ANTIGÜEDAD Y CRISTIANISMO

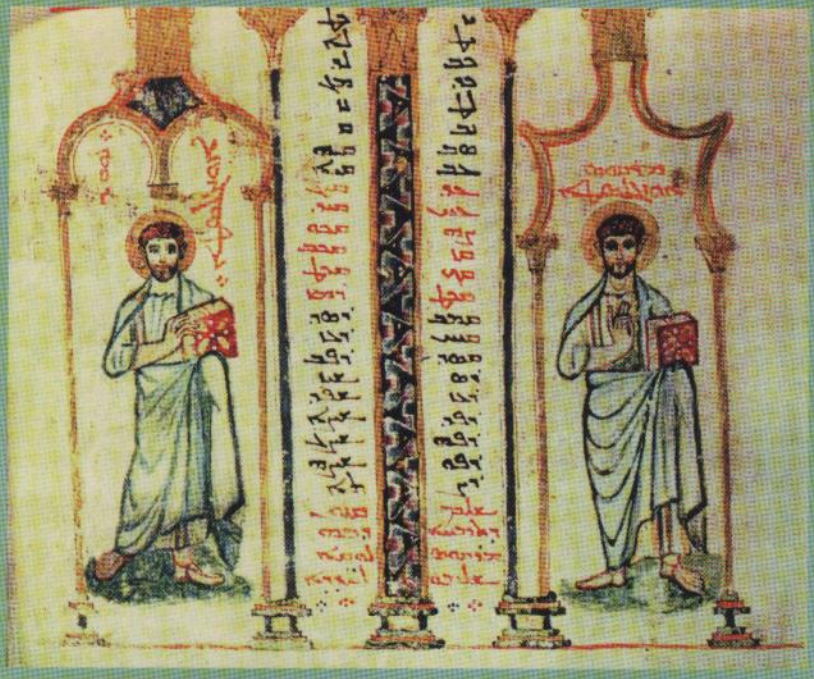
MONOGRAFÍAS HISTÓRICAS SOBRE LA ANTIGÜEDAD TARDÍA

XII

SCRIPTA FULGENTINA

REVISTA DE CIENCIAS HUMANAS Y ECLESIÁSTICAS

AÑO V, Nos 9-10



LENGUA E HISTORIA

HOMENAJE AL PROFESOR
DR. D. ANTONIO YELO TEMPLADO
AL CUMPLIR 65 AÑOS

1995

ANTIGÜEDAD Y CRISTIANISMO

MONOGRAFÍAS HISTÓRICAS SOBRE LA ANTIGÜEDAD TARDÍA

Serie dirigida por el Dr. D. Antonino González Blanco

XII

SCRIPTA FULGENTINA

REVISTA DE CIENCIAS HUMANAS Y ECLESIÁSTICAS

AÑO V, Nos 9-10

Editores:
Antonino González Blanco
Elena Conde Guerri
Manuel Molina Martos
Rafael González Fernández

LENGUA E HISTORIA

HOMENAJE AL PROFESOR
DR. D. ANTONIO YELO TEMPLADO
AL CUMPLIR 65 AÑOS

1995

ANTIGÜEDAD Y CRISTIANISMO
Monografías históricas sobre la Antigüedad tardía

DIRECTOR:
Antonino González Blanco

SECRETARIO:
Rafael González Fernández

CONSEJO DE REDACCIÓN:
Elena Conde Guerri, Antonio Yelo Templado, Gonzalo Fernández Hernández, Santiago Fernández Ardanaz, Isabel Velázquez Soriano, Gisela Ripoll López, José Vilella Masana, Mª Victoria Escribano Paño, Manuel Amante Sánchez, Gonzalo Matilla Séiquer, Juan Jordán Montes

Ilustración de la portada:
Eusebio de Cesárea y el canon de concordancias.
(Manuscrito dicho de «Rabula». Biblioteca Laurenziana).

© Universidad de Murcia
Servicio de Publicaciones
I.S.S.N.: 0214-7165
Depósito Legal: MU-416-1988
Edición a cargo de: COMPOBELL, S.L. Murcia

Dirección - Redacción - Administración

Centro de Estudios Teológico-Pastorales «San Fulgencio»
Apartado de Correos 4309. Teléfono (968) 26 47 24
30080 MURCIA

Director

Raimundo Rincón Orduña

Consejo de Redacción

Fernando Colomer Ferrándiz
José María García Martínez
Fernando Egea Albaladejo
Antonio Martínez Riquelme

Secretario-Administrador

Manuel Hernández Robles

Suscripción anual (para 1996)

España y Portugal:
3.000 Ptas.

América Latina:
Correo Ordinario US $ 30
Correo Aéreo US $ 35

Otros países:
Correo Ordinario US $ 35
Correo Aéreo US $ 40

Número suelto simple:
2.500 Ptas.

Edición de

COMPOBELL, S.L.
C/. Salón de Ruiz Hidalgo, bajo 9
30002 Murcia

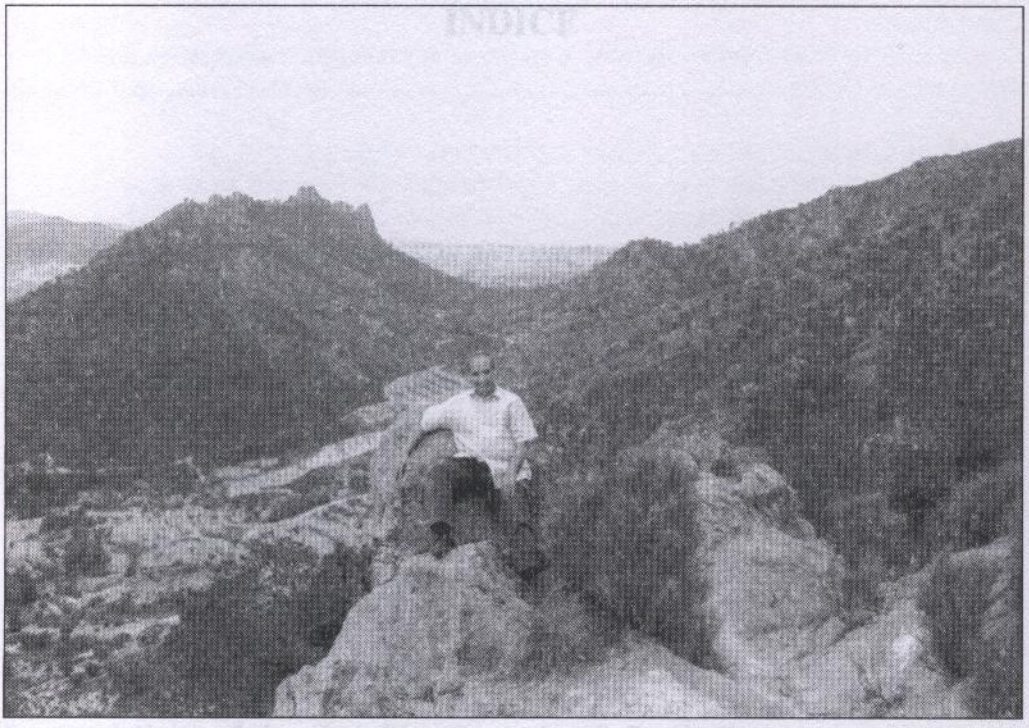
Depósito Legal

MU - 573 - 1995

ISSN

1135 - 0520

Revista semestral



ÍNDICE

PRÓLOGO: LAUDATIO *AL PROFESOR ANTONIO YELO TEMPLADO EN EL DÍA DE SU JUBILACIÓN* 11
Elena Conde Guerri

I. PROBLEMAS ACTUALES EN TORNO A LA HERMENÉUTICA

José Montoya Sáenz
Lenguaje, Conocimiento e Historia 15

Anselmo Sánchez Ferra
La Historia y la Tradición. Razón y sentimiento abordan el tiempo 25

Joaquín Sanmartín Ascaso
Macrohistoria, Microhistoria o Historia 29

Francisco J. Navarro Suárez, Jesús Pérez García, José C. Carrión Plaza
Informática e Historia Antigua: el uso del PC en el estudio de los textos clásicos 37

II. PRÓXIMO ORIENTE ANTIGUO

Manuel Molina
Las «Reformas» de UruKAgina 47

Juan Oliva
El sacerdote de Ishtar en la sociedad de Alalah. Un texto relativo: AL. T. *378 81

Mª Dolores Hidalgo Moreno
Nuevas categorías de oficiantes en el corpus *de rituales de Emar* 87

Jesús L. Cunchillos Ilarri, Juan P. Vita Barra
Historia de una carta y de su lectura 93

III. GRECIA

Francisco J. Fernández Nieto
Un tratado de época arcaica (alianza entre Élide y Herea). Análisis del epígrafe en el ámbito de las instituciones del mundo griego 113

Pedro Amorós
Lengua e Historia en Platón: oralidad y escritura, mythologein *y* mythologia *en el* Timeo *y en el* Critias 125

Rita Marín Conesa
Determinismo y contingencia en la obra historiográfica de Procopio Cesariense: la significación de tyche *y* zeos 143

IV. ROMA

Pilar Fernández Uriel, César Vidal Manzanares
Familia y oikos. *Un estudio puntual sobre la composición socio-económica de las primitivas comunidades cristianas* 165

Mª Mar Novás Castro
La persecución según Cipriano de Cartago 181

Antonio Guerrero Fuster
La sacralización del tiempo en Prudencio 205

Juan F. Jordán Montes
Las leyes del emperador Honorio (395-423 d.C.): misticismo y oratoria. La magia de la palabra escrita 213

Pedro Martínez Cavero, Domingo Beltrán Corbalán
Aproximación al concepto de tiempo en Orosio 255

Domingo Beltrán Corbalán
Aproximación a los Dialogi *del Papa Gregorio Magno, a propósito de los sustantivos* vir, homo *y* virtus 261

Rafael González Fernández
Cultura e Ideología del siglo VI en las cartas de Liciniano de Cartagena 269

Antonino González Blanco
Lenguaje y Teología en el Tercer Concilio de Toledo 375

Gregorio García Herrero
El reino visigodo en la concepción de Julián de Toledo 385

V. MEDIOEVO

Tomás Ramírez Pascual
Los milagros de Santiago y la tradición oral medieval 423

VI. EPIGRAFÍA

Juan M. Abascal Palazón
Epigrafía latina e Historia Antigua 437

VII. TOPONIMIA Y ORDENACIÓN DEL TERRITORIO

Antonio C. Ledo Caballero
Itinera Loquuntur. *Los contenidos históricos de los antiguos caminos* 451

Manuel López Campuzano
Via, iter, actus *y* limes*: contribución de la terminología de la jurisprudencia clásica al estudio de la organización del espacio rural romano en la Cuenca Alta del Segura (Murcia)* 559

José L. Ramírez Sádaba
Uso y abuso de la toponimia cántabra. Metodología para su correcta utilización 469

Isidro Verdú Conesa
La toponimia de la Región de Murcia. Tratamiento informático y perspectivas 477

VIII. ICONOGRAFÍA

Carmen Alfaro Giner
Lectura sin palabras. La transmisión de la ideología a través del documento iconográfico: el ejemplo de la Gema Augústea de Viena 491

IX. DIDÁCTICA

José C. Bermejo Barrera
Las tramas de la verdad: consideraciones sobre la enseñanza de la Historia 503

NOTICIARIO ARQUEOLÓGICO

Manuel Amante Sánchez, Mª Ángeles Pérez Bonet
Cerámicas tardías de producción egipcia en Carthago Nova 521

Manuel Amante Sánchez, Miguel Martín Camino, Mª Ángeles Pérez Bonet, Rafael González Fernández, Mª Ángeles Martínez Villa
El Sacellum *dedicado a* Iuppiter Stator *en Cartagena* 533

Joaquín Salmerón Juan
Las construcciones tardorromanas de la cueva-sima de «La Serreta» (Cieza, Murcia) y su contexto 563

Gonzalo Matilla Séiquer, Antonino González Blanco
El conjunto funerario bizantino de Tell Magara 579

Jesús Fernández Palmeiro, Daniel Serrano Várez
Broche de cinturón visigodo procedente de Puebla de D. Fadrique 595

RECENSIONES

J.Mª Blázquez, *Mosaicos romanos de España* (Mª Paz García-Gelabert) 601

J.Mª Blázquez, Mª P. García-Gelabert, *Cástulo, ciudad ibero-romana* (C. García Bueno) . 602

P. Brown, *El cuerpo y la sociedad. Los hombres, las mujeres y la renuncia sexual en el cristianismo primitivo* (José Antonio Molina Gómez) 603

C. de la Casa Martínez, *Las necrópolis medievales en la provincia de Soria* (José Antonio Molina Gómez) 606

A. Fuentes Domínguez, *Las necrópolis tardorromanas de Albalate de las Nogueras (Cuenca) y el problema de las denominadas «necrópolis del Duero»* (José Antonio Molina Gómez) 608

EPÍLOGO: *D. Antonio Yelo Templado. ¡Nuestro más cariñoso aplauso!* (Antonino González Blanco) 611

Lengua e historia, **Antig. crist. (Murcia) XII, 1995**
Scripta Fulgentina (Murcia) V / 9-10, 1995

PRÓLOGO

LAUDATIO AL PROFESOR ANTONIO YELO TEMPLADO EN EL DÍA DE SU JUBILACIÓN

ELENA CONDE GUERRI
(Universidad de Murcia)

Cuando hace ya quince años llegué a esta tierra de azarbes, nazarenos y naranjos en flor, antes desconocida para mí, cupo a mi nave la fortuna de ser la primera en varar en los paisajes de la Historia Antigua, que no en los de la veteranía del "oikistés" que me siguió poco después, el Prof. Antonino González Blanco, sapiente, exabrupto vivífico, docente entregado a sus alumnos hasta el final.

In illo tempore, los vientos de nuestra amada Historia Antigua soplaban tutelados por una fémina, una *mulier fortis*, que reivindicaba el timón ante su *titulus* de Catedrática de Arqueología, Epigrafía y Numismática. No obstante, y a pesar de sus *ictus* prusianos, sigue viva en nuestro reconocimiento por el interés académico que siempre puso en aglutinar las diversas materias que componen las ciencias de la antigüedad. Esto me satisfizo, pero no me impactó. Una acusada y fecunda perplejidad, en mi caso, se apoderó de mí cuando conocí al Profesor que, en solitario, estaba impartiendo las asignaturas intrínsecas a la Historia Antigua: el Dr. D. Antonio Yelo Templado.

Hacía calor, pegajoso, húmedo. Muy probablemente, un día cualquiera de finales de septiembre. Al saludarnos por primera vez, me pregunté, con la inocencia del neófito que desea ser informado pronto y bien, si mi interlocutor era árabe o era hispano. Ahora, tras la pátina amistosa del tiempo transcurrido y la vida que encanece, puedo confesártelo, querido Antonio. ¿Eras, o eres, cristiano viejo de piel canela, o la reencarnación de Abd-Al-Aziz con indumentaria del siglo XX? Los ojos penetrantes y profundamente oscuros, leían más allá de la conversación inicial donde la agonía de Séneca o la catacumba de Priscila se mezclaban al Martyrium de

la Alberca y a los topónimos de la rica arqueología regional, entonces desconocidos para mí. Primer encuentro, sazonado también por la paradoja de los *nomina*. ¿Cómo puede ser «yelo» si es «templado»?

Sorpresas, paradojas, trasiegos bibliográficos, tutorías, investigación fecunda, vivencias, insurrecciones esporádicas racionalizadas después, bastón arqueológico de campo, humanísimos diálogos de pasillo, Santuario del Oro, brazos desgajados de santos barrocos, laudes y tierras secas de Abarán, heróicos sueños cenobiales, todo esto que eras tú, cobró con el tiempo una perfecta armonía dentro de una sinfonía coral, cuyo encanto era precisamente ése: la armonía dentro de la polivacencia.

Porque eso eres tú para nosotros, Antonio. Polivalente. Una vez me dijiste que «eras soberbio, pero eras humilde». Otra paradoja, pero esta vez comprensible. De forma constante, y con una soberbia discreción, elegante, has llevado tu docencia y tu investigación. Con soberbia humildad, don precioso del Santo de Asís, nos has dado a todos ejemplo de trabajo cosido a tu cubículo dentro del ambiente, casi de greguería, pero siempre científico, que es la biblioteca de nuestra área. A la palabra científica, la humanizaban casi siempre unas comillas entrañables y cotidianas, para recordar que el ritmo y los frutos de la vida no se paran ni en los fenicios ni en Diocleciano. Polivalente, porque buceando en tu personalidad total, quizá hasta el mejor psicoanalista se perdería desconcertado entre las veredas a la par amorosas y cautelosas de tu alma. Alma no sólo de *magister*, maestro, hermosa palabra, sino de «tekton», ya que hemos descubierto que esculpes imágenes con la misma perfección y naturalidad que las veneras; alma ecológica, que gusta de riscos y amaneceres; alma ascética, que vive feliz tan sólo con lo puesto; alma políglota, de manuscrito y de venerables rarezas; alma, en fin, melómana y mariana, que es capaz de analizar el Periplo de Avieno a ritmo de Avemarías.

Este Homenaje, por tantos deseado y, por encima de todo, merecido, no sería tan pleno si no se evocasen en la somnolencia del tiempo unos prometedores maitines. Plegarias, vidrieras con escarcha y disciplinados corredores con bisbiseo de sotanas que tú, Antonio, viviste ilusionado durante tus años de formación sacerdotal en el Seminario Diocesano. Esta etapa y sus ideales de estudio y plena voluntad de servicio han hecho más rico, sin duda, tu itinerario.

Por todo ello, la Diócesis de Cartagena y el Centro de Estudios Teológico-Pastorales «San Fulgencio» se adhieren de corazón al Homenaje de quien, como uno de sus hijos predilectos, consideran que ha ennoblecido la catequesis del *ora et labora* con un ejemplo peculiar de abrazo generoso entre pastoral y obra científica.

Antonio Yelo Templado, en el atardecer de tu *curriculum* docente, *limes* ficticio y nostálgico impuesto por el veleidoso *Magister a sacro cubiculo Trivii et Quadrivii Matritensis*, qué mejor que llamarte **amigo nuestro**. Antonio, amigo, que la bonancible templanza que de corazón te deseamos en las futuras aventuras de tu vida y de tu investigación, que no ha de cejar, disuelva toda contrariedad y se convierta en agua fecunda que, a decir del Cantar de los Cantares, sea siempre «fuente de los huertos y pozo de aguas vivas».

Murcia, 11 de marzo de 1994

Lengua e historia, **Antig. crist. (Murcia) XII, 1995**
Scripta Fulgentina (Murcia) V / 9-10, 1995

LENGUAJE, CONOCIMIENTO E HISTORIA

JOSÉ MONTOYA SÁENZ
(Universidad de Valencia)

SUMMARY

This article tries to throw some light on the relations between thought and language. We start by elucidating the question in the most general level (i.e. the relations between language and *theoretical* thought) but we proceed (in the 2nd and 3rd parts) to discuss what constitudes our main interest: the relations of these between language and *moral* thought, and of both to the historical procss. The conclusions, although not realtivist in a strict sense, emphasize the peculiarity of the ties between the historical moralities and the languages in which they are expressed.

La relación entre pensamiento y lenguaje, o entre ideas y palabras, es un tema al que, en los últimos tiempos, se ha dedicado considerable atención. La cuestión ha sido tratada en diferentes contextos y a diferentes niveles. A nosotros nos interesa especialmente el nivel más concreto, aquel en que el lenguaje tiene relación especial con la interpretación histórica; pero antes trataremos brevemente del problema más general, el de la relación de lenguaje y conocimiento.

1. El punto de vista más común en este terreno contempla al lenguaje como un simple medio, probablemente indispensable, para expresar y transmitir el pensamiento: las palabras como vehículos de las ideas. En cuanto simple medio, el lenguaje no ha de reclamar la atención principal del epistemólogo, cuyo interés por el contrario debe dirigirse a lo esencial, al pensamiento que en él intenta expresarse.

Esta consideración «de sentido común» del lenguaje se apoya en argumentos especiosos. Quizá el más importante es el que se sustenta en lo que podríamos llamar la relatividad del lenguaje frente al contenido. En efecto, parece, a primera vista, evidente que el *mismo* pensamiento (por lo menos el contenido *teórico* de un pensamiento: dejemos de lado los tonos

emocionales que pueden estar ligados al uso de ciertas palabras) puede expresarse de manera indiferente en muchos o incluso en todos los lenguajes: por ejemplo un teorema matemático, una disertación sobre biología o las pruebas de la existencia de Dios se pueden exponer en alemán, ruso, chino o en cualquier otro idioma (aunque quizá en algunos de ellos nos veríamos obligados a introducir ciertos neologismos o formaciones perifrásticas para referirnos a ciertos conceptos ausentes en aquel lenguaje: la palabra «especie», por ejemplo, o la palabra «Dios»). Ahora bien, si ello es así, parece evidente que la expresión en un *determinado* idioma no es esencial al pensamiento *teórico*, a diferencia por ejemplo del significado poético. Todo ello sugiere la existencia de un núcleo conceptual que no necesita de *ningún* lenguaje para existir, de un pensamiento *puro*. Del mismo modo que el hombre invisible necesitaba vestirse para ser visto, pero no para existir, el pensamiento necesita de un ropaje, que es el lenguaje, para poder ser expresado y transmitido a otras personas, pero no para existir en nuestras cabezas. Tal es el modelo «de sentido común» sobre las relaciones entre lenguaje y pensamiento, al que M. Black ha llamado «modelo de ropaje» (*model of garment*)[1].

A pesar de su carácter aparentemente obvio y de su predominio casi completo en la filosofía del lenguaje desde Platón hasta nuestros días, el modelo de ropaje es, como lo muestra una pequeña reflexión, profundamente inadecuado. Expuesto en la forma más desnuda, el argumento de que, puesto que el pensamiento no requiere *un* lenguaje *determinado*, entonces no requiere *ningún* lenguaje, es un caso flagrante de *non sequitur*, o de la confusión entre distribuir *singillatim* y distribuir *collective* un término universal. Por otro lado, y ello es aún más importante, aparece sumamente dudosa la existencia del suceso psicológico que aquel argumento parece exigir: a saber, que primero *tenemos* los pensamientos en nuestra cabeza y después los *expresamos* en un lenguaje determinado. Ciertamente existe un fenómeno psicológico parecido a éste, pero en el fondo profundamente diferente: así, cuando luchamos por dar expresión a un pensamiento que «nos ronda por la cabeza». Pero en este caso no estamos comparando un pensamiento acabado en nuestra cabeza con distintas formulaciones lingüísticas posibles, sino que intentamos *completar* un esbozo de pensamiento: hallar no es lo mismo que buscar, y la satisfacción que experimentamos al formular adecuadamente lo que presentíamos no es tanto la satisfacción de expresar lo que ya pensábamos cuanto la de pensar lo que estaba confuso e indeciso.

Esta tensión que se manifiesta en ocasiones en la lucha «por la expresión» nos sugiere también que la relación entre pensamiento y lenguaje es semejante, más que a la relación que existe entre el cuerpo y el ropaje, a la que existe entre una melodía y el instrumento en el que se ejecuta[2]. No cabe duda de que una melodía es reconocible aunque sea ejecutada en instrumentos muy distintos. Desde luego, quizá no sea igualmente brillante o conmovedora en cualquiera de ellos: la melodía del violín en el primer tiempo del concierto en re menor de Beethoven no tiene evidentemente el mismo *pathos* ejecutada en el contrabajo. Pero, por así decir, su contenido «teórico» es el mismo, y esto es cuanto pretendíamos defender. Sería, sin embargo, absurdo mantener que la melodía pueda existir independientemente de cualquier medio de ejecución, aunque sea simplemente la voz humana mudamente articulada en la garganta.

La constatación de que el pensamiento necesita existir en un lenguaje nos lleva a tocar de manera muy sumaria el tema de las relaciones entre los lenguajes concretos y el pensamiento

1 BLACK, M.: *The Labyrinth of Language*, Harmondsworth, Penguin, pp. 86-87.
2 BLACK, M.: *op. cit.*, pp. 87-92.

que en ellos vive: es decir, el tema de como modula un lenguaje el conocimiento teórico que se sirve de él.

La controversia sobre este punto, como es conocido, arranca de los escritos del antropólogo americano B.L. Whorf, que desarrolló tesis expuestas con anterioridad por el lingüista E. Sapir. Para Whorf, las categorías gramaticales básicas, tales como la pluralidad, el género, los tiempos, las voces, etc., constituyen «un intento de interpretación de un orden de experiencia amplio y completo, virtualmente del mundo o de la naturaleza; lo que intenta es decir como ha de segmentarse la experiencia»[3].

Junto a esta tesis, y de modo complementario, Whorf sostenía que, cuando una cultura y una lengua se han desarrollado conjuntamente, se dan relaciones significativas, aunque no propiamente correlaciones, entre los aspectos generales de la gramática y las características esenciales de la cultura[4]. Whorf, como es generalmente conocido, apoyaba estas afirmaciones en el estudio de las lenguas de los indios americanos (de modo especial en la lengua hopi), que mostraban a su entender una visión del tiempo, y en consecuencia de otros aspectos de la realidad, completamente distinta de la de los lenguajes europeos (SAE: *standard average European*).

La idea de que a cada lenguaje, o mejor, a determinadas clases de lenguajes, esté asociada una específica visión del mundo, es, sin duda, sugerente, y parece confirmar la idea, ampliamente sostenida por antropólogos y sociólogos, de que las sociedades construyen en cierto modo la realidad que es determinante para sus vidas a partir de un cierto continuo de experiencia indiferenciada. Si queremos, sin embargo, determinar hasta qué punto se extiende esta construcción social de la realidad, tenemos que examinar las relaciones que existen entre los elementos más significativos del lenguaje (fundamentalmente el vocabulario y la flexión) y la contemplación de la realidad.

Por lo que toca al vocabulario, no cabe duda de que la selección de términos de una lengua tiene que ver con aquellos rasgos de la realidad que son importantes para quienes emplean esa lengua, o al menos para quienes la empleaban en el momento de la formación del vocabulario básico. En efecto, los términos constituyen en cierta manera una llamada de atención institucional sobre aquellos aspectos de la realidad, sean objetos o características de los objetos, que tienen una peculiar importancia para dirigir la acción de quienes hablan esa lengua. (Se trata, por utilizar una expresión técnica en psico-lingüística, de una «erzwungene Beobachtung»). Recuérdese, como ejemplo, la minuciosa especificación de objetos y utensilios que realizan los lenguajes técnicos; en cierto sentido, todos los lenguajes son *también* técnicos.

Le existencia de esta «erzwungene Beobachtung», o dirección institucionalizada de la atención, hace verosímil que, al menos en este sentido, el lenguaje influya en la percepción de la realidad. Por ejemplo, los indios navajo poseen designaciones de color que corresponden aproximadamente a nuestras palabras «blanco», «rojo» y «amarillo», pero no poseen términos diferentes para «gris» y «pardo» por un lado, ni para «azul» y «verde» por otro; por otra parte, distinguen dos diferentes matices del negro con palabras distintas[5]. Podemos decir que los indios navajo dividen el espectro en segmentos que no corresponden a los nuestros. Ello,

---

3 WHORF, B. L.: «The Relation of Habitual Thought and Behaviour to Language», en CAROLL, J. B. (ed.): *Language, Thought and Reality: Selected Writings of Benjamin Lee Whorf*, Cambridge (Mass.), M.I.T. Press, 1962, p. 137.

4 *Ibid.*, p. 139.

5 HENLE, P. (ed.): *Sprache, Denken, Kultur*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1975, p. 18.

naturalmente, no significa que posean una ceguera cromática con respecto a determinados colores, ni que vean como iguales colores que nosotros designamos con distintos términos. Indica tan sólo que su vocabulario les inclina a no destacar como importantes distinciones entre colores que nosotros hacemos sin dificultad, espontáneamente; y por tanto, a prestarles menos atención. En la medida en que la atención dirige la percepción, cabe por consiguiente pensar que la percepción de los colores será *en cierta medida* influida por el lenguaje que se hable.

Si este punto parece suficientemente establecido[6], la influencia de la flexión (es decir, la declinación y la conjugación) en el pensamiento, tesis fundamental en la argumentación de Whorf, ha sido más discutida. A diferencia del vocabulario, la flexión, con sus diferencias sustantivo-verbo, masculino-femenino, singular-plural, etc., no influye sobre la percepción sino sobre las categorías de la teoría o cosmovisión: unicidad o pluralidad de los seres, clasificación por unos u otros principios, sentido del tiempo, etc. En este terreno, según Whorf, su influjo es enorme. Tomemos como ejemplo la relación entre las categorías de substantividad y tiempo. Para Whorf, en los lenguajes SAE existen fundamentalmente dos formas proposicionales: el tipo sujeto-predicado («esta pluma es negra») y el tipo agente-acción («Juan trabaja en una oficina»). Por diferentes que ambos tipos sean en el aspecto lógico, ambos coinciden en considerar al sujeto de la proposición como un *objeto duradero*, algo idéntico y reconocible a lo largo de un tiempo considerable. Incluso en los casos en que el sujeto gramatical no es una «cosa individual», reconocible de modo sensorial, la tendencia a considerarlo como objeto duradero persiste fuertemente: «el pueblo», «la libertad», «la democracia»... serían ejemplos de esta irresistible tendencia a esta objetivación de los sujetos gramaticales, que no deja de plantear, por ejemplo en filosofía política, problemas difícilmente solubles (o solubles tan sólo a base de desmontar el sistema lingüístico), tales como: ¿qué es el pueblo?, ¿qué es la democracia?, etc.

No es *prima facie* implausible pensar que esa tendencia influya en nuestra manera *espontánea*, aunque no ciertamente incorregible, de contemplar la realidad. Probablemente si, como sucede en la narración «Tlön, Uqbar, Orbis Tertius» de Borges habláramos un lenguaje en el que no hubiera sustantivos, sino verbos impersonales calificados por prefijos o sufijos de valor adverbial (no «luna», sino «lunecer», no «río» sino «fluir continuo anchamente»), nuestra visión del mundo sería mucho más idealista: no un consurso de objetos en el espacio, sino una serie heterogénea de actos independientes. Ni esta manera de ver la realidad dejaría de tener consecuencias prácticas para nuestra acción: probablemente nos llevaría a adoptar una actitud más contemplativa, a cierto *carelessness* con respecto al futuro, etc.[7].

La hipótesis de Whorf tiene evidentemente un gran atractivo para quienes, como los antropólogos, estudian sobre todo las *diferencias* entre culturas. Las confirmaciones empíricas, sin embargo, parecen ser escasas[8] y hoy por hoy tiene más la categoría lógica de *Gedankenexperiment* que de hipótesis testada. En cualquier caso, conviene insistir en que, incluso si fuera cierta en medida considerable, sería ciertamente injustificado inferir de ella que el lenguaje constituye la influencia más fuerte sobre la conformación del pensamiento; ni mucho menos que el estudio formal del lenguaje sea por sí solo suficiente para determinar el pensamiento de quienes lo

---

6 HENLE, P.: *op. cit.*, pp. 15-18. Cfr. B.B. Lloyd, *Perception and Cognition: A Cross-cultural Perspective*, Harmondsworth, Penguin, 1972, pp. 52-54.

7 Cfr. lo que dice Whorf de las consecuencias para la civilización occidental de las convenciones lingüísticas SAE: CARROLL, J. B.: *op. cit.*, pp. 152-159.

utilizan. Es preciso a la vez tener en cuenta las relaciones entre el lenguaje y el resto del sistema cultural, lo que nos lleva a consideraciones más históricas.

2. El problema de la influencia del lenguaje sobre el conocimiento puramente *teórico* de la realidad permanece por lo tanto abierto. Nos movemos en un terreno más sólido, y sobre todo más interesante desde el punto de vista de la historia, si nos preguntamos por las relaciones entre lenguaje y orden *moral* (es decir, el dominio de las *mores*). Abandonamos con ello el campo de la epistemología y entramos en el terreno de la sociología y de la historia: también, en el de la filosofía moral y política.

La estrecha relación entre lenguaje, cultura e historia es un hecho innegable pero difícilmente precisable. Es innegable en cuanto se halla implícito en la misma naturaleza de aquellos conceptos. Así, decir «cultura» es decir «lenguaje», puesto que una cultura está conformada por una serie de creencias y valores que se expresan en un conjunto de términos o conceptos fundamentales. En efecto, si hay un hecho establecido de manera indudable por la antropología, es que la existencia de una comunidad humana (es decir, la posibilidad de cooperación pacífica entre un número de personas que sobrepase la familia biológica) no es posible sin la aceptación de algunas normas o (lo que es lo mismo, pero visto desde el reverso) la admisión de valoraciones o creencias de valor. Dada la insuficiencia del equipo instintivo innato del hombre para regular las complicadas relaciones que necesitan establecerse en un grupo humano complejo[9], es necesario una convención que establezca las líneas directrices del orden social. (Este hecho básico es, por supuesto, el *rationale* que está detrás de las teorías racionalistas del contrato social). Tal convención, desde luego, no está determinada por la pulsión instintiva, sino que necesita establecerse de manera artificial o convencional, por medio del lenguaje. (No creemos que sea necesario insistir aquí en que «artificial» no tiene para nosotros el sentido de lo caprichoso y sin razón, sino de aquello que no nace del impulso sino del acuerdo, y que por tanto tiene una forma convencional). La cultura es así una cuestión de valoraciones o ideales, que encuentran su expresión en el lenguaje propio; pues, como señaló Durkheim[10], tanto los juicios de valor como los juicios teóricos (es decir, el conjunto de las creaciones de un lenguaje) son expresión de ideales sociales: en el caso de los juicios de valor, de ideales *prácticos*, que hacen referencia al modo como los hombres deben comportarse en el seno de la comunidad que habla aquel lenguaje.

Si decir «cultura» es decir «lenguaje» (como medio en que se expresan las creencias y valoraciones que hacen posible la subsistencia ordenada de una comunidad humana), es también decir «historia», puesto que la formación de aquel medio y de las valoraciones que lleva incorporadas no es un fenómeno biológico, sino un fenómeno incomprensible fuera de una determinada formación histórica: es decir, fuera de un grupo humano localizado en el espacio y en el tiempo, heredero de otros grupos que le precedieron y precursor de otros que le seguirán, estructurado social y económicamente de un modo inteligible atendiendo al medio geográfico y temporal en que se desarrolla.

Cultura, lenguaje, historia: esta implicación mutua entraña ante todo que el trabajo de interpretación histórica (ya se trate de historia política, social o de las ideas) tiene como

---

8 LLOYD, B. B.: *op. cit.*, pp. 36-51.

9 GEHLEN, A.: *Urmensch und Spätkultur*, Frankfurt, Athenaion, 1977, pp. 37-73.

10 DURKHEIM, E.: «Werturteile und Wirklichkeitsurteile», en *Soziologie un Philosophie*, Frankfurt, Suhrkamp, 1976, pp. 137-157.

fundamento el aprendizaje del lenguaje en que esta sociedad se expresa; y al hablar de aprendizaje del lenguaje no nos referimos *tan sólo*, claro es, al aprendizaje en el sentido en que hablamos de aprender el inglés o el ruso (esto es, a la capacidad de traducir casi automáticamente sentencias del idioma extranjero al propio y viceversa), sino a la capacidad de aprender a comportarnos de manera adecuada en las distintas situaciones sociales que son propias al hablante inglés o ruso. El aprendizaje de un lenguaje es el aprendizaje del *uso correcto* de los términos: esto es, un aprendizaje de *conceptos* (ya que un concepto no es otra cosa sino la capacidad de usar adecuadamente un término); y el aprendizaje de conceptos es a la vez una comprensión de las instituciones sociales que aquellos conceptos encarnan.

En efecto, y como ha subrayado E. Gellner[11], los conceptos no son simples convenciones lingüísticas, sino que tienen un doble papel: como *instituciones* sociales ellos mismos «pues proporcionan una especie de arco permanente... independiente de cualquier individuo concreto, [marco] dentro del cual tiene lugar la conducta individual»; y también como *correlatos* o reflejos de todas las instituciones de una sociedad, por lo que puede decirse que «comprender el *funcionamiento* de los conceptos de una sociedad es comprender sus instituciones».

Todo ello es cierto tanto de los conceptos teóricos como de los prácticos, como ya vimos que señalaba Durkheim; pero es *particularmente* cierto de los conceptos prácticos, es decir, de aquellos cuya función principal es dirigir y ordenar la interrelación social. En efecto, los conceptos prácticos (en los que desde luego se incluyen todos los conceptos que se refieren a la comprensión de la sociedad), no son sino el resultado de una interpretación, más o menos coherente y detenida, de las prácticas sociales, interpretación que no es una tarea ociosa, sino parte necesaria de la realización inteligente de las prácticas. Si distinguimos, por ejemplo, la acción coercitiva de un policía de la de un malhechor es porque tenemos el concepto de «autoridad», «poder legítimo», etc. que nos permite orientar inteligentemente nuestra reacción ante las reclamaciones de un policía o de un salteador; y ello, con independencia de que aceptemos interiormente aquella legitimidad. Nos basta con comprender el significado social de «autoridad».

Volvamos por el momento al tema, antes enunciado, de las valoraciones o ideales prácticos. También aquí la teoría del «lenguaje como ropaje» se revela como insuficiente. Los términos valorativos, y el lenguaje valorativo en general, no son un simple ropaje del que se revistan valoraciones previas *toutes faites*: más bien diríamos que los sentimientos (de complacencia, simpatía, admiración, horror, espanto, etc.) que se encuentran en el fondo de las valoraciones sociales, buscan expresarse en el lenguaje valorativo a su disposición. En ocasiones la expresión es reconocida como adecuada, y la valoración encuentra en ella perfecta satisfacción; en otras, sin embargo, la valoración no se sentirá satisfecha con el vocabulario a su disposición, e intentará remanejar, limitar o ampliar, las significaciones de los términos valorativos para dar expresión a nuevos sentimientos y emociones acerca de lo que debería ser la conducta correcta del hombre en el seno de la comunidad. Pensemos, por ejemplo, en un griego convertido al cristianismo que intentara pensar, desde su punto de vista cristiano, la idea de *megaloprepeia*: si no la rechaza por completo como *superbia vitae*, tendrá que intentar depurarla de cuanto encuentre en ella de orgullo excesivo, de conciencia desmesurada del propio valor, manteniendo sin embargo el carácter de independencia y afirmación frente a los juicios mundanos. (Algo

---

11 GELLNER, E.: «Concepts and Society», en B.R. Wilson (ed.), *Rationality*, Oxford, Blackwell, 1974, pp. 18-49.

parecido a lo que intenta Tomás de Aquino en la cuestión 129 de la *Secunda secundae*: «magnanimitas contemnit alios secundum quod deficiunt a donis Dei, etc.»). Podemos decir en resumen que las valoraciones (el magma de sentimientos que está en su fondo) no se determinan sino gracias al lenguaje de que se dispone, pero también en constante pugna con él, cuando ese lenguaje no responde ya a nuevos modos de comprender la realidad social.

Podemos ilustrar este punto por referencia a la historia de la ética griega, y en concreto a la historia de los modos de concebir las excelencias morales (las «virtudes») en Atenas[12]. Una asunción ateniense común es que las excelencias morales del hombre sólo tienen su lugar en el contexto social de la ciudad-estado: ser un buen hombre, en la visión griega, está siempre asociado a ser un buen ciudadano (recuérdese la discusión aristotélica en *Política* III). Ello hace que el lenguaje de las excelencias tenga, por así decir, un límite, establecido por la noción de ciudadano y la función que se la atribuye en el manejo de los asuntos públicos. Por ello, rasgos de carácter que serán después reconocidos y aprobados como excelencias (las *monkish virtues* de las que habla despectivamente Hume: la humildad, la obediencia, la castidad; pero también las virtudes *burguesas*, que Hume estimaba: el ahorro, la concienciosidad, etc.) no tienen sentido en el espacio cultural de la Atenas del s. V a.C.

