de Macaire, Benoît d'Aniane et Fructueux de Braga*, estudio de A. de VOGÜÉ en "Studi Medievali", 3^a, 20 (1979), 535-53.
105. RF, I; RB, IV, 56.
106. RF, 19 in.; RB, LVIII, 16.
107. La mal llamada *Regula Leandri* no tiene reminiscencias benedictinas. Ello se explica fácilmente teniendo en cuenta su contenido, de filiación integralmente agustiniana y no reglar. Véase J. MADOZ, *Varios enigmas de la Regla de san Leandro descifrados por el estudio de sus fuentes*, en la "Miscellanea Giovanni Mercati" (Ciudad del Vaticano, 1946), pp. 265-95.
108. Naturalmente que los orígenes monásticos cristianos están en Oriente, y en consecuencia también las raíces benedictinas. De esto sabían en España los benedictinos y los basilianos del Antiguo Régimen que dieron quehacer a la Inquisición por sus disputas barrocas en torno al tema. Pero ello no quiere decir que en la época de Fructuoso un anclaje en lo oriental no resultara arcaizadamente incompatible con los vientos benedictinos. Por otra parte, en lo más logrado y fecundo de la investigación benedictina actual, está planteada una discrepancia radical entre dom Jean Gribomont y dom Adalbert de Vogüé a propósito de si el patriarca de los monjes de Occidente debe más a san Basilio o a Casiano.
109. La huella fue detectada por J. PEREZ DE URBEL, *Los monjes españoles en la Edad Media* (Madrid, s.a.), p. 193 del tomo I. Nosotros hemos señalado el parecido agustiniano con el pasaje benedictino, "quicquid boni habeat, illi tribuat, a quo factus est; quicquid sumus mali, nobis imputemus" (*Serm.* 96, 2). Pero salta a la vista que se trata de un parentesco remoto ante la coincidencia casi literal benedictino-martiniana, que lo es tal por tanto, y no con el doctor africano.
110. Estas huellas fueron detectadas con maestría y agudez en un trabajo ya antiguo y que no ha sido superado en mucho tiempo, el de B. PLAINE, *La Regla de san Benito y su introducción en España* (Valencia, 1900), pp. 20-5.
111. Hemos aportado algunos datos más en *El benedictinismo monástico y la bio-*

grafía gregoriana de san Benito. A propósito de la España medieval, en "Studia Monastica", 26 (1984), 231-40.

112. *Corona gótica, castellana y austríaca*, I, 15 y 25; también supone que fue benedictino el monasterio al que se retiró san Leandro. Comenta Siles, lo repetimos, con mucha penetración para la época en que escribe (p. 537 de su trabajo citado en la nota 32): "Todo esto evidencia con cuanta razón hemos sostenido que los documentos coetáneos no favorecen a ese monacato benedictino español que en tiempo de los godos dieron por supuesto Morales, Garibay, Mariana y Saavedra. Carecemos de instrumentos fidedignos que justifiquen que se hubiese introducido la regla de san Benito en nuestra nación en los siglos VI y VII antes de la irrupción sarracena. Faltan fuera de toda duda datos suficientes para presumirlo.

113. Para el monasticon visigodo, estamos

de acuerdo con Orlandis (libro citado en la nota 14, p. 107) en que se podría ampliar el nuestro (obra citada en la p. 15, pp. 19-32). Para la bibliografía general de la época y el país remitimos a la exhaustiva de E. SAEZ, *La dominación germánica en España*, en "Passaggio dal mondo antico al medio evo da Teodosio a san Gregorio Magno" ("Atti dei convegni Lincei", 45; Roma, 1980), pp. 255-337. Y si se nos permite, una cita literaria, de un título todavía reciente, la novela histórica de Juan Perucho, *Las aventuras del caballero Kosmas* (Barcelona, 1981); Kosmas, "uno de los bizantinos llegados últimamente desde Mallorca con las naves bizantinas de Liberio". Bastantes de sus personajes han sido citados en esta aportación. Un botón de muestra de que no todo su *weltsanschauung* está periclitado.

A. Linage Conde
Castelló 45
28001 - Madrid