Tenemos pues un catálogo de virtudes o excelencias *pensables* en el ámbito ateniense: tales la *sophrosyne*, la justicia, la generosidad, la magnanimidad, la magnificencia, etc.; pero ello no quiere decir que haya unanimidad en su interpretación. Por el contrario: no sólo encontramos diferencias en los «catálogos» de excelencias que proponen, por ejemplo, los sofistas, Aristóteles y los poetas trágicos, sino que, en el núcleo común y permanente de esos catálogos, encontramos interpretaciones totalmente distintas. Por ello puede afirmar Mac Intyre: «listas de virtudes diferentes y rivales, actitudes diferentes y rivales con respecto a las virtudes, y definiciones diferentes y rivales de las virtudes individuales, son habituales en las Atenas del siglo V y sin embargo la ciudad-estado y el *agon* proporciona los contextos compartidos en los que deben ejercitarse las virtudes[13].

No debemos por lo tanto, al menos en el caso de sociedades relativamente complejas, insistir de modo unilateral en el carácter determinista de las relaciones entre estructuras sociales, creencias y sistemas de ideas. Cierto es, desde luego, que ciertas características de la estructura social (el número de miembros, el tipo de relación existente entre ellos, etc.) determina de modo general el *tipo* de conceptos con que esa sociedad pensará la realidad social y establecerá ideales para su orientación[14]; pero esas características no determinan en modo alguno la *modalidad* de los conceptos que se emplearán. Sobre ello ejercerán probablemente más influencia otros factores de la estructura social: creencias religiosas, ideales tradicionales, figuras históricas ejemplares, etc. Ello entraña, desde luego, que, por importantes que resulten los datos de la historia social y económica para comprender los conceptos normativos dentro de una sociedad, siempre resultará indispensable recurrir también, y de manera prioritaria, a los datos de la historia cultural.

---

12 MAC INTYRE, A.: *After Virtue: A Study in Moral Theory*, Londres, Duckworth, pp. 123-136.

13 *Ibid.*, p. 130.

14 MONTOYA, J.; GONZÁLEZ, P.: «Reflexión moral y formas de comunicación», *Letras de Deusto* 24 (1994) 11-21.

3. Cuanto hemos dicho podría quizá ser interpretado en el sentido del relativismo cultural, tal como ha sido defendido, por cierto en forma moderada, en la conocida obra de P. Winch[15]. Evidentemente, no es éste el lugar adecuado para intentar una crítica del relativismo cultural extremo, que por otra parte ha sido llevada a cabo de manera excelente por destacados antropólogos[16]. Bástenos con observar que un relativismo extremo haría imposible una historia que pretendiera ser comprensión del pasado, y no simplemente registro de datos y acontecimientos. Ello, sin embargo, no nos libera de la necesidad de examinar el problema que late en el fondo de toda propuesta de relativismo moderado, a saber, el problema de las diferencias culturales.

Puesto que hemos centrado la atención en el lenguaje en cuanto expresión de conceptos, el problema que se plantea es el de la traducibilidad de los conceptos (y de las instituciones que reflejan) a otro lenguaje distinto. En efecto, los conceptos que, como ya vimos, son ellos mismos instituciones, se articulan en instituciones más complejas. Así, p. ej., los conceptos de honor, linaje, solar, pureza de sangre, etc. determinan, digamos, el concepto de familia hidalga en la España del siglo XVI y XVII.

Siguiendo de nuevo a Mac Intyre en una obra más reciente[17], hablaremos de «tradiciones» para referirnos a esos complejos de conceptos, en cuanto encarnados en determinados conjuntos de expresiones y de correspondientes acciones. Dejando de lado el aspecto de estas acciones correspondientes (que sin embargo es importante para comprobar hasta qué punto las expresiones no son pura ideología), el problema de la comprensión histórica puede expresarse como el de la traducibilidad de las tradiciones. Cuando aplicamos el concepto «familia» (con los conceptos correlativos de amor romántico, igualitarismo hombre-mujer, restricción de las relaciones paterno-filiales, etc.) propio de nuestra tradición para designar a la familia española del siglo XVI y XVII, ¿no nos estamos valiendo de un término equívoco? ¿No sucede, al menos, que el término «familia» en el siglo XVI supone un conjunto de conceptos subordinados, de creencias compartidas (tales como la creencia en la subordinación natural de la mujer, el honor ligado a la legitimidad de la prole y en consecuencia el miedo al adulterio femenino, el carácter religioso de la unión, etc.), sin las que el término pierde gran parte de su sentido?

El problema se plantea tanto si se trata de traducir términos de un lenguaje a otro (*politeia* por *constitución*, por ejemplo), como si se trata de utilizar un término del mismo lenguaje pero empleado en épocas muy separadas en el tiempo («virtud» en el siglo XVI y en nuestros días). En ambos casos, la experiencia del historiador es la de tener que matizar constantemente (y frecuentemente por negación) las características que presenta el concepto más vecino a nosotros. Podemos decir, por ejemplo, que a la *polis* griega puede aplicársele el término «estado», o que *polis* puede traducirse por «estado», pero a condición de que eliminemos ciertas características que el concepto moderno de estado incluye, pero no el de *polis*. Así —diremos— la *polis* es un estado que fuera a la vez una iglesia (E. Barker), un estado en el que no existe la diferencia entre sociedad civil y élite gobernante, etc.

La concepción del lenguaje que se presupone en esta discusión es, como ha escrito Mac Intyre[18], la de un «lenguaje como es usado en y por una determinada comunidad particular, que

15 WINCH, P.: *Comprender una sociedad primitiva*, Barcelona, Paidós, 1994. La obra fundamental de P. Winch, de particular interés para el historiador, es: *The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy*, Londres, Routlege, 1970.

16 REDFIELD, R.: *The Primitive World and its Transformations*, Harmondsworth, Penguin, 1968, pp. 143-167.

17 MAC INTYRE, A.: *Whose Justice? Which Rationality?*, Londres, Duckworth, pp. 370-388.

18 MAC INTYRE, A.: *op. cit.*, pp. 372-373.

vive en un tiempo y lugar particulares con creencias, instituciones y prácticas particulares compartidas. Estas creencias, instituciones y prácticas recibirán expresión e incorporación en una variedad de expresiones y sentencias..., cuyo uso presupondrá entrega a esas mismas creencias, instituciones y prácticas». El lenguaje nos proporciona, por así decir, un *stock* de expresiones que por un lado nos permite enjuiciar y valorar las conductas, los hábitos, etc. desde una determinada perspectiva (la de la comunidad), pero por otro limita obviamente nuestras posibilidades de hablar y pensar de otra manera.

Desde luego, no hay razón para pensar que todos los lenguajes guardan una relación igualmente estrecha con un sistema de creencias compartido por la comunidad. Ello es particularmente dudoso en el caso de los lenguajes modernos, en los que —correspondiendo a la inexistencia de un sistema de creencias y de valoraciones generalmente compartido— el lenguaje se ha hecho valorativamente neutral, o al menos sumamente débil desde este punto de vista: términos como «libertad», «tolerancia», «derechos», «autonomía» y pocos más (términos, como puede verse, más bien formales y de escaso contenido) son cuanto precisamos para mantener la coexistencia ciudadana y para proporcionar una ideología a sistemas concentrados de poder, como son los estados modernos. Sólo un mínimo de creencias, argumenta Mac Intyre, son necesarias para comprender el discurso político contemporáneo: la alocución parlamentaria, el discurso del jefe político, las declaraciones a los televidentes... Pero, por otro lado, los modernos lenguajes internacionales, tan moldeados por los desarrollos de las ciencias sociales, son ricos en modos de caracterización que permiten presentar textos que incorporan esquemas extraños de creencias; pero esta incorporación se realiza a costa de neutralizar el contexto en que el lenguaje original tenía sentido. Así, la fundamental proposición aristotélica de que el hombre tiende a la *eudaimonia*, pierde toda su potencia cuando la traducimos como búsqueda de *la felicidad*, que es un concepto mucho más desvaído.

Naturalmente, esta pérdida de significado puede resultar invisible para quienes utilizan los modernos lenguajes internacionales (como no rara vez hacen los científicos sociales) como instrumento incuestionado de expresión, sin ningún sentido histórico. A tales personas puede parecerles natural la suposición de que no hay nada que no sea traducible a su propio lenguaje: así, mientras ciertos pensadores «progresistas» (un Condorcet, p. ej.) pensaban en la historia como un conflicto gigantesco entre la razón y las tinieblas, los marxistas interpretaban la realidad histórica en términos de conflicto económico. Es inútil insistir en las dificultades con que estos sistemas de interpretación se encuentran cuando se enfrentan con tradiciones y lenguajes (como las del Japón y, de manera más aguda, las del Islam) que rechazan frontalmente presupuestos tales como el valor prioritario de la libertad individual o de la igualdad genérica.

Esto debe llevar a la conclusión de que nuestra capacidad de traducir textos expresados en lenguajes pertenecientes a tradiciones diversas (sobre todo de tradiciones en las que existe una conexión estrecha entre lenguaje y creencias) está en gran parte condicionada por nuestra individual capacidad, siquiera sea imaginaria, de revivir creencias, sentimientos y emociones que estuvieron en su origen ligados con aquellos textos. Desde el punto de vista lingüístico, nuestra traducción tendrá que recurrir en los momentos clave a la paráfrasis. Del mismo modo que no tenemos un término castellano que exprese lo que un griego quería designar por *polis* (puesto que no tenemos experiencia del mundo político y cultural que era la *polis*), tampoco lo tenemos para expresar lo significado por *arete*, *phronesis*, etc.; y si a pesar de todo queremos hablar de ello nos vemos forzados a la paráfrasis. Parafrasear, desde luego, es un *pis aller*: nos permite acercarnos a un significado, pero no ligarlo directamente con la experiencia adecuada.

Pero a la vez constituye una incitación hacia ciertas formas de experiencia a las que nuestra cultura no nos empuja ciertamente.

La dificultad, por lo tanto, no es del todo insuperable. La posibilidad de traducción por paráfrasis basta para rechazar la forma más dura de relativismo cultural; pero a la vez la imposibilidad de traducir por simple substitución debiera ponernos en guardia contra las pretensiones de nuestros lenguajes (y por tanto también de nuestro sistema de valores) de llegar al fondo y de abarcar la realidad frente a otros anteriores. En última instancia, la experiencia del historiador frente a los textos de otras culturas no debe ser muy diferente de la de Sófocles: «Muchas cosas asombrosas existen y, con todo, nada más asombroso que el hombre» (*Antígona*, v. 332).

Lengua e historia, **Antig. crist. (Murcia) XII, 1995**
Scripta Fulgentina (Murcia) V / 9-10, 1995

LA HISTORIA Y LA TRADICIÓN. RAZÓN Y SENTIMIENTO ABORDAN EL TIEMPO

ANSELMO SÁNCHEZ FERRA
(Murcia)

SUMMARY

History and myth, from an anthropological perspective, are concepts which have different vision of the world and we cannot include them in an evolutive sequence in which one generates the other. They are two different perspectives of reality, sometimes antagonistic and other times complementary. The author suggests a reflexion on the realionship between the two, not only on an intelectual level, but alsothe level of everyday life.

HISTORIA Y TRADICIÓN

La dialéctica entre la Historia y la Tradición es un problema que admite múltiples enfoques: desde los puramente positivistas aplicados a circunstancias concretas en las que lo que interesa es verificar cómo la primera se construye a partir de una manipulación inevitable de la segunda, a cargo del historiador, hasta reflexiones más profundas que especularán sobre la naturaleza de una y otra y las relaciones que derivan de su estructura esencial. Precisamente en este terreno pretendo intentar en las líneas que siguen un ejercicio «casi» puramente teórico para el que deliberadamente prescindiré de aparato crítico, por dos razones: la primera porque el motivo que reúne el conjunto de trabajos entre los que se incluye esta aportación, el homenaje a la entrañable figura del profesor D. Antonio Yelo Templado, bien puede permitirse —tal vez incluso debe permitirse— la presencia de un texto que no quisiera ser exclusivamente académico. Entiendo que la salutación que representa este volumen puede interpretarse también como evocación melancólica del tiempo pasado, el del homenajeado y el nuestro propio en cuanto que ambos confluyen en algún momento, Tiempo Magno, *illud tempus*, la edad dorada de la

plenitud del ser que simboliza la experiencia universitaria y que se convierte en punto de referencia mítico para nuestra existencia.

Por otro lado las consideraciones que paso a exponer inmediatamente tienen un carácter tan personal, tan vivencial, en el sentido de experiencia interiorizada a partir de análisis casi introspectivos y de proyecciones de mi yo en el tema de debate y de las implicaciones de éste en el yo mismo, que el resultado, aunque evidentemente se apoya en un trabajo pretendidamente «objetivo», sobre una materia «objetiva», sin duda tiene menos de científico que de reflexión particular.

Dicho esto es tiempo ya de fijar el punto de partida de este ejercicio especulativo. Pretendo abordar la relación entre Historia y Tradición, y más concretamente la tradición oral, no en cuanto a la dependencia que pueda establecerse entre una y otra, sino para examinar lo que las opone radicalmente. Advertiremos entonces que ambas están en relación íntima y respectiva con dos formas diferentes del existir, el lógico y el mítico; el primero intenta analizar el cosmos para comprenderlo y asumirlo entonces, concibe la realidad en términos de causa-efecto y por tanto intenta insertar los hechos en un esquema ordenado de relaciones en el que unas implican a otras y también recíprocamente. En el segundo conocer y existir son dos dimensiones indiferenciadas del ser; el mundo se aprehende a través de la subsunción del individuo en él, no se explica, se percibe. En estas circustancias todo resulta «trascendente», cualquier suceso, cualquier objeto o ser vivo es susceptible de convertirse en un símbolo revelador del sentido último de la existencia; los límites entre el absurdo y lo coherente, lo verdadero y lo falso, lo posible y lo imposible, estos mismos conceptos, dejan de funcionar puesto que representan categorías inadecuadas para referirse a procesos «irracionales» del conocer. «Irracionales» pero no necesariamente menos eficaces, si no es en un terreno puramente técnico, y en cualquier caso indisociables, vinculados inevitablemente al ser humano no sólo en el pasado y entre grupos primitivos de salvajes supuestamente ignorantes, sino presente constantemente en el acontecer cotidiano de la existencia de las comunidades contemporáneas que disfrutan de un sofisticado grado de «civilización». El pensamiento mítico, mágico, salvaje, como prefiramos llamarlo, constituye un modo lírico de concebir el mundo cuyas más sofisticadas manifestaciones las encontramos en el arte y muy especialmente en la poesía y la música. El pensamiento lógico, racional, a su vez produce una forma evolucionada, la Ciencia; cuando la Ciencia se ocupa del Tiempo surge la Historia, pero cuando el hombre contempla el Tiempo desde una perspectiva mágica entonces aparece el Mito. Para la Historia el tiempo es lineal, transcurre en un devenir inexorable hacia un punto indeterminado, desde un origen cada vez más remoto. En el Mito es cíclico, se construye en forma tal que paradójicamente se niega en un constante retorno al principio.

La Historia concede valor a los hechos cuando puede fijarlos en una secuencia cronológica y constatar su autenticidad a través de la investigación. Nada de esto parece que se exija desde la perspectiva antagónica; en el Mito los hechos valen simplemente porque se narran y el que se narren constituye la prueba esencial de su verosimilitud. Se trata de una suerte de argumento ontológico rudimentario que en última instancia significa que es el lenguaje el que crea la realidad.

HISTORIA, DOCUMENTO Y TIEMPO

La Historia, pues, precisa del testimonio. El documento no vale en sí sino como prueba o sujeto de especulación. La perspectiva mítica ignora el diálogo con la fuente y por esto mismo

el concepto de fuente se desvanece: los elementos con los que se construye el Mito no toleran la exégesis, al menos no desde el Mito. En cierto sentido esos elementos tienen un carácter fánico en el que se revelan otras realidades más trascendentes, pero la forma en que se revelan es vivencial, no racional; no cabe la hermenéutica, no tiene sentido.

Hace algunos años velaba mis armas en este terreno intentando especular sobre las diferentes lecturas de un texto efectuadas sobre las Sagradas Escrituras por la Patrística. Interpretar el documento como arquetipo o alegoría fue recurso frecuente en la exégesis de los Santos Padres; lo que entonces no advertí suficientemente es la relación que semejante actitud guarda con respecto a la conceptualización del tiempo y, en consecuencia, el sentido mismo de la Historia que implicaba. Podríamos dejarnos llevar de una valoración primera por la que parece evidente atribuir a la exégesis de los escritores cristianos primitivos la convivencia de una conciencia del tiempo histórico, presente en la aceptación sin más de la peripecia del pueblo de Israel en un contexto temporal preciso, con una percepción mítica de la realidad, patente en la lectura analógica o tipológica por cuanto ésta descontextualiza y atemporaliza esa realidad. Sin embargo la concepción mítica, como hemos advertido, no manipula el documento, de hecho lo desconoce, vive en el hecho, pero no lo interpreta; es por esto que Jerónimo de Estridón y otros como él no se distanciaron, en realidad, de una actitud lógico-racional con relación a sus fuentes, actitud plenamente histórica marcada por esa capacidad de alejamiento, de posicionamiento respecto al documento que implica una dimensión temporal, la del documento y la del que lo revisa. El evemerismo clásico representa algo semejante.

NOCIÓN DEL TIEMPO EN EL FOLKLORE ORAL

Durante mucho tiempo, antropólogos y folkloristas han invertido esfuerzos en establecer taxonomías que estructuren convenientemente los distintos productos de la narrativa oral. Van Gennepp propuso distinguir el cuento del mito y ambos de la leyenda; Malinowski lo intentó con el cuento y el mito. Ambos pretendieron elaborar su clasificación sobre la base de la definición de las características esenciales que los diferencian, obviamente; pero lo que sobre el papel parecía elemental en la práctica resultó complejo e ineficaz: la lectura de «La formación de las leyendas» promueve más dudas que resuelve interrogantes. Van Gennepp debe moverse entre imprecisiones y ambigüedades que convierten en confusa su tipología; lo que define al cuento está también en la leyenda y el mito, lo que para una comunidad es mito en otra es leyenda. Recurre entonces al planteamiento evolucionista en boga y propone la degradación del mito como la fórmula que explica el origen de los otros dos grandes elementos de la oralidad. Pese a su óptica funcionalista el análisis de Malinowski no es esencialmente diferente. Más tarde la investigación abandona este camino, asumiendo lo establecido hasta el momento, y prefiere las clasificaciones temáticas o los criterios estructuralistas. Las primeras no conducen a ninguna parte excepto al comparativismo más esteril o al evolucionismo más absurdo. Los segundos casi se agotan en sí mismos; revelan, es verdad, asombrosas e interesantísimas peculiaridades del cuento maravilloso y del mito, pero o no se aplican o no se pueden aplicar a los otros tipos de cuentos que carecen de la secuencia estructural puesta en evidencia por Vladimir Propp en su «Morfología del cuento».

UNA EXPERIENCIA COMO EJEMPLO

Quizás pueda abrirse una nueva vía de aproximación a la comprensión de lo esencial y lo diferenciador en la narrativa popular tradicional abordándola desde la perspectiva de la concepción del tiempo que encierran sus múltiples manifestaciones. Así lo hemos pretendido en un reciente trabajo de campo efectuado en la pedanía de Caprás, término municipal de Fortuna. Allí las categorías empleadas por los informantes para clasificar sus narraciones se fundamentan en el grado de historicidad que le atribuyen; eso sí, sin que ese grado represente una relación directa con la verosimilitud. Son dos dimensiones distintas pero no antagónicas.

En Caprés oponen el cuento al «pasar» o «pasaje», y tanto del contexto como de sus explicaciones se deriva lo que consideran por uno y otro: se trata por un lado de relatos sin protagonistas concretos ni adscripciones geográficas determinadas y mucho menos referencias cronológicas precisas. El narrador no intentará en principio convencer a su interlocutor que lo acaecido en el cuento sucedió realmente. El «pasaje» es la anécdota, tiene un indiscutible carácter histórico, independientemente de que se expliciten todos los elementos que la historizan, sólo algunos o incluso ninguno.

Lo más interesante de cuanto advertimos en Caprés es como los informantes se mueven en un terreno ambiguo, presentándonos relatos de raigambre tradicional y popular como sucedidos, protagonizados por vecinos conocidos y en circustancias que se intentan fijar en contextos perfectamente identificables. No es una actitud particular de un narrador, sino compartida por todos cuantos nos proporcionaron material.

Podemos interpretar este fenómeno como uno más de los derivados de los avatares sufridos por la relación entre la concepción mítica y la histórica del Tiempo. Hoy el proceso de desmitologización de la conciencia, iniciado tal vez en Grecia hacia el final de la primera mitad del primer mileno antes de Cristo, invade parcelas en las que hasta el momento había subsistido un cierto equilibrio entre las dos cosmovisiones. Al mundo rural alcanza también la identificación de Verdad con verdad histórica, la necesidad de vincular el hecho con la prueba, la exigencia del argumento.

A MODO DE CONCLUSIÓN-PREMISA

A mi juicio sería un error pretender presentar las concepciones temporales que implican Mito e Historia como productos de contingencias de civilización o cultura. Intentar insertarlas en una secuencia evolutiva vinculando a la primera con el pasado y con la ignorancia y a la segunda con lo opuesto es equivocar la perspectiva. Es como condenar a la sensibilidad al ostracismo por obsoleta y proclamar un determinado tipo de lógica, la aristotélica, como la forma legítima y única de percibir la realidad con verosimilitud. Fácilmente se advierte cómo los que podemos llamar «planteamientos analógicos» brotan espontáneamente en los comportamientos cotidianos de los intelectuales más sesudos. Con harta frecuencia, de pensamiento o de obra, el individuo intenta reconstruir su pasado personal para recuperarse a sí mismo o para recobrar algo cuya ausencia le agobia y en tanto que nos consumimos en la Historia cualquier hijo de vecino tiene su Mito que lo reivindica, que lo regenera y que lo reconcilia con su propia existencia; no es menos verdadero pero sin duda resulta mucho más hermoso.

Lengua e historia, **Antig. crist. (Murcia) XII, 1995**
Scripta Fulgentina (Murcia) V / 9-10, 1995

MACROHISTORIA, MICROHISTORIA O HISTORIA

JOAQUÍN SANMARTÍN ASCASO
(Universidad de Barcelona)

«Tu mente es viento del norte,
brisa que place a las gentes»
(*Teodicea Babilónica,* 67)[1]

Knowledge of the past is a mental processing of data, and as such it is not different from knowledge of «normal» things. Things (objects) and words are interconnected by concepts (notions); in the historical knowledge things (events) and words (texts) are interconnected by the sense (meaning) in which the knowing subject digest (arranges) the past. This arrangement is a product of the historical competence of the subject, and is here called History. In this paper History is asserted to be a strictly Linguistic discipline.

1. IDEOLOGÍA Y MACROHISTORIA

No debería ser un secreto para nadie que se dedique a las disciplinas históricas que los cambios acaecidos en el contexto geopolítico mundial durante los últimos cinco años han sido una buena purga del aparato digestivo de esa familia científica. En primer lugar, y obviamente, porque los nuevos datos son incómodos: algunos colegas historiadores dedicados a «Contemporánea» parecían jugar con un *puzzle* en el que las fichas, aunque numerosísimas, tenían ya cada una asignado su lugar definitivo en el paisaje en virtud de ciertas marcas impresas en ellas. Todo consistía en ordenar las piezas según el color, ya que sus perfiles eran iguales: las rojas con las rojas, las pardas con las pardas, las negras con las negras y —en los últimos años— las

1 Para Antonio Yelo, amigo e historiador irrompible.

verdes con las verdes. La paz en los cuartos de estar terminó cuando alguien, malévolo, arrojó sin avisar sobre el tablero cientos y miles de fichas de colores y contornos inesperados, ausentes del repertorio habitual, exigiendo que se las colocara en sus sitios, y deprisa.

No fueron los nuevos datos en sí (pueblos y nombres y fechas y guerras inencontrables en atlas o tablas) quienes provocaron el sobresalto, sino la constatación de que las nuevas piezas no eran integrables en el *puzzle* ya casi terminado, porque no eran ni rojas ni negras ni pardas ni verdes, y, además, resultaba que al juntar las piezas nuevas con las viejas, éstas —las ya colocadas— cambiaban de color y de forma, saltando por encima del marco. No servía el marco, ni servía el repertorio de colores; habría que buscar un marco nuevo, y un nuevo principio ordenador. La Macrohistoria sucumbía soterrada por un aluvión de datos microhistóricos.

El historiador dedicado a «Antigua» está —o debería de estar— curado de estos sustos. Pero también él zozobra cuando fichas inesperadas le obligan a revisar o a reemplazar sus esquemas hermenéuticos y sus *macroescalas*. La Arqueología, la Antropología, la Psicología Social, la Historia Económica (o la Economía Histórica), la Historia Social y, por supuesto, las «Historias» (Antiguas o no) son especialidades que se ocupan —empírica o teóricamente— de procesos macrohistóricos (mitologías, ideologías, proto-éticas, éticas y filosofías) y, por lo mismo, utilizan lentes y prismas también macrohistóricos. No puede ser de otra manera, y es bueno que así sea. Y no importa, en el fondo, de qué esquemas hermenéuticos se trata. Un análisis detallado de las respectivas gramáticas mentales demostraría que el recurso a la pluralidad de tiempos, desde la *longue durée* al acontecimiento (Braudel), o los proyectos de escribir *histoires des mentalités* (Duby, LeGoff, Aries), son todos ellos resultados de ópticas macrohistóricas. Tanto como el postulado proto-marxista de que las ideologías imperantes en las diversas épocas están íntimamente relacionadas con la realidad social, y que son en última instancia producto suyo.

Todo el problema se reduce, en sustancia, a un problema de orden: los acontecimientos en su intangible individualidad, como las distintas fichas de nuestro *puzzle*, han de entrar en correlación y han de ser, para ello, ordenados. El problema es, también, muy viejo: los presocráticos concentraron su atención en *la relación existente entre lo particular y lo general*[2]. Setecientos años antes, y en Babilonia, un tal Shubshi-meshre-Shakkan se había planteado este problema desde una perspectiva meramente estética y ética y escribió lo que llamamos «Poema del Justo Sufriente» (este babilonio era sin duda, aparte de buen poeta, un hombre eminentemente práctico)[3].

Desde mi perspectiva de historiador del Próximo Oriente Antiguo me han interesado siempre los procesos de recepción por parte de «Occidente» (es decir, «Europa») del hecho «oriental» (donde «oriental» equivale prácticamente a «resto del mundo»). Y, en este orden de cosas,

---

2 «Anaximandro [...] dijo [...] que las partes se van transformando, pero que el todo es inmutable» ([...] τὰ μὲν μέρη μεταβάλλειν, τὸ δὲ πᾶν ἀμετάβλητον εἶναι), Diógenes Laercio II 1 (DK 12 A 1).

3 «Doquiera yace la tierra, y los cielos se extienden,
doquiera luce el sol, e irradia el dios del fuego,
doquiera que el agua fluye y sopla el viento:
Criaturas cuya arcilla tomó Aruru en sus manos,
regaladas con vida, que vais caminando,
mortales, todos vosotros, ¡alabad a Marduk!»
(*Ludlul bēl Nêmeqi*, IV(?) 37-42; W.G. Lambert, *Babylonian Wisdom Literature*, Oxford[3] 1982, pp. 58 y ss.).

siento especial curiosidad por las diversas coordenadas macrohistóricas que han venido actuando en la mente de los historiadores. Y en el fondo de los textos.

Vayamos por partes. La primera constatación me parece obvia: los historiadores europeos hemos partido siempre de alguna idea previa. Se trata de una «pre-visión» de «lo oriental» como de algo radicalmente diferente; ya en el siglo XVII, que fue cuando comenzamos a ocuparnos de ello. Fuentes tan heterogéneas como la Biblia, escritores grecorromanos y embajadores en las cortes orientales de la época se pusieron de acuerdo para fabricar una macrohistoria oriental concorde con las ideas e intereses políticos de la burguesía. En un principio, las actitudes oscilaron entre la idealización que veía en lo oriental (encarnado en China) el modelo a emular (Voltaire) y su condenación más absoluta (Montesquieu y Rousseau). Cuando, unas décadas más tarde, ya mediados del siglo XVIII y sobre todo desde principios del siglo XIX, a las fuentes arriba mencionadas se les fueron uniendo los informes poco halagüeños de los primeros funcionarios coloniales, la hermenéutica dejó de oscilar: el «Oriente» no sólo era diferente del «Occidente», era —sobre todo— mucho peor. Sus vicios peculiares eran el carácter «despótico» de los gobiernos, la esclavitud de los gobernados y la desposesión de las masas, sobre todo en lo referente a la propiedad de la tierra, que se pensaba en manos de un único terrateniente: el déspota de turno (Adam Smith, Hegel). Luego, Marx y Engels, cuyas ambiciones analíticas no les permitían ignorar las sociedades pre-capitalistas, volvieron a ocuparse del Oriente. Esta vez se hizo a fondo y en el marco de una macrohistoria económica que se pretendía ajena a cualquier parámetro que no fuera el de las relaciones (o «modos») de producción en el seno de una sociedad dada.

Un comentarista malicioso de Marx y Engels podría insinuar que la potencia de su edificio ideológico estaba, entre 1857 y 1859, que fue cuando ellos concentraron su actividad en lo oriental, en proporción inversa a la cuantía de datos (filológicos o arqueológicos) disponibles por aquel entonces. Sin embargo, el incremento más que espectacular experimentado por las ciencias orientalísticas y antropológicas desde mediados del siglo XIX hasta el primer cuarto de este siglo XX no puso fin a las macrohistorias. Bastará mencionar las teorías sobre el proceso cíclico de las sociedades (del feudalismo primitivo al capitalismo grecorromano, de este capitalismo al feudalismo medieval, del feudalismo medieval a un capitalismo nuevo, y así sucesivamente) de Eduard Meyer; por no traer a colación los patéticos esfuerzos cripto-cíclicos de Oswald Spengler por situar sus personajes adecuadamente en un escenario preparado para un «Untergang» que no llegó. Desengañados de la Macrohistoria, hubo quienes se dedicaron a olvidar el *sentido* del acontecer para concentrar sus herramientas en el *acontecer* mismo: Dilthey, Croce, Collingwood y otros apóstoles de la microhistoria. Sus frutos filosóficos fueron —seamos sinceros— más bien escasos; la pobreza de los datos esctrictamente históricos queda sobradamente ilustrada por toda una retahila de manuales universitarios cuya única ambición parece consistir en resultar cada vez más gruesos.

2. HISTORIA, TEXTO Y ACONTECER

Es prácticamente imposible encontrar una exposición histórica que esté libre de macroescalas y de esquemas clasificatorios: «antiguo» contra «moderno», «oeste» contra «este», «norte» contra «sur», «precapitalista» contra «capitalista», «precristiano» contra «cristiano», «derecha» contra «izquierda». Ello es tanto más sorprendente cuando que, al parecer, los únicos parámetros históricos deberían ser «antes» y «después».

Antes y después son términos relativos: antes de algo y después de algo. Es decir: para construir una secuencia a base de un antes y de un después, primero tengo que seleccionar el «algo». Tengo la impresión que el problema de la Historia no está tanto en la construcción de la secuencia antes —después cuanto en la selección del algo. La selección del algo no es un producto espontáneo del dato, sino —en última instancia— opción libérrima del historiador. Todo ello, visto desde el punto de vista de la actividad interpretativa, es decir, desde la perspectiva del historiador.

Se nos dirá que tal perspectiva es necesariamente subjetiva y que así se resiente el prestigio de la Historia como ciencia. El objetante tiene toda la razón en lo de la subjetividad, no tanto en lo del prestigio. Ya que la razón de ser nuestro quehacer científico consiste precisamente hacer el puente entre —si así se las quiere llamar— dos subjetividades. La subjetividad del sujeto que estudia y la subjetividad radicalmente inherente al objeto estudiado: la subjetividad del texto. En la conexión *objetivable* y *verificable* de ambos códigos o competencias radica lo científico de este arte que es la Historia. Como en antropología, donde es imprescindible la conexión objetivable entre el código *(competence)* del encuestador y el código *(competence)* del testigo.

Tanto desde la perspectiva del historiador como desde la perspectiva del texto/testigo, el problema reside, por tanto, en el punto de vista elegido: lo que llamábamos arriba el «algo» que sirve de eje referencial del orden. Polibio, el primero en usar el término *historia* referido a un objeto, pensaba en Roma como recapitulación de una serie de «historias» parciales, de micro-signos concretos que desembocaban en ese absoluto: sin ese absoluto (Roma), el pasado aparece retrospectivamente como constituido por un conglomerado de procesos múltiples e inconexos *(sporádes práxeis)*. En cada texto hay un Polibio escondido, y en cada historiador, otro. Se trata de descubrir el primero, siendo consciente del segundo[4].

La conciencia de esta intersubjetividad objetivable es la única vacuna posible contra las macroescalas absolutizantes del totalitarismo. La peculiaridad de las ideologías totalitarias (partidocracias) y de las entidades sociales de cuño teocrático (desde la época paleosumeria) es la supresión de la distinción entre acontecer e historia. Ciertos historiadores han venido contribuyendo por su parte a la confusión al ignorar la diferencia entre historia y narración. La definición exacta de estos tres niveles, *acontecer*, *historia* y *texto* es la única clave hermenéutica válida del texto narrativo. En el fondo, se trata de una transposición a categorías historiográficas de relaciones bien conocidas en lingüística y semiótica. Concretamente, estas relaciones entre acontecer, historia y texto (de la historia) son modificaciones de las relaciones entre «cosa», «concepto» y «palabra», tal y como se explicitan en el triángulo de Ullmann[5]:

4 Sólo en este sentido puede hablarse de Historia como de una 'auf den Menschen bezogene Wirklichkeitswissenschaft', COBET, J.: *Herodots Exkurse und die Frage nach der Einheit seines Werkes,* Wiesbaden 1971, p. 183. Cf. además HÄUSSER, M.: *Das historische Epos der Griechen und Römer bis Vergil. Bibliothek der klassischen Altertumswissenschaft, Neue Folge 2/59,* Heidelberg 1976, pp. 42 y ss.

5 ULLMANN, S.: *The principles of Semantics,* Oxford² 1957, pp. 69 y ss.

según el cual la relación entre [palabra / SÍMBOLO] y [cosa / REALIDAD] se establece solamente a través del elemento ordenador [concepto / SIGNIFICADO]. Esta banalidad semiótica es perfectamente transferible a la historiografía, donde ya no es tan banal:

En otras palabras: el *texto* no nos da paso al *acontecer* sino es a través de un código intermedio, la *historia*, entendida como *sentido* del acontecer. La superficie del relato (la fuente) constituye un código de señales cuyo desciframiento sólo es posible desde el nivel de las estructuras históricas, las cuales, según los casos, facilitan o dificultan el paso al acontecimiento, al «hecho». Tanto el acontecer como la historia, o sentido del acontecer, no son, evidentemente, sino abstracciones respecto al único dato concreto: el texto. Él es el único punto de partida *quoad nos*, y en él se esconden las claves que nos deberían conducir al factor *historia*[6].

Historia no es, por lo tanto, ni *texto* ni *acontecimiento*, sino la reducción del acontecer a una unidad lógica, la extracción (o abstracción) de un *sentido*, de un eje ordenador ideal.

III. LAS GRAMÁTICAS CULTURALES Y LA HISTORIA

El relato histórico es el producto fenomenológico de este eje ordenador ideal, del *sentido* que el narrador o testigo cree descubrir en los diversos segmentos del acontecer: de su historia. Por regla general, el relato histórico *naïf* se estructura según una lógica de tipo causal, una lógica diacrónica («antes» -> «después») en la que se van integrando y *ordenando*, los diversos «momentos» del acontecer. Evidentemente, no se puede generar el texto mientras no exista el proyecto ordenador, y tal proyecto ordenador no se dará si no es en congruencia con el repertorio mental global del narrador. El sentido del acontecer es algo poseído intelectualmente, es un *saber sobre algo*, y esa posesión no se hace efectiva mientras no se encuentre en comunión con la suma de saberes del narrador. Es decir, el sentido del acontecer relatado en un texto ha de integrarse en una estructura previa y envolvente, en un *saber a priori* peculiar del narrador: en lo que podríamos llamar su *competencia histórica*[7]. Se trata de una constelación de saberes de estructura sincrónica, de una *gramática* cultural[8].

6 Sobre la distinción entre (a) 'Geschehen / geschichtliches Ereignis mit Bedeutungspotential', (b) 'Geschichte / Sinn / Bedeutung des Geschehens' y (c) 'Text (der Geschichte)' cf. STIERLE, K.: «Geschehen, Geschichte, Text der Geschichte», en: KOSELLECK, R./ STEMPEL, W. D.: *Geschichte: Ereignis und Erzählung. Poetik und Hermeneutik: Arbeitsergebnisse einer Forschungsgruppe*, München 1973, pp. 530 y ss.

7 Nivel de la *'langue'* en De Saussure.

8 El término gramatica cultural, con referencia explícita a la terminología de la Semiótica cultural rusa, ha sido utilizado recientemente por J. Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München 1992, pp. 191 y s., y por Sanmartín, J.: «Wirtschaft und Handel in Ugarit: Kulturgrammatische Aspekte», en: Dietrich, M.; Loretz, O. (eds.): *Ugarit: ein ostmediterranes Kulturzentrum im Alten Orient. Ergebnisse und Perspektiven der Forschung*, Münster (1994: en prensa).

Resulta de todo ello un sistema complejo de relaciones entre el acontecimiento (la «cosa»), la narración (la «palabra») y la historia (el «concepto»). En efecto, mientras que lo narrado por el texto se mueve secuencialmente en una perspectiva diacrónica, la *gramática* cultural que asimiló y dotó de sentido / historia al acontecer se mueve necesariamente en un plano sincrónico (saber del sujeto sobre el mundo). En el ámbito de la competencia narrativa, por lo tanto, asistimos a la prioridad de las estructuras sincrónicas (gramaticales) sobre las diacrónicas. Dicho de otra manera, la historia se presenta como diacronía en su relación al acontecer «objetivo» percibido temporalmente y en cuanto sentido de unos hechos integrados fenomenológicamente en un eje ideal diacrónico de secuencia temporal ('relato'), pero, a la vez, se presenta como sincronía en su relación con la competencia histórica del narrador, en cuanto participa de las normas que gobiernan su peculiar gramática cultural, su macrohistoria o saber sobre el mundo.

La tensión entre la diacronía y la sincronía es perfectamente observable en el producto, el texto. La producción literaria de la Antigüedad preclásica y clásica es muy ilustrativa al respecto. En relatos estrictamente lineares, la tensión se resuelve por el predominio de la diacronía (crónica)[9]; ello no es así, sin embargo, en otros textos, en los que, como en el drama de corte clásico o en el ritual, la sincronía casi consigue contrarrestar la secuencia diacrónica, comprimiendo el acontecer en un lugar y una unidad de tiempo[10]. El relato mítico es muy raramente linear[11]; por su misma función comprehensiva, tiende a resolverse cíclica o cuasicíclicamente (vuelta al *arkhē* o «Aufhebung» de la tensión en un *arkhē* de segundo grado). La hímnica supone el triunfo total de la clave sincrónica.

En principio, la competencia histórica (gramática cultural) de un autor puede expresarse en clave estrictamente diacrónica (clave narrativa) o en clave estrictamente sincrónica (clave «funcional»): en el primer caso, el producto será un relato; en el segundo, un himno, un discurso, una ley, un proverbio. Todo ello sin prejuicio de formas mixtas: profecías, prácticas adivinatorias, conjuros y rituales. Claves (narrativa, «funcional» y mixta) que, de suyo, no se ligan a formas ni a géneros literarios determinados: ni la clave narrativa encuentra su expresión exclusiva en la prosa, ni es el verso el único vehículo de la clave funcional. Los datos de las

---

9 «Cuando la realeza bajó del cielo, la realeza se quedó en Eridu. En Eridu fue rey Alulim; reinó 28.800 años. Alalgar reinó 36.000 años. Dos reyes hicieron entre los dos 64.800 años. Eridu decayó, su realeza fue trasladada a Badtibira.» (*Lista Real Sumeria*, I 1 10).

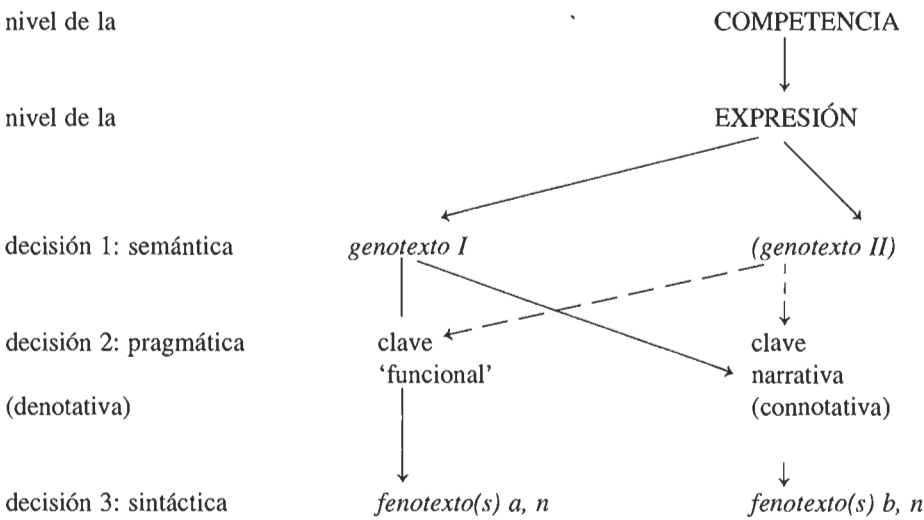
10 «Cuando el cielo fue rey, la tierra fue reina,
el divino Erra fue rey, la divina Mami fue reina,
el dios Enki, rey del Océano,
creó el agua virgen, el agua santa,
para que el cielo purificase el agua.»

(Fórmula sumeria de época paleobabilónica para bendecir agua; cf. VAN DIJK, J.; GOETZE, A.; HUSSEY, M. I.: *Early Mesopotamian Incantations and Rituals. Yale Oriental Series. Babylonian Texts XI*, New Haven and London 1985, p. 35).

11 «El dios Anum engendró los cielos,
los cielos parieron la tierra,
la tierra parió el hedor,
el hedor parió el fango,
el fango parió la mosca,
la mosca parió el gusano [...]»

(Conjudo acadio contra el gusano, época paleobabilónica; cf. VAN DIJK, J.; GOETZE, A.; HUSSEY, M. I.: *op. cit.*, p. 19).

literaturas antiguas demuestran que la hímnica y el proverbio son con frecuencia isotopías semánticas de relatos. Se trata, simplemente, de *fenotextos* diferentes de un único *genotexto*[12]. La elección de una clave concreta (narrativa o no) es una decisión de orden pragmático, anterior a las decisiones sintácticas que son quienes configuran en última instancia las superficies textuales de los diversos fenotextos. Por lo general, en la sincronía peculiar a la clave «funcional» (no narrativa) quedan reflejados mucho más directamente los parámetros constituyentes de la gramática cultural, mientras que la diacronía del relato opera sólo a través de connotaciones más o menos obvias:



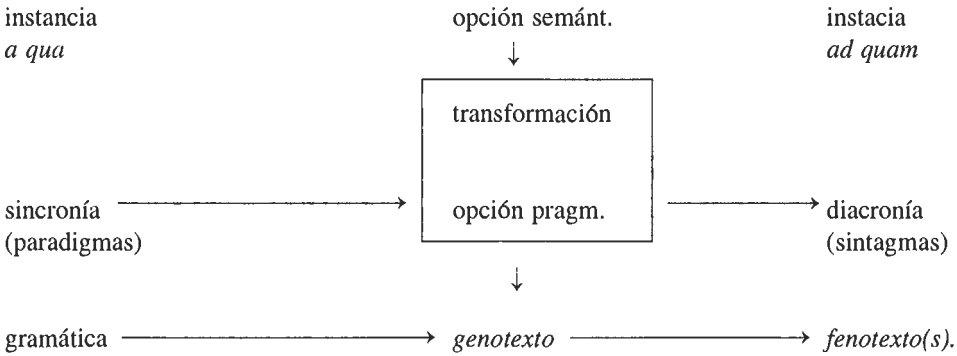
Común a ambas claves es la misión de conducirnos hacia la conciencia histórica global del narrador, hacia su gramática cultural, en la que anida el modelo lógico que le permite al narrador, en cuanto miembro de una comunidad, superar las tensiones del momento social[13].

El momento *genotextual* es un momento transformador, operador; en él se ponen en acto los dos componentes de la gramática cultural: el «léxico» (repertorio de actuantes) y las normas inmanentes que regulan las diversas posiciones —sintaxis— posibles de esos actuantes. Fruto de esta operación es el *fenotexto*, que no es sino expresión *ad extra* de la gramática cultural inmanente. En el caso de que el producto sea un «relato», es decir, un texto diacrónico, convendrá no olvidar que tal relato es, ante todo, y previamente a su eventual relación con «hechos» y «cosas», la *traducción* a sintagmas (secuencias) de las estructuras sincrónicas (paradigmas) que anidan en la competencia cultural del narrador:

---

12 Cf. KRISTEVA, J.: «Problèmes de la structuration du texte», en: *Linguistique et litérature: Colloque de Cluny. La nouvelle Critique, numéro spécial*, 1968, pp. 55-64. Véanse asimismo y entre otros T. Todorov, «La grammaire du récit», *Langages* 12 (1968) 94-102; GREIMAS, A.: *Sémantique structurale: recherche de méthode*, Paris 1966; id., «Élements d'une grammaire narrative», en: *Du sens: Essais sémiothiques*, Paris 1970, pp. 157-183; id., «La structure des actants du récit. Essai d'approche générative», *ibid.*, pp. 249-270.

13 Cf. LÉVI-STRAUSS, Cl.: «La structure des mythes», en: *Anthropologie structurale*, Paris[2] 1974, pp. 248, 254; id., *Mythologiques III. L'origine des manières de table*, Paris 1968, p. 187.



La historia no es, según todo ello, sino una versión de la sintaxis que gobierna en la gramática cultural: no es el mero acontecer «físico», sino el *sentido, el significado* de ese acontecer. Tampoco son idénticos —no faltaría más— el concepto y la «cosa».

La cuestión está en saber si el narrador mismo es consciente de la distinción que hay que establecer (a) entre acontecimiento e historia, y (b) entre la historia y su propia historia. La tarea del historiador consiste, en primer lugar, no en elencar con fidelidad el mayor número posible de microacontecimientos (eso lo hace el cronista, que no es lo mismo), sino en hacer confesar al narrador, al autor de la fuente, si tiene clara la diferencia que hay entre *el sentido de su historia* y *su sentido de la historia.*

INFORMÁTICA E HISTORIA ANTIGUA: EL USO DEL PC EN EL ESTUDIO DE LOS TEXTOS CLÁSICOS[1]

FRANCISCO J. NAVARRO SUÁREZ
(Murcia)

JESÚS PÉREZ GARCÍA
JOSÉ CARLOS CARRIÓN PLAZA
(Centro de Proceso de Datos. Universidad de Murcia)

SUMMARY

The packet of programs «LEXICO» consists of various programs which: list alphabetically the words/concepts (occurrences) and 1) indicates the absolute and relative frecuence of each; 2) in a descending orden te occurrences most used, and 3) a list of the concordances, locating each and noting the context in which they are found. As asterisk indicates when the term occurs more than once in the same line in the original text.

La intensa labor investigadora que en los últimos años ha venido desarrollando el área de Historia Antigua de la Universidad de Murcia y, consecuentemente, el uso crítico de un gran volumen de textos clásicos, creó la necesidad de un programa informático[2] que paliara en lo

1 Sirvan estas páginas como señal de reconocimiento al profesor y amigo que siempre será D. Antonio Yelo, quien, a pesar de sus iniciales reticiencias, en los últimos tiempos se ha incorporado al mundo de las aplicaciones informáticas con gran acierto.

2 Un estudio en mayor profundidad de los aspectos informáticos en el trabajo con concordancias fue presentado por los autores en el *II Coloquio Internacional de Arqueología e Informática* (Bilbao, 28 al 31 de octubre de 1993).

posible el tedioso trabajo de localizar términos, así como la frecuencia de éstos y en qué contexto se encuentran. Con estas premisas y la orientación del Dr. D. Antonino González Blanco, catedrático de Historia Antigua de esta Universidad, el Centro de Proceso de Datos de la Universidad de Murcia elaboró, a petición suya, un paquete de programas[3] que facilitara una serie de listados que a su vez simplificara en lo posible la labor investigadora.

El uso de paquetes informáticos para el estudio de concordancias no es nuevo[4]. Algunos ejemplos recientes son: el estudio por Packard[5] de la obra de Livio, donde las palabras están centradas en la página y acompañadas a derecha e izquierda por una veintena de vocablos del contexto. Los números de la derecha se refieren al libro, capítulo y sección de la obra de Livio. Las palabras repetidas son subalfabetizadas de acuerdo a los términos que le siguen en el contexto y los signos de puntuación hacen que una palabra sea listada después de la misma sin puntuar. El programa fue desarrollado en el Harvard Computing Center de la I.B.M. Donation. El estudio de la obra de Ausonio, editado por Bolzchazy y Sweeney[6] es de estilo semejante. Los números y letras de la columna de la derecha de las concordancias indican el volumen de la edicion de la Loeb, la página y la línea de dicha edición. Las letras «P» y «V» designan si la línea es perteneciente a una obra en prosa o en verso. La terminación *—que* enclítica permanece entera cuando se usa como pronombre indefinido, pero es separada por un guión cuando es usada como relativo o conjunción. Al final de la obra aparecen tres apéndices, el tercero de ellos es un listado de frecuencias absolutas y relativas de palabras en orden descendiente.

En lo referente a nuestro trabajo, la primera versión del paquete de programas[7], que se bautizó *LEXICO*, (se dice la primera versión ya que se está abierto, por parte de este C.P.D. a todo tipo de sugerencias y/o cambios) está compuesta por varios programas que básicamente lo que hacen es: en primer lugar un listado[8] de las ocurrencias por orden alfabético, indicando la frecuencia absoluta y relativa de cada una[9]. En segundo lugar, un listado idéntico al anterior,

---

3 Este paquete de programas fue elaborado por Jesús Pérez García y José Carlos Carrión Plaza, técnicos informáticos del Centro de Proceso de Datos dc la Universidad de Murcia.

4 Sobre el uso del PC en las ciencias humanísticas se puede consultar el reciente trabajo de T. Orlandi, *Informática Humanística,* Roma 1990, 188 pp., con una puesta al día bibliográfica.

5 D.W. Packard, *A concordance to Livy,* 2 vols., Massachusetts 1968.

6 L.J. Bolchazy - J.A.M. Sweeney (eds.), *Concordantia in Ausonium. With Indices to proper nouns and Greek forms,* Hildesheim-New York 1982.

7 El paquete de programas se ha estandarizado lo máximo posible, de forma que puede funcionar en cualquier ordenador PC compatible, con sistema operativo MS-DOS versión 3.2 y siguientes, de al menos 640 Kb de memoria principal y un disco duro con un espacio libre mayor o igual a unas 25 veces el tamaño del texto original en ASCII.

8 Los modelos de concordancias en nota así como el posterior ejemplo del término *superstitio* pertenecen al estudio que Fº J. Navarro Suárez está realizando sobre el conjunto de leyes del emperador Valentiniano III y que se materializará en tesis doctoral.

Las letras de la columna de la izquierda indican si el texto es una Novellae (N) o una Lex (L). Los números que acompañan dichas letras señalan el número de lex ó novellae, la página y la línea (*vid. infra* n. 15).

9 LISTADO DE LAS FORMAS DEL TEXTO: LEYES

	FRECUENCIAS			FRECUENCIAS			FRECUENCIAS	
FORMA	ABS.	RELAT.	FORMA	ABS.	RELAT.	FORMA	ABS.	RELAT.
A	20	0.45	a	9	0.20	AA	11	0.25
ab	13	0.29	abominavilis	1	0.02	absolvi	1	0.02

pero ordenado en disposición decreciente de la frecuencia absoluta[10]. La utilidad de este listado es primordial y fácil de comprender. El hecho de disponer de una enumeración, en orden decreciente, de la frecuencia absoluta de las ocurrencias nos permite observar qué palabras/ conceptos son los que más frecuentan la obra[11].

Sabido es que un autor es hijo de las circunstancias, que no existe el historiador objetivo. Y así, consciente o inconscientemente, la mayor o menor repetición de algunos términos clave a lo largo de su obra nos indicará el eje sobre el cual se construye su pensamiento o lo que es igual, este tipo de estudios contribuyen a desarrollar lo que conocemos como Historia de las mentalidades, *v. gr.*: si obtuviesemos un listado de frecuencias de los Anales de Tácito, no nos sorprendería ver con que facilidad podríamos formar el campo semántico del concepto «filosenatorial»[12]. En este sentido, hace ya más de dos décadas, André Godin demostró la importancia para el historiador de la cuantificación del vocabulario; pues los «niveles de lenguaje llevan a

absque	3	0.07	abundanti	1	0.02	abundare	1	0.02
ac	9	0.20	accedat	1	0.02	ACCEPTA	1	0.02
accessisse	1	0.02	accessit	1	0.02	accusatio	1	0.02
accusationis	1	0.02	accusator	1	0.02	ACEPTA	1	0.02
actigbus	1	0.02	actione	1	0.02	actionem	1	0.02
actionibus	1	0.02	actus	1	0.02	AD	3	0.07
ad	36	0.81	adcincti	1	0.02	addictus	1	0.02
adeo	1	0.02	adepti	1	0.02	adesse	1	0.02
adfectio	1	0.02	adfuerint	1	0.02	adgregentur	1	0.02

10 LISTADO DE LAS FORMAS DEL TEXTO: LEYES

	FRECUENCIAS			FRECUENCIAS			FRECUENCIAS	
FORMA	ABS.	RELAT.	FORMA	ABS.	RELAT.	FORMA	ABS.	RELAT.
et	76	1.72	in	59	1.33	vel	50	1.13
ut	46	1.04	ET	45	1.02	non	42	0.95
ad	36	0.81	est	32	0.72	si	32	0.72
aut	26	0.59	quae	23	0.52	qui	21	0.47
A	20	0.45	nec	19	0.43	DAT	16	0.36
CONSS	15	0.34	cum	15	0.34	enim	15	0.34
per	15	0.34	religionis	15	0.34	his	14	0.32
quam	14	0.32	quos	14	0.32	ab	13	0.29
de	13	0.29	IMPP	12	0.27	PRAETORIO	12	0.27
sive	11	0.25	urbis	11	0.25	THEODOSIVS	10	0.23

11 Excepción hecha, claro está, de preposiciones, artículos, conjunciones y nexos de unión, que, a no ser un trabajo de filología o salvo excepciones, no serán tenidos en cuenta.

12 Sobre las relaciones de la lingüística con la historia vid.: R. Robin, *Histoire et linguistique*, Paris 1973; F. Furet - A. Fontana, «Histoire et linguistique», *Livre et societé* 2, Paris 1970; A. Dupront, «Langage et histoire», *XIII congrés international des sciences historiques*, Moscou 1970; A.J. Greimas, «Histoire et linguistique», *Annales E.S.C.*, 1958, pp. 110-114; M. Molho, «Linguistique et Histoire», *Melanges de la Casa de Velázquez* XII (1976) 511-530; tambien los números especiales de *Langages* (Septiembre, 1968), *Langue francaise* (Febrero, 1971) y *Revue d'Histoire littéraire de la France* (Diciembre, 1970).

niveles de cultura y las estratificaciones semánticas corresponden *grosso modo* a las estratificaciones sociales»[13].

En tercer lugar, un listado ordenado alfabéticamente de las ocurrencias, sus frecuencias y en todos los lugares del texto donde aparece[14], cuya importancia a la hora de economizar tiempo no vamos a discutir.

Y por último, el listado de las concordancias[15], donde se indica cada ocurrencia en su ubicación y en el contexto en el que se encuentra, indicando con un asterisco si esa ocurrencia aparece más de una vez en la misma línea del texto original.

No olvidemos que una palabra sólo puede ser definida en función de otras de la misma lengua de las que se diferencia su sentido. El signo aislado no existe, es contradictorio con la idea misma de la lengua. Toda palabra necesita de un contexto para quedar bien definida. Veamos algunos ejemplos: El concepto de *superstitio* y su evolución a lo largo de la historiografía romana sólo ha podido ser definido en función de una serie de palabras que rodean y categorizan al término superstición en las diversas fuentes que se han ocupado del tema — sin ningún afán por parte de estas de categorizar, conscientemente al menos, el término.

Es en la literatura teatral de Ennio y Plauto donde aparece por primera vez el término en su forma adjetivada (*superstitiosus*)[16], referido a la práctica de la adivinación y predicción. A

---

13 *Spiritualté franciscaine en Flandre au XVI siécle, l'Homéliaire de Jean Vitrier, texte, étude thématique et sémantique,* Genéve 1971.

14 LISTADO DE LAS FORMAS DEL TEXTO: LEYES

FORMA.	FRECUENCIAS ABS	RELAT.	LIBRO, PÁGINA Y LÍNEA DE OCURRENCIAS DE LA FORMA				
ecclesiae	5	0.11%	L0900911	L0200104	N0300621	N0300755	N0601052
ecclesiarum	3	0.07%	L0500103	L0600304	N0300613		
ecclesias	3	0.07%	N0300619	N0300635	N0300744		
ecclesiasiticis	1	0.02%	N0300740				
ecclesiastica	1	0.02%	L0600420				
ecclesiasticis	3	0.07%	L0500106	L0900923	N0300738		
ecclesiasticos	1	0.02%	N0601177				
ecclesiasticum	1	0.02%	N0601169				
ecclesiis	3	0.07%	L0900920				
ecclesisatica	1	0.02%	N0701137				
ecclesisticus	1	0.02%	N0200532				

15 superno tantum

N0500704	ALENT(INIANVS) AA. ALBINO II P(RAEFECTO) P(RAETORI)O.	*Superstitio* paganis quoque damnata temporibus, inimica
N0500840	vestram X librarum auri multa percellat, si quem hac	*superstitione* pollutum siverint militare. Neque enim al
L0100105	. Omnes haereses omnesque perfidias, omnia schismata	*superstitionesque* gentilium, omnes catholicae legi inim
L0600431	nstituatur. Sane quia religiosos populos nullis decet	*superstitionibus* depravari, manichaeos omnesque haereti
L0100108	ostrae statuta poena comitetur et noverint sacrilegae	*superstitionis* auctores participes conscios proscribtio
L0700406	, ad Christianae religionis lucem de tenebris propiae	*superstitionis* consilio meliore migraverint, non liceat

16 Vid. Enn., *Ale* 57; Telem 319. Plaut., *Cur* 397.

inicios del s.I a.C. *superstitio* tiene connotaciones afines a *religio*[17], implicando a los cultos extranjeros y a las prácticas romanas no ortodoxas[18], pero incorporando las nociones de irracionalidad[19], credulidad inverosimil y excesiva[20], prácticas nefastas[21], mágicas y engañosas[22] pero siempre atribuidas a los individuos y definiendo comportamientos particulares de los hombres ante los dioses[23].

Durante la segunda centuria *superstitio* permanece en su acepción de temor de los dioses y práctica religiosa extrema, pero ahora califica la conducta no ya de particulares sino de grupos enteros, *superstitio externa* (especialmente *peregrini* y ciudadanos romanos afectados por las supersticiones extranjeras).

Las prácticas cristianas no escaparon a tal conceptuación. Desde Nerón las fórmulas incomprensibles de la liturgia cristiana fueron fácilmente interpretadas como peligrosas conjuraciones mágicas[24].

Tras la adopción oficial del cristianismo por Constantino el término *superstitio* sufre en el s. IV una redefinición. Y así, aunque persiste su acepción pagana de temor de los dioses, adivinación y mágia, ahora los cristianos adoptan el término para definir las creencias equívocas de los paganos[25] y judíos.

Esta ambigüedad aparece también en la legislación de los emperadores cristianos recogida en el *Codex Theodosianus*. En 319-20 d.C. se prohibe la adivinación privada pero es legalizada cuando sirve al Estado en su vertiente pública[26]. En 323 d.C. se permite a los cristianos la no participación en los sacrificios lustrales que aquí son llamados «*ritum alienae superstitiones*» (CTh. XVI,2,5.323). En 353 d.C. la muerte de Magencio permite a Constancio expresarse sin

---

17 Sobre el uso y la significación de religio vid. C. Koch, *Religio. Studien zum Kult und Glauben der Römer,* Nüremberg 1960; H. Wagenvoort, «Wesenszüge altrömischer Religion», *ANRW* I.2 (Berlin-New York 1972) 348-376; R. Muth, «Vom wessen römischer 'religio'», *ANRW* II.16.1 (Berlin-New York 1978) 290-354.

18 Liv. 39,15,2-16, passim.

19 Cic. *De div.* 2,129.

20 Cic. *De nat. deorum* 2,170; 3,92; *De domo sua* 105; *De div.* 1,7; 2,19; 2,100.

21 Colum. 1,86.

22 Plin. *Nat. Hist.* 30,2,7; Tac. 3,78,2; 3,58,8; Ann 12,59,2; Suet. *Nero* 66.

23 J. Scheid, «Religion et superstition á l'époque de Tacite: quelques reflexions», *Religión, superstición y magia en el mundo romano,* Cadiz 1985, pp. 19-34.

24 L.F. Janssen, «Superstitio and the persecution of the Christians», *Vigiliae Christianae* 33-34 (1979-80) 131-159.

25 Durante el s. IV el término superstitio disfrutó en el Occidente cristiano de un período de significación ambigua. El ejemplo más representativo lo encontramos en el escritor Firmicus Maternus. Entre los años 337-340 d.C., Firmico, entonces convencido pagano, escribió *Mathesis,* obra sobre el conocimiento astrológico del momento en la que el término *superstitio* define el miedo excesivo hacia ciertos ritos. Vid. Firm. Mat. *math.* 6,25,2. Convertido en cristiano ferviente más tarde, escribe entonces, entre los años 346-350 d.C. *De errore Profanarum Religionum,* en donde anima a los hijos de Constantino a utilizar el brazo secular del Estado para erradicar la *superstitio* pagana. Vid. Firm. Mat. De err. Prof. Rel. 2,1; 6,1; 12,7; 13,3; 17,4; 18,1; 20,1.

26 CTh. IX,16,1.319-20: «Nullus haruspex limen alterius accedat nec ob alteram causam, sed huiusmodi hominus quamvis vetus amicitia repellatur concremando illo haruspice, que ad domum alienam accesserit et illo, que eum suasionibus vel praemiis evocaverit, post ademptionem bonorum in insulam detrudendo: Superstitioni enim suae servire cupientes poterunt publice ritum propium exercere. Accusatorem autem huius criminis non delatorem esse, sed dignum magis praemio arbitramur.».

ningún tipo de ambigüedad empleando simultáneamente los términos pagano y cristiano de *superstitio*[27].

Así *superstitio* fue ampliando su campo semántico en su aplicación en el Theodosianus desde el primitivo sentido de adivinación hasta la conceptualización como tal de la apostasía, el judaismo, el paganismo y todo tipo de desviaciones de la *fides catholicae*[28].

Con el concepto de *Iustitia* ocurriría otro tanto igual. Otro ejemplo: los términos Θεός y δαίμων, que designan al dios personal el primero y a lo que nosotros llamaríamos «el destino», sin ningún pensamiento antropomórfico, el segundo. Esto en teoría, pues de un lado Θεός puede tener en ocasiones un empleo impersonal, así en frase como Odisea, 2.372 οὔ τοι ἄνευ θεου. De otro, δαίμων en contextos adecuados puede designar un dios personal. En un pasaje como ἦπχε δὲ δαίμων, el contexo define claramente que el daimon en cuestión es Artemis. Aquí no es que la palabra designe por sí a un dios personal, sino que el contexto implica que es un dios personal[29]. Un último ejemplo: δάμνημι. Sólo el contexto indicará si se trata de «matar», «violar» o «domar»[30]. Así, cuando el contexto no es claro, surge el equívoco o bien se aprovecha la circunstancia para el juego de palabras.

Sin embargo, y sin renunciar a explicar una sociedad por el estudio de su vocabulario, es importante tener en cuenta, que el uso de concordancias no es un fin sino un medio por el que llegar a conclusiones historicas de valor. No debemos olvidar que la definición del sentido no depende sólo de la palabra o palabras inmediatas, sino de otras más lejanas, de rasgos convergentes de estilo, del orden de palabras, de la realización fonética[31], pero sobre todo del contexto extralingüístico, que define en muchos casos palabras que, si no, resultan ambiguas: va desde situaciones concretas a toda una serie de presupuestos previos a los interlocutores o al autor y los lectores[32]. Presupuestos que en análisis históricos de este tipo no conviene olvidar y en los que, sin embargo, no se cae en la cuenta con la frecuencia deseada.

Detallamos a continuación los distintos trabajos realizados con este paquete de programas:

USUARIO	FECHA	TEMA
D. Antonino González Blanco	Marzo/89	CONCILIO
D. Gregorio García Herrero	Marzo/89	JULIÁN
D. Matías Sánchez Carrasco	Sepbre/89	DUMIENSE
D. Gregorio Rabal Saura	Octbre/89	CARTAS
D. Román García Albertos	Novbre/89	VITAS
Dña. María Dolores Nicolás Hdez.	Febro/90	SIDOINE
D. Gregorio García Herrero	Junio/90	OBRAS[33]

27 A pesar de ello en su legislación nunca aparece el término *superstitio*, debido quizá a que el único gobernante del imperio, se siente firme y no necesita encubrir sus ataques hacia el paganismo.

28 La *constitutio* XVI,5,62 del 425 de Valentiniano III es el ejemplo más claro: «Manichaeos haereticos schismaticos sive mathematicos omnesque sectam catholicis inimicam ab ipso aspectu urbis Romae exterminari praecipimus...».

29 F.R. Adrados, *Estudios de lingüística general*, Barcelona 1969, p. 44.

30 Ibid., p. 53.

31 Ibid., p. 71.

32 Vid. supra n. 25.

33 Este trabajo se compone de 9 textos distintos.

D. Pedro Fructuoso Martínez	Julio/90	SEVILLA
D. Rafael González Fernández	Abril/91	LICINIANO
D. Fco. José Navarro Suárez	Novbre/91	LEYES
Dña. Herminia Provencio Garrigós	Abril/92	DISCURSO
D. Domingo Beltrán Corbalán	Octbre/92	DIÁLOGOS
D. Pedro Martínez Cavero	Novbre/92	OROSIO
Dña. Herminia Provencio Garrigós	Dicbre/92	CONSTITUCIÓN[34]

Mención aparte merecen dos trabajos que no por estar sin concluir son menos importantes y tal vez el hacer este apartado es porque se distinguen de forma particular del resto. El primero de ellos consta de 10 textos realizados a Dña. Rita Marín Conesa, cuyo proyecto se ha titulado PROCOPIO. Este trabajo tiene la particularidad que se ha desarrollado por entero en griego clásico, lo cual representó un nuevo reto al personal de este C.P.D., al tener que elaborar un alfabeto de este tipo tanto para el teclado como para la impresora.

El segundo, realizado a D. Fabián Vera Quereda con el título FABIÁN, basa su estudio en el mundo sirio del II milenio, y la complejidad estriba en que se está intentando simultanear los textos en castellano con textos en cuneiforme.

Aparte de estos dos trabajos aún sin terminar, también merece una mención especial el trabajo realizado a la Dra. Dña. Cristina Gutiérrez-Cortines del Corral, del Departamento de Historia del Arte, con el título de VILLALPANDO. Lo particular de este trabajo es que todo el proyecto se orientó a la consulta por pantalla de los índices de palabras y además se incluyó, también por pantalla, un índice de conceptos.

34 Trabajo realizado sobre 7 textos distintos.

Lengua e historia, **Antig. crist. (Murcia) XII, 1995**
Scripta Fulgentina (Murcia) V / 9-10, 1995

LAS «REFORMAS» DE URU*KA*GINA

MANUEL MOLINA
(Universidad de Murcia)

SUMMARY

In this article a study is made of the Sumerian text known as *The "Reforms" of UruKAgina*, taking into consideration aspects such as the composition of the text, problems related to its translation, the contents and the real significance of "The Reforms", and the social, economical, political and ideological context in which it was promulgated. Also a transliteration and translation of *The "Reforms"...* (UKg 4-5 = cones B-C) are provided.

I

1. EL SOPORTE DEL TEXTO

Es bien sabido que la mayoría de los muchos miles de textos cuneiformes que nos han legado los diferentes pueblos que habitaron la Antigua Mesopotomia se redactaron sobre tablillas de arcilla. Habitualmente se ha considerado que estos documentos, en cuanto que objetos, proporcionan escasa información que añadir a la del contenido del propio texto.

Este no es el caso, sin embargo, de las llamadas «inscripciones reales», de contenido celebrativo o votivo. Dichas inscripciones —que también podían realizarse sobre tablillas de arcilla— se redactaban en ocasiones sobre cilindros, conos u otros artefactos destinados a ser enterrados bajo los muros o pavimentos de los edificios cuya construcción se conmemoraba (no estaban dirigidos, por tanto, a la lectura pública)[1], o bien sobre objetos preciosos de carácter votivo. Así, en estos textos la identificación de su soporte serviría para comprender las motivaciones de su redacción y, por consiguiente, también para precisar las implicaciones de su contenido.

1 Cf. R.S. Ellis, *Foundation Deposits in Ancient Mesopotamia*, Yale Near Eastern Researches 2, New Haven - Londres 1968.

En lo que concierne al texto de *Las «Reformas» de UruKAgina* (c. 2350 a.C.), un estudio de J.S. Cooper[2], realizado sobre inscripciones reales presargónicas, ha contribuido a aclarar algunas de las cuestiones no resueltas por R.S. Ellis.

Las «Reformas»... se han conservado en ocho inscripciones que contienen tres versiones diferentes del mismo texto[3]:

I:	Ukg 1	(MNB 1390, Girsu) = Cono A:	jarra o cono realizado a torno.
		(AO 27621, Girsu):	jarra o cono realizado a mano[?4].
	Ukg 2	(AO 12181, Girsu) = Cono Aa:	objeto esferoide? realizado a torno.
	Ukg 3	(AO 12782, Girsu) = Cono Ab:	jarra o cono realizado a torno.
	Ukg 62	(IM 5642, ?):	?
II:	Ukg 4	(AO 3278, Girsu) = Cono B:	cono realizado a mano (técnica en anillo).
	Ukg 5	(AO 3149, Girsu) = Cono C:	cono realizado a mano (técnica en anillo).
	Ukg 60	(CTS 5, ?) = Cono D:	?
III:	Ukg 6	(ESEM 1717, Girsu):	placa oval de arcilla.

Como puede observarse, no es seguro que la versión I de *Las «Reformas»...* se hubiese redactado sobre los tradicionales conos de fundación. De haber sido otro el soporte (jarras), la función del texto habría sido diferente y, por ello, también habrá de serlo nuestro análisis del mismo. Curiosamente, lo mismo ocurre con los llamados textos «históricos» que narran el conflicto que enfrentó a las ciudades de Lagaš y de Umma, algunos de los cuales se escribieron con certeza sobre jarras.

Por otra parte, las características físicas de los soportes de las inscripciones de esta I Dinastía de Lagaš que sí pueden ser descritos como conos son ciertamente peculiares: el cono A de Entemena (Ent 28) y los conos B y C de UruKAgina (Ukg 4 y 5) miden alrededor de 27 cm de alto, y los diámetros de sus bases oscilan entre 12-16 cm; los conos de UruKAgina están realizados a mano (técnica en anillo), con pequeñas perforaciones en la punta y una gran abertura en la base; el cono de Entemena está hecho a torno, excepto en su tercio superior, no presenta perforación en la punta y, a diferencia de los otros conos, se lee desde la base hacia arriba.

---

2 J.S. Cooper, «Medium and Message: Inscribed Clay Cones and Vessels from Presargonic Sumer», *Revue d'Assyriologie* 79 (1985) 97-114.

3 La numeración de los ejemplares (entre paréntesis se ofrece el nº de museo y la procedencia) corresponde a la establecida por E. Sollberger (*Corpus des Inscriptions «Royales» Présargoniques de Lagash*, Genève 1956), después proseguida por H. Steible (*Die altsumerischen Bau- und Weihinschriften* I-II, Freiburger Altorientalische Studien 5, Wiesbaden 1982). La información sobre el tipo de objeto y la técnica de fabricación proviene de J.S. Cooper «Medium and Message...», p. 98, table 1.

De aquí en adelante, todas las referencias al texto de *Las «Reformas» de UruKAgina* se harán sobre la versión II (var. Ukg 5), la más completa de las tres, transliterada y traducida en la segunda parte de este artículo. A las mencionadas ediciones de E. Sollberger y H. Steible corresponden las citas de los textos abreviados como: Ean (= Eanatum [Lagaš]), Eig (= E'iginimpa'e [Adab]), En I (= Enanatum I [Lagaš]), En II (= Enanatum II [Lagaš]), Ent (= Entemena [Lagaš]), Enz (= Enentarzi [Lagaš]), Lug (= Lugalanda [Lagaš]), Lugd (= Lugaldalu [Adab]), Lukis (= Lugalkisalsi [Uruk]), Lum (= Lumma [Adab]), LuTAR (= Lugal-TAR [Uruk]), Luzag (= Lugalzagesi [Umma-Uruk]), Med (= Medurba [Adab]), Mes (= Mesilim [Kiš]), Uhb (= Uhub [Kiš]), Ukg (= UruKAgina [Lagaš]), Url (= Urlumma [Umma]), Urn (= Ur-Nanše [Lagaš]).

Los años de reinado de UruKAgina como lugal, una vez que abandona el título de $ensi_2$, se abrevian Ul *n*.

4 Fragmento inicialmente considerado como parte de Ukg 1. Cooper («Medium and Message ...», pp. 99,105), sin embargo, ha puesto en duda esta identificación.

Así, por su forma y contenido, estos conos y jarras se distancian notablemente de los típicos depósitos de fundación. Su verdadera función, sin embargo, está todavía lejos de poder aclararse: la tímida propuesta de Cooper de relacionar estas inscripciones con los posteriores *kudurru*'s (estelas fronterizas) podría quizás adecuarse a los textos de Eanatum y Entemena que narran el conflicto entre Lagaš y Umma, pero difícilmente a los de las *Las «Reformas» de UruKAgina.*

2. LA TRADUCCIÓN DEL TEXTO

La inscripción, de considerable longitud, presenta, como es lógico, algunas dificultades de traducción. Estos problemas filológicos (que en su aspecto más específico se detallan en las notas a la traducción del texto) son los derivados de tres cuestiones que afectan también a la inmensa mayoría de la documentación mesopotámica sumeria:

1) Nuestro conocimiento de la paleografía cuneiforme, si bien muy avanzado, adolece todavía de algunos problemas. La escritura cuneiforme, como es sabido, es un sistema de escritura logo-silábico. Cada signo puede tener varias posibilidades de lectura, correspondiente cada una de ellas, en ocasiones, a palabras relacionadas semánticamente; además, cada uno de estos valores puede teóricamente fonetizarse, es decir, convertirse en sílaba con valor exclusivamente fonético; y de cada una de estas sílabas, a su vez, pueden obtenerse valores secundarios, por ejemplo con sus correspondientes variantes sordas o sonoras.

Añadamos a ello que la escritura cuneiforme fue posteriormente utilizada por otros pueblos para reproducir su propia lengua, y nos encontraremos ante un complicado tipo de escritura en el que cada signo puede ser leído de varias formas diferentes. Estas múltiples posibilidades de lectura son, sin embargo, sólo teóricas, pues algunas de ellas se utilizaban sólo en unas épocas o escuelas y otras en momentos o lugares diferentes.

La asiriología ha conseguido desentrañar este sistema de una manera bastante satisfactoria, pero aún no ha llegado al punto de reconocer con precisión tradiciones escolares, ciudadanas o, simplemente, a establecer cánones paleográficos por épocas. De ello se derivan inconsistencias o ambigüedades en la lectura del signo que pueden llegar a comprometer seriamente la comprensión de algunos pasajes del texto.

Por otra parte, la escritura cuneiforme del Tercer Milenio a.C. no es un código que pretenda reproducir fielmente los sonidos de la lengua hablada. Hasta cierto punto puede hablarse de un «sistema nemotécnico»[5] que evita muchos elementos gramaticales que a nosotros nos serían necesarios para reconocer el sentido de una oración o precisar el significado de una cadena verbal. Este es un rasgo característico, sobre todo, del Tercer Milenio a.C. Más tarde, cuando el sumerio deja de ser una lengua viva —pero que aún se escribe—, se irá afirmando la tendencia a reproducir en la escritura el mayor número posible de elementos gramaticales; es, en parte, este hecho el que nos permite conocer en profundidad la gramática sumeria, pero con las distorsiones que resultan del paso del tiempo y del tamiz acadio, un pueblo de habla semítica.

2) Nuestro conocimiento de la lengua sumeria, y en particular el de su léxico, tiene unas características también singulares. Al ser el sumerio una lengua sin «parientes» conocidos, su estudio pasa para nosotros por el que de él hicieron los acadios; éstos, considerando el sumerio

5 M. L. Thomsen, *The Sumerian Language. An Introduction to its History and Grammatical Structure*, Mesopotamia (Copenhagen Studies in Assyriology) 10, Copenhagen 1984, pp. 20-24.

como lengua «clásica», confeccionaron «diccionarios» sumero-acadios de miles de palabras (listas léxicas).

A pesar de la riqueza de estas listas, no podemos dejar de tener la impresión de que nos hallamos ante un saber fosilizado, monolítico, que se va transmitiendo y aumentando durante generaciones como un gran «saco de ciencia» en el que cabe casi todo. Las distintas posibilidades de lectura de un signo, y los muchos significados de una misma palabra se yuxtaponen ante nosotros sin que se vislumbren más criterios que los didácticos, pues estas listas servían para la enseñanza de lo que los acadios concebían como el «sumerio clásico». No hay en ellas, por consiguiente, y salvo raras excepciones, criterios dialectales o de uso, y la separación del léxico o de determinadas expresiones según los géneros literarios se restringe a sólo un pequeño grupo de listas.

Es indudable, sin embargo, que a lo largo de sus más de mil años de historia conocida la lengua y el léxico sumerio evolucionaron, y que también había dialectos. Probablemente, muchas de las ambigüedades y dificultades de este y otros textos derivan de los insuficientes avances de la asiriología en este terreno.

3) La época y la región a la que pertenece el texto tienen también su influencia en la comprensión del mismo. En nuestro caso, tenemos la fortuna de disponer de un *corpus* muy amplio de inscripciones reales conmemorativas o votivas de la llamada I Dinastía de Lagaš; en total tenemos más de seiscientos textos de este tipo, incluyendo duplicados o fragmentos[6], lo que nos da muchas posibilidades de encontrar paralelos, variantes y contextos similares a un pasaje de interpretación problemática. Contamos, asimismo, con centenares de textos administrativos que permiten precisar y comprobar muchas de las cuestiones suscitadas en las inscripciones reales.

Así, por consiguiente, el caso de los textos de la I Dinastía de Lagaš es especialmente favorable, aunque, por ejemplo, no comparable al del período de la Tercera Dinastía de Ur, donde el número de textos publicados supera los treinta mil. Si a ello añadimos que, en el caso de los textos administrativos de Lagaš, nos encontramos frente a archivos muy específicos y homogéneos, no es raro que surjan en nuestro texto problemas de traducción o realidades sociales difíciles de comprender y de estudiar en un contexto más amplio y documentado.

Estas observaciones, si bien de manera superficial, ayudarán a entender el porqué de algunas dificultades de traducción en este y otros textos y las divergencias de interpretación —a menudo en pasajes cruciales— que existen entre los asiriólogos.

Este es el caso, por ejemplo, de los grupos sociales que se mencionan en nuestra inscripción. El problema aquí no es encontrar una traducción precisa del término: entendemos que esto es prácticamente imposible por la sencilla razón de que no existen entre nosotros realidades similares. Nuestro objetivo ha de ser, por el contrario, describir estos términos a través de su contenido, empleando para su estudio otros textos de los que podamos extraer datos relativos, por ejemplo, a las obligaciones laborales de estas personas, sus salarios, situación familiar, etc.

Este tipo de análisis, lamentablemente, no puede realizarse por el momento para los términos ama-uku$_2$ (v.20, x.18), uh$_3$-muš$_3$ (vi.2,14, viii.37, ix.7), lu$_2$-umum-ma (vi.4,17, viii.39, ix.9), ŠUB-lugal (vi.37, x.20, xi.2,16) e igi-nu-du$_8$ (vii.3,7, x.1). La comprensión de casi todos ellos es únicamente posible a través de la etimología o de contextos limitados, y los resultados son, por ahora, pobres y de escaso interés.

6 Véase un elenco en H. Steible, *Die altsumerischen...* I, pp. 35-44.

En ocasiones ocurre también —como en todas las disciplinas— que el material sí podría ser lo suficientemente abundante como para realizar una investigación a fondo sobre determinados grupos de personas, aunque este estudio no se haya acometido todavía. Es el caso del papel de los «ancianos» en la sociedad mesopotámica (v. com. a ix.32-38).

El sentido de otros pasajes del texto, en cambio, puede entenderse a partir de contextos similares en otras tablillas administrativas: por ejemplo, la interpretación de iii.19-iv.8 se basa en otros documentos administrativos presargónicos de Lagaš, e incluso en la comparación con situaciones similares en el actual Iraq[7].

Otras posibilidades de estudio y análisis nos las proporciona igualmente el riquísimo material epigráfico de Tell Mardikh-Ebla, cercano en el tiempo al de Lagaš, cuyos textos nos permiten precisar traducciones (vi.25-31)[8] que antes tenían bases menos sólidas.

Otros problemas de traducción derivan de prejuicios por parte de algunos autores, quienes a veces parten de alguna idea previa para interpretar el texto a su gusto. Este es el caso, como ha mostrado Foster[9], del pasaje iii.15-18, para el que nos encontramos las siguientes traducciones:

— A. Deimel: «Die *šutug*-Priester mussten den Pachtzins (vor dem Magazinaufseher) im Marschlande abmessen»[10].

— S.N. Kramer: «The barley rations of the guda used to be measured out (to their disadvantage) in the Ashte»[11].

— M. Lambert: «Les shutug faisaient mesurer les impositions d'orge dans le (quartier du) Marais»[12].

La versión de Kramer, sin duda la más llamativa, implica que los sacerdotes-gudug eran maltratados. Sin embargo, no hay nada en el texto que apoye la interpretación de «en perjuicio suyo» para el verbo ag_2.

El progreso en la investigación lexicográfica, finalmente, está contribuyendo en no poco al esclarecimiento de pasajes cuya interpretación no era demasiado satisfactoria. De esta manera, el análisis de P. Steinkeller[13] propuesto para la palabra e_2-ES_2 («prisión») ha permitido reconsiderar la interpretación (también desde el punto de vista sintáctico y morfológico) de ix.20-29 y entenderlo como una proclamación de amnistía para prisioneros por deudas, estafadores, ladrones y asesinos.

3. LAS «REFORMAS»

El texto de *Las «Reformas» de UruKAgina* cuenta con cuatro partes. La primera (i.1-iii.2) es una introducción con una dedicatoria al dios Ningirsu y una breve descripción de las actividades

---

7 Cf. P. Steinkeller, «The Renting of Fields in Early Mesopotamia and the Development of the Concept of 'Interest' in Sumerian», *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 24 (1981) 132-133; D. A. Foxvog, "A New Lagaš Text bearing on Uruinimgina's Reforms", *Journal of Cuneiform Studies* 46 (1994) 11-15.

8 Cf. F. Pomponio, «Urukagina 4 VII 11 and an Administrative Term from the Ebla Texts», *Journal of Cuneiform Studies* 36 (1984) 96-100.

9 B. Foster, «A New Look at the Sumerian Temple State», *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 24 (1981) 234.

10 A. Deimel, «Die Reformtexte Urukaginas», *Orientalia SP* 2 (1920) 7.

11 S.N. Kramer, *The Sumerians. Their History, Culture and Character*, Chicago 1963, p. 320.

12 M. Lambert, «Les 'reformes' d'Urukagina», *Revue d'Assyriologie* 50 (1956) 171.

13 P. Steinkeller, «The Reforms of UruKAgina and an Early Sumerian Term for 'Prison'», *Aula Orientalis* 9 (1991) = *Fs. M. Civil*, pp. 227-233.

del rey como constructor. La segunda (iii.3-vii.11) contiene una lista de antiguas prácticas que se consideran «abusos de poder» cometidos en su mayoría por la familia real o por sus funcionarios sobre la población o los sacerdotes. La tercera parte (vii.12-xi.19) describe las soluciones a estos «abusos» propuestas por UruKAgina una vez que éste ha sido elegido como rey. El texto concluye con una cuarta sección (xi.20-xii.21) donde el monarca anuncia la liberación de ciudadanos encarcelados y la protección de viudas y huérfanos, y describe a continuación la construcción de un canal.

Una de las novedades estructurales de este texto es la correspondencia casi exacta que muestra entre los «abusos» descritos en la segunda parte y las «reformas» propuestas en la tercera[14]:

«Abusos»		«Reformas»
§ 1a Irregularidades cometidas por supervisores del transporte en barca, del ganado y de la pesca (iii.6-14)[15]	= § 1b	Eliminación de estas irregularidades (vii.27-viii.1)
§ 2a Irregularidades cometidas por el supervisor de los silos sobre las contribuciones de cebada de los sacerdotes-gudug (iii.15-18)[16]	= § 2b	Eliminación de estas irregularidades (viii.2-5)
§ 3a Irregularidades cometidas por el inspector de tasas pagadas por el ganado nacido en campos de alquiler (iii.19-iv.8)[17]	= § 3b	Eliminación de estas irregularidades (viii.7-10)
§ 4a Utilización indebida de las propiedades de los templos por parte de la familia real (iv.9-25)[18]	= § 4b	Concesión a los dioses del control sobre las propiedades de la familia real (viii.16-27)[19]

14 Véase a este respecto: M. Lambert, «Les 'reformes' d'Urukagina», *Revue d'Assyriologie* 50 (1956) 169-184; I.M. Diakonoff, «Some Remarks on the 'Reforms' of Urukagina», *Revue d'Assyriologie* 52 (1958) 1-15; B. Hruška, «Die innere Struktur der Reformtexte Urukaginas von Lagaš», *Archiv Orientalni* 41 (1973) 4-13 y 104-132.

15 Ukg 5:iii.6-14 = Ukg 1:iv.10-17 (= Ukg 2:iii'.1'-3').

16 Ukg 5:iii.15-17 = Ukg 1:iv.18-20 (= Ukg 2:iii'.4'-6').

Ukg 5:iii.15-17 = Ukg 6:i.5'-9'. En la versión de Ukg 6 se añade: gudu$_4$-be$_2$-ne / e$_2$-šeˇ-gub-ba-bi Ambar^{ki}-a i$_3$-du$_3$-du$_3$ «Los sacerdotes-gudug tenían que construir un almacén en Ambar para esas contribuciones de cebada».

17 Ukg 5:iv.3-8 = Ukg 1:iv.26-31.

Ukg 5:iv.3-8 ≈ Ukg 6:i.11'-21'. La versión de este «abuso» en Ukg 6 es la siguiente: [agrig-ge-n]e / ugula-ne / gala-e-ne / engar-re$_2$-ne / lu$_2$-bappir$_3$-ke$_4$-ne / udu-siki u$_3$-mu-DU / e$_2$-gal-la u$_3$-ur$_4$ / u$_4$-da udu e-had$_2$ / siki-bi e$_2$-gal-la a-ba-DU / ku$_3$ gin$_2$-5-am$_6$ / e-ga$_2$-ga$_2$-ne «Si los administradores, supervisores, cantantes del culto, los labradores, (o) los maestros cerveceros traían una oveja de lana y la esquilaban en el palacio, si la oveja era pura y la lana se entregaba en el palacio, también tenían que pagar cinco siclos de plata».

18 Ukg 5:iv.9-13 = Ukg 6:i.22'-26'.

19 Ukg 5:viii.16-27 = Ukg 1:v.1''-10''. En la versión de Ukg 1, la fraseología utilizada es, sin embargo, diferente: [e$_2$] [ens]i$_2$-k[e$_4$] / nig$_2$ ensi$_2$-ke$_4$ / en-na tuku-a / ^{d}Nin-gir$_2$-su / [l]ugal-bi / [e$_2$] E$_2$.MI$_2$ / [nig$_2$ E$_2$.MI$_2$] / [en-na tuku-a] / [^{d}Ba-ba$_6$] / [nin-bi] / [...] «[él estableció?] a Ningirsu como señor de la hacienda del ensi$_2$, de las propiedades del ensi$_2$, de tanto como él poseía; a Baba como señora de la hacienda de la 'Casa de la Mujer', de las propiedades de la 'Casa de la Mujer', de tanto como ella poseía [...]».

§ 5a	Irregularidades cometidas por el inspector de las contribuciones entregadas por los administradores del templo (v.1-18)	= § 5b	Eliminación de estas irregularidades (viii.11-15)
§ 6a	Costumbre que permite a los administradores-GAR del templo apropiarse de los productos de los huertos de los amaukuu$_2$ (v.19-23)	= § 6b	Abolición de esta costumbre (x.17-19)[20]
§ 7a	Irregularidades cometidas en el pago por ritos funerarios (v.24-vi.18)	= § 7b	Eliminación de estas irregularidades y regulación de los pagos por ritos funerarios y ceremonias de lamentación (viii.32-x.10)[21]
§ 8a	Irregularidades cometidas por los artesanos (vi.19-21)	= § 8b	Eliminación de estas irregularidades (x.14-16)
§ 9a	Irregularidades cometidas por «parejas de obreros» (vi.19-21)	= § 9b	Eliminación de estas irregularidades (x.11-13)
§ 10a	Irregularidades cometidas en las propiedades de la familia real (vi.25-31)	=	cf. § 4b
§ 11a	Descripción del radio de acción de los inspectores reales (vi.32-36)	= § 11b	Supresión de estos inspectores (viii.28-31)
§ 12a	Abusos cometidos por el ŠUB-lugal sobre el igi-nu-du$_8$ (vi.37-vii.8)[22]		
		§ 13b	Prohibición de abusos de un «hombre grande» sobre las propiedades de un ŠUB-lugal (x.20-xi.18)

20 Ukg 5:x.17-19 = Ukg 1:v.1'-5' (esta versión añade la prohibición de recoger los frutos mencionados en Ukg 5:v.22-23).

21 Ukg 5:viii.32-ix.1 = Ukg 1:v.7'-15' (= Ukg 3:i'.1'-5'). En la versión de Ukg 1-3, el lu$_2$-umum-ma recibe 1 gur$^{(sic!)}$ de cebada.
Ukg 5:ix.15-21 = Ukg 1:vi.3'-9' (= Ukg 3:ii'.1'-6'). Ukg 1:vi.3' anota 480 en lugar de 420.
Ukg 5:ix.32-38 = Ukg 1:vi.20'-25'.
Ukg 5:x.5-6 = Ukg 1:vi.1'-2'.
Ukg 5:x.11 = Ukg 1:vi.26'.

22 Ukg 5:vi.37-vii.8 = Ukg 6:ii.0'-9'. La versión de este «abuso» en Ukg 6 es la siguiente: [a-muš-du] / [GANA$_2$-ga^2-g]al$_2$-[l]a-a / igi-nu-du$_8$ / a-ba-dab$_5$ / ŠUB-lugal-ke$_4$ / addir$_x$ en-na ak / a-nag-nag / nu-na-sum-mu / anše a-nag-nag / nu-ba-sum-mu «Si se cogía a un igi-nu-du$_8$ para (trabajar en) los canales de irrigación que estaban en el campo, el ŠUB-lugal no le permitía beber agua durante el tiempo que él (= igi-nu-du$_8$) estaba haciendo el trabajo; tampoco le daba agua para beber al asno».

A los «abusos» y «reformas» aquí descritos habría que añadir otros no mencionados en las versiones I (Ukg 1-3, 62) y II (Ukg 4-5, 60) y que sí aparecen en la versión III (Ukg 6). Este último texto, de difícil clasificación, contiene una sección en la que se describe el conflicto fronterizo entre Lagaš y Umma, y otra en la que se enumeran los «abusos» y las «reformas» promulgadas por UruKAgina. Las novedades de esta sección con respecto a las versiones I y II son las siguientes:

«Abusos»:

[...] / ku_3 ⌜u_3⌝-ri-ri / udu u_3-sa_{10} / udu-ba udu $ša_6$-ga-bi / lu_2 ba-ta-tum_2-mu «[...] acumulaba plata (y) compraba ovejas, (entonces) se llevaba las ovejas de buena calidad entre esas ovejas» (Ukg 6:i.0'-4').

dumu-uku_2-ra_2-ke_4 / HAR.SAGxHA-na / u_3-mu-ak / ku_6-bi lu_2 ba-da_5-kar-re_2 / lu_2-bi i_3-^{d}Utu i_3-e «cuando un dumu-uku_2 hacía un 'agujero para peces', se llevaban esos peces, (y) ese hombre (= dumu-uku_2) (sólo) podía decir '¡Oh, Utu!'» (Ukg 6:ii.10'-14').

lu_2 dam u_3-tag_4 / ku_3 gin_2-5-am_6 / $ensi_2$-ke_4 / ba-DU / ku_3 gin_2-1-am_6 / sukkal-mah-e / ba-DU «Cuando un hombre repudiaba a su esposa, el $ensi_2$ se llevaba cinco siclos de plata, (y) el gran visir se llevaba un siclo de plata» (Ukg 6:ii.15'-21').

lu_2 sag šembi i_3-ni-de_2 / ku_3 gin_2-5-am_6 / $ensi_2$-ke_4 / ba-DU / ku_3 gin_2-1-am_6 / sukkal-mah-e / ba-DU / ku_3 gin_2-1-am_6 $abgal_x$-le ba-DU «Cuando un hombre vertía antimonio sobre la cabeza (de otro), el $ensi_2$ se llevaba cinco siclos de plata, el gran visir se llevaba un siclo de plata (y) el 'sabio' se llevaba un siclo de plata» (Ukg 6:ii.22'-31').

lu_2 GIR_3-a DU / TUG_2 GA ⌜x⌝ [...] / [...] «Cuando un hombre ... [...]» (Ukg 6:ii.32'-...).

«Reformas»:

⌜ku_3 x⌝ [...] / $ensi_2$-ke_4 / sukkal-le / $abgal_x$-le / nu-ba-tum_3 «... de plata el $ensi_2$, el visir y el 'sabio' no se llevarán» (Ukg 6:iii.1'-5').

dumu-uku_2-ra_2-ke_4 / HAR.SAGxHA-na / u_3-ak / ku_6-bi lu_2 nu-ba-da_5-kar-re_2 «Cuando un dumu-uku_2 haga un 'agujero para peces', nadie se llevará esos peces» (Ukg 6:iii.6'-9').

nig_2-zuh-a / za-$aš_2$-da-bi i_3-šub / nig_2-u_2-gu_x-de_2-a / a-bul_x-la e-la_2 «El crimen del robo se ha eliminado, (y) los objetos perdidos se cuelgan (ahora) en la puerta de la ciudad» (Ukg 6:iii.10'-13').

munus-e nita-ra / ⌜x x x⌝ DAG-ba i_3-ni-du_{11} / munus-ba ka-ka-ni / $BAHAR_2$ i_3-šuš / $BAHAR_2$-bi / a-bul_x-la e-la_2 «Cuando una mujer contra un hombre diga: '...', la boca de esa mujer será aplastada con un ladrillo cocido, (y) ese ladrillo cocido se colgará en la puerta de la ciudad» (Ukg 6:iii.14'-19').

munus ud-bi-ta-ke_4-ne / nita-2-ta / i_3-tuku-am_6 / munus ud-da-e-ne / za-$aš_2$-da-bi i_3-šub «Las mujeres de antes tenían dos hombres, (pero) las mujeres de hoy evitan este crimen» (Ukg 6:iii.20'-24'). [La palabra za-$aš_2$-da podría interpretarse también como «esclavitud por deudas»,

en lugar de «crimen»; en este caso, se podría estar también haciendo referencia a las obligaciones hacia dos hombres que tendría una mujer esclavizada por deudas.]

ensi / igi-du_8 / NIG_2.ŠUB.ŠUB / nagar ki-a du_3-du_3 / inim dingir-re_2-ne-ka / ⌜TI.X⌝.BI.⌜DA⌝ / [...] «El intérprete de sueños, el vidente, el ..., el carpintero que construye en un lugar, en la palabra de los dioses ... [...]» (Ukg 6:iii.25'-...).

4. LA CUESTIÓN DE LA «CIUDAD-TEMPLO» SUMERIA

De todas estas «reformas», la más conocida es, sin duda, aquella que concede a los dioses las propiedades que antes estaban bajo el control de la familia real (§ 4b).

Este pasaje ha sido interpretado en el sentido de que las unidades económicas y campos en cuestión habían pertenecido anteriormente a los dioses; dichas propiedades fueron después usurpadas por el rey y su familia, y ahora, gracias a UruKAgina, se devolvían a sus dueños originales. Las bases para dicha reconstrucción se encontraban en la propia inscripción de *Las «Reformas» de UruKAgina* y en un grupo de textos administrativos procedentes de Lagaš (c. 1700 tablillas).

El impulsor de esta teoría fue Deimel[23] —después seguido por Schneider[24]—, quien reconoció en la documentación administrativa un complejo económico que, bajo los reinados de Enentarzi y Lugalanda (predecesores de UruKAgina), era denominado E_2.MI_2 (lit. «Casa de la Mujer»); éste estuvo administrado por Dimtur y Baragnamtara, esposas, respectivamente, de Enentarzi y Lugalanda. Con UruKAgina, sin embargo, el E_2.MI_2 habría pasado a denominarse e_2-^{d}Ba-ba_6 («Casa/Templo de la diosa Baba»)[25]; ello mostraría la eficacia de las reformas de este monarca al imponer a los dioses como propietarios de la hacienda real. Además, a la vista de la importancia económica del e_2-^{d}Ba-ba_6 y de la información contenida en los textos administrativos sobre otros templos y santuarios, se pensó que, inicialmente, las tierras y gentes de la ciudad pertenecían a los templos. En este contexto, el gobernante ($ensi_2$) y su familia eran considerados meros representantes terrenos de la familia divina, y la figura de UruKAgina habría surgido para corregir la subversión de este principio llevada a cabo por sus antecesores.

A partir de estos estudios se fue consolidando el concepto de ciudad-templo, convenientemente formulado después por A. Falkenstein[26] y aceptado por muchos otros autores. Sin embargo, nuevos análisis realizados por K. Maekawa[27] sobre los textos administrativos de Lagaš han permitido reconsiderar el papel del palacio en época presargónica y han mostrado que:

---

23 A. Deimel, *Die sumerische Tempelstadt*, Essen 1920; id., *Sumerische Tempelwirtschaft zur Zeit Urukaginas und seiner Vorgänger*, Analecta Orientalia 2, Roma 1931. Véase también N. Schneider, *Die sumerische Tempelstadt*, Essen 1920.

24 N. Schneider, *Die sumerische* ...

25 Tal afirmación puede verificarse también a través de otros datos: por ejemplo, el intendente Eniggal se hará un nuevo sello en el que su título de «escriba de la Casa de la Mujer» (En-ig-gal / dub-sar E_2.MI_2 [Lug 6-11]) es reemplazado por el de «(escriba) de la Casa de Baba» (En-ig-gal / dub-sar ^{d}Ba-ba_6 [Lug 12]).

26 A. Falkenstein, «La Cité-Temple Sumérienne», *Cahiers de l'Histoire Mondiale* 1 (1954) 784-814. Traducción al inglés, por M. de J. Ellis, en Monographs on the Ancient Near East 1/1, Malibu 1974.

27 K. Maekawa, «The Development of the É.MÍ in Lagaš during Early Dynastic III», *Mesopotamia* 8-9 (1973-74) 77-144. Opiniones contrarias a las del concepto clásico de ciudad-templo han sido también expresadas, por ejemplo, por B.R. Foster, «A New Look ...», pp. 235-241; H.J. Nissen, *The Early History of the Ancient Near East. 9000-2000 B.C.*, Chicago 1988 [Darmstadt 1983], p. 148; G. Pettinato, *I Sumeri*, Milán 1992, p. 234.

1) El papel del palacio en la vida económica, social y política de la ciudad-estado sumeria es ya muy significativo desde la época de los textos arcaicos de Uruk, Ur y Jamdat-Naṣr[28]. Más tarde, en las inscripciones reales de los primeros reyes de la I Dinastía de Lagaš, encontramos formulado el concepto de la realeza como institución vinculada a la voluntad divina. Dicho concepto se hallará por vez primera claramente atestiguado en los textos administrativos de la época de UruKAgina. En este contexto, el control del templo del dios Ningirsu por parte del palacio existiría ya con los predecesores de UruKAgina y continuó durante su reinado.

2) La expansión del E_2.MI_2 («Casa de la Mujer»), como organización estatal básica de la ciudad de Lagaš[29] en época de Enentarzi y Lugalanda, contribuyó al desarrollo de la teoría que concebía a la familia real como administradora terrena de las propiedades de la familia divina[30]. UruKAgina habría sido el responsable de proclamar oficalmente esta concepción del poder.

3) En consecuencia, UruKAgina creó una nueva unidad económica bajo el patrocinio del dios Igalim (hijo de Ningirsu), pero esta organización no prosperó y se disolvió durante el segundo o tercer año de su mandato (= Ul 1 ó 2). Tras este fracaso, y durante su tercer año de gobierno (= Ul 2), UruKAgina retomó el modelo administrativo de su antecesor Lugalanda. Así, las propiedades de sus hijos se subordinaron al E_2.MI_2, que ahora pasó a llamarse e_2-^{d}Ba-ba_6 («Casa de la diosa Baba»), de hecho administrado, sin embargo, por su esposa Šaša[31].

Por lo tanto, y según se desprende de la documentación administrativa, las «reformas» de UruKAgina no supusieron ninguna devolución de propiedades a los templos[32]. Las modificaciones en este terreno se redujeron, esencialmente, a un cambio en el nombre de la organización económica administrada por la esposa del rey; es cierto que dicha organización adquirió una mayor importancia económica a partir del tercer año de gobierno de UruKAgina (= Ul 2), pero no se observa ningún cambio significativo en su estructura básica. UruKAgina creó, asimismo, una nueva organización económica nominalmente tutelada por Igalim, hijo del dios Ningirsu, pero su vida fue efímera. Así pues, ambas organizaciones —de acuerdo con una ideología que venía gestándose desde hacía varias generaciones— pasaron a estar nominalmente bajo el patrocinio de los miembros de la familia divina (una de ellas durante un corto período de tiempo), pero, de hecho, siguieron estando controladas, como antes, por la familia real.

---

28 Sobre la identificación de los edificios públicos en los niveles más antiguos de estas ciudades, v. también H.J. Nissen, *The Early History* ..., pp. 96-98, 140; G. Pettinato, *I Sumeri*, pp. 117 ss., 192 ss., 254-255.

29 Sobre esta importante característica del E_2.MI_2, v. J.M. Asher-Greve, *Frauen in altsumerischer Zeit*, Bibliotheca Mesopotamica 18, Malibu 1985, p. 150. Sobre el tipo de personas vinculadas a esta clase de organizaciones económicas, v. I.J. Gelb, «Household and Family in Early Mesopotamia», en E. Lipinski (ed.), *State and Temple Economy in the Ancient Near East I*, Orientalia Lovaniensia Analecta 5, Leuven 1979, pp. 23-24.

30 A ello habría contribuido también la existencia de propiedades y personal dependientes de los hijos del $ensi_2$. Este hecho, que no se halla documentado para Geme-Baba, la hija de Enentarzi y Dimtur, sí lo está para MI_2-šaga y Geme-Nanše, hijas de Lugalanda y Baragnamtara: v. J.M. Asher-Greve, *Frauen* ..., pp. 151-152.

31 Hay que notar, además, que las propiedades personales (u_2-rum) de Dimtur, Baragnamtara y Lugalanda estaban bien diferenciadas del E_2.MI_2, y que UruKAgina no las confiscó para administrarlas a través del E_2.MI_2. Muy al contrario, la propiedad personal (u_2-rum) de Šaša iba a estar administrada ahora desde el palacio (e_2-gal): v. J.M. Asher-Greve, *Frauen* ..., p. 154.

32 Cf. también B. Foster, «A New Look ...», pp. 237-241.

5. LA SUCESIÓN DINÁSTICA EN LAGAŠ

A pesar del continuismo administrativo en el que quedaron las «reformas» de UruKAgina, llama la atención el hincapié que se hace en el texto en responsabilizar a las anteriores familias gobernantes de abusos realizados contra la clase sacerdotal y la población en general. En efecto (*vid. supra*), de los trece «abusos» o «reformas» descritos en el texto, en casi todos los casos se ven incriminados, por distintas causas, la familia real, o funcionarios o dependientes suyos, por irregularidades o abusos cometidos contra las propiedades de los templos, los intereses de los sacerdotes o las capas más desfavorecidas de la población.

Las razones de esta actitud pueden buscarse, en primera instancia, en la condición de UruKAgina como rey no legítimo según los cauces habituales de sucesión dinástica. Las circunstancias de su llegada al poder y sus precedentes se nos revelan en los textos a través de los siguientes datos:

Tras Enanatum II (perteneciente a la dinastía inaugurada por Ur-Nanše), a raíz de las luchas contra los elamitas y los enfrentamientos con la ciudad de Umma por la llanura del Guedena, Lagaš va a entrar en un período de crisis dinástica. Su sucesor, Enentarzi, con quien no le unían vínculos de sangre, había sido previamente, durante varios años, el administrador principal (sanga) del templo de Ningirsu. La relativa independencia social y política del cargo de sanga, constatable a partir de diversos datos, estuvo seguramente relacionada en este tiempo, según ha hecho notar Maekawa[33], con el mencionado debilitamiento del poder real, y pudo propiciar la llegada al trono de Enentarzi. A éste le sucedería después su hijo Lugalanda, con quien, como más adelante veremos, UruKAgina iba a mantener una relación bastante peculiar.

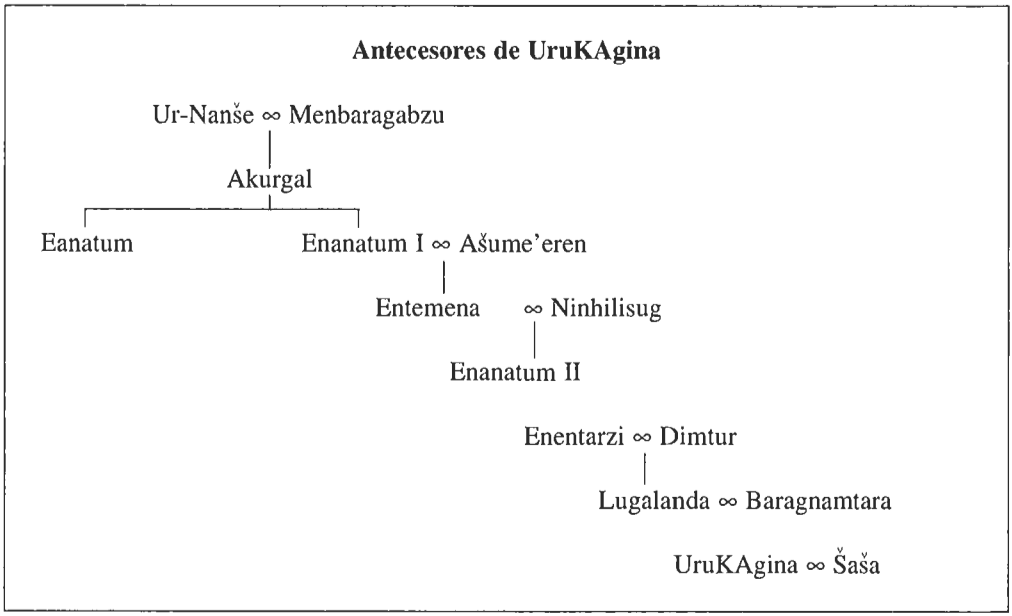
Lugalanda fue sustituido por UruKAgina en su séptimo año de reinado[34]. Urukagina, hijo de Urutu[35], no pertenecía a la línea dinástica de Enentarzi, pero no parece que su llegada al poder hubiese estado marcada por hechos violentos (*vid. infra*).

---

33 K. Maekawa, «The Development ...», pp. 137-138.

34 Las dataciones de los textos administrativos atestiguan el ascenso al poder de UruKAgina como $ensi_2$ de Lagaš al menos en el tercer mes del séptimo y último año de reinado de Lugalanda: así, F. Thureau-Dangin, *Recueil de tablettes chaldéennes*, París 1903, nº 55, por ej., es un texto datado en el primer mes del año 7 de Lugalanda, mientras que F. Allotte de la Fuÿe, *Documents présargoniques*, París 1908-1920, nº 152, perteneciente al tercer mes del mismo año, es registrado ya como año de UruKAgina $ensi_2$ de Lagaš.

35 Cf. T. Kobayashi, «The ki-a-nag of Enentarzi», *Orient* 21 (1985) 12.



6. LA TITULATURA

Durante el primer año de su mandato, UruKAgina, al igual que sus antecesores, ostenta el título de ensi$_2$. En el segundo año, sin embargo, asume la nam-lugal («realeza»), y pasa a denominarse lugal («rey»); a partir de este momento comenzará una nueva era en Lagaš, pues los textos adoptan un sistema de datación que arranca desde el primer año de UruKAgina como lugal, borrando de la memoria del calendario el primer año del rey como ensi$_2$. No están todavía demasiado claras las diferencias entre uno y otro título en época presargónica[36], y particular-

36 Una buena síntesis sobre la titulatura real en época presargónica se encontrará en W.W. Hallo, *Early Mesopotamian Royal Titles: A Philologic and Historical Analysis*, American Oriental Series 43, New Haven 1957, pp. 3-48. En este trabajo se muestra cómo el título de lugal aparece inicialmente ligado a la ciudad de Ur (textos arcaicos de Ur), mientras que el título de en aparecería vinculado a Uruk desde tiempos aún más antiguos (Uruk IV); el término ensi$_2$ (PA.TE.SI) se encuentra, por su parte, registrado ya en los textos arcaicos de Ur y en los de Fara (NIG$_2$.PA.TE.SI), pero, en opinión de Hallo, no se utilizará para designar a un soberano independiente hasta la época de Eanatum de Lagaš.

Las connotaciones específicas de uno u otro título dependerían —según apuntó Th. Jacobsen, «Early Political Development in Mesopotamia», *Zeitschrift für Assyriologie* 18 (1957) 91-140, y después otros autores— de la época y el lugar en que fuesen aplicados: así, con el término en nos encontraríamos ante la máxima expresión de un poder que inicialmente, en época de Uruk, era de carácter religioso; más tarde, la generalización de los conflictos entre las ciudades-estado habrían propiciado la aparición de un poder civil alternativo, el lugal, quien habría terminado por convertirse en el soberano absoluto del Estado. En este contexto, el ensi$_2$ se entendía como un cargo con un poder territorial de dimensiones más reducidas que el del lugal.

Recientemente, M. Liverani (*Antico Oriente. Storia, società, economia*, Roma-Bari 1988, pp. 183-184) ha intentado matizar esta cuestión: según este autor, en época presargónica, con el título de en se recordaba el papel del templo como lugar de origen del poder real, con el de ensi$_2$ se estaría subrayando la función del dinasta como administrador de

mente en Lagaš la situación se nos presenta bastante confusa. En efecto, en esta ciudad UruKA-gina no fue el único rey que utilizó tanto el título de ensi$_2$ como el de lugal; como a continuación se detalla, también algunos de sus predecesores utilizaron ambos títulos en sus inscripciones:

— Ur-Nanše: se denomina a sí mismo lugal de Lagaš en todas sus inscripciones, excepto en Urn 50; a él se refieren también, como lugal de Lagaš, Akurgal (Akg 1), Eanatum (Ean 1) y Entemena (Ent 1, 8). Ur-Nanše, además, se denomina a sí mismo ensi$_2$ de Lagaš en Urn 50, y es denominado como tal por Eanatum (Ean 2, 3).
— Akurgal: es denominado lugal de Lagaš por Eanatum (Ean 1). Akurgal, además, se denomina a sí mismo ensi$_2$ de Lagaš en las dos únicas inscripciones que se le conocen (Akg 1, 7), y es denominado como tal por Eanatum (Ean 2, 3, 7, 11, 22, 60, 69) y Enanatum I (En I 2, 9, 18, 20, 26, 28, 29, 33, 35).
— Eanatum: Eanatum se denomina a sí mismo lugal de Lagaš en dos inscripciones (Ean 1, 64), en una de las cuales (Ean 1) alude a la concesión de la realeza de Lagaš (nam-lugal Lagaš^{ki}) por Ningirsu; en otra inscripción (Ean 2) se refiere a la concesión de la realeza de Kiš (nam-lugal Kiš^{ki}) por Inanna. En el resto de las inscripciones, Eanatum se denomina a sí mismo y es denominado ensi$_2$ de Lagaš.

---

las propiedades del dios de la ciudad, y con el de lugal se haría más hincapié en sus cualidades humanas (en sentido físico y socio-económico); Liverani anota, además, que el término ensi$_2$ podía implicar una dependencia también a nivel humano, por lo que los reyes más poderosos, cuando desarrollaban una política hegemónica respecto a otras ciudades-estado, tendían a adoptar el título de lugal.

La mayor oposición a esta reconstrucción de la evolución del poder político en Mesopotamia desde la época de Uruk hasta la Dinastía de Akkad ha provenido, sin embargo, de H.J. Nissen (*The Early History* ..., pp. 140-144). Este autor ha puesto de relieve, con contundentes razones, la inexistencia de una contraposición progresiva entre poder real (teóricamente representado por el lugal) y poder religioso (teóricamente representado por el en), y la inconveniencia de extrapolar datos, indiscriminadamente, de uno a otro período o área geográfica. Así, según ha mostrado Nissen, una lista de profesiones del período de Jamder Nasr sitúa al en y el lugal en posiciones no relevantes, por lo que probablemente estos títulos no tenían nada que ver en esta época con el significado que posteriormente adquirieron; y cuando ambos toman el significado conocido en el Dinástico Antiguo III, no lo hacen partiendo de un contraste entre «sumo sacerdote» y «rey», sino que dependen de diferentes tradiciones en las que las funciones de lugal y en no habrían sido muy distintas.

G. Pettinato (I Sumeri, pp. 238-256), por su parte, ha propuesto entender la figura del en en época de Uruk como la máxima expresión de un poder de ámbito supranacional (concepto que se habría traspasado a Ebla). La figura del lugal como soberano absoluto sería característica de la tradición de Kiš, y habría terminado por imponerse, como modelo de poder político, tanto a la del en, como a la del ensi$_2$ (característica de Lagaš y de otras ciudades).

Th. Jacobsen («The Term Ensí», *Aula Orientalis* 9 [1991] = *Fs. M. Civil*, pp. 113-121) ha estudiado el término ensi$_2$ con criterios esencialmente filológicos, concluyendo lo siguiente (p. 120): «to sum up we would thus argue that the original meaning of the term *ensí(k)* is 'efficient manager of donkeys'. That this implied organization of the yearly ploughing of temple or town, and that the broad authority this involved made the step to city ruler an easy and common one, thereby giving rise to a secondary meaning 'city ruler'. Akkadian and Sumerian employed the word in both meanings, depending on context to keep them distinct».

Finalmente, W. Heimpel («Herrentum und Königtum im vor- und frühgeschichtlichen Alten Orient», *Zeitschrift für Assyriologie* 82 [1992] 4-21) ha señalado que el cargo de en («das Herrentum») fue la forma de poder característica de la Uruk arcaica, desde donde se extendió a otras zonas del Próximo Oriente, hasta que fue reemplazada, en el Dinástico Antiguo, por el poder del lugal («das Königtum»); la diferencia esencial entre ambos poderes —además de otras apuntadas por este autor— estribaría en que, al contrario que el cargo de en, el de lugal se regía por los principios de sucesión dinástica.

— Enanatum I: es denominado ensi$_2$ de Lagaš en todas las inscripciones; en dos de ellas (En I 9, 33), sin embargo, alude a la concesión de la realeza de Lagaš (nam-lugal Lagaš^{ki}) por el dios Lugal-URUxGANA$_2$-*tenû*[37].
— Entemena: es denominado ensi$_2$ de Lagaš en todas las inscripciones; en una de ellas (Ent 26), sin embargo, alude a la concesión de la realeza de Lagaš (nam-lugal Lagaš^{ki}) por Nanše.
— Enanatum II: es denominado ensi$_2$ en todas las inscripciones.
— Enentarzi: es denominado ensi$_2$ en todas las inscripciones (textos administrativos).
— Lugalanda: es denominado ensi$_2$ en todas las inscripciones (textos administrativos).
— UruKAgina: es denominado ensi$_2$ de Lagaš (textos administrativos) durante su primer año de reinado. A partir del segundo año adopta el título de lugal; como tal, recibe la realeza de Lagaš (nam-lugal Lagaš^{ki}) por medio de Ningirsu (Ukg 4-5) y la realeza de Girsu (Ukg 1).

La misma ambigüedad puede observarse también, en ocasiones, en otros contextos de la documentación administrativa: así, por ejemplo, una capilla funeraria (ki-a-nag) donde se enterraba al soberano es denominada, en un texto de época de Lugalanda[38], ki-a-nag lugal Lagaš^{ki} (= ki-a-nag de Ur-Nanše ?), mientras que en otro documento[39] se hace referencia al ki-a-nag ensi$_2$ (= ki-a-nag de Enentarzi)[40].

Las explicaciones a estas alternativas en la utilización de los dos títulos han sido diversas:

Para W.W. Hallo[41], lugal de Lagaš habría sido el título utilizado por Ur-Nanše y Akurgal; inicialmente, también Eanatum lo habría adoptado (Hallo considera que las inscripciones en las que Eanatum se denomina a sí mismo lugal de Lagaš, como por ej. la «Estela de los Buitres» [Ean 1], se datarían al comienzo de su reinado), pero más tarde, debido a sus éxitos militares, prefiere combinar el prestigioso título de lugal de Kiš con el de ensi$_2$ de Lagaš; con ello, Eanatum restablecía el modelo político existente en época de Mesilim de Kiš, cuando este rey se denominaba a sí mismo lugal de Kiš y Lugalša'engur era ensi$_2$ de Lagaš (Mes 1); los sucesores de Eanatum, según Hallo, habrían retenido el título de ensi$_2$ debido al prestigio que Eanatum le había proporcionado, pero no fueron lo suficientemente fuertes como para utilizar el de lugal de Kiš; más tarde, UruKAgina habría decidido asumir nuevamente el título de lugal debido a la pérdida de prestigio del ensi$_2$ desde tiempos de Eanatum. La reconstrucción de Hallo, sin embargo, presenta dos dificultades fundamentales: a) Akurgal se denomina a sí mismo ensi$_2$ (*vid. supra*); b) no está ni mucho menos clara la datación relativa de la «Estela de los Buitres»[42].

---

37 Esposo de Inanna en Lagaš: sobre este dios, v. G. Selz, «Studies in Early Syncretism: The Development of the Pantheon in Lagaš. Examples for Inner-Sumerian Syncretism», *Acta Sumerologica* 12 (1990) 117, 121-122.

38 F. Allotte de la Fuÿe *Documents* ..., n° 53:ii.10-11.

39 M.V. Nikolskij, *Dokumenty chozjajstvennoj otčetnosti drevnêjšej epochi chaldei iz sobranija N.P. Lichačeva. I*, Drevnosti Vostočnyja 3, S. Petersburgo 1908, n° 161 = G.J. Selz, *Die altsumerischen Wirtschaftsurkunden der Ermitage zu Leningrad*, Freiburger Altorientalische Studien 15/1, Stuttgart 1989, n° Nik 161.

40 Cf. M. Lambert, «Le quartier Lagash», *Rivista degli Studi Orientali* 32 (1957) 130; J. Bauer, «Zum Totenkult im altsumerischen Lagasch», *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Suppplementa* I (1969) 112; T. Kobayashi, «The ki-a-nag of Enentarzi», *Orient* 21 (1985) 15-17.

41 W.W. Hallo, *Early Mesopotamian* ..., pp. 39-44.

42 Cf. J.S. Cooper, *Reconstructing History from Ancient Inscriptions: the Lagash-Umma Border Conflict*, Sources from the Ancient Near East 2/1, Malibu 1983, pp. 24-26.

En opinión de M. Lambert[43], la adopción inicial del título de ensi$_2$ por parte de UruKAgina obedecía —como en el caso de su predecesor— al reconocimiento de la soberanía del rey de Uruk; la muerte de éste, con las consiguientes complicaciones dinásticas, y las pretensiones al trono de Uruk por parte de Lugalzagesi de Umma —ciudad tradicionalmente enemistada con Lagaš por problemas fronterizos, y rey que a la postre se convertiría en el verdugo de UruKAgina—, habrían provocado, según este autor, la decisión de UruKAgina de convertirse en lugal y pretendiente al «imperio» de Uruk. También en este caso, no obstante, la propuesta de Lambert de vincular el título de ensi$_2$ a la aceptación de un poder superior en Uruk tiene dos importantes objeciones: a) Eanatum utiliza precisamente el título de ensi$_2$ en un momento de expansión militar y de victorias sobre las tropas de ciudades coaligadas[44]; b) Entemena (quien asimismo se denomina ensi$_2$), a raíz de su avance militar hacia el SW, consigue poner en peligro la hegemonía de Uruk en esta zona y llega a establecer (Ent 45-73) un tratado de «hermandad» (nam-šeš) con su rey Lugalkinešdudu (= Lugalkiginedudu)[45], a quien además se refiere, en la misma inscripción, como ensi$_2$ de Uruk.

G. Pettinato[46], por su parte, entiende que en Lagaš (donde la máxima autoridad del Estado se expresaba tradicionalmente con el término ensi$_2$) los dos títulos pueden ser intercambiables, y no implican, por lo tanto, una jerarquía en la que el ensi$_2$ sea de rango inferior, o subordinado, al lugal; sólo en la última fase del Dinástico Antiguo, afirma este autor, asistiremos a un predominio en la utilización del término lugal sobre los otros títulos.

W. Heimpel[47], finalmente, anota que la vacilación en el uso del título de lugal y ensi$_2$ en Lagaš, junto a la utilización casi exclusiva del abstracto nam-lugal, muestran que en esta ciudad no se apreciaba la existencia de una diferencia significativa entre ambos títulos.

La cuestión, ciertamente, no es sencilla. Podría admitirse, en principio, la existencia de dos tradiciones distintas que designan a la máxima autoridad del Estado como ensi$_2$ o lugal, y que de ellas terminó por imponerse esta última. Pero esto no nos sirve para explicar por qué, en época presargónica, el soberano de una misma ciudad era unas veces designado como lugal y otras como ensi$_2$ (cf. el citado caso de Lagaš, y los de Adab[48], Kiš[49], Umma[50] y Uruk[51]). Tal circunstancia tuvo que obedecer a razones de índole política e ideológica, que aún no estamos en condiciones de comprender en su totalidad, y a determinadas connotaciones de uno y otro título

---

43 M. Lambert, «La guerre entre Urukagina et Lugalzaggesi», *Rivista degli Studi Orientali* 41 (1966) 36.

44 Cf. T. Maeda, «'King of Kish' in Pre-Sargonic Sumer», *Orient* 17 (1981) 11-12; J.S. Cooper, *Reconstructing History* ..., pp. 24-28. La hegemonía de Eanatum sobre el norte de Babilonia, tras derrotar a una coalición liderada por Akšak (v. por ej. Ean 2:iv.25-v.8, vi.21-vii.2; Ean 3:v.10-vi.5), ha sido, sin embargo, puesta en entredicho por P. Steinkeller, «Early Political Development in Mesopotamia and the Origins of the Sargonic Empire», en M. Liverani (ed.), *Akkad: The First World Empire: Structure, Ideology, Traditions*, History of the Ancient Near East / Studies 5, Padua 1993, p. 118 n. 20.

45 Cf. J.S. Cooper, *Reconstructing History* ..., p. 31.

46 G. Pettinato, *I Sumeri*, pp. 243-245.

47 W. Heimpel, «Herrentum und Königtum ...», pp. 6-8.

48 Eig 1,2; Lum 2; Lugd 1; Med 1; Mes 2.

49 Uhb 1; Mes 1,2 y pass.

50 Url 1; Ent 28 y pass.

51 Ent 45-73; Lukis 1, 2, 5; LuTAR 1; Luzag 1, 3.

que, sin duda, no fueron siempre las mismas a lo largo de todo el Dinástico Antiguo[52]. Nos encontramos en un período en el que la ciudad-estado se halla inmersa en un proceso que, inexorablemente, conduce a la conformación de realidades políticas de mayor extensión a través de un complicado juego de alianzas y conflictos armados. Sólo un estudio detallado de estas circunstancias (realmente difícil de realizar debido a la escasez de documentación para la mayoría de las ciudades) permitirá comprender el significado real de los términos ensi$_2$ y lugal en cada momento y lugar; y explicará, también, por qué UruKAgina decidió convertirse en lugal un año después de su llegada al poder. Es indudable que algo importante en la concepción del poder había cambiado ya en época de este rey: así lo atestiguan la modificación del calendario a partir de su segundo año de reinado, su enfrentamiento a poderosas fuerzas enemigas lideradas por Lugalzagesi y la creación, poco tiempo después, del primer gran imperio mesopotámico con Sargon de Akkad. Incluso desde el punto de vista de la política interna, resulta significativo notar que entre el tercer y cuarto año de su mandato (= Ul 2-3), UruKAgina designó a un ensi$_2$ como asistente en determinadas tareas administrativas, especialmente las relacionadas con las propiedades de sus hijos[53].

En nuestro texto (vii.12-19), por otra parte, la concesión de la nam-lugal a UruKAgina por parte del dios Ningirsu aparece relacionada con su elección entre «36.000 hombres»; este dato —en el que algún autor ha querido ver la confirmación de la ilegitimidad del monarca, e incluso el testimonio de una «elección democrática»[54]— tampoco contribuye gran cosa a aclarar la cuestión de la ilegitimidad de UruKagina, ni el porqué de este nuevo título, pues la misma frase fue utilizada por Entemena (Ent 32:i.2''-3''), legítimo descendiente de su antecesor[55].

Sí es razonable suponer, en cualquier caso, que la adopción del título de lugal obtuvo su sanción religiosa en Lagaš, en el segundo año de su reinado (= Ul 1), cuando UruKAgina superó las reticencias iniciales de la clase sacerdotal[56]. En el año siguiente (= Ul 2), además, UruKAgina y su esposa llevaron a Nippur ofrendas de pescado[57] y, al menos dos años más tarde (= Ul 4)[58], el monarca adquirió el reconocimiento de Nippur: en efecto, el nombre del canal

---

52 Por ejemplo, el contacto entre el norte y el sur de Babilonia tuvo que ser la causa de significativas modificaciones en las concepciones del poder. Es importante recordar, en este sentido, la influencia que el título de «rey de Kiš» (lugal Kiš) tuvo en el sur de Babilonia, donde fue utilizado, según apunta P. Steinkeller («Early political Development ...», p. 120), como «a generic term that described a particular form of kingship, namely, an autocratic and hegemonistic type that was unknown in the south, one which the southerners associated with the Kishite kingdom».

53 Cf. J. Bauer, «Altsumerische Beiträge (7-9)», *Die Welt des Orients* 9 (1977-78) 1-3.

54 I.M. Diakonoff, «The Rise of the Despotic State in Ancient Mesopotamia», en I.M. Diakonoff (ed.), *Ancient Mesopotamia: Socio-Economic History. A Collection of Studies by Soviet Scholars*, Moscú 1969 (art. aparecido en 1956), p. 184; id., «Some Remarks on the 'Reforms' of Urukagina», *Revue d'Assyriologie* 52 (1958) 10.

55 J.S. Cooper, *Reconstructing History* ..., p. 35.

56 E. Sollberger, «L'opposition au pays de Sumer et Akkad», en A. Finet (ed.), *La Voix de l'Opposition en Mésopotamie*, Bruxelles 1973, p. 33.

57 A. Westenholz, «Diplomatic and Commercial Aspects of Temple Offerings as Illustrated by a Newly Discovered Text», *Iraq* 39 (1977) 19-21.

58 Los textos de los conos A y B fueron inscritos al menos en el quinto año de reinado de UruKAgina (= Ul 4), pues en ellos se menciona la reconstrucción del Antasura (Ukg 1:i.6-9, Ukg 5:i.8-9 = Ukg 4:i.8-9), que se sabe tuvo lugar en ese momento: el nombre de mes de algunos textos (por ej., F. Allotte de la Fuÿe, *Documents* ..., nº 116:xvi.8-10, nº 543:ii.1-2) datados en Ul 4 hace referencia al traslado del dios Ningirsu al nuevo edificio del Antasura. Cf. a este respecto M. Lambert, «La guerre entre Urukagina et Lugalzaggesi», *Rivista degli Studi Orientali* 41 (1966) 31-32; F. Carroué, «Le 'Cours-d'Eau-Allant-à-NINA^{ki}'», *Acta Sumerologica* 8 (1986) 49 n. 42.

registrado en xii.12, «Ningirsu-es-Soberano-ante-Nippur», muestra la aceptación, por parte de Nippur y su gran dios Enlil, de UruKAgina y Ningirsu, el dios de su ciudad[59].

7. OTRAS CUESTIONES SOBRE LAS CIRCUNSTANCIAS DE LA LLEGADA AL PODER DE URU*KA*GINA

De la misma forma que, inicialmente, UruKAgina adopta una política continuista en su titulatura con relación a sus antecesores, para después romper con ella y asumir la condición de lugal una vez que adquiere la aceptación del mundo divino (o sacerdotal), también se observa un viraje similar en el hecho siguiente: en una inscripción sobre un gozne de puerta (Ukg 12) que dataría de comienzos de su reinado, UruKAgina nos dice que su dios protector es Šulutul, el dios personal de la dinastía de sus antecesores; más tarde, sin embargo, su dios personal se (re)convertirá en Ninšubur (Ukg 7:ii'.6-7; Ukg 10:iv.10-v.1)[60].

La relación con Lugalanda es, asimismo, una cuestión muy interesante, que abunda, además, en la voluntad de UruKAgina por llevar cabo una transición lo menos dolorosa posible. Así, sabemos que Lugalanda sobrevivió a la llegada al poder de UruKAgina, y que murió durante el segundo año de gobierno de éste (= Ul 1)[61]. Y cuando, durante su tercer año de reinado (= Ul 2), Baragnamtara (esposa de Lugalanda) muere, Šaša (esposa de UruKAgina) organiza para ella unos espléndidos funerales en los que toman parte al menos 617 personas, entre ellas 164 cantantes (gala) y 118 plañideras (dam-ab-ba)[62]. Por ello, es de suponer que el ascenso al poder de UruKAgina no fue traumático, aunque, de hecho, desconocemos sus mecanismos: la clave quizás esté en la figura de Baragnamtara, de quien se ha dicho que la deferencia tenida hacia ella se debió a su relevancia como antigua administradora del E_2.MI_2[63]. Es posible también, no obstante, que hubiese existido algún tipo de parentesco entre Šaša y Baragnamtara, lo que podría explicar las dimensiones de sus funerales y una transición fácil entre Lugalanda y UruKAgina; por el momento, sin embargo, tal hipótesis, no pasa de ser una mera especulación[64].

En la misma línea de contemporizar inicialmente con la figura y tradiciones de sus predecesores, se situaría la actitud de UruKAgina hacia el culto a los reyes muertos. Según ha demos-

---

59 M. Lambert, «La guerre entre Urukagina...», pp. 39-40; F. Carroué, «Le 'Cours-d'Eau-...», p. 49 n. 43. Es asimismo significativo (cf. M. Lambert, «La guerre entre Urukagina...», p. 40) el antropónimo UruKAgina-Enlile-su «Enlil reconoce a UruKAgina» en M.V. Nikolskij, *Dokumenty* ..., nº 16:ix.10 = G.J. Selz, *Die altsumerischen* ..., nº Nik 16:ix.10; F. Allotte de la Fuÿe, *Documents* ..., nº 116:ix.10, nº 117:ix.2, nº 118:ix.6; de estos textos los tres primeros están datados en el cuarto año de UruKAgina (Ul 4).

60 E. Sollberger, «L'opposition ...», p. 33.

61 Cf. A. Deimel, «Die Reformtexte ...», pp. 32-51; J. Bauer, «Altsumerische Beiträge ...», p. 3; T. Kobayashi, «The ki-a-nag ...», p. 21.

62 H. de Genouillac, *Tablettes sumériennes archaiques*, París 1909, nº 9; W. Förtsch, *Altbabylonische Wirtschaftstexte aus der Zeit Lugalanda's und Urukagina's*, Vorderasiatische Schriftdenkmäler der Königlichen Museen zu Berlin 14/I, Leipzig 1916, nº 137 = J. Bauer, *Altsumerische Wirtschaftstexte aus Lagasch*, Roma 1972, nº 66.

63 Por ej., J.M. Asher-Greve, *Frauen* ..., p. 151.

64 Nótese, además, que, como apunta J. Bauer («Zum Totenkult ...», pp. 107, 113 n. 17), es probable que las hijas de Baragnamtara y Lugalanda (MI_2-šaga y Geme-Nanše), hubiesen recibido un «subsidio», por medio de Šaša, tras la llegada de UruKAgina al poder; MI_2-šaga, sin embargo, murió muy joven, durante el segundo año de UruKAgina (= Ul 1): v. J.M. Asher-Greve, *Frauen* ..., p. 153.

trado T. Kobayashi[65], los reyes de Lagaš fundadores de una dinastía construyeron una capilla funeraria (ki-a-nag) destinada a su propio enterramiento, al de su esposa y al de los sucesivos gobernantes de dicha dinastía; esto probablemente ocurrió con Ur-Nanše, y, con seguridad, con Enentarzi: en el ki-a-nag de Enentarzi, construido durante su primer año de reinado, fueron enterrados él mismo, su esposa Dimtur, y Lugalanda y Baragnamtara. UruKAgina, probablemente obligado todavía por las circunstancias de su llegada al poder, necesitado de llevar a cabo esa transición no traumática a la que aludíamos, continuó llevando ofrendas al ki-a-nag de Enentarzi durante su primer año como $ensi_2$. Sin embargo, una vez proclamado lugal, dejó de hacerlo y se construyó su propio ki-a-nag, emblema de la realeza, en el cual, además, introdujo el culto a sus antepasados con el fin de fortalecer su figura de rey incontestable.

8. EL CONTEXTO HISTÓRICO

En definitiva, la no pertenencia de UruKAgina a la dinastía precedente pudo propiciar, en cierta medida, la promulgación de unas «reformas» que pretendían contentar a diversos sectores sociales, especialmente el sacerdotal, mediante el simple recurso a la descalificación de las administraciones anteriores. Estas «reformas», sin embargo, no modificaron de manera sustancial el modelo económico y religioso en vigor, y fueron, además, formuladas en un momento en el que UruKAgina se sentía ya lo suficientemente fuerte como rey, y política y moralmente distanciado de los reyes precedentes.

Por ello, las razones para la redacción de nuestro texto —cuya comprensión es, al fin y al cabo, lo que más interesa para poder valorarlo en su justa medida— hay que buscarlas también en otros ámbitos más o menos inmediatos a las circunstancias políticas del momento. En este sentido, un factor que pudo tener, asimismo, alguna influencia fue el enfrentamiento con Lugalzagesi de Umma.

El conflicto entre las ciudades de Lagaš y Umma tiene una larga historia que arranca, según nos cuentan los mismos textos de Lagaš, desde la época de Mesilim de Kiš (Ean 6, 63; Ent 28-29), y que se prolongó incluso hasta los tiempos de la Tercera Dinastía de Ur[66]. Los detalles de este enfrentamiento nos son especialmente bien conocidos, desde el punto de vista de Lagaš, gracias a las referencias que de él dieron sobre todo Eanatum, Entemena y UruKAgina. De sus relatos se desprende que en la lucha se vieron también implicadas, de forma progresiva, otras ciudades del sur mesopotámico en un proceso que culminaría con la victoria de Lugalzagesi sobre UruKAgina. Lugalzagesi, originario de Umma, partiendo del control que ya ejercía Uruk sobre parte de Sumer y de la estrecha relación —quizás familiar— existente entre las casas reales de Umma y Uruk, había conseguido aglutinar en torno a sí a algunas ciudades sumerias en su lucha contra Lagaš[67]. Desde esta posición comenzó un acoso a UruKAgina, probablemen-

---

65 T. Kobayashi, «The ki-a-nag ...».

66 Sobre la historia del conflicto, v. G. Pettinato, «I_7-Idigna-ta I_7-nun-$še_3$. Il conflitto tra Lagaš ed Umma per la 'Frontiera Divina' e la sua soluzione durante la Terza Dinastia di Ur», *Mesopotamia* 5-6 (1970-71) 281-320; J.S. Cooper, *Reconstructing History* ...; G. Steiner, «Der Grenzvertrag zwischen Lagaš und Umma», *Acta Sumerologica* 8 (1986) 219-300.

67 Las dimensiones precisas de esta alianza nos son desconocidas, aunque J.S. Cooper (*Reconstructing History* ..., p. 35) afirma que «Lagash at this time was under pressure from a Sumer united under the leadership of Uruk, which leadership had strong, possibly familial ties to the local ruler at Umma».

te ya desde los comienzos del reinado de éste, que alcanzó su máxima intensidad a partir del quinto año de UruKAgina (= Ul 4)[68]. Dado que esta es la fecha *post quem* el texto de *Las «Reformas»...* fue redactado (v. nota 58), no resulta difícil pensar que su promulgación obedeciera también al deseo del rey de atraerse a la población en un momento de graves dificultades en el exterior[69].

Pero al margen de la utilización de *Las «Reformas»...* como arma política, sea por cuestiones internas o por problemas en el exterior, el texto, según ha mostrado M. Liverani[70], revela también la existencia de un estrato de la población obligado a endeudarse y a ceder sus propiedades e hijos al acreedor con el fin de poder satisfacer los intereses de su deuda; en el caso de que ésta no pudiera ser satisfecha —algo que ocurría con frecuencia—, el mismo deudor se veía en la situación de tener que ofrecer sus servicios a su acreedor, renunciando así a su condición de «trabajador libre». Las circunstancias que desencadenaban este proceso —que afectaba a una parte importante de la población y se repetía periódicamente— se encontraban tanto en una inseguridad climática que ponía constantemente en peligro el rendimiento de las cosechas, como en la frecuente desprotección del campesinado libre ante los vaivenes políticos y militares y en la marginación de sus tierras respecto a las de las grandes organizaciones públicas. La única manera que se conocía para corregir estas situaciones de crisis era «restituyendo la libertad a los ciudadanos de Lagaš que estaban endeudados» (xi.20-21,28-29), y, si era posible, como en el caso de UruKAgina, culpando de ello a las administraciones anteriores.

Finalmente, *Las «Reformas»...* encuentran todo su sentido en un contexto de desintegración progresiva de la ciudad-estado como modelo político dominante en el sur de Mesopotamia. Como bien ha hecho ver H.J. Nissen[71], el pronunciado particularismo de las ciudades de Babilonia se debía, en gran medida, a la necesidad de delimitar claramente un área de influencia desde la que poder controlar los sistemas de regadío de los que dependía la vida económica; tal circunstancia contribuyó, además, a la consolidación del concepto de un dios tutelar de la ciudad. Contra la fragmentación surgió, sin embargo, la tendencia a la cooperación y la concentración de fuerzas: así lo exigían las inevitables necesidades comerciales y la interdependencia creciente de todos los sistemas locales de irrigación vinculados al Éufrates[72]. En dicho contexto hay que explicar la aparición de monarcas que pretendían erigirse en árbitros de conflictos interciudadanos o en hegemónicos en Sumer (Mesilim de Kiš, Eanatum de Lagaš, Lugalzagesi de Umma). Y es también en esta dinámica de particularismo *vs.* centralismo donde hay que situar la figura de UruKAgina y el significado de sus «reformas»: con éstas, apunta Nissen, el rey pretendía aglutinar las fuerzas de la ciudad en torno a la figura de su dios en un último e *innovador* intento por preservar el modelo político de ciudad-estado. Para ello, UruKAgina formuló el principio de que la ciudad, junto con sus habitantes y tierras, eran de hecho propiedad del dios; esta teoría —que en nuestro texto se intenta legitimar apelando a una ficticia

---

68 Cf. M. Lambert, «La guerre entre Urukagina ...», pp. 40-42; J.S. Cooper *Reconstructing History* ..., pp. 34-36.

69 Cf. M. Lambert, «La guerre entre Urukagina ...», p. 36.

70 M. Liverani, *Antico Oriente* ..., pp. 199-200.

71 H.J. Nissen, *The Early History* ..., pp. 140-149.

72 Otro elemento que habría que tomar también en consideración es la influencia que las instituciones políticas del norte de Babilonia (en particular el modelo de realeza de la ciudad de Kiš) ejercieron sobre las ciudades-estado del sur: sobre este aspecto véase P. Steinkeller, «Early Political Development ...», pp. 120-129.

tradición (vii.20-22)— no puede, sin embargo, extrapolarse sin más a períodos anteriores de la Historia de Mesopotamia y considerar que la «ciudad-templo» ideada por UruKAgina (que además no llegó a tener una realización práctica) era el tipo de entidad política generalizada desde la época de Uruk.

Se entiende también así que los sacerdotes y templos, estandartes de la ideología defendida por UruKAgina, aparezcan particularmente protegidos en el texto de *Las «Reformas»..*, y que Lugalzagesi se ensañe en su destrucción en uno de los episodios finales de su lucha contra el rey de Lagaš (Ukg 16). Al final de la misma inscripción que describe estos hechos, UruKAgina pronunciará unas palabras que revelan claramente cómo su concepto de que el rey era sólo el instrumento de la voluntad del dios no era precisamente compartido por Lugalzagesi: «¡Que Nisaba, la diosa de Lugalzagesi, le haga llevar su pecado sobre su cuello!» (Ukg 16:viii.11-ix.3)[73]

9. EL IDEAL DE JUSTICIA

La última cuestión que quedaría por considerar es la relación del texto de *Las «Reformas»...* con las inscripciones reales conocidas como «códigos». Un precedente cercano a la acción de UruKAgina de conceder la libertad (ama-ar-gi_4) a los ciudadanos de Lagaš lo encontramos en dos inscripciones conmemorativas de Entemena (Ent 35 y 79); en ellas, con una fraseología similar a la empleada por UruKAgina en el texto de *Las «Reformas»...*, Entemena recuerda cómo proclamó la libertad en Lagaš (y otras ciudades [Ent 79:v.4-8]), «devolviendo el hijo a la madre y la madre al hijo» (Ent 35:v.2-6; Ent 79:iii.10-iv.3), y anulando las obligaciones relacionadas con préstamos a interés de grano (Ent 79:iv.4-5). Como Z. Yang ha puesto de manifiesto[74], los textos de Entemena tratan todavía el tema de la «liberación» y la «justicia» de una forma secundaria, permaneciendo en primer plano, como en la mayoría de las inscripciones reales de la época, las actividades edilicias del monarca. El texto de UruKAgina, en cambio, aunque utiliza como pretexto la construcción de templos y canales, se centrará por primera vez en la descripción y objetivos de unas «reformas» cuyo fin es también demostrar su calidad de «rey justo».

Tras el texto de *Las «Reformas»...*, pasarán más de doscientos años hasta que volvamos a encontrar, ya plenamente desarrollado, un nuevo género literario que habitualmente se denomina «código»: se trata del «Código de Ur-Namma»[75]. Según el estudio de Yang, los elementos que permanecen constantes en este texto en relación al de UruKAgina son: 1) la inclusión de

---

73 Cf. H. Vanstiphout, «Political Ideology in Early Sumer», *Orientalia Lovaniensia Periodica* 1 (1970) 36-37; H.J. Nissen, *The Early History ...*, pp. 148-149.

74 Z. Yang, «King of Justice», *Aula Orientalis* 9 (1991) = *Fs. M. Civil*, pp. 243-249.

75 Sobre la posibilidad de que hubiese sido Šulgi el verdadero autor del «Código de Ur-Namma», v.: J.van Dijk, en F.Yildiz, «A Tablet of Codex Ur-nammu from Sippar», *Orientalia NS* 50 (1981) 93-94 n. 20a; S.N. Kramer, «The Ur-Nammu Code: Who was its Author?», *Orientalia NS* 52 (1983) 453-456; P. Steinkeller, «The Administrative and Economic Organization of the Ur III State: The Core and the Periphery», en McG. Gibson - R.D. Biggs (edd.), *The Organization of Power. Aspects of Bureaucracy in the Ancient Near East*, Studies in Ancient Oriental Civilization 46, Chicago 1987, pp. 19-20 n. 1 y p. 21 n. 10; P. Michalowski - C.B.F. Walker, «A new Sumerian 'Law Code'», en H. Behrens - D. Loding - M.T. Roth (edd.), *DUMU-É-DUB-BA-A, Studies in Honor of Ake Sjöberg*, Occasional Publications of the Samuel Noah Kramer Fund 11, Philadelphia 1989, pp. 384-386.

acontecimientos históricos; 2) la utilización de ejemplos para demostrar que el rey gobernaba con justicia. Las novedades, por el contrario, radicarían en: 1) la utilización de toda una sección de oraciones condicionales, probablemente recogidas de la práctica legal consuetudinaria, para demostrar que el reinado de Šulgi (autor del «Código de Ur-Namma») era un reinado de justicia; 2) La utilidad del texto en sí, el cual había dejado de ser una inscripción conmemorativa para convertirse en un monumento independiente redactado mediante un nuevo tipo de composición literaria. Así pues, mientras UruKAgina demostraba su justicia mediante la promulgación de determinadas medidas, Šulgi lo hizo velando por el mantenimiento de las prácticas legales basadas en el derecho consuetudinario. En los posteriores —y más elaborados— «códigos» de Lipit-Ištar y Hammurapi, el papel ejercido por el rey sobre el sistema legal será cada vez más activo, pero no se llegaría en ningún caso a desarrollar un auténtico «código de leyes». Lo que sí permanecerá en todos ellos, desde la época de UruKAgina, es el deseo de los monarcas de mostrar a los ciudadanos su condición de «reyes justos».

II

LAS «REFORMAS» DE URU*KA*GINA[76]

i	1	^{d}Nin-gir$_2$-su	A Ningirsu,
	2	ur-sag ^{d}En-lil$_2$-la$_2$-ra	héroe de Enlil,
	3	Uru-KA-gi-na	UruKAgina[77],
	4	lugal	rey
	5	Lagaš^{ki}-ke$_4$	de Lagaš,
	6	e$_2$-gal Ti-ra-aš$_2$	el palacio de Tira'aš[78]
	7	mu-na-du$_3$	le construyó;
	8	An-ta-sur-ra	el Antasura[79]
	9	mu-na-du$_3$	le construyó;
ii	1	e$_2$ ^{d}Ba-ba$_6$	el templo de Baba
	2	mu-na-du$_3$	le construyó;
	3	Bur-sag	el Bursag,
	4	e$_2$ sa$_2$-dug$_4$-ka-ni	su santuario para las ofrendas regulares,
	5	mu-na-du$_3$	le construyó;
	6	ga$_2$ udu ur$_4$	su edificio de Urukug en el que se esquilan las ovejas

76 El texto transliterado y traducido corresponde a Ukg 5 (cono C); las variantes de Ukg 4 (cono B) se anotan a pie de página.

77 Sobre la lectura del nombre de este rey, v. W.G. Lambert, «The Reading of the Name uru.KA.gi.na», *Orientalia NS* 39 (1970) 419; D.O. Edzard, «Irikagina (Urukagina)», *Aula Orientalis* 9 (1991) = *Fs. M. Civil*, pp. 77-79; P. Steinkeller, «The Reforms of UruKAgina ...», p. 227 n. 2; W.G. Lambert, «The Reading of Uru-KA-gi-na Again», *Aula Orientalis* 10 (1992) 256-258.

78 Tira'aš = santuario de Ningirsu en las cercanías de Girsu: D.O. Edzard - G. Farber - E. Sollberger, *Die Orts- und Gewässernamen der präsargonischen und sargonischen Zeit*, Répertoire Géographique des Textes Cunéiformes 1, Wiesbaden 1977, pp. 159-160.

79 Antasura = localidad de la zona fronteriza entre Umma y Lagaš: D.O. Edzard - G. Farber - E. Sollberger, *Die Orts- und Gewässernamen ...*, pp. 15-16.

	7	Uru-ku$_3$-ga-ka-ni	
	8	mu-na-du$_3$	le construyó;
	9	^{d}Nanše	para Nanše
	10	id$_2$-NINA^{ki}-gin	el «Canal-que-fluye-hacia- NINA»[80],
	11	id$_2$ ki-ag$_2$-ga$_2$-ni [81]	su amado canal,
	12	al mu-na-du$_3$	le excavó
	13	kun-bi	(y) su desembocadura
	14	ab ša$_3$-ga	hasta el interior de (la región de) Ḫōr
	15	mu-na-ni-la$_2$	se lo hizo llegar[82];
iii	1	bad$_3$ Gir$_2$-su$_2^{ki}$ [83]	los muros de Girsu
	2	mu-na-du$_3$	le construyó.
	3	ud ul-li$_2$-a-ta	Desde los lejanos días,
	4	numun e$_3$-a-ta	desde el surgimiento de la semilla,
	5	ud-bi-a	en aquellos días,
	6	lu$_2$-ma$_2$-lah$_5$-ke$_4$	el «hombre de la barca»
	7	ma$_2$ e-dab$_5$	se apropiaba de las barcas;
	8	anše u$_2$-du-le	de los asnos el administrador de los rebaños
	9	e-dab$_5$	se apropiaba;
	10	udu u$_2$-du-le	de las ovejas el administrador de los rebaños
	11	e-dab$_5$	se apropiaba;
	12	u$_3$-sar u$_2$-mu$_{11}$	de ... ...
	13	enku-re$_6$	el supervisor de la pesca
	14	e-dab$_5$	se apropiaba;
	15	gudu$_4$-ge-ne	los sacerdotes-gudug[84]
	16	še gub-ba	las contribuciones de cebada
	17	Ambar^{ki}-a	en Ambar[85]
	18	e-ag$_2$	medían[86];

80 Sobre este canal y el territorio de NINA (= Surghul), v. F. Carroué, «Le 'Cours-d'Eau-...», pp. 13-57.

81 Var. Ukg 4:ii.9: id$_2$ ki-ag$_2$-ni.

82 Sobre la región de Ḫōr (a-ab, a-ab-ba, ab), v. H. Waetzoldt, «Zu den Strandverschiebungen am Persischen Golf und den Bezeichnungen des Ḫōrs», en Rupert Carola, *Sonderheft Strandverschiebungen* (Heidelberg 1981), pp. 168-169. Sobre los trabajos de canalización v., para este período, T. Maeda, «Work Concerning Irrigation Canals in Pre-Sargonic Lagash», *Acta Sumerologica* 6 (1984) 33-53; de forma más específica están tratados los datos concernientes a este texto en B. Hruška, «Die Bewässerungsanlagen in den altsumerischen Königsinschriften von Lagaš», *Bulletin on Sumerian Agriculture* 4 (1988) 65.

83 Var. Ukg 4:ii.14: bad$_3$ Gir$_2$-su^{ki}.

84 Los gudug eran sacerdotes de baja categoría que estaban sujetos al pago de tasas de cebada según se desprende de otros textos (por ej. W. Förtsch, *Altbabylonische Wirtschaftstexte* ..., nº 170 = J. Bauer, *Altsumerische Wirtschaftstexte* ..., nº 7:iii.5): J.S. Cooper, *Presargonic Inscriptions. Sumerian and Akkadian Royal Inscriptions* I, New Haven 1986, p. 73. En Ukg 6:i.7'-9' se añade que los sacerdotes-gudug tenían que construir un almacén para esas tasas de cebada.

85 Ambar = zona de la ciudad-estado de Lagaš: D.O. Edzard - G. Farber, *Die Orts- und Gewässernamen der 3. Dynastie von Ur*, Répertoire Géographique des Textes Cunéiformes 2, Wiesbaden 1974, pp. 7-8; D.O. Edzard - G. Farber - E. Sollberger, *Die Orts- und Gewässernamen* ..., pp. 11-12.

86 Este pasaje es discutido e interpretado de la siguiente manera por B. Foster, «A New Look ...», p. 234: «the barley rentals (paid on leased fields of the Great Household) were measured out in the (region called) Marshland by the Shutug-priests».

	19	sipa udu-sig$_2$-ka-ke$_4$-ne	los pastores de ovejas de lana
	20	bar adu had$_2$-ka	por una oveja pura
iv	1	ku$_3$ bi-gar-re$_2$-eš$_2$	pagaban plata;
	2	lu$_2$-eš$_2$-gid$_2$	el agrimensor
	3	gala-mah	el cantante superior del culto,
	4	agrig	el administrador,
	5	lu$_2$-bappir$_3$	el maestro cervecero,
	6	ugula-ugula-ne	todos los supervisores
	7	bar sila$_4$-gaba-ka-ka	por un cordero lechal
	8	ku$_3$ bi-gar-re$_2$-eš$_2$	pagaban plata[87];
	9	gud dingir-re$_2$-ne-ke$_4$	los bueyes de los dioses
	10	ki sum-ma	en los campos de cebollas
	11	ensi$_2$-ka	del ensi$_2$
	12	i$_3$-uru$_4$	araban;
	13	GANA$_2$ ša$_6$-ga	sobre los buenos campos
	14	dingir-re$_2$-ne-ka	de los dioses
	15	ki sum-ma	las plantaciones de cebollas
	16	ki ukuš$_2$	(y) las plantaciones de pepinos
	17	ensi$_2$-ka	del ensi$_2$
	18	e-gal$_2$-lam	estaban;
	19	anše bir$_3$-ra	las cuadrillas de asnos
	20	gud du$_7$-du$_7$	(y) los vigorosos bueyes
	21	sanga-sanga-ne	de los administradores del templo
	22	e-ne-keš$_2$-ra$_2$-am$_6$	eran uncidos,
	23	še sanga-sanga-ne	(pero) la cebada de los administradores del templo
	24	eren$_2$ ensi$_2$-ka-ke$_4$	por el personal del ensi$_2$
	25	e-ba	era recibida;
v	1	^{tug2}PI ^{d}Nin-KILIM$^{gi4\text{-}li2\text{-}na}$	un vestido-... de mangosta,
	2	^{tug2}U$_3$.AŠ$_2$	un vestido-...,
	3	^{tug2}šu-du$_8$-ur$_3$	un vestido lujoso (?),
	4	nig$_2$-bar-ba [88]	un vestido-...,
	5	gada-U$_3$.LA$_2$	un vestido-... de lino,
	6	gu-su$_3$-ga	un ... de fibra de lino,
	7	gu-sa-la$_2$	fibra de lino atada en haces,
	8	sag-šu$_4$-zabar	un yelmo de bronce,

87 iii.19-iv.8: pasaje que probablemente hace referencia a una tasa que había que pagar por el ganado nacido en campos de alquiler donde pastaban los animales del arrendatario: P. Steinkeller, «The Renting of Fields ...», pp. 132-133. B. Foster, «A New Look ...», p. 232, por su parte, discute estas líneas rebatiendo las interpretaciones de otros autores (A. Deimel, A. Poebel, M. Lambert y S.N. Kramer), y propone la siguiente traducción: «The sheperds of woolbearing sheep would put down the (price in) silver on account of a white sheep; the surveyor, chief cantor, steward, brewer, and foreman would put down the (price in) silver on account of a GABA-sheep». Este pasaje (junto a viii.6-10) también ha sido recientemente discutido por D. A. Foxvog, "A New Lagaš Text ...", pp. 11-15, quien propone la interpretación de udu had$_2$ (iii.20) como "oveja pura", y matiza el significado del verbo gar (iv.8) como "cargar (en la cuenta de alguien)"; en este artículo, además, el autor publica un texto administrativo de época de Lugalanda relacionado con el "abuso" al que alude UruKAgina en este pasaje.

88 Var. Ukg 4:v.7: ^{tug2}nig$_2$-bar-ba.

	9	^{uruda}kak-zabar	un clavo de bronce,
	10	ru-ur-ra-zabar	un ... de bronce,
	11	kuš zalag-ga	una piel brillante,
	12	a_2-$buru_4$-$gi^{mušen}$	plumas de «cuervo que grazna»,
	13	KU.MUL	...
	14	BIL_2.GI.ŠE.DUL_5	...
	15	maš-bar-dul_5	(y) una cabra ...[89]
	16	sanga-sanga-ne	los administradores del templo
	17	IL_2-$še_3$	como contribución-IL_2
	18	i_3-IL_2-am_6	entregaban;
	19	sanga-GAR-ke_4	los administradores-GAR del templo[90]
	20	$kiri_6$ ama-uku_2-ra_2	en el huerto de un ama-uku_2[91]
	21	giš na ba-ni-ri-ri	talaban árboles
	22	gi-lam	(y) los frutos
	23	e-ta-$keš_2$-ra_2	recogían;
	24	adda ki-mah-$še_3$ DU [92]	para llevar un cadáver al cementerio
	25	kas-ni 7 dug	siete jarras de cerveza,
	26	ninda-ni 420-nam	420 panes,
	27	2 (ul) še-ha-zi [93]	2 ul (72 l.) de cebada-ha-zi,
	28	1 tug_2	un vestido,
	29	1 maš-sag-ga_2	un carnero-guía,
vi	1	1 $^{giš}na_2$	(y) una cama
	2	uh_3-$muš_3$-e	el uh_3-mus_3[94]
	3	ba-DU	cogía para sí,
	4	1 (ul) še lu_2-umum-ma-ke_4	(y) el lu_2-umum-ma[95] 1 ul (36 l.) de cebada
	5	ba-DU	cogía para sí;
	6	gi-^{d}En-ki-ka-ka	cuando a la «caña de Enki»[96]
	7	lu_2 u_3-DU	un hombre era llevado

89 v.1-15: sobre estos objetos, v. comentario en Steible, *Die altsumerischen* ... II, pp. 145-147.

90 Sobre este tipo de sacerdotes, v. B. Hruška, «Die innere Struktur ...», p. 111; F. Pomponio, *La prosopografia dei testi presargonici di Fara*, Studi Semitici NS 3, Roma 1987, p. 309.

91 ama-uku_2 (v.20, x.18): término (con frecuencia traducido como «pobre») que designa a una categoría de personas. Faltan, sin embargo, paralelos para definir sus características, las cuales no pueden conocerse sólo a través de la etimología del término (ama «madre», uku_2.r ac. *lapnu* «pobre»): v. discusión en B. Hruška, «Die innere Struktur ...», p. 111.

92 Var. Ukg 4:vi.4: ki-mah KI DU.

93 Var. Ukg 60:ii'.2': [še]-ha-zi-na.

94 uh_3-$muš_3$ (vi.2,14, viii.37, ix.7): categoría de personas de estatus relativamente alto; en F. Allotte de la Fuÿe, *Documents* ..., nº 226:vi.7' y nº 216:iii.5 aparecen al mismo nivel que la esposa del sanga (B. Hruška, «Die innere Struktur ...», p. 113).

95 lu_2-umum-ma (vi.4,17, viii.39, ix.9): categoría de personas de características no definidas. B. Hruška, «Die innere Struktur ...», p. 113 propone, en base a este contexto, un posible significado de «embalsamador» o «sepulturero».

96 En opinión de Bauer, «Altsumerische Beiträge ...», p. 9, la «caña de Enki» designaría un lugar donde se celebraban rituales de curación; Steible, *Die altsumerischen* ... II, p. 148 apunta también la posible relación de este lugar con el «santuario de Girsu»: el texto Urn 49 comienza con una alabanza a la caña y concluye con una descripción de la construcción del santuario, la cual ha de ser decidida por Enki; T. Kobayashi, «The ki-a-nag ...», p. 26 n. 3, lo identifica con un lugar de enterramiento: «hole (tomb) of Enki».

8	kas-ni 7 dug	7 jarras de cerveza,
9	ninda 420-nam	420 panes,
10	2 (ul) še	2 ul (72 l.) de cebada,
11	1 tug_2	un vestido,
12	1 $^{giš}na_2$	una cama,
13	1 $^{giš}dur_2$-gar	(y) un asiento de madera
14	uh_3-$muš_3$-e	el uh_3-$muš_3$
15	ba-DU	cogía para sí,
16	1 (ul) še	(y) 1 ul (36 l.) de cebada
17	lu_2-umum-ma-ke_4	el lu_2-umum-ma
18	ba-DU	cogía para sí;
19	giš-kin-ti	los artesanos
20	ninda-šu-il_2-la	el ninda-šu-il_2-la[97]
21	i_3-tuku-am_6	tenían,
22	guruš-MIN-me	y las parejas de obreros[98]
23	$addir_x$ a-bul_x-la	la tarifa de «la puerta de la ciudad»
24	i_3-tuku-am_6	tenían;
25	e_2 $ensi_2$-ka	en las propiedades del $ensi_2$
26	$GANA_2$ $ensi_2$-ka-ke_4	y en los campos del $ensi_2$,
27	e_2 E_2.MI_2 [99]	en las propiedades de la «Casa de la Mujer»
28	$GANA_2$ E_2.MI_2-ke_4	y en los campos de la «Casa de la Mujer»,
29	e_2 nam-dumu	en las propiedades de los hijos
30	$GANA_2$ nam-dumu-ke_4	y en los campos de los hijos
31	za_3 i_3-us_2-us_2-am_6	se cometían irregularidades[100];
32	ki-sur-ra	desde la frontera
33	^{d}Nin-gir_2-su-ka-ta	de Ningirsu
34	a-ab-$še_3$	hasta (la región de) Ḫōr
35	maškim-di	había gente que en calidad de inspectores
36	e-gal_2-lam	actuaba;
37	ŠUB-lugal-ke_4	(cuando) el ŠUB-lugal[101]

97 ninda-šu-il_2-la: lit. «pan de aquel que alza la mano (orante)»; otra posible interpretación es nig_2-šu-il_2-la «propiedades entregadas». En cualquiera de los dos casos, dista de estar claro el sentido de este «abuso».

98 Interpretación de P. Steinkeller, «On the Reading and Meaning of a-ZAR-la», *Revue d'Assyriologie* 72 (1978) 74 n. 4.

99 Sobre la lectura E_2.MI_2 = ama_x, cf. D.O. Edzard, «Soziale 'Reformen' im Zweistromland bis ca. 1600 v. Chr.: Realität oder literarischer Topos?», *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae* 22 (1974) 148 n. 15.

100 Para la interpretación de este importante pasaje y del verbo za_3--us_2, v. F. Pomponio, «Urukagina 4 VII 11 and an Administrative Term from the Ebla Texts», *Journal of Cuneiform Studies* 36 (1984) 96-100: «If the equivalence zà-ús = **pll* is correct, the verbal form of Ukg 4 vii 11 [= Ukg 5:vi.31] could carry the connotation 'to supervise, to intervene', and the passage in question could then be translated 'in the énsi's palace and in the énsi's fields ... interferences were commited', thus referring to administrative disorders and unlawful interventions by unspecified individuals. These general abuses would have united, not opposed, the é-énsi, the é-É.MÍ, and the é-nam-dumu and their respective fields» (pp. 99-100).

101 ŠUB-lugal (vi.37, x.20, xi.2,16): lit. «subordinado al rey/señor»; sobre esta categoría de personas, de características no definidas, v. bibliografía en Steible, *Die altsumerischen* ... II, p. 150; J.S. Cooper, *Presargonic Inscriptions* ..., p. 73 añade que se trata de un trabajador libre a quien se ha dado una parcela de campo como compensación parcial por su trabajo.

vii	1	sag $GANA_2$-ga-na-ka	en la parte estrecha de su campo
	2	pu_2-ni i_3-du_3	construía su pozo,
	3	igi-nu-du_8	al igi-nu-du_8[102]
	4	ba-dab_5	cogía (para el trabajo),
	5	a-muš-du	(y también para los trabajos de) los canales de irrigación
	6	$GANA_2$-ga gal_2-la-a	que tenían lugar en el campo
	7	igi-nu-du_8	al igi-nu-du_8
	8	ba-dab_5	se cogía.
	9	pi-lu_5-da	Las normas
	10	ud-bi-ta	de los tiempos anteriores
	11	e-me-am_6 [103]	eran estas.
	12	ud ^{d}Nin-gir_2-su	Cuando Ningirsu,
	13	ur-sag ^{d}En-lil_2-la_2-ke_4	héroe de Enlil,
	14	Uru-KA-gi-na-ra	a UruKAgina
	15	nam-lugal	la realeza
	16	Lagaš^{ki}	de Lagaš
	17	e-na-sum-ma-a	le dio,
	18	$ša_3$ lu_2-36000-ta	(cuando) entre 36000 hombres
	19	šu-ni e-ma-ta-dab_5-ba-a	su mano cogió,
	20	nam-tar-ra	el destino
	21	ud-bi-ta	de tiempos anteriores
	22	e-$še_3$-gar	estableció[104],
	23	inim lugal-ni	las órdenes que su señor
	24	^{d}Nin-gir_2-su-ke_4	Ningirsu
	25	e-na-dug_4-ga	le había dado
	26	ba-dab_5	comprendió:
	27	ma_2-ta	de(l control de) los barcos
	28	lu_2-ma_2-lah_5	al «hombre de la barca»
	29	e-ta-šub	apartó;
	30	anše-ta	de(l control de) los asnos
	31	udu-ta	(y) de las ovejas
	32	u_2-du-bi	al correspondiente administrador de los rebaños
	33	e-ta-šub	apartó;
	34	u_3-sar u_2-mu_{10}-ta	de ... ...
	35	enku	al supervisor de la pesca
viii	1	e-ta-šub	apartó;
	2	še gub-ba	de las contribuciones de cebada
	3	$gudu_4$-ge-ne-ta	de los sacerdotes-gudug

---

102 igi-nu-du_8 (vii.3,7, x.1): lit. «ciego»; sobre esta categoría de personas, de características no definidas, v. bibliografía en Steible, *Die altsumerischen* ... II, pp. 150-151; J.S. Cooper, *Presargonic Inscriptions* ..., p. 73 añade que se trata de un trabajador no-libre de estatus inferior al del ŠUB-lugal.

103 Var. Ukg 4:vii.28: e-me-a.

104 Una interpretación diferente del verbo gar con prefijo -$še_3$-, que alteraría gran parte del sentido del texto, es la propuesta por B. Foster, «A new Look ...», p. 136, quien traduce la forma verbal e-$še_3$-gar como «rechazó».

	4	ka-gur$_7$	al supervisor de los silos
	5	e-ta-šub	apartó;
	6	bar udu had$_2$-ka	por una oveja pura
	7	bar sila$_4$-gaba-ka-ka	(o) por un cordero lechal
	8	ku$_3$ a-ga$_2$-ga$_2$-da	del pago (de tasas) en plata
	9	maškim-bi	al inspector
	10	e-ta-šub	apartó;
	11	IL$_2$ sanga-sanga-ne	de las contribuciones-IL$_2$ que los administradores del templo
	12	e$_2$-gal-še$_3$	al palacio
	13	mu-IL$_2$-a	llevaban
	14	maškim-bi	al inspector
	15	e-ta-šub	apartó;
	16	e$_2$ ensi$_2$-ka	en las propiedades del ensi$_2$
	17	GANA$_2$ ensi$_2$-ka-ka	(y) en el campo del ensi$_2$
	18	^{d}Nin-gir$_2$-su	a Ningirsu
	19	lugal-ba i$_3$-gub	como propietario estableció;
	20	e$_2$ E$_2$.MI$_2$	en las propiedades de la «Casa de la Mujer»
	21	GANA$_2$ E$_2$.MI$_2$-ka	(y) en el campo de la «Casa de la Mujer»
	22	^{d}Ba-ba$_6$	a Baba
	23	nin-ba i$_3$-gub	como propietaria estableció;
	24	e$_2$ nam-dumu	en las propiedades de los hijos
	25	GANA$_2$ nam-dumu-ka	(y) en el campo de los hijos
	26	^{d}Šul-ša$_3$-ga-na	a Šulšagana[105]
	27	lugal-ba i$_3$-gub	como señor estableció;
	28	ki-sur-ra	desde la frontera
	29	^{d}Nin-gir$_2$-su-ka-ta	de Ningirsu
	30	a-ab-še$_3$	hasta (la región de) Ḫor
	31	maškim lu$_2$ nu-e	dejó de haber inspectores;
	32	adda ki-mah-še$_3$ DU	(cuando) se lleve un cadáver al cementerio
	33	kas-ni 3 dug	3 jarras de cerveza,
	34	ninda-ni 80-am$_6$	80 panes,
	35	1 ^{giš}na$_2$	una cama,
	36	1 maš-sag-ga$_2$	(y) un carnero-guía,
	37	uh$_3$-muš$_3$-e	el uh$_3$-muš$_3$
	38	ba-tum$_3$	cogerá,
	39	3 (ban$_2$) še lu$_2$-umum-ma-ke$_4$	(y) el lu$_2$-umum-ma 3 ban (18 l.) de cebada
ix	1	ba-tum$_3$	se llevará;
	2	gi-^{d}En-ki-ka-ka	cuando a la «caña de Enki»
	3	lu$_2$ u$_3$-DU	un hombre sea llevado,
	4	kas-ni 4 dug	4 jarras de cerveza
	5	ninda-ni 240-am$_6$	240 panes
	6	1 (ul) še	(y) 1 ul (36 l.) de cebada
	7	uh$_3$-muš$_3$-e	el uh$_3$-muš$_3$

105 Hijo del dios Ningirsu y su esposa Baba.

8	ba-tum$_3$	se llevará,
9	3 (ban$_2$) še lu$_2$-umum-ma-ke$_4$	(y) el lu$_2$-umum-ma 3 ban (18 l.) de cebada
10	ba-tum$_3$	se llevará;
11	1 nig$_2$-sag-la$_2$-MI$_2$	un tocado de mujer
12	1 sila$_3$ ir-nun	(y) 1 sila (1 l.) de «perfume de primera calidad»
13	nin-dingir-re$_2$	la sacerdotisa-nin-dingir[106]
14	ba-tum$_3$	se llevará;
15	420 ninda-durun-durun-na	420 panes secos (?)
16	ninda gub-ba-am$_6$	son los panes de la contribución,
17	40 ninda-kum$_2$	40 panes calientes
18	ka-gub-ba-am$_6$	son los panes para la cena (?),
19	10 ninda-kum$_2$	10 panes calientes
20	ninda-banšur-ra-kam	son los panes de mesa,
21	5 ninda-lu$_2$-zi-ga-ka	5 panes del «hombre del bando»[107],
22	2 kas-LAK.449 1 sa$_2$-dug$_4$	2 ánforas (y) una vasija-sa-dug$_4$ de cerveza
23	gala	es (la ración) del cantante de lamentaciones
24	Gir$_2$-su^{ki}-kam	de Girsu;
25	490 ninda	490 panes,
26	2 kas-LAK.449 1 sa$_2$-dug$_4$	2 ánforas (y) una vasija-sa-dug$_4$ de cerveza
27	gala	es (la ración) del cantante de lamentaciones
28	Lagaš^{ki}-kam	de Lagaš;
29	406 ninda	406 panes,
30	1 kas-LAK.449 1 sa$_2$-dug$_4$	un ánfora y una vasija-sa-dug$_4$ de cerveza
31	gala-am$_6$	es (la ración) de los (otros) cantantes de lamentaciones;
32	250 ninda	250 panes
33	1 kas-LAK.449	(y) 1 ánfora de cerveza
34	nam-um-ma-me [108]	es (la ración) de las ancianas[109];
35	180 ninda	180 panes
36	1 kas-LAK.449	(y) un ánfora de cerveza
37	ABxAŠ$_2$.IGI [110]	es (la ración) de los ancianos[111]

106 Sobre este tipo de sacerdotisas, v. bibliografía en Steible, *Die altsumerischen* ... II, p. 152.

107 Tipo de pan, de características desconocidas, que forma parte de lo destinado a los cantantes de lamentaciones de Girsu (Steible, *Die altsumerischen* ... II, p. 153).

108 Var. Ukg 4:x.33: nam-um-ma-am$_6$.

109 El término (nam-)um-ma significa lit. «mujer anciana», aunque en este caso se suele interpretar como «plañidera» por su relación con um-ma-er$_2$ (lit. «anciana que llora») en F. Allotte de la Fuÿe, *Documents* ..., nº 159:i.3 (Steible, *Die altsumerischen* ... II, p. 154).

110 Var. Ukg 4:x.36: UNU.IGI.

111 Sobre el término ABxAŠ$_2$, tanto en su acepción de «anciano» como en la de «testigo», v. I.J. Gelb, «šîbût kušurrā'im, 'Witnesses of the Indemnity'», *Journal of Near Eastern Studies* 43 (1984) 263-276, e I.J. Gelb - P. Steinkeller - R.M. Whiting, *Earliest Land Tenure Systems in the Near East: Ancient Kudurrus*, Oriental Institute Publications 104, Chicago 1991, pp. 234-235. Sobre la posible relación de ABxAŠ$_2$.IGI con IGI.ABxAŠ$_2$ = *šību*, v. B. Hruška, «Die innere Struktur ...», p. 113 y, en contra, J. Bauer, «Altsumerische Beiträge ...», p. 8 n. 25. «Ancianos» y «ancianas» aparecen en este pasaje (ix.15-x.10) con motivo de la regulación de las tarifas por una ceremonia de lamentación, no mencionada en la descripción de los abusos; estos personajes aparecen, asimismo, durante el III mil. a.C., en muchos otros textos y circunstancias aún no estudiadas pormenorizadamente.

	38	NINA^{ki}-na-me	de NINA;
x	1	igi-nu-du$_8$	para el igi-nu-du$_8$
	2	zar$_2$-ra-a gub-ba	de servicio en el ...
	3	ninda-ka gub-ba-ni 1-am$_6$	(su ración es de) un pan para la cena (?),
	4	5 ninda-gi$_6$-ba-a-ka-ni	5 panes para el amanecer (?),
	5	1 ninda-UD.SA$_2$.A-ka-ni[112]	un pan para el mediodía (?)
	6	6 ninda-gi$_6$-an-na-ka-ni	(y) 6 panes para la noche;
	7	60 ninda	60 panes,
	8	1 kas-LAK.449	un ánfora de cerveza
	9	3 (ban$_2$) še	(y) 3 ban (18 l.) de cebada
	10	lu$_2$ sag-bur-re$_2$ ak-da-kam	(es la ración) para los que trabajan como sag-bur[113];
	11	addir$_x$ a-bul$_x$-la	la tarifa de 'la puerta de la ciudad'
	12	guruš-MIN-ka	para las parejas de obreros
	13	inim i$_3$-gi$_4$	él (UruKAgina) revocó,
	14	giš-kin-ti	(y) para los artesanos
	15	ninda-šu-il$_2$-la-ba	el ninda-šu-il$_2$-la
	16	inim i$_3$-gi$_4$	revocó;
	17	sanga-GAR	los sacerdotes-GAR
	18	kiri$_6$ ama-uku$_2$-ra$_2$	el jardín del ama-uku$_2$
	19	nu-lah$_5$	dejaron de saquear;
	20	ŠUB-lugal-ra	(cuando) a un ŠUB-lugal
	21	anše-ša$_6$-ga	un asno de buena calidad
	22	u$_3$-na-tu	le nazca,
	23	ugula-ne$_2$	(y) su supervisor
	24	ga-še$_3$-sa$_{10}$	«te lo quiero comprar»
	25	u$_3$-na-dug$_4$	le diga,
	26	u$_3$-da mu-še$_3$-sa$_{10}$-sa$_{10}$ [114]	«si lo quieres comprar
	27	ku$_3$ ša$_3$-ga$_2$ a-ša$_6$-ga	el precio que satisfaga a mi corazón
	28	la$_2$-ma	págame»
	29	u$_3$-na-dug$_4$	(si el ŠUB-lugal) le responde,
	30	ud nu-še$_3$-sa$_{10}$-sa$_{10}$-a-a [115]	(o) si no se lo quiere vender,
	31	ugula AB$_2$.ŠA$_3$-bi	el supervisor coléricamente
	32	na-na-tag-ge	no le golpeará;
xi	1	e$_2$ lu$_2$-gu-la-ke$_4$	cuando la propiedad de un 'hombre grande'
	2	e$_2$ ŠUB-lugal-ka	con la propiedad de un ŠUB-lugal
	3	ab-us$_2$-sa [116]	limite,
	4	lu$_2$-gu-la-bi	y ese 'hombre grande'

112 Var. Ukg 4:xi.5: ninda-UD.SA$_2$-ka-ni.

113 sag-bur = ac. *abru* [*CAD* A/1 p. 64 s.v. abru C: «(a priestly official of low standing)»], *assinnu* [*CAD* A/2 p. 341 s.v. assinnu; «(a member of the cultic personnel of Ištar)»]; esta última profesión se encuentra en contexto con el cantante de lamentaciones (J.S. Cooper, *Presargonic Inscriptions* ..., p. 74), al igual que ocurre en nuestro párrafo ix.15-x.10.

114 Var. Ukg 4:xi.25: u$_4$-da mu-še$_3$-sa$_{10}$-sa$_{10}$.

115 Var. Ukg 4:29: ud nu-še$_3$-sa$_{10}$-sa$_{10}$.

	5	ga-šeˇ$_3$-sa$_{10}$	«quiero comprártelo»
	6	u$_3$-na-dug$_4$	le diga,
	7	u$_3$-da [117]	«si
	8	mu-šeˇ$_3$-sa$_{10}$-sa$_{10}$	la quieres comprar
	9	ku$_3$ šaˇ$_3$-ga$_2$ a-šaˇ$_6$-ga	el precio que satisfaga a mi corazón
	10	la$_2$-ma	págame,
	11	e$_2$-mu pisan$_3$-nam	mi casa es un gran recipiente-pisan$_3$,
	12	še si-ma-ni	¡llénamelo de cebada!»
	13	u$_3$-na-dug$_4$	(si el ŠUB-lugal) le responde,
	14	u$_3$-da nu-šeˇ$_3$-sa$_{10}$-sa$_{10}$ [118]	(o) si no se lo quiere vender,
	15	lu$_2$-gu-la-bi	el 'hombre grande'
	16	ŠUB-lugal-ra	al ŠUB-lugal
	17	AB$_2$.ŠA$_3$-bi	coléricamente
	18	na-na-tag-ge	no le golpeará.
	19	i$_3$-dug$_4$	(Esto es lo que UruKAgina) ha dicho.
	20	dumu Lagaš^{ki}	A los ciudadanos de Lagaš:
	21	ur$_5$-ra ti-la	al que estaba endeudado,
	22	gur gub-ba	al que había establecido una medida-gur (falsa),
	23	še si-ga	al que había llenado (inapropiadamente una medida-gur con) cebada,
	24	nig$_2$ zuh-a	al ladrón
	25	sag giš ra-a	(y) al asesino,
	26	e$_2$-EŠ$_2$-bi	su prisión
	27	e-luh	él la ha limpiado (de ellos);
	28	ama-gi$_4$-bi	su libertad
	29	e-gar	él ha dispuesto[119].
	30	nu-siki nu-ma-{nu-}su [120]	Que el huérfano y la viuda
	31	lu$_2$-a$_2$-tuku	al poderoso
xii	1	nu-na-ga$_2$-ga$_2$-a	no le sean entregados
	2	^{d}Nin-gir$_2$-su-da	con Ningirsu
	3	Uru-KA-gi-na-ke$_4$	UruKAgina
	4	inim-bi ka e-da-kešˇ$_2$	ha acordado.
	5	šaˇ$_3$ mu-ba-ka	En ese año
	6	id$_2$-tur-Gir$_2$-su^{ki}-	el pequeño canal que Girsu
	7	i$_3$-tuku-a	tiene
	8	^{d}Nin-gir$_2$-su-ra	a Ningirsu
	9	al mu-na-du$_3$	le ha excavado;
	10	mu ud-bi-ta-bi	el nombre que desde ese día

116 Var. Ukg 4:xi.34: a(*sobre AB)*-us$_2$-sa.

117 Var. Ukg 4:xi.38: u$_4$-da.

118 Var. Ukg 4:xii.7: u$_4$-da nu-šeˇ$_3$-sa$_{10}$-sa$_{10}$.

119 xi.20-29: la interpretación aquí propuesta para este importante pasaje sigue a P. Steinkeller, «The Reforms of UruKAgina ...», pp. 227-232.

120 Var. Ukg 4:xii.23: nu-ma-su.

11	e-še$_3$-gar	lleva,
12	^{d}Nin-gir$_2$-su Nibru^{ki}-ta nir-gal$_2$ [121]	«Ningirsu-es-Soberano-ante Nippur»,
13	Uru-KA-gi-na-ke$_4$	UruKAgina
14	mu mu-na-sa$_4$	le ha dado;
15	id$_2$-NINA^{ki}-gin-a	hasta el «Canal-que-fluye- hacia-NINA»
16	mu-na-ni-la$_2$	él lo hizo llegar;
17	id$_2$ ku$_3$-ga-am$_6$	el canal es puro,
18	ša$_3$-bi dadag-ga-am$_6$	su lecho es claro;
19	^{d}Nanše	¡que a Nanše
20	a-zal-le	agua corriente
21	he$_2$-na-tum$_3$	le traiga![122]

BIBLIOGRAFÍA

ALLOTTE DE LA FUŸE, F., *Documents présargoniques*, París 1908-1920.

ASHER-GREVE, J.M., *Frauen in altsumerischer Zeit*, Bibliotheca Mesopotamica 18, Malibu 1985.

BAUER, J., «Zum Totenkult im altsumerischen Lagasch», *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Suppplementa* I (1969) 107-114.

BAUER, J., *Altsumerische Wirtschaftstexte aus Lagasch*, Roma 1972.

BAUER, J., «Altsumerische Beiträge (7-9)», *Die Welt des Orients* 9 (1977-78) 1-9.

BEHRENS, H. - STEIBLE, H., *Glossar zu den altsumerischen Bau- und Weihinschriften*, Freiburger Altorientalische Studien 6, Wiesbaden 1983.

CARROUÉ, F., «Le 'Cours-d'Eau-Allant-à-NINA^{ki}'», *Acta Sumerologica* 8 (1986) 13-57.

COOPER, J.S., *Reconstructing History from Ancient Inscriptions: the Lagash-Umma Border Conflict*, Sources from the Ancient Near East 2/1, Malibu 1983.

COOPER, J.S., «Medium and Message: Inscribed Clay Cones and Vessels from Presargonic Sumer», *Revue d'Assyriologie* 79 (1985) 97-114.

COOPER, J.S., *Presargonic Inscriptions. Sumerian and Akkadian Royal Inscriptions* I, New Haven 1986.

DEIMEL, A., «Die Reformtexte Urukaginas», *Orientalia SP* 2 (1920) 6-31.

DEIMEL, A., *Sumerische Tempelwirtschaft zur Zeit Urukaginas und seiner Vorgänger*, Analecta Orientalia 2, Roma 1931.

DIAKONOFF, I.M., «The Rise of the Despotic State in Ancient Mesopotamia», en I.M. Diakonoff (ed.), *Ancient Mesopotamia: Socio-Economic History. A Collection of Studies by Soviet Scholars*, Moscú 1969, pp. 173-203 (art. aparecido en 1956).

DIAKONOFF, I.M., «Some Remarks on the 'Reforms' of Urukagina», *Revue d'Assyriologie* 52 (1958) 1-15.

EDZARD, D.O., «Soziale 'Reformen' im Zweistromland bis ca. 1600 v. Chr.: Realität oder literarischer Topos?», *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae* 22 (1974) 145-156.

121 Var. Ukg 4:xii.36: id$_2$ ^{d}Nin-gir$_2$-su Nibru^{ki}-ta nir-gal$_2$.

122 xii.5-21: sobre este pasaje, v. Carroué, «Le 'Cours-d'Eau-...», pp. 18-19.

EDZARD, D.O., «Irikagina (Urukagina)», *Aula Orientalis* 9 (1991) = *Fs. M. Civil*, pp. 77-79.
EDZARD, D.O. - FARBER, G., *Die Orts- und Gewässernamen der 3. Dynastie von Ur*, Répertoire Géographique des Textes Cunéiformes 2, Wiesbaden 1974.
EDZARD, D.O. - FARBER, G. - SOLLBERGER, E., *Die Orts- und Gewässernamen der präsargonischen und sargonischen Zeit*, Répertoire Géographique des Textes Cunéiformes 1, Wiesbaden 1977.
ELLIS, R.S., *Foundation Deposits in Ancient Mesopotamia*, Yale Near Eastern Researches 2, New Haven - Londres 1968.
FALKENSTEIN, A., «La Cité-Temple Sumérienne», *Cahiers de l'Histoire Mondiale* 1 (1954) 784-814. Traducción al inglés, por M. de J. Ellis, en Monographs on the Ancient Near East 1/1, Malibu 1974.
FÖRTSCH, W., *Altbabylonische Wirtschaftstexte aus der Zeit Lugalanda's und Urukagina's*, Vorderasiatische Schriftdenkmäler der Königlichen Museen zu Berlin 14/I, Leipzig 1916.
FOSTER, B., «A New Look at the Sumerian Temple State», *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 24 (1981) 225-241.
FOXVOG, D. A., «A New Lagaš Text Bearing on Uruinimgina's Reforms», *Journal of Cuneuform Studies* 46 (1994) 11-15.
GELB, I.J., «Household and Family in Early Mesopotamia», en E. Lipinski (ed.), *State and Temple Economy in the Ancient Near East I*, Orientalia Lovaniensia Analecta 5, Leuven 1979, pp. 1-97.
GELB, I.J., «šîbût kušurrā'im, 'Witnesses of the Indemnity'», *Journal of Near Eastern Studies* 43 (1984) 263-276.
GELB, I.J. - STEINKELLER, P. - WHITING, R.M., *Earliest Land Tenure Systems in the Near East: Ancient Kudurrus*, Oriental Institute Publications 104, Chicago 1991.
GENOUILLAC, H. de, *Tablettes sumériennes archaiques*, París 1909.
HALLO, W.W., *Early Mesopotamian Royal Titles: A Philologic and Historical Analysis*, American Oriental Series 43, New Haven 1957.
HEIMPEL, W., «Herrentum und Königtum im vor- und frühgeschichtlichen Alten Orient», *Zeitschrift für Assyriologie* 82 (1992) 4-21.
HRUŠKA, B., «Die Reformtexte Urukaginas. Der verspätete Versuch einer Konsolidierung des Stadtstaates von Lagaš», *Le Palais et la Royauté (Archéologie et Civilisation) = XIX^e Réncontre Assyriologique Internationale*, Paris 1971, pp. 151-162.
HRUŠKA, B., «Die innere Struktur der Reformtexte Urukaginas von Lagaš», *Archiv Orientalni* 41 (1975) 4-13 y 104-132.
HRUŠKA, B., «Die Bewässerungsanlagen in den altsumerischen Königsinschriften von Lagaš», *Bulletin on Sumerian Agriculture* 4 (1988) 61-72.
JACOBSEN, Th., «Early Political Development in Mesopotamia», *Zeitschrift für Assyriologie* 18 (1957) 91-140.
JACOBSEN, Th., «The Term Ensí», *Aula Orientalis* 9 (1991) = *Fs. M. Civil*, pp. 113-121.
KOBAYASHI, T., «The ki-a-nag of Enentarzi», *Orient* 21 (1985) 10-30.
KRAMER, S.N., *The Sumerians. Their History, Culture and Character*, Chicago 1963.
KRAMER, S.N., «The Ur-Nammu Code: Who was its Author?», *Orientalia NS* 52 (1983) 453-456.
LAMBERT, M., «Les 'reformes' d'Urukagina», *Revue d'Assyriologie* 50 (1956) 169-184.
LAMBERT, M., «Le quartier Lagash», *Rivista degli Studi Orientali* 32 (1957) 123-143.

LAMBERT, M., «La guerre entre Urukagina et Lugalzaggesi», *Rivista degli Studi Orientali* 41 (1966) 29-66.
LAMBERT, M., «L'expansion de Lagash au temps d'Entemena», *Rivista degli Studi Orientali* 47 (1972) 1-22.
LAMBERT, M., «Recherches sur les réformes d'Urukagina», *Orientalia NS* 44 (1975) 22-51.
LAMBERT, W.G., «The Reading of the Name uru.KA.gi.na», *Orientalia NS* 39 (1970) 419.
LAMBERT, W.G., «The Reading of Uru-KA-gi-na Again», *Aula Orientalis* 10 (1992) 256-258.
LIVERANI, M., *Antico Oriente. Storia, società, economia*, Roma-Bari 1988.
MAEDA, T., «'King of Kish' in Pre-Sargonic Sumer», *Orient* 17 (1981) 1-17.
MAEDA, T., «Work Concerning Irrigation Canals in Pre-Sargonic Lagash», *Acta Sumerologica* 6 (1984) 33-53.
MAEKAWA, K., «The Development of the É.MÍ in Lagaš during Early Dynastic III», *Mesopotamia* 8-9 (1973-74) 77-144.
MICHALOWSKI, P. - WALKER, C.B.F., «A new Sumerian 'Law Code'», en H. Behrens - D. Loding - M.T. Roth (edd.), *DUMU-É-DUB-BA-A, Studies in Honor of Ake Sjöberg,* Occasional Publications of the Samuel Noah Kramer Fund 11, Philadelphia 1989, pp. 383-396.
NIKOLSKIJ, M.V., *Dokumenty chozjajstvennoj otčetnosti drevnêjšej epochi chaldei iz sobranija N.P. Lichačeva. I*, Drevnosti Vostočnyja 3, S. Petersburgo 1908.
NISSEN, H.J., *The Early History of the Ancient Near East. 9000-2000 B.C.,* Chicago 1988 [Darmstadt 1983].
PETTINATO, G., «I_7-Idigna-ta I_7-nun-$še_3$. Il conflitto tra Lagaš ed Umma per la 'Frontiera Divina' e la sua soluzione durante la Terza Dinastia di Ur», *Mesopotamia* 5-6 (1970-71) 281-320.
PETTINATO, G., *I Sumeri*, Milán 1992.
POMPONIO, F., «Urukagina 4 VII 11 and an Administrative Term from the Ebla Texts», *Journal of Cuneiform Studies* 36 (1984) 96-100.
POMPONIO, F., *La prosopografia dei testi presargonici di Fara*, Studi Semitici NS 3, Roma 1987.
ROSENGARTEN, Y., «La notion de souveraineté divine», *Revue d'Histoire des Religions* 156 (1959) 129-146.
ROSENGARTEN, Y., *Le concept sumérien de consommation dans la vie économique et religieuse*, París 1960.
SARZEC, E. de - HEUZEY, L., *Découvertes en Chaldée*, París 1884-1912.
SCHNEIDER, N., *Die sumerische Tempelstadt*, Essen 1920.
SELZ, G.B., *Die altsumerischen Wirtschaftsurkunden der Ermitage zu Leningrad*, Freiburger Altorientalische Studien 15/1, Stuttgart 1989.
SELZ, G.B., «Studies in Early Syncretism: The Development of the Pantheon in Lagas. Examples for Inner-Sumerian Syncretism», *Acta Sumerologica* 12 (1990) 111-142.
SOLLBERGER, E., *Corpus des Inscriptions «Royales» Présargoniques de Lagash*, Genève 1956
SOLLBERGER, E., «L'opposition au pays de Sumer et Akkad», en A. Finet (ed.), *La Voix de l'Opposition en Mésopotamie*, Bruxelles 1973, pp. 28-36.
STEIBLE, H., *Die altsumerischen Bau- und Weihinschriften* I-II, Freiburger Altorientalische Studien 5, Wiesbaden 1982.
STEINER, G., «Altorientalische 'Reichs'-Vorstellungen im 3. Jahrtausend v.Chr.», en M.T.

Larsen (ed.), *Power and Propaganda. A Symposium on Ancient Empires*, Mesopotamia (Copenhagen Studies in Assyriology) 7, Copenhagen 1979, pp. 125-143.
STEINER, G., «Der Grenzvertrag zwischen Lagaš und Umma», *Acta Sumerologica* 8 (1986) 219-300.
STEINKELLER, P., «On the Reading and Meaning of a-ZAR-la», *Revue d'Assyriologie* 72 (1978) 73-76.
STEINKELLER, P., «More Evidence for the Reading bul_x of LAGABxSUM», *Revue d'Assyriologie* 73 (1979) 91-92; «Other Additions to RA 72 pp. 73-76», *Revue d'Assyriologie* 73 (1979) 92-93.
STEINKELLER, P., «The Renting of Fields in Early Mesopotamia and the Development of the Concept of 'Interest' in Sumerian», *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 24 (1981) 132-134.
STEINKELLER, P., «The Administrative and Economic Organization of the Ur III State: The Core and the Periphery», en McG. Gibson - R.D. Biggs (edd.), *The Organization of Power. Aspects of Bureaucracy in the Ancient Near East*, Studies in Ancient Oriental Civilization 46, Chicago 1987, pp. 19-41.
STEINKELLER, P., «The Reforms of UruKAgina and an Early Sumerian Term for 'Prison'», *Aula Orientalis* 9 (1991) = *Fs. M. Civil*, pp. 227-233.
STEINKELLER, P., «Early Political Development in Mesopotamia and the Origins of the Sargonic Empire», en M. Liverani (ed.), *Akkad: The First World Empire: Structure, Ideology, Traditions*, History of the Ancient Near East / Studies 5, Padua 1993, pp. 107-129.
STRUVE, V.V., «The Problem of the Genesis, Development and Disintegration of the Slave Societies in the Ancient Orient», en I.M. Diakonoff (ed.), *Ancient Mesopotamia: Socio-Economic History. A Collection of Studies by Soviet Scholars*, Moscú 1969, pp. 17-70 (art. aparecido en 1933).
THOMSEN, M.-L., *The Sumerian Language. An Introduction to its History and Grammatical Structure*, Mesopotamia (Copenhagen Studies in Assyriology) 10, Copenhagen 1984.
THUREAU-DANGIN, F. , *Recueil de tablettes chaldéennes*, París 1903.
THUREAU-DANGIN, F., *Die sumerischen und akkadischen Königsinschriften*, Leipzig 1907.
TYUMENEV, A.I., «The Working Personnel on the Estate of the Temple of ^{d}Ba-Ú in Lagaš During the Period of Lugalanda and Urukagina (25th-24th cent. B.C.)», en I.M. Diakonoff (ed.), *Ancient Mesopotamia: Socio-Economic History. A Collection of Studies by Soviet Scholars*, Moscú 1969, pp. 88-126 (art. aparecido en 1954).
VANSTIPHOUT, H., «Political Ideology in Early Sumer», *Orientalia Lovaniensia Periodica* 1 (1970) 1-38.
WAETZOLDT, H., «Zu den Strandverschiebungen am Persischen Golf und den Bezeichnungen des Ḫōrs», en Rupert Carola, *Sonderheft Strandverschiebungen*, Heidelberg 1981, pp. 168-169.
WESTENHOLZ, A., «Diplomatic and Commercial Aspects of Temple Offerings as Illustrated by a Newly Discovered Text», *Iraq* 39 (1977) 19-21.
YANG, Z., «King of Justice», *Aula Orientalis* 9 (1991) = *Fs. M. Civil*, pp. 243-249.
YILDIZ, F., «A Tablet of Codex Ur-nammu from Sippar», *Orientalia NS* 50 (1981) 87-97.

Lengua e historia, **Antig. crist. (Murcia) XII, 1995**
Scripta Fulgentina (Murcia) V / 9-10, 1995

EL SACERDOTE DE ISHTAR EN LA SOCIEDAD DE ALALAH. UN TEXTO RELATIVO: *AL. T.* *378

JUAN OLIVA
(Murcia)

SUMMARY

In this article a transliteration and translation of the administrative text of Alalah Al. T. *378 is given. With this as a base some considerations have been made on the role played by the priest of Ishtar in the society (c. 1700 B.C.).

Al. T. *378 es un texto acadio procedente del archivo de Alalah VII (c. 1700/1600 a. de C.) que, por problemas de financiación, sólo pudo ser publicado por D.J. Wiseman en versión cuneiforme junto a otros textos del mismo archivo[1]. Aunque leído por este autor, su transliteración quedó inédita guardando algunos detalles de interés respecto a la posición del sacerdote de ISHTAR en la sociedad de Alalah de 1700 a. de C. Esta comunicación ofrece una versión transliterada del citado texto, e intenta extraer algunas conclusiones relativas al papel social de dicho sacerdote.

I. TEXTO

Al. T. *378 contabiliza una suma en siclos de plata desglosada en diversos obsequios de particulares, donada con motivo de las bodas de la hija del sacerdote de ISHTAR con Kuzzi,

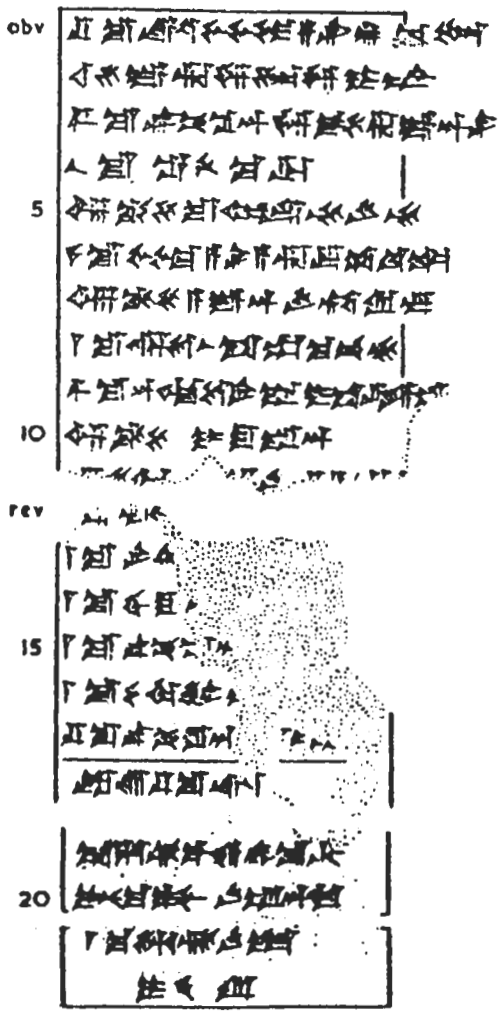
1 Cf. D.J. Wiseman, *The Alalakh Tablets*, London 1953, p. 103.

adivino. El texto ilustra parcialmente sobre la posición y prestigio sociales del sacerdote de ISHTAR en la sociedad de Alalah, pues en la lista de obsequiantes aparece Yarim-Lim como «príncipe» (hijo del rey: DUMU.LUGAL) junto a otros (presumiblemente) altos dignatarios de la ciudad.

Transliteración[2]:

1. 1/3 GÍN KÙ.BABBAR [I]*Sal-nin-a-ni-ú-uš-li*
   11 ŠE *Ia-ri-im-li-im* DUMU.LUGAL

378



Copia cuneiforme de Al. T. **378 ofrecida por D.J. Wiseman en* The Alalakh Tablets, *London 1953, PLATE XXXVIII.*

2 Según la copia del texto cuneiforme ofrecida por D.J. Wiseman, *op. cit.*, Plate XXXVIII.

1/3 GÍN *Sa-am-si-*^{d}IM DUMU *Kur-ri-ia-an-ni*
10 GÍN *E-tar-ma-lik*
5. IGI.6.GÁL ŠE.BA ^{I}*Mi-lam-mu-lú-mu*
2[?] GÍN ^{I}*Nin-a-ni A-ri-ip-Ša-uš-ka*
IGI.6.GÁL ŠE *A-ia-an* LÚ *uš-ru-ú*
1 GÍN 21 1/3 ŠE ^{I}*Aš-ta-ab-ba-am-mu*
1/2 GÍN ^{I}IŠTÁR(«U»+DAR)*-te-er-ra* DUMU *Ta-gi-a-d*[*u*]
10. IGI.4.GÁL ŠE *I-lu-ra-an*
3 ŠE[?] [x x x] LÚ [x-*a*-x]
r. 1[?] GÍN KÙ.BABB[AR]
1 GÍN *Ni-*[ ]
1 GÍN *Eḫ-lu-*[ ]
15. 1 GÍN *Sa-am-s*[*i-*]^{d}[IM]
1 GÍN ^{I}*Di-in-*[ ]
1/3 GÍN *Sa-am-si-*^{d}[IM x x]

ŠU.NIGIN 33 1/3 GÍN KÙ.BABBAR
ša a-na DUG.GAL.ḪI.A *aḫ-ṭz-ti*[3]
20. *I-be-ma* DUMU.MUNUS LÚ.SANGA ^{d}IŠTÁR(«U»+DAR)
Ku-uz-zi LÚ.ÚZU
DUMU *Ḫi-ru*

Traducción:

1) 1/3 de siclo de plata: Salninani-Ushli 2) 11 siclos de cebada: Yarim-Lim, príncipe 3) 1/3 de siclo: Samsi-Addu, hijo de Kurriani 4) 10 siclos: Etar-malik 5) 1/6 de ración de cebada: Milammulumu 6) 2[?] siclos: Nin-Ani (y) Arip-Shaushka 7) 1/6 de cebada: Ayan, hombre de Ushru 8) 1 siclo, 21 1/3 de cebada: Ashtabbammu 9) 1/2 siclo: ISHTAR-terra, hijo de Tagi-Adu 10) 1/4 de cebada: Iluran 11) 3 (siclos) de cebada ? ... hombre de ... 12r.) 1[?] siclo de plat[a ...] 13) 1 siclo: Ni-[ ] 14) 1 siclo: Ehlu-[ ] 15) 1 siclo: Samsi-[Addu] 16) 1 siclo: Din-[ ] 17) 1/3 de siclo: Samsi-[Addu ...]

---

18) Total: 33 1/3 siclos de plata 19) en grandes vasijas de la desposada 20) Ibema, hija del sacerdote de ISHTAR, 21) (y) Kuzzi, el adivino, 22) hijo de Hiru.

II. COMENTARIO

a) Consideraciones filológicas:

Dado que este texto es básicamente una lista de personas, no ofrece grandes problemas de comprensión o interpretación; la terminología y formulación son las habituales en este tipo de documentos administrativos, por lo que el mayor interés, desde el punto de vista filológico, reside en el análisis etimológico de los antropónimos hurritas y amoritas que este texto cita.

---

3 Sobre ac. *aḫiztu*, *vid.* W. von Soden, *Akkadisches Handwörterbuch*, p. 21 a.

Ello, sin embargo, lleva a un tipo de estudio más filológico que histórico, fuera del objeto de esta comunicación.

b) Apuntes sociológicos:

En general, los datos relativos al personal del culto de ISHTAR en Alalaḫ revelan aspectos más relacionados con su relevancia social que con sus actividades religiosas. Las fuentes no dan detalles sobre sus funciones culturales en los ritos, su jerarquización oficial, su organización en el templo o sus actividades en el calendario litúrgico. Ello no es extraño en una documentación prácticamente muda respecto a los actos rituales de la vida religiosa de Alalaḫ, así como respecto al papel desempeñado en los mismos por el palacio.

Pese a estas incertidumbres, parece claro que el sacerdote de ISHTAR era un personaje influyente en la sociedad de Alalaḫ; conservaba ciertas parcelas de poder, y ejercía las funciones culturales propias de su cargo en el templo de ISHTAR presumiblemente como maestro de ceremonias.

El texto *Al. T.* *378 contribuye a demostrar que el sacerdote de ISHTAR era un alto dignatario del reino. Su relevancia social parece confirmada porque este texto cita a un grupo de personas ilustres (entre ellos el príncipe Yarim-Lim) que participa en los regalos destinados a la boda de su hija con Kuzzi, adivino.

El alto rango del sacerdote de ISHTAR en la sociedad de Alalaḫ parece corroborado, además, por otros textos de este archivo que indican su capacidad para hacer de testigo en varias operaciones económicas de diversa índole (la mayor parte emprendidas por Ammitakum, antecesor de Yarim-Lim en el trono de Alalaḫ)[4]. Ello puede insinuar, en mi opinión, que el sacerdote de ISHTAR era asiduo merecedor de la confianza del soberano, y que podría pertenecer a la oligarquía de la ciudad.

Con todo, se ignora el grupo social al que pertenecían los sacerdotes en la estructura social de Alalaḫ. Alguna luz aporta la información textual posterior de este archivo, pues textos provenientes del estrato IV (c. 1400 a. de C.) proporcionan listas de personas agrupadas por diversas categorías sociales referidas a poblaciones y lugares cercanos a Alalaḫ. Los términos: *ḫupše-namê, ḫaniaḫḫu-ekû, eḫele-šūzubu* y *marijanne* designan respectivamente las diferentes clases sociales que M. Dietrich y O. Loretz distinguieron en su estudio de estos documentos[5]. Dicho material nunca cita al sacerdote de ISHTAR. Únicamente, el texto *Al. T.* 148 lista al LÚ.MÁŠ.ŠU.GÍD.GÍD (= acadio: *bārû* «adivino», «examinador de víctimas») entre los *namê* de la villa de Laṣṣi[6].

Aunque la boda de la hija del sacerdote de ISHTAR fuese también con un «adivino» o «examinador de víctimas» (LÚ.ÚZU), ningún dato permite saber la categoría social del futuro yerno del sacerdote de ISHTAR. La clase de los *namê* (a la que pertenecía el citado adivino de Laṣṣi) era de rango menor en la estructura social de Alalaḫ; a dicho grupo pertenecieron individuos con diversas ocupaciones, pues tanto médicos y adivinos como herreros, pastores, tejedores, etc. formaban parte de ella. Es poco probable, sin embargo, que el adivino que desposa a la hija del sacerdote de ISHTAR en Alalaḫ fuese de la misma categoría que el adivino de Laṣṣi. Quizá, su rango era equiparable al del sacerdote de ISHTAR, por lo que cabe

4 Cf. *Al. T.* *26, Al. T. *27, *Al. T.* *61 y *Al. T.* *65.

5 Cf. M. Dietrich - O. Loretz, «Die soziale Struktur von Alalaḫ und Ugarit (II)», *Die Welt des Orients* 5 (1969) 57-93.

6 *Vid.* M. Dietrich - O. Loretz, *art. cit.*, p. 65.

sospechar que la categoría social de los individuos no venía determinada por las profesiones que éstos ejercían en la sociedad sino por sus orígenes familiares o de clan. Es probable que el sacerdote de ISHTAR perteneciese a la clase de los hombres libres (*eḫele-šuzūbu*) de Alalaḫ, algunos de los cuales llegaron a tener una importante posición económica y social[7]. Tal vez, ello haría comprensible que la lista de regalos de boda destinados a su hija (*Al. T.* *378), provenientes de notables del reino, mereciese registro por escrito como documento oficial.

7 M. Dietrich - O. Loretz, *ibid.*, p. 92.

Lengua e historia, **Antig. crist. (Murcia) XII, 1995**
Scripta Fulgentina (Murcia) V / 9-10, 1995

NUEVAS CATEGORÍAS DE OFICIANTES EN EL *CORPUS* DE RITUALES DE EMAR[1]

Mª Dolores Hidalgo Moreno
(Murcia)

SUMMARY

The Emar rituals took place in the middel Euphrates valley and date from the late Bronze Age. In this article we shalls be examining three possible new categories of "player" without precedent in the neighbouring areas, namely "the men of consecration", "the Lord of the House" and the *maš'artu* priestess. These would appear to be throwbacks from the religious practices of an earlier semi-nomadic culture.

Las excavaciones practicadas durante los años 70 en Emar (Tell Meskene), en el gran meandro del Éufrates, sacaron a la luz una ciudad de finales del II milenio a. de C., que ha proporcionado una importante cantidad de documentos escritos. Entre los textos desenterrados en Emar destaca la colección de rituales locales redactados en lengua acadia.

Los rituales de Emar constituyen una valiosísima aportación para una mejor comprensión de la religión siria de finales de la Edad del Bronce. Hasta el descubrimiento de los rituales de Emar, la principal fuente de información sobre las prácticas religiosas en Siria noroccidental, era Ugarit. En el momento actual y gracias a la documentación procedente de Emar, se ha conseguido una importante ampliación en el conocimiento de la cultura y la religión en el ámbito de la antigua Siria.

---

1 Abreviaturas bibliográficas utilizadas: *AHw* = W. von Soden, *Akkadisches Handwörterbuch*; *ASJ* = *Acta Sumerologica*; *Au Or* = *Aula Orientalis*; *DamM* = *Damaszener Mitteilungen*; EMAR VI/3 = D. Arnaud, *Recherches au Pays d'Aštata*, EMAR VI/1-3, 1985-86; *JCS* = *Journal of Cuneiform Studies*; *RA* = *Revue d'assyriologie et d'archeologie orientale*; *UF* = *Ugarit-Forschungen*; *UT* = C.H. Gordon, *Ugaritic Textbook.*

Entre 1985 y 1986 Arnaud publicó una amplia porción de textos sumero-acadios[2] (más de 500) procedentes de las excavaciones practicadas en Tell Meskene-Emar en copias originales, transliteraciones y traducciones al francés, sin comentario[3]. Entre los textos sumero-acadios, Arnaud incluyó los archivos del adivino (LÚ.ḪAL) que administró el templo M_1 de Emar. Los archivos de este templo proporcionaron una gran variedad de textos administrativos y una colección de rituales locales repartidos en unos 200 fragmentos de tablilla.

Los posteriores trabajos de Dietrich[4] y Fleming[5] están centrados en el ritual de la sacerdotisa NIN.DINGIR de Addu (EMAR VI/3, 369), uno de los más amplios y complejos de todo el *corpus* de rituales de Emar.

A pesar de que los rituales de Emar son eminentemente descriptivos y muy variados presentan en sus contenidos elementos comunes tales como ciertas categorías de oficiantes humanos deconocidos hasta ahora en el ámbito de la práctica religiosa siria. En el presente trabajo trataremos tres nuevas categorías de oficiantes:

1. «Los oficiales que dan la consagración».
2. «El Señor de la casa» (EN É).
3. La sacerdotisa *maš'artu*.

1. LOS OFICIALES QUE DAN LA CONSAGRACIÓN

Los oficiales que dan la consagración constituyen el grupo de oficiantes que plantea más problemas de interpretación. En los rituales de Emar intervienen siempre como un colectivo que celebra banquetes rituales y participa en el reparto de las ofrendas y partes de los animales sacrificados.

En las fiestas *kissu* (EMAR VI/3, 385-388) siempre aparecen mencionados con el título completo (LÚ.MEŠ *šar-ru na-di-nu qí-da-ši*) pero en otros rituales aparecen variantes:

— LÚ.MEŠ *ša qí-da-ši* (Ritual de la NIN.DINGIR, EMAR VI/3, 369: 13, 21, 54, 77, 80 C).

— LÚ.MEŠ *qí-da-ši* (Ritual de la NIN.DINGIR, EMAR VI/3, 369: 38, 67, 76, 80 A).

— LÚ.MEŠ *na-di-nu qí-*[*da-ši*] (*Ordo* Litúrgico anual, EMAR VI/3, 446: 114 y ritual de la NIN.DINGIR, EMAR VI/3, 369: 12-13a).

— LÚ.MEŠ *šar-r]u na-di-nu ša qí-d*[*a-ši*] (Fragmento de ritual, EMAR VI/3, 395: 12).

En la variante más abreviada (LÚ.MEŠ *qí-da-ši*), LÚ.MEŠ (*amīlû*, «hombres») no sería un determinativo y en este caso se podrían interpretar como «los hombres de *qidašu*». En el título completo (LÚ.MEŠ *šar-ru na-di-nu qí-da-ši*), parece tener más sentido considerar LÚ.MEŠ

2 Arnaud, EMAR VI/ 1-3, 1985-1986.

3 El estudio de todos los textos acadios de Emar presenta muchas dificultades debido a que las excavaciones practicadas en Tell Meskene-Emar no sacaron a la luz la totalidad del material epigráfico que debió contener la ciudad. Un importante número de tablillas con un origen claramente emariota continúa apareciendo fuera de Siria, en colecciones privadas y en manos de tratantes. Aunque muchas de estas tablillas estan aún sin publicar, poco a poco se están ofreciendo ediciones de las mismas. Véase Huehnergard, «Five tablets from de vicinity of Emar», *RA* 77 (1983) 11-43; Arnaud, «La Syrie du moyen-Euphrate sous le protectorat hittite: contracts de droit privé», *Au Or* 5 (1987) 211-241 y «Textes syriens de l'âge du Bronze Récent», *Au Or* Suppl. 1 (1991) 9-197; Tsukimoto, «Sieben spätbronzezeitliche Urkunden aus Syrien», *ASJ* 10 (1988) 153-189; *id.*, «Akkadian Tablets in the Hirayama Collection (I)», *ASJ* 12 (1990) 177-259 y «Akkadian Tablets in the Hirayama Collection (II)», *ASJ* 14 (1992) 289-310; Beckman, «Three Tablets from the vicinity of Emar», *JCS* 40 (1988) 61-68. Veáse también Sigrist, «Miscellanea», *JCS* 34 (1982) 242-246 y Meyer-Wilhelm, «Eine spätbronzezeitliche Keilschrifturkunde», *DamM* 1 (1983) 249-261.

4 «Das Einsetzunsritual der Entu von Emar (EMAR VI/3, 369)», *UF* 21 (1989) 47-100.

5 «The installation of Baal's high priestess at Emar», Atlanta 1992.

como un determinativo, con lo cual la fórmula completa vendría a significar «los *šarru* que dan el *qidašu*»[6].

El título completo de esta categoría de oficiantes presenta dos términos: *šarru* y *qidašu*, sin uso conocido en acadio y de difícil interpretación. Arnaud traducc la expresión como «les chantres exécutants de la consécration», posiblemente interpretando *šarru* según el semítico noroccidental *šyr* («cantar»)[7], pero la ausencia de la -*y*- medial hace muy dudosa esta posibilidad.

Fleming comenta que en un fragmento de ritual, 372: 6, 10[8], se utiliza el signo LUGAL (*šàr*) «rey», para escribir el término *šarru*:

372: 6', [*(ù)* LÚ.ME]Š *šàr-ru na-di-nu qí-da-[ši]*
10', LÚ.MEŠ *šàr-ru na-[di-nu qí-da-ši]*

Pero aunque este aspecto sugiere la traducción «rey» para *šarru*, en los mismos rituales se observa que cuando se menciona al rey (de Emar o Šatappi), no se utiliza la escritura en forma silábica sino simplemente el signo LUGAL[9].

Fleming concluye que el empleo del signo LUGAL se debe a que las dos palabras (LUGAL y *šar*) tienen el mismo sonido, a la vez que recuerda la existencia del término semítico occidental de la misma raíz cuyo significado es «señor», u «oficial»[10]. La distinción entre la palabra acadia «rey» y el término *šarru* de la nueva categoría de oficiantes, se apreciaría en el uso de la escritura silábica para el último. Desde este punto de vista los oficiantes se podrían traducir como «los oficiales que dan el *qidašu*».

El otro término obscuro, *qidašu*, sólo aparece, además de en esta fórmula, formando parte de del epíteto de Dagán/KUR, en el texto 396: 5, donde encontramos ^{d}KUR EN *qí-da-[ši]*. Arnaud traduce el epíteto de Dagán: «Seigneur de la consécration» de acuerdo con el verbo *quddušu* (*AHw*, p. 926). Para Fleming el verbo *qadāšu* en D (*AHw*, p. 891) significa en Emar, «to sanctify with offerings» y considera que se refiere a las ofrendas que prepara el personal humano para participar en una fiesta o rito. Por consiguiente interpreta que el epíteto de Dagán se debe traducir «the lord (or possessor) of the sanctification-offerings»[11]. En el título de los oficiantes, el vínculo con el verbo *nadānu* parece indicar que *qidašu* es un tipo de ofrenda que «se da» a los dioses y que sirve para iniciar las fiestas en Emar (cf. *ūmi qadduši*, en la misma fiesta *kissu* a Dagán, 385a: 22, A y B)[12].

De lo expuesto anteriormente se desprende que la nueva categoría de oficiantes se puede interpretar en castellano como «los oficiales/oficiantes que dan la consagración», entendiendo que en castellano el verbo *qadāšu* (D) («reinigen», *AHw*, p. 891) se puede traducir por «consagrar».

---

6 Cf. Fleming, «The installation of Baal's high priestess at Emar», Atlanta 1992, p. 94.

7 Gordon *UT*, nº 2409, p. 489.

8 El texto 372 es un fragmento de ritual que Arnaud atribuye a la entronización de la sacerdotisa *maš'artu* (370).

9 No obstante existen ejemplos del uso de complementos fonéticos para la última sílaba en los textos 17: 4 (LUGAL-*ri*); 69: 11 (^{m}SÌ-^{d}*É-a*-LUGAL-*ri*) y en el nombre de ciudad URU *ša-ar-ri* (*cf.* Arnaud, «La Syrie du moyen-Euphrate sous le protectorat hittite: contracts de droit privé», *AuOr* 5 [1987] 224-225).

10 Cf. heb. *sār*, ug. *šr* («príncipe(?)), *UT* nº 2477, p. 494 y *šarru(m)* I A 3e, en Mari: «Kleinkönig od Schech», *AHw*, p. 1189.

11 Fleming, «The installation of Baal's high priestess at Emar», Atlanta 1992, p. 95.

12 Fleming (*op. cit.*, p. 95) observa que en el comienzo de fiesta *zukru* (EMAR VI/3, 375: 2), el *zukru* se «da» a Dagán (^{d}*Da-gan i-na-di-nu*). En Mari, en una carta dirigida al rey Zimri-Lim (A 1121+ A 2731: 6,8,10) aparece la palabra *zukrum* y aunque no se indica si se trata de una fiesta, se especifica que se debe «dar» a ^{d}IŠKUR (Addu).

En la fiesta *kissu* a Dagán (EMAR V/3, 385 y en el resto de fiestas *kissu*) el título de los oficiantes siempre aparece completo (LÚ.MES *šar-ru na-di-nu qí-da-si*), y en estos casos se puede considerar que LÚ.MES es un determinativo de *šarru*. En aquellos rituales que presentan abreviaciones (casi siempre omitiendo *šarru*) LÚ.MES se debe traducir como una parte del título:

LÚ.MES *sa qí-da-si* y LÚ.MES *qí-da-si* serán «los hombres de consagración».

LÚ.MES *na-di-nu qí-da-si* serán «los hombres que dan la consagración».

El ritual de la NIN.DINGIR de Addu (EMAR VI/3, 369) aporta un detalle interesante sobre la posible composición de los «oficiales que dan la consagración». En la sección del ritual dedicada a especificar las asignaciones de porciones de carne y otros alimentos que corresponden a cada grupo de oficiantes (ll. 76-79) se señala que los hombres de consagración matan y se reparten un buey entre ellos. A continuación se detalla la parte del buey que debe tomar cada oficiante o grupo de oficiantes: el rey/el hombre del rey del país, el adivino y los cantores. Lo que parece indicar que el grupo de los hombres de consagración estaría compuesto por el adivino, el rey del país o su representante y los cantores[13]. También cabe la posibilidad de que formaran sólo parte de los hombres de consagración, ya que estos últimos aparecen mencionados únicamente en los textos rituales.

2. EL SEÑOR DE LA CASA (EN É)

En los rituales de Emar no suele aparecer como un oficiante directo. Tanto en la fiesta *kissu* a Ea (EMAR VI/3, 386), como en el *kissu* a Ereškigal (EMAR VI/ 3, 385), la casa del señor de la casa (dentro o fuera de ella) será el lugar donde se sacrifiquen los animales utilizados en ambos rituales. Las porciones principales de la carne de estos animales se colocarán delante de los dioses.

La función del señor de la casa (EN É) en las fiestas *kissu* parece limitarse a la de proveedor de animales para sacrificar, siendo su casa el escenario de la matanza de los animales[14].

En los textos legales y adivinatorios mesopotámicos el señor de la casa (EN É) aparece como el jefe de un clan (*bēlu(m)* I B, *AHw*, p. 119) o como un jefe tribal en los textos babilonios del I milenio, en las piedras de límite (*kudurrus*).

En los rituales de Emar, el EN É parece desempeñar una función más específica, pero los textos no proporcionan ningún detalle aclaratorio[15].

A simple vista se observa que en el ritual de la NIN.DINGIR (EMAR VI/3, 369: 15), en la fiesta *kissu* a Ereškigal (EMAR VI/3, 385: 5) y en el ritual por todas las fiestas *kissu* (EMAR VI/ 3, 388), el EN É participa activamente durante el primer día de cada ritual[16].

La función de proveedor de animales para los sacrificios contrasta con su ausencia en la fiesta *zukru* (EMAR VI/3, 373) y en el ritual de entronización de la sacerdotisa *maš'artu* (EMAR VI/3, 370). En estos rituales los animales, se especifica que provienen del rey (*ša* LUGAL), de la ciudad (*ša* URU KI) etc.

---

13 Fleming («The installation of Baal's high priestess at Emar», Atlanta 1992, p. 96) también apunta esta posibilidad.

14 En el ritual de la NIN.DINGIR (EMAR VI/ 3, 369), el EN É desempeña la misma función.

15 Es posible que además de proveedor de animales fuera el encargado de sacrificarlos personalmente.

16 En el *kissu* a Ea, 386: 12-19, el EN É se une a los hombres de consagración para dar un regalo de plata a Ea.

Cabría suponer que el EN É era una especie de oficio religioso o título profesional, pero curiosamente no se le menciona fuera de los textos rituales ni en los registros administrativos de los templos.

No poder afirmar que el EN É era un cargo u oficio religioso sugiere la posibilidad de que realmente se trate, también en Emar, de un jefe de clan encargado de proporcionar los animales para las fiestas *kissu* (EMAR VI/3, 385-388) y para el ritual de la NIN.DINGIR (EMAR VI/3, 369).

La aparición de un jefe de clan sería un rasgo arcaico que hace preguntarse el porqué de su ausencia en la fiesta *zukru* (EMAR VI/3, 373), que aparentemente es uno de los rituales más antiguos de Emar.

3. LA SACERDOTISA *MAŠ'ARTU*

Sobre esta nueva categoría de sacerdotisa y oficiante contamos con la inestimable información proporcionada por su ritual de entronización (EMAR VI/3, 370) conservado en el *corpus* de los rituales de Emar. La dignidad de sacerdotisa *maš'artu* no tiene precedentes en otros textos acadios motivo por el cual su identificación resulta incierta. El término *maš'artu* no es una palabra conocida en acadio. Arnaud apunta la posibilidad de que *maš'artu* sea una formación nominal a partir de la raíz **s'r*, «cabellera», e interpreta «(prêtresse) aux cheveux longs et flottants», según habla de ellas Ibn Kalbi en el «Libro de los Idolos». Estas sacerdotisas estarían encargadas de custodiar los santuarios árabes preislámicos[17].

Fleming propone otra posibilidad[18], basándose en el verbo *ša'āru* (*ša'āru* II, *AHw*, p. 1118), «vencer», que estaría en consonancia con la relación que parece existir entre la sacerdotisa y la diosa Istar MÈ («Ištar del combate»), a cuyo culto estaría dedicada. Hay que considerar también que el verbo *ša'āru* (*ša'āru* I, *AHw*, p. 1118) viene a significar «ser peludo» y esta acepción estaría más próxima a la interpretación propuesta por Arnaud. Tal vez estaríamos ante un juego de significados: relación con la lucha y distintivo capilar al mismo tiempo. En cualquier caso el significado del término queda hasta el momento en el terreno de la hipótesis.

El elevado rango que debió suponer la dignidad de sacerdotisa *maš'artu* en Emar sólo se veía superado por el de NIN.DINGIR. Así en los repartos de mesas rituales y porciones de carne que aparecen en los rituales de la NIN.DINGIR (EMAR VI/3, 369: 16-17, 55-58) y de la *maš'artu* (EMAR VI/3, 370:33 y 35), esta última se sitúa inmediatamente después de las sacerdotisas NIN.DINGIR de Addu y de Dagán de Šumi, pero siempre delante del rey.

La relación entre las dos sacerdotisas es muy difícil de determinar. Ambas debieron pertenecer a una misma esfera cultural, pero sus competencias no parecen tener ningún tipo de interacción. En el fragmento de ritual 399 las dos sacerdotisas aparecen en dos momentos distintos del mismo (l. 4, *MÍ.maš-ar-[tu$_4$* y l. 8, *ù* U$_4$.7.KÁM NIN.DINGIR)[19]. Fuera del contexto ritual hay dos textos en los que las sacerdotisas NIN.DINGIR y *maš'artu* aparecen juntas: un registro de personal clerical (EMAR VI/3, 276: 6) y un inventario que recoge objetos en metales preciosos (casi todos de dioses, EMAR VI/3, 286: 19 (*[..] sa* NIN.DINGIR *u maš-a[r-ti]*).

En la esfera social la dignidad de sacerdotisa *maš'artu* afectaba también a sus familiares que se identificaban en los documentos por su relación de parentesco con ella. El texto EMAR VI/

17 Arnaud, «Textes syriens de l'âge du Bronze Récent», *Au Or* Suppl. 1 (1991) 11.

18 Fleming, «The installation of Baal's high priestess at Emar», 1992, p. 99.

19 Otro fragmento de ritual sólo menciona a la *maš'artu* (EMAR VI/ 3, 432: 3').

3, 209: 20 (contrato de préstamo), *Ḫi-ma-ši-^{d}KUR* especifica en su sello que es hermano de la *mas'artu* (NA_4.KISIB ^{m}*Ḫi-ma-si-*^{d}KUR SES MÍ.*mas-ar-ti*). La lista de nombres propios EMAR VI/3, 345: 4' contiene un nombre no conservado que también se identifica como relacionado con la *maš'artu*. Recientemente Arnaud ha publicado un grupo de textos procedentes en su mayoría de Emar, en los que un testigo aparece como pariente de la sacerdotisa[20].

Una lista de testigos en un contrato matrimonial (curiosamente de una sacerdotisa *qadištu* [NU.GIG]) nos informa de que la sacerdotisa *maš'artu* podía tener hijos. El testigo ^{m}*Zu-An-na* LÚ *qa-ba-ru*, se identifica por su oficio y como hijo de la sacerdotisa (DUMU *maš-ar-ti*), EMAR VI/3, 124: 25-26.

El ritual de la sacerdotisa *maš'artu*, al igual que el de la NIN.DINGIR de Addu (EMAR VI/3, 369), recoge todas las disposiciones necesarias para elevar a una mujer normal a la dignidad de sacerdotisa. Si el ritual de la NIN.DINGIR (EMAR VI/3, 369) especifica con claridad desde sus primeras ll. que la nueva sacedortisa estará dedicada a Addu, no sucede igual en el caso de la *maš'artu*. La pérdida del inicio del ritual nos ha privado del título y con toda probabilidad del sistema de elección.

La mención de la diosa Ištar MÈ (l. 20') y el protagonismo desempeñado por los hombres del combate (LÚ.MEŠ *ta-ḫa-zi*) indican una estrecha relación entre la sacerdotisa y los asuntos relativos a la guerra.

Sobre la duración del cargo de sacerdotisa *maš'artu* el texto proporciona dos datos interesantes: al final del ritual, y por comparación con el de la NIN.DINGIR, parece que la sacerdotisa recibe una asignación anual de bienes (l. 117'). En la instalación de mesas para altos dignatarios se menciona a la *maš'artu* anterior (l. 34'). Estos hechos pueden llevar a pensar que la dignidad de *maš'artu* se extendería sólo a un año. Fleming, en su estudio sobre el ritual de la NIN.DINGIR (EMAR VI/3, 369) observa que la mención de NIN.DINGIR anterior (*maḫirītu*), en las asignaciones de mesas y porciones de carne (para otras NIN.DINGIR, la *maš'artu* y el rey del país, ll. 16 y 55), no tiene que implicar la presencia física de la sacerdotisa precedente, antes bien, vendría a ser una atención hacia la NIN.DINGIR difunta, cuya muerte no es impedimento para su participación en los ritos de consagración de su sustituta[21]. De igual forma, las asignaciones de bienes materiales para la NIN.DINGIR tienen carácter anual. Cabe preguntarse si sucede lo mismo en el caso de la *maš'artu*. Si se acepta la propuesta de Fleming, la dignidad de sacerdotisa *maš'artu* sería vitalicia, y la fiesta de entronización se celebraría para investir a una nueva sacerdotisa tras la muerte de la que estaba en funciones. En apoyo de esta opinión viene el hecho de que ni en el ritual de la *maš'artu* ni en el de la NIN.DINGIR (EMAR VI/3, 369) se hace alusión al calendario ritual. No se menciona ningún nombre de mes, solamente se numeran los días durante los cuales transcurren las celebraciones. Podría hacerse una objeción: en el caso de que el cargo de *maš'artu* y de NIN.DINGIR fueran vitalicios, la existencia en los textos económicos de nombres propios identificados como hijos de la *maš'artu* y de la NIN.DINGIR (EMAR VI/3, 275: 6, *1 4 ^{m}Il-ba* DUMU DINGIR-*lì-a-bi* NIN.DINGIR *ša* ^{d}IŠKUR) plantea muchos interrogantes sobre la edad y el estado civil de las mujeres elegidas. Si en el ritual de la NIN.DINGIR (EMAR VI/3, 369) parece que se incluye una ceremonia nupcial con el dios de la tormenta y se menciona la salida de la sacerdotisa de su casa paterna (como la *maš'artu*), cabe suponer que se trataría de mujeres jóvenes. En ese caso habría que determinar en qué momento de sus vidas hay que situar el nacimiento de los hijos mencionados y plantearse si el cargo de sacerdotisa era temporal o los hijos eran fruto de adopciones.

20 Arnaud, «Textes syriens de l'âge du Bronze Récent», *Au Or* Suppl. 1 (1991) texto 80: 18.

21 Fleming, «The installation of Baal's high priestess», Atlanta 1992, pp. 65-66.

Lengua e historia, **Antig. crist. (Murcia) XII, 1995**
Scripta Fulgentina (Murcia) V / 9-10, 1995

HISTORIA DE UNA CARTA Y DE SU LECTURA

JESÚS LUIS CUNCHILLOS ILARRI
JUAN PABLO VITA BARRA
(C.S.I.C. - Instituto de Filología, Madrid)

SUMMARY

The authors cover the history of the investigation of queen Puduḫepa's letter, an important historical document found at Ras-Shamra/Ugarit (Syria), and written c. 1218 B.C. in Ugaritic. The knowledge of the text itself is stressed as the base for undertaking a historical interpretation: the study of the text in its original language, epigraphic problems, philological analysis, structural literary analysis, knowledge of the historical context, assessment of the intellectual and professional capability of the ancient scribe. Moreover, the authors set forth the advantages for the epistolary genre for the understanding of an ancient language like Ugaritic.

Esta es la historia de una carta escrita por la Reina Puduḫepa de Ḫatti al rey Niqmadu de Ugarit hacia 1218 antes de Cristo[1]. El documento es una tablilla de barro que sirve de soporte a la escritura cuneiforme alfabética[2]. La lengua es ugarítica[3]. La tablilla, como era habitual, fue luego cocida en un horno[4]. El documento permaneció sepultado entre los escombros del incen-

1 La historia detallada de la reina Puduḫepa, esposa del rey hitita Ḫattušilis III, puede encontrarse en J.-L. Cunchillos, «Note historique sur la reine Puduḫepa/Puduġiba(t)/, auteur de la lettre», en *Textes Ougaritiques II, Littératures Anciennes du Proche-Orient* (= *LAPO*) 14, Paris 1989, pp. 363-386. La traducción y comentario de la carta se encuentran en las pp. 390-421.

2 Sobre la escritura cuneiforme alfabética véase J.-L. Cunchillos, *Manual de estudios ugaríticos*, Madrid 1992, pp. 119-136.

3 El ugarítico es una lengua semítico noroccidental, emparentada, por ejemplo, con el hebreo, arameo y fenicio. Véase J.-L. Cunchillos, *Manual de estudios ugaríticos*, Madrid 1992, pp. 144-145.

4 En el patio V del Palacio Norte de Ugarit se encontró un horno para cocer tablillas. Puede leerse su descripción en J.-L. Cunchillos, *Manual de estudios ugaríticos*, Madrid 1992, pp. 87-88.

dio final que arrasó la ciudad de Ugarit (Siria) hacia 1185/2 a. C.[5] La tablilla fue hallada en el año 1953 de nuestra era.

En el verano de 1953 (decimoséptima campaña arqueológica) el arqueólogo Kuss encontraba en la habitación 56 del Palacio Real de Ugarit (archivos Este) un bloque de más de un metro de diámetro compuesto de piedra caliza, madera y tablillas. El bloque se había producido a causa del incendio y consiguiente derrumbamiento del piso superior de la estancia en la que se encontraba el archivo con sus tablillas. La piedra caliza con el calor del incendio se había convertido en cal y amalgamado con la madera, segundo material de construcción[6]. Las tablillas, fragmentadas, habían quedado adheridas a ese magma de hidróxido de calcio y madera. Los arqueólogos, tras romper el bloque en varios pedazos, fueron liberando con cuidado los fragmentos de tablillas en ellos presas. No fue suficiente. Los restos, aún con residuos de cal, fueron recogidos en paquetitos y éstos encerrados en tres cajas numeradas. Más tarde, en el museo, cada fragmento fue objeto de un cuidado y limpieza particulares hasta dejarlo lo más limpio posible. Sin conocer nada de su contenido los arqueólogos les dieron a cada fragmento un «número de objeto encontrado en las excavaciones». Y los fragmentos fueron confiados al estudio de los epigrafistas.

La materialidad de los objetos fue reuniendo un fragmento con otro. El primer epigrafista sólo pudo constatar que los fragmentos contenidos en las cajas pertenecían a varias tablillas y que las caligrafías eran diferentes. Cuatro de los fragmentos pertenecían a una misma tablilla, la mitad o los dos tercios de la tablilla original[7].

Ch. Virolleaud, entonces el epigrafista de la misión arqueológica de Ras Shamra, habla por primera vez de esta carta en una comunicación a la Académie des Inscriptions et Belles Lettres de Paris en 1954, en los siguientes términos[8]:

«(La carta) medía ... 16 cm. de ancho y 22 cm. de alto; y aunque sólo tengamos fragmentos dispersos se ve bien que se trata de un mensaje (*tḫm*) expedido a Niqmad por una reina cuyo nombre se escribe *Pdġb* ... *Pdġb* invita al rey de Ugarit a aliarse o a reconciliarse con «el Sol», siendo, sin duda, amiga a la vez del Faraón y de Niqmad. «Que Niqmad —escribe ella— envíe regalos, oro y púrpura al rey de Egipto»; y al final de una serie de exhortaciones del mismo tipo pero cuyo texto está fuertemente dañado, *Pdġb* resume la situación en tres palabras: «Así pues bebe con el Sol» *ʿm špš štn*, locucion que debe compararse con la que utilizaba por su parte, en la misma época, el rey de Babilonia, quien, dirigiéndose a Amenofis III y quejándose de no recibir ya regalos, le decía: «¡Ven! come y bebe conmigo (*itti-ia akul u šiti*)». Como se ve, el rito de la alianza era todavía más sencillo en Ugarit, puesto que bastaba con beber juntos.»

Y ya no sabremos nada más de esta carta hasta que en 1978 aparezca la *editio princeps*[9]. Como se puede comprobar, a la sepultura arqueológica sigue la sepultura epigráfica de 24 años.

---

5 Sobre el final del Reino de Ugarit véase por ejemplo M. Liverani, «La crise finale, c. 1200-1180», en *Supplément au Dictionnaire de la Bible* (= *SDB*) IX (1979) columnas 1312-1314.

6 Véase una descripción detallada del hallazgo en J.-L. Cunchillos, *Textes Ougaritiques II*, *LAPO* 14, Paris 1989, p. 389 nota 136.

7 Véase la descripción morfológica de los cuatro fragmentos en J.-L. Cunchillos, *Textes Ougaritiques II*, *LAPO* 14, Paris 1989, pp. 387-388.

8 Ch. Virolleaud, «Les nouveaux textes alphabétiques de Ras-Shamra (XVII^{e} campagne 1953)», *Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres* (= *CRAI*) 1954, p. 257.

9 Publicada por A. Caquot, «La lettre de la reine Puduḫepa», *Ugaritica VII* (1978) pp. 121-134.

Es cierto que dos años antes, en 1976, *KTU*[10] publica el texto, sólo la transcripción de dos de los cuatro fragmentos. *KTU* considera los dos fragmentos como dos cartas distintas, la 2.36 y la 2.37.

He aquí la transcripción a la que llega A. Caquot, el autor de la *editio princeps* de la carta[11], en el mismo año en que ingresa en el Collège de France:

1- [tḫ]m · pdǵb · mlk[t · ----]k[-]
2- [l ·]nqmd · rgm · hl[ny · ʿm ·]šp[š]
3- [w] · ʿm · mlkt · kll[· šlm]
4- w · šlm · d · ḫwtk · [---]b̊t̊ · mlk
4a- _____
5- ky · likt · bt · mlk · tḫmk · hl[n]
6- [h]rṣ · argmn · [ʿm̊] · špš · štn
7- [w] · at · m̊[h]r̊[· mr̊]ṯ · d · štt · bmṣ̊[r̊]
8- [m̊] · tqd̊m̊ · udh̊ · mǵt · w · mlk[···]
9- [--]qrt[—]nṯb · ʿmnkm · qrb[···]
10- [--]r · i[-]l̊t̊ · w · at · ʿmy · l · mǵt · [···]
11- [w ·]mla[k]tk · ʿmy · l · likt
12- [-----]šknt · ly · ht · hln · hrṣ[···]
13- [---] · štnt · ʿmy · ʿm · špš · štn[···]
13a- _____
14- [t̊n̊]nth · rgm · ky · likt · bt · mlk[···]
15- t̊ḫ̊m̊]k̊ · ntbt · mṣrm · ušbtm
16- nt]bt · mṣrm · bḫwt · ugrt
17- [----] · w · b · ḫwt[· -]ǵṯ · tʿtqn
18- [----]ḫwtm · n[----] · b · ʿmq[···]
19- [ḫ]wtm · ugr[t · ----]n · [···]
20- [---]t · rgm · hn[-------]š · r[···]
21- [----] · mlk · gr[--------]k[···]

1- [-----] · b · ḫwt[···]
2- [---]lkn · ht · b[···]
3- tʿtq · by · ḫwt · [···]
4- qdš · w · b · ḫwt[···]
5- w · l · thlq · ḫwt[···]
_____
6- w · lḫt · qnim · k · li[kt · bt · ml]k · l[···]
7- hlny · lm · mt · bʿl[k · -----p]ḫm[···]
8- w · pḫm · b · bty · in[-------] · ht[···]
9- šš mḫt · w · ht[· ----------]t[···]
10- mly · innm · [···]

10 M. Dietrich-O. Loretz-J. Sanmartín, *Die keilalphabetischen Texte aus Ugarit*, Neukirchen-Vluyn 1976.
11 A. Caquot, «La lettre de la reine Puduḫepa», *Ugaritica VII* (1978) pp. 123, 129-130 y 133-134.

11- w · at · lḫt · r[···]
12- w · rgmt · l · aǵzr[···]
13- p · at · mk · tšk[ḫ · ···]
14- dt · mlkt · tlk[···]
15- w · ap · sḫlm · t[···]
16- w · qnuym · tbʿ[···]
17- ʿl · sḫlm · iṯ · w[···]
18- at · mk · tšk[ḫ ···]
19- [----]l · š[···]

1- [···]k[···]
2- [···]arg[mn
3- ···
4- [···]m[---]tb̊[···]
5- [···]ʿl[---]štt[···]
6- arg]mn · q̊bt · w · [···]
7- [···]k · p[-] · å̊r[···]
8- [a]rgmnm[·]d · ar[···]
9- [···] · ibʿr[·]an · [···]
10- a]rgmn[·]wi[···]
11- [···]ṣdq · w[---]m · [···]
12- [···]ʿm[···]
13- [···]l̊[···]

La traducción de A. Caquot es la siguiente[12]:

1- Messa]ge de Puduḫepa, la rein[e ...
2- A] Niqmad dis: «Ic[i, auprès du] Sole[il[13]
3- et] auprès de la reine, tout [va bien
4- et *l'hommage* de ton pays [*est arrivé*] à la maison du roi.

5- Puisque tu as envoyé à la maison du roi ton message, eh bien!
6- l'o]r du tribut, au Soleil fais (le) remettre.
7- Et] toi-même, *le p*[*r*]*ix* [*du vin nou*]*veau* que tu as bu en Eg[yp-
8- te,] *tu présenteras. Je suis* venue à ... et le roi
9- [···] *nous reviendrons* auprès de vous dans
10- [···] mais toi, tu n'es pas venu auprès de moi
11- et] ton mes[sa]ge, tu n'as pas envoyé auprès de moi
12- [···] *tu ne t'es pas dérangé* pour moi. Maintenant donc, l'or
13- [···] tu m'as fait remettre, au Soleil fais (le) remettre».

14- *En seco*]*nd lieu* dis: «Puisque tu as envoyé à la maison du roi

---

12 A. Caquot, «La lettre de la reine Puduḫepa», *Ugaritica VII* (1978) pp. 128 y 132-133.
13 El título «el Sol» se refiere al rey de Ḫatti.

15- ton [message,] les caravanes d'Egypte *se sont arrêtées.*
16- Les cara]vanes d'Egypte, *depuis* le pays d'Ugarit
17- [···] et par le pays *de* [···] *ġṯ* (*elles*) passer*ont*
18- [···] *par* le pays de [··· ,] par la vallée
19- [···] le p]ays *d'*Ugar[it ...
20- [···] di*s* [···]
21- [···] le roi [···]

1- [···] *par* le pays [···]
2- [··· i]ront. Maintenant, *par* [···]
3- passer*a*(*s*) par le pays [···]
4- *Qadesh* et par le pays [···]
5- et ne périra pas le pays [···]

6- Et puisque [tu as] envo[yé à la maison du ro]i la tablette de lapis-lazuli [···]
7- ici. Pourquoi? [*Ton*] seigneur *est-il* mort*?* [··· esca]rboucles[···]
8- Et des escarboucles, dans ma maison, il n'y en a pas [···] Maintenant, [···]
9- tu avais réjoui, et maintenant [···]
10- et *mon* ... il n'y a pas [···]
11- Et toi, la tablette *de* [···]
12- et *tu as* dit à *Agzr* [···]
13- Aussi, toi, *tu te trouv*[*eras*] [···]
14- de la reine ir*ont* [···]
15- Et, de plus, les [···]*ont* [···]
16- et les *gens de Qn'u pil*[*ler*]*ont* [···]
17- contre les [···] il y a, et [···]
18- toi, *tu te trouve*[*ras* ···]
19- [···]

Para facilitar la tarea al lector, presentamos una traducción al español:

1- Men]saje de Puduḫepa, la rein[a ···]
2- A] Niqmad di:«Aq[uí, cabe el] So[l
3- y] cabe la reina, todo [va bien
4- y el homenaje de tu país [ha llegado] a la casa del rey.

5- Puesto que has enviado a la casa del rey tu mensaje, ¡pues bien!
6- el o]ro del tributo, al Sol hazle entrega.
7- Y] tú mismo, el p[r]ecio [del vino nue]vo que tú has bebido en Eg[ip-
8- to,] tú presentarás. Yo he venido a ··· y el rey
9- [···] nosotros volveremos cabe vosotros en
10- [···] pero tú, tú no has venido cabe mí
11- y] tu men[sa]je, tú no lo has enviado cabe mí
12- [···] tú no te has desplazado por mí. Ahora, por lo tanto, el oro

13- [···] tú me has hecho entrega, al Sol hazle entrega».

14- En segun]do lugar di: «Puesto que has enviado a la casa del rey
15- tu [mensaje], las caravanas de Egipto se han detenido.
16- Las cara]vanas de Egipto, desde el país de Ugarit
17- [···] y por el país de [···] *gt* (ellas) pasarán
18- [···] por el país de [··· ,] por el valle
19- [···] el p]aís de Ugar[it ···]
20- [···] di [···]
21- [···] el rey [···]

1- [···] por el país [···]
2- [··· i]rán. Ahora, por [···]
3- pasará(s) por el país [···]
4- Qadesh y por el país [···]
5- y no perecerá el país [···]

6- Y puesto que [tú has] envi[ado a la casa del re]y la tablilla de lapis-lázuli [···]
7- aquí. ¿Por qué? [¿Tu] señor ha muerto? [··· ca]rbunclos [···]
8- Y carbunclos, en la casa, no hay [···] Ahora, [···]
9- tú habías regocijado, y ahora [···]
10- y mi ··· no hay [...]
11- Y tú, la tablilla de [···]
12- y tú has dicho a Agzr [···]
13- También tú, tú te encontr[arás] [···]
14- de la reina irán [···]
15- Y, además, los [···] han [···]
16- y las gentes de Qn'u saq[ue]arán [···]
17- contra los [···] hay, y [···]
18- tú, tú te encon[trarás ···]
19- [···]
1-13- [No traducido]

En 1984 D. Pardee, profesor de la Universidad de Chicago, publica una nueva colación, es decir, una nueva lectura de la tablilla original, con su traducción correspondiente. Su transcripción del texto puede considerarse la más segura. Es la siguiente[14]:

1- [tḥ]m · pdgb · mlk[t ···]°° [···]
2- [l ·]nqmd · rgm · hl[ny · ʿm ·]šp[š]
3- [w] · ʿm · mlkt · kll[· šlm]
4- w · šlm · d · ḫw[t]k · wd · bt · mlk[···]

---

14 D. Pardee, «The Letter of Puduḫepa: The Text», *Archiv für Orientforschung* (=*AfO*) 29-30 (1983-84) pp. 321-323.

5- ky · likt · bt · mlk · tḥmk[·]hln[···]
6- [h]rṣ · argmny[· ʿm] · špš · štn[···]
7- [w] · at · m[-]k/r · [-]t · d · štt · b · mṣ[rm ···]
8- [-] tq[dm] · udḥ · mgt · w · mlk[n/t ···]
9- [-]qrt[-] wnṯb · ʿmnkm · l · qrb[···]
10- [-]r · ḥ/i/p[-] · w · at · ʿmy · l · mgt · [···]
11- [w·]mla[k]tk · ʿmy · l · likt
12- [h]t · km · šknt · ly · ht · hln · ḫrṣ[···]
13- [l/at · l] · štnt · ʿmy · ʿm · špš · štn[t/th]

14- [-] nty · rgm · ky · likt · bt · mlk[···]
15- [--]t · ntbt · mṣrm · ušbtm
16- n[t]bt · mṣrm · b · ḫwt · ugrt
17- ḫ/t[-]q/ṣt · w · b · ḫwt[·]ngṯ · tʿtqn[···]
18- [----]ḫwtm · n[--] b · ʿmq [···]
19- [--ḫ]wtm · ugr[t ----] n · i [···]
20- [---]t · rgm · hn[-----]š · r[···]
21- [--] · mlk · gr[···] [···]
22- [···]m [···]
...
23'- [···] [···]
24'- [···] [-]b · ḫwṯ[···]
25'- [···]lkn · ht · b · [···]
26'- tʿtq · by · ḫwt · [···]
27'- qdš · w · b · ḫwt · [···]
28'- w · l · thlq · ḫwt[···]

29'- w · lḫt · qnim · k · li[kt · bt · ml]k · l[špš]
30'- hlny · lm · mt · bʿl[··· p]ḫm[···]
31'- w · pḫm · b · bty · in[···] · ht [···]
32'- šš̈mḫt · w · ht · m [···]t · [···]
33'- mly · innm · [···]
34'- w · at · lḫt · r[···]
35'- w · rgmt · l · agzr[···]
36'- p · at · mk · tškḫ[···]
37'- dt · mlkt · tlkn[···]
38'- w · ap · shlm · t [···]
39'- w · qnuym · tb[···]
40'- ʿl · shl[m/k] · iṯ · w[···]
41'- at · [·]tšk[ḫ ···]
42'- [···] · š[···]

43'- [···] [···]
44'- [···]arg[mn ···]

45'- [···]š°°° [···]
46'- [···]m°[—] · t° [···]
47'- [···]ˀ°l[—]štt°[···]
48'- [arg]mn · ṯbt · w · [···]
49'- [···]° k · p[-]° tr · [···]
50'- [··· a]rgmn[·]d · a° [···]
51'- [···] · ibʿr[·]nn · [···]
52'- [··· a]°rgmn[--]°wi[···]
53'- [···]° q · w · [----]m°[···]
54'- [···]
55'- [···]

56'- [···] ° [···]
57'- [···]b
58'- [···]° r
59'- [···]° m
60'- [···] °°° [···]
60a'- ___

Y ésta es la traducción de Pardee[15]:

1- [Messa]ge of Puduḫepa, quee[n of ···]
2- [To] Niqmaddu say: He[re with] the Su[n]
3- [and] with the queen, everything [is fine.]
4- Now the well-being of your lan[d] [···]

5- Concerning the fact that you have sent to the royal palace your message (as follows:) «Now
6- [the g]old of my tribute [to] the Sun [I ?] herby remit.»
7- [Now,] as for you, [a X-measure of ??] the *m°[r]ṯ*-wine (??) which you (or: I ??) drank in Egy[pt ···]
8- [···] shall you present. To *ʾud* (???) did you go and the royal [···]
9- [···] city [···]«we shall return to you by/to the midst of» [···]
10- [···]but to me you have not come [···]
11- [and] your mess[e]nger-party you have not send to me.
12- [Now, ??] as I assigned for myself (??), indeed the (or: [your]) gold [···]
13- you have [not ??] remitted to me; it is to the Sun that [you] have remitted (it ??) [···]

14- [Sec]ondly, (??): Concerning the fact that you sent (word) to the royal palace:
15- «[X-e]d are the caravans of Egypt and they have stopped; moreover,
16- th[e] ca[ra]vans of Egypt through the land of Ugarit
17- [are X-ed] and through the land of Nuḫašše must they pass [···]

---

15 D. Pardee, «The Letter of Puduḫepa: The Text», *Archiv für Orientforschung* (=*AfO*) 29-30 (1983-84) pp. 325-326.

18- [···] two (?) lands [···] valley [···]
19- [···] two (?) [l]ands Ugar[it ···] [···]
20- [···] word/speak [···] [···]
21- [···] king of GR[···] [···]
22- [···]

23'- [···]
24'- [···] in (?) the land of [X ···]
25'- [···] Now, in [···]
26'- shall pass through the land of [X ···]
27'- Qadesh and through the land of [X ···]
28'- and the land of [X] shall not harm (them) (or: shall not be harmed) [···]

29'- Now as concerns the tablets regarding blue-dyed stuff that [you] se[nt to the roya]l [palace,] to [··· (as follows:)]
30'- «Here, why have the men of [my ??] lord [X-ed red-dyed] stuff
31'- when there is no red-dyed stuff in my house? [···]
32'- has/have caused to rejoice. And now [···]
33'- are not [···]
34'- Now, as for you, tablets [···]
35'- and said to/concerning ʾAgzr (or: I will *gzr*] [···]
36'- so you, for your part, you will certainly (??) find/be found (??) [···]
37'- of the queen will go [···]
38'- And, moreover, the *shlm* will [···]
39'- and the blue-dye people (??) will se[ek (??) ···]
40'- upon the *shl*[*m* ?] there is and [···]
41'- As for you [...] you will find/be found (??) [···]
42'- [···]

43'- [···]
44'- [···] tri[bute ···]
45'- [···]
46'- [···]
47'- [···]
48'- [··· trib]ute of good things and [···]
49'- [···]
50'- [··· t]ributes of/which [···]
51'- [···] I will destroy (??) it/him/her [···]
52'- [··· tr]ibute [···]
53'-60'- [···]

Para facilitar la tarea del lector, proponemos la traducción española del texto de Pardee:

1- [Mensa]je de Puduhepa, rein[a de ···]
2- [A] Niqmaddu di: Aq[uí con] el So[l]

3- [y] con la reina, todo va [bien.]
4- Ahora, el bienestar de tu paí[s] [···]

5- En cuanto al hecho de que tú has enviado al palacio real tu mensaje (en los siguientes términos:) «Ahora
6- [el o]ro de mi tributo [al] Sol [¿yo?] entrego aquí mismo.»
7- [Ahora,] como para tí, [una medida-X del ??] vino *m̊[r]ṯ* (??) que tú (¿o: yo?) bebiste en Egip[to ···]
8- [···] presentarás. A *ʾud* (???) fuiste y el real [···]
9- [···] ciudad [···] «regresaremos a ti pasando por el medio de/en medio de» [···]
10- [···] pero no has venido a mí [···]
11- [y] tu grupo de mensajeros no me has enviado.
12- [Ahora, ??] tal como asigné para mí mismo (??), realmente el (o: [tu]) oro [···]
13- [no ??] me has enviado; es al Sol a quien [tú] (lo ??) has remitido [···]

15- «[*parti*]*cipio* son las caravanas de Egipto y ellas se han parado; además,
16- la[s] ca[ra]vanas de Egipto a través del país de Ugarit
17- [están *participio*] y a través del país de Nuḫašše deben pasar [···]
18- [···] dos (?) países [···] valle [···]
19- [···] dos (?) [p]aíses Ugar[it ···]
20- [···] palabra/discurso [···]
21- [···] rey de GR[···]
22- [···]

23'- [···]
24'- [···] en (?) el país de [X ···]
25'- [···] Ahora, en [···]
26'- pasará a través del país de [X ···]
27'- Qadesh y a través del país de [X ···]
28'- y el país de [X] no (los) perjudicará (o: no serán perjudicados) [···]

29'- Ahora, en lo que concierne a las tablillas sobre las telas teñidas de azul que [tú] en[viastes al pa]lacio [real,] para [··· (en los siguientes términos:)]
30'- «Aquí, ¿nosotros tenemos al hombre de [mi ??] señor [*participio* telas] teñidas de rojo
31'- cuando no hay telas teñidas de rojo en mi casa? [···]
32'- has/han causado regocijo. Y ahora [···]
33'- no son [···]
34'- Ahora, como para tí, tablillas [···]
35'- y dijo a/concerniente a ʾAǵzr (o: yo quiero *ǵzr*] [···]
36'- así tú, por tu parte, ciertamente encontrarás (??)/serás encontrado(??) [···]
37'- de la reina irá [···]
38'- Y, por otra parte, los *sḫlm* [···]
39'- y las gentes tintadas de azul (??) bus[cará (??) ···]
40'- sobre los *sḫl*[*m* ?] hay y [···]
41'- Como para tí [...] tú encontrarás/serás encontrado (??) [···]

42'- [···]

43'- [···]
44'- [···] tri[buto ···]
45'-47'- [···]
48'- [··· trib]uto de cosas buenas y [···]
49'- [···]
50'- [··· t]ributos de/que [···]
51'- [···] yo lo/la destruiré (??) [···]
52'- [··· tr]ibute [···]
53'-55' [···]

56'-60'- [···]

Los autores de estas dos traducciones son dos especialistas. Sin embargo, no llegan a un resultado o sentido satisfactorio.

Una carta, en efecto, ofrece la particularidad de constituir una unidad literaria que como tal posee un sentido completo. En su interior, delimitado por la materialidad de los márgenes de la tablilla, el autor expresa uno o varios pensamientos completos[16]. Además, el escriba tiene la costumbre de separar cada asunto, cada tema, con una raya horizontal continua poniendo así un nuevo límite del que hay que tener cuenta, pues la raya horizontal es el equivalente, al menos en Ugarit, de nuestro punto y aparte considerado en el sentido del uso más estricto de este signo de puntuación[17].

Al interior de esa unidad, o subunidad literaria así delimitada, cabe emprender la búsqueda filológica plagada de palabras que aparecen por primera vez, *hapax legomena*, lo que constituye el encanto de esta investigación. A decir verdad el encanto se ve multiplicado y realzado por la falta de vocalización y el desconocimiento que tenemos de la sintaxis ugarítica.

Pero precisamente la correspondencia se está convirtiendo en la única fuente segura de información sobre la sintaxis. Si un intérprete no es capaz de comprender una carta, tan netamente delimitada en su materialidad y por tanto en su sintaxis, difícilmente comprenderá un texto de varias tablillas con dos o más columnas y sin apenas signos de puntuación. Buscará con ansiedad una brecha en la tablilla para incluir allí, en la *lacuna*, el sujeto o el verbo que le faltan. La carta, cuando la tablilla está completa, no permite estos subterfugios. Cuando la carta no está completa, no queda más remedio que utilizar el fragmento, pero es de buen método apoyarse en las otras cartas cuyo soporte se conserva en buen estado.

Como la carta es una unidad literaria, decíamos, el análisis filológico debe completarse con un análisis literario de estructuras que, apoyándose en otros casos similares, permita atribuir a cada elemento el papel estructural que le corresponde en la sintaxis.

---

16 Véase en este sentido J.-L. Cunchillos, «Una carta paradigmática de Ugarit», *El misterio de la palabra. Homenaje a Luis Alonso Schökel*, Madrid 1983, pp. 61-74, especialmente pp. 62-63.

17 Véase J.-L. Cunchillos, *Textes Ougaritiques II*, *LAPO* 14, Paris 1989, pp. 248-249. Sobre los signos de puntuación en ugarítico véase también *idem*, *Manual de estudios ugaríticos*, Madrid 1992, p. 136.

Por fin, nunca se puede ignorar, antes bien hay que investigar, en el contexto histórico[18]. Este aspecto del trabajo no es siempre fácil ya que las cartas ugaríticas no llevan fecha. El nombre de los personajes así como las alusiones a hechos conocidos permiten ir acumulando indicios que pueden convertirse en pruebas[19]. En todo caso, el ambiente general y muchos de los aspectos de la vida de aquellas gentes son sobradamente conocidos y hay que tenerlos en cuenta.

Algunas traducciones llevadas a cabo por hombres ilustres dejan mal sabor de boca. No tanto porque ignoren tal o cual hecho, pues todos ignoramos muchas más cosas que las que sabemos, sino porque se descubre en ellas que las categorías del traductor, el sistema operativo en términos informáticos, parte de un menosprecio indiscutible de la capacidad intelectual y expresiva de los autores antiguos. El contacto con la literatura epistolar ugarítica enseña que las cosas no sucedían así y que sus autores no tienen nada que envidiarnos desde el punto de vista de la inteligencia y sobre todo del conocimiento de la sintaxis de su lengua. Un buen *principio hermenéutico* es considerar que *nosotros no entendemos* la carta, en vez de achacar al remitente «errores» sintácticos o de otro orden.

La puesta en práctica de estos principios lleva como consecuencia la necesidad de pasar cientos de horas dando vueltas a la carta o a algunas de sus partes hasta que todos y cada uno de los elementos ocupen en nuestra comprehensión el lugar que ocupaban en la mente del autor y que éste reflejó en su texto. Mientras tanto vale más confesar que uno no entiende la carta,

---

18 Estas son las fuentes para el estudio de la figura de la Reina Puduḫepa.:

- *Representaciones*: Relieve rupestre de Fraktin: Puduḫepa hace una libación a la diosa Ḫebat y Ḫattušilis III otra al dios de la tormenta. Dimensiones de la escena: 3,26 m de largo por 1,30 de alto. Año de ejecución: 1275-1250.
- Puduḫepa es la *autora* o *coautora* (supuesta) de las siguientes obras:
  - Oración de la reina Puduḫepa a la diosa Sol de Arinna y a su círculo.
  - Oración de la reina Puduḫepa a la diosa Lelwani.
  - Carta de Puduḫepa a Ramsés II.
  - Carta de Puduḫepa a Niqmadu de Ugarit.
  - Oración de Ḫattušilis y de PuduΔepa a la diosa Sol de Arinna.
  - Junto con Ḫattušilis firma los «Documentos relativos al conflicto con Urḫi-Tešub».
  - Junto con Ḫattušilis firma la «Requisitoria contra Arma-Datta».
  - Junto con Ḫattušilis firma el decreto real relativo al ḫekur de Pirwa.
  - Junto con Ḫattušilis firma el decreto real en favor de Mittannamuwa.
- *Documentos que mencionan su nombre*:
  - 58 textos de Boghazköy.
  - Tres sellos de Boghazköy.
  - Sello de Ḫattušilis y de Puduḫepa sobre el texto RS 18.03.
  - Sello de Ḫattušilis y de Puduḫepa sobre el texto RS 17.130.
  - Sello de Ḫattušilis y de Puduḫepa sobre el texto RS 17.229
  - Sello de Ḫattušilis y de Puduḫepa sobre el texto RS 17.238.
  - Sello de Puduḫepa sobre el texto RS 17.133.
  - Bula de Tarso, sello de Puduḫepa.
  - Bula de Boghazköy, sello de Puduḫepa.
  - Sello de Tudḫaliya sobre el texto RS 17.159.
  - Sello del tratado entre Ramsés II y Ḫattušilis III.

Las referencias precisas sobre cada documento se encuentran en J.-L. Cunchillos, *Textes Ougaritiques II, LAPO* 14, Paris 1989, pp. 384-386.

19 El estudio de la carta de Puduḫepa fue precedido y acompañado del estudio de todos los textos e inscripciones referentes a este personaje. El resultado se encuentra en J.-L. Cunchillos, *Textes Ougaritiques II, LAPO* 14, Paris 1989, pp. 363-386.

aunque entienda cada palabra. Esos principios, y otros más conocidos y practicados, han dirigido el trabajo que sigue a continuación.

J.-L. Cunchillos, partiendo fundamentalmente del trabajo epigráfico de D. Pardee, llegó a la siguiente traducción[20]:

1- [Messa]ge de Puduǵiba, [G]r[ande] Reine.
2a- A] Niqmadu dis!
2b-3- Ic[i, auprès du] Sole[il] et] auprès de la reine tout [va bien].
4- Que cela aille bien pour ton pay[s et pour] ta mai[son].

5- Moi j'ai transmis à la maison du roi ton message: «Ici
6- l'o]r de mon tribut [que] le Soleil a établi pour lui».
7- Mais toi, tu tés opposé à [···] que j'avais établi dans le traité,
8- tu n'as pas daigné le payer. Tu es venu, et [notre] Roi
9- tu as rencontré. Nous avons siégé, avec toi nous nous sommes alliés [···]
10- [···]. Mais toi, auprès de moi, tu n'es pas venu [···]
11- [et] une tienne *ambassade* auprès de moi tu nás pas commissionnée,
12a- [comme] j'avais stipulé en ma faveur.
12b- Alors/Maintenant l'or
13- [que] tu m'as fait remettre, au Soleil je [le] fais remettre.

14- Je [ré]ponds à la plainte que tu as adressée à la maison du roi:
15- «[Mainte]nant les caravanes d'Égypte me laissent de côte».
16-18- Je vais aider à mettre en selle les caravanes d'Égypte au pays d'Ougarit, et par le pays de Nuḫašše elles passeront, [et par le p]ays de Ni[ya] ··· dans la Vallée.
19-21- [··· Les p]ays d'Ougarit et de [···] je [···] ··· la plainte ··· le roi de Kar[kamiš] ···
22-23- [···]
24- [···] dans le pays de [···]
25- [···] *elles iront*. En outre, dans [···]
26- elle passera *pour moi* le pays de [···]
27- Qadeš et dans le pays de [···]
28- et évitera le pays de ···

29- La livraison de lapis-lazuli que [tu as] envoyée à la maison du ro]i ···
30-31- «Ici, pourquoi *le Guerrier de Baʿal* [*Ṣaphon* ··· *pier*]re *précieuse?* Il n'y a pas de *pierre précieuse* dans ma maison» [···] maintenant
32- je me réjouis. Or [···]
33- il n´ya pas de tailleur [···],
34- mais toi, la tablette [···]
35- et moi j'ai dit à Aǵzr/je fortifierai [···]
36- mais toi, de toi-même, tu as trouvé [···]

---

20 J.-L. Cunchillos, *Textes Ougaritiques II*, *LAPO* 14, Paris 1989, pp. 390-421.

37- que la reine irait [···]
38- aussi les perceurs [···]
39- et les ouvriers en lapis-lazuli partiront [···]
40- monteront. Il y a un perceur [à toi], et [···]
41- tu ··· te trou[ves]
42-43- [···]
44- [···] le tribut ···]
45-46- [···]
47- [···] j'ai établi [···]
48-49 [···]
50- [···] le t[ribut que j'[ai ···]
51- [···]
52- [··· t]ribut et j[e ···]
53- [···] justice (?)
54-60- [...]

Ésta es su traducción española:

1- Mensaje de Pudugiba, Gran Reina.
2a- A Niqmadu ¡di!
2b-3- Aquí, junto al Sol y junto a la Reina todo va bien.
4- ¡Que para tu País y para tu Casa las cosas vayan bien!

5- Yo he transmitido a la Casa del Rey tu mensaje: «Aquí
6- el oro de mi tributo que el Sol estableció para sí mismo».
7- Pero tú te has opuesto a [lo] que yo había establecido en el tratado,
8- tú no te has dignado pagarlo. Viniste y visitaste
9- a nuestro Rey. Nos sentamos, nos aliamos contigo [···]
10- [···]. Pero tú, cabe mí, no has venido [···]
11- ni has nombrado (encargado) una embajada cabe mí,
12a- como yo había estipulado en mi favor.
12b- Entonces, el oro
13- que tu me entregaste, al Sol le hago entrega.

14- Respondo a la queja que dirigiste a la casa del Rey:
15- «Ahora las caravanas de Egipto me dejan de lado».
16-18- Yo voy a montar las caravanas de Egipto en el país de Ugarit y por el país de Nuhašše pasarán, y por los países de Niya ··· en el valle.
19-21- [···] Los países de Ugarit y de [···] yo [···] la queja [···] el rey de Gargamiš [···]
22- [···]
23- [···]
24- [···] en el país de [···]
25- [···] irán. Además, en [···]
26- pasará para mí el país de [···]

27- Qadeš y en el país de [···]
28- y evitará el país de ···

29- La entrega de lapislázuli que tú enviaste a la casa del Rey [···]
30-31- «Aquí ¿por qué el Guerrero de Baʿalu Ṣapanu ··· piedras preciosas. No hay piedras preciosas en mi Casa?»... Ahora
32- yo me alegro. Ahora bien, [···]
33- no hay tallador [···]
34- pero tú, la carta [···]
35- y yo dije fortificaré [···],
36- pero tú, por tu cuenta, encontraste [···]
37- que la reina iría [···]
38- También los perforadores [···]
39- y los trabajadores del lapislázuli partirán [···]
40- subirán. Hay un perforador tuyo, y tú [···]
41- te encuentras [···]
42- [···]
43- [···]
44- [···] el tributo [···]
45- [···]
46- [···]
47- [···] yo establecí [···]
48- [···]
49- [···]
50- [···] el tributo que yo [···]
51- [···]
52- [···] tributo y yo [···]
53- [···] justicia
54-60- [···]

El lector atento habrá observado sensibles diferencias de traducción e interpretación entre esta última traducción y las dos primeras de A. Caquot y D. Pardee. ¿Cómo se ha llegado a esta traducción? El análisis del texto ha sido, fundamentalmente, el que se detalla a continuación.

El contenido del texto, tal como nos ha llegado, se divide en cuatro partes. Cada una trata un asunto distinto. La individualidad de las partes viene subrayada por las líneas horizontales con las que el escriba concluyó cada una. Las cuatro partes de la carta son las siguientes:

1) Líneas 1-4: contienen la introducción de la carta, que se compone de remitente, destinatario y saludo.

2) Líneas 5-13: problemas diplomáticos relacionados con el pago del tributo y la visita que el rey inferior debía hacer al Sol o rey superior.

3) Líneas 14-28: cuestiones diplomáticas y comerciales centradas en las rutas caravaneras.

4) Líneas 29-60: el rey de Ugarit, productor de piedras preciosas, no envía ninguna a Ḫatti, como es su obligación, so capa de no disponer de obreros especializados.

Los principales problemas de interpretación se centran en las partes segunda, tercera y cuarta. Son los siguientes.

- Seguna parte: el principal problema es el epigráfico[21]. En este caso la línea 7 conserva incompletas dos palabras clave: *m*[-]*k/r* y *mṣ*[···]. En el primer caso, *m*[-]*k/r*, Caquot, por razones de espacio, propone restituir el signo *ḫ*[22], y traduce *mḫr* «precio». En el segundo, tanto Caquot[23] como Pardee[24] restituyen *mṣ*[*r*(*m*) ···] «Egipto». El resultado es una frase en la que se trataría de cierto vino egipcio. Pero no hay que perder de vista que esta parte de la carta se centra en cuestiones bilaterales de Estado entre Ḫatti y Ugarit (tributos y embajadas), no en asuntos de degustación de vinos. Esta perspectiva permite proponer otras restituciones y una interpretación más acorde con el sentido general del contenido. La restitución más plausible del término *m*[-]*k/r* es, como propone Caquot, *mḫr*, tanto por razones epigráficas como de contenido. Pero la oración está pidiendo que a continuación del sujeto (*at* = tú) se encuentre un verbo; en este sentido, la forma *mḫr* puede ser el equivalente ugarítco del verbo acadio *maḫāru* «oponerse»[25]. El segundo término, *mṣ*[···], podría ser no *mṣr* «Egipto» sino *mṣmt* «tratado», «alianza»[26]. La traducción completa de la frase sería «Pero tú te has opuesto a lo que yo había establecido en el tratado», comienzo del conflicto que se detalla en las líneas siguientes.

- Tercera parte: el problema se centra en el término *ušbtm* de la línea 15. Tanto Caquot[27] como Pardee[28] lo interpretan como un verbo de la raiz *šbt*, atestiguada en el verbo hebreo *šabat* con el significado de «cesar, desaparecer». Pero esta solución no ofrece un sentido satisfactorio del texto. ¿Por qué unas caravanas rumbo a Egipto se iban a detener por un mensaje enviado de Ugarit a Ḫatti? ¿Qué se está debatiendo? La realidad debe ser otra.

Cabe otra posibilidad, considerar *ušbtm* un verbo de la raiz *btt*, atestiguada en todas las lenguas semíticas con el significado fundamental de «cortar». *ušbtm* sería una primera persona del singular yqtl de la conjugación causativa pasiva y la frase se traduciría literalmente «las caravanas de Egipto me han cortado». La existencia del verbo hebreo *badad* «estar aislado» permite interpretar el sentido fundamental «cortar» de la raiz *btt* como «aislar», es decir, «las caravanas de Egipto me han aislado» o mejor «las caravanas de Egipto me dejan de lado». Esta interpretación permite entender esta parte de la carta como una queja del rey de Ugarit a Ḫatti por cuestiones comerciales seguida de la solución que le expone la reina hitita. Al mismo tiempo se observa la diplomacia y la política internacional de Niqmadu rey de Ugarit.

Lo que se está debatiendo en este texto es un problema muy importante. Las caravanas procedentes de Ḫatti rumbo a Egipto pasaban por Karkemiš, pero evitaban Ugarit en su camino hacia Egipto. Este desvío de las caravanas suponía para el Reino de Ugarit la pérdida de fuertes ingresos, puesto que las caravanas debían pagar un tributo a las ciudades por las que pasaban. Por otra parte, el comercio ugarítico sería más efectivo si podía aprovechar una caravana ya organizada en vez de tener que organizar caravanas propias. Ugarit, con sus puertos, tenía

---

21 La rotura más o menos importante de la tablilla o de la superficie del texto es uno de los principales problemas que debe afrontar el orientalista. Véase el capítulo «Epigrafía» en J.-L. Cunchillos, *Manual de estudios ugaríticos*, Madrid 1992, pp. 137-143.

22 A. Caquot, «La lettre de la reine Puduḫepa», *Ugaritica VII* (1978) p. 126.

23 A. Caquot, «La lettre de la reine Puduḫepa», *Ugaritica VII* (1978) p. 126.

24 D. Pardee, «The Letter of Puduḫepa: The Text», *Archiv für Orientforschung* (=*AfO*) 29-30 (1983-84) p. 327.

25 La explicación filológica completa puede encontrarse en J.-L. Cunchillos, *Textes Ougaritiques II*, *LAPO* 14, Paris 1989, p. 395 nota 155.

26 J.-L. Cunchillos, *Textes Ougaritiques II*, *LAPO* 14, Paris 1989, p. 396 nota 156.

27 A. Caquot, «La lettre de la reine Puduḫepa», *Ugaritica VII* (1978) p. 127.

28 D. Pardee, «The Letter of Puduḫepa: The Text», *Archiv für Orientforschung* (=*AfO*) 29-30 (1983-84) p. 328.

asegurado el comercio por mar, pero el problema que plantea la carta es la pérdida del comercio terrestre de Ugarit. La actitud reticente del rey de Ugarit al pago de tributos a Ḫatti está sin duda relacionado con este problema diplomático-comercial, como medida de presión ante el rey hitita. Esta acción pone de manifiesto aspectos importantes de la diplomacia ugarítica. Ugarit, seguramente en un momento políticamente débil de Ḫatti, aprovecha la circunstancia para presionar al reino hitita en favor de sus propios intereses.

Esta solución tiene en cuenta la costumbre existente en el Antiguo Oriente en la redacción de cartas. Con frecuencia el redactor de una carta recoge frases o párrafos enteros de la carta recibida de su interlocutor para dar cumplida respuesta a su contenido. Introduciendo de esta manera la cuestión que va a tratar a continuación. Éste es también el procedimiento utilizado en la tercera parte de esta carta. La reina, antes de responder a la demanda del rey ugarítico, repite la frase que el rey escribió en una carta anterior: «Ahora las caravanas me dejan de lado».

- Cuarta parte: la clave para la interpretación de esta última parte del texto se encuentra en el término de la línea 33 *mly*. Ni Caquot ni Pardee lo traducen, aunque el primero interpreta la *y* final como un pronombre sufijo de primera persona, «mi». Sin embargo, el sufijo ugarítico *y* puede formar también nombres de profesión, y éste es seguramente el caso en *mly*. La raíz de *mly* es con mucha probabilidad *mwl*, atestiguada en hebreo con el significado de «cortar». *mly* significaría entonces «cortador», con toda probabilidad una profesión relacionada con las piedras preciosas o semipreciosas. Recuérdese que en la línea 29, primera de esta última parte, se habla de lapislázuli.

Esta interpretación abre la posibilidad de comprender otros substantivos que vienen a continuación, y que no habían encontrado una explicación satisfactoria. En la línea 38 tenemos *sḫlm*, término que no traducen ni Caquot ni Pardee. Pero existe en acadio un verbo que puede explicarlo, *saḫālu*, «taladrar», «perforar». Si también aquí se piensa en una profesión, tendremos «los que taladran», seguramente piedras preciosas, oficio atestiguado por los restos arqueológicos de Ras Ibn Hani, lugar del Reino de Ugarit, donde se ha hallado un taller en el que se trabajaba la calcedonia para hacer perlas agujereadas[29]. Existía, por lo tanto, una técnica para fabricar cuentas en piedras duras, técnicas que conocíamos en parte por otros restos arqueológicos[30].

En la línea 39 tenemos el último término de esta cadena sin explicar, *qnuym*. Caquot lo analiza como un gentilicio, «las gentes de Qnʾu», pues otras de las funciones de la *y* final es la de formar gentilicios. Pardee avanza un paso, y ve la relación entre *qnuym* y el término de la línea 29 *qnim*, «lapislázuli». Sin embargo, este autor interpreta *qnim* como «productos tintados de azul», y de ahí su traducción de *qnuym* como «gentes tintadas de azul» que no ofrece ningún sentido al texto. Ahora bien, la relación entre *qnuym* y *qnim* parece clara. Y, siguiendo con nuestra pista, *qnuym* puede analizarse como otro nombre de profesión de *qnu* (*qnim*), marcado, al igual que *mly*, por el sufijo *y* de profesiones, traducible por «trabajador del lapislázuli».

Conclusión.- Hemos intentado mostrar cómo un texto, en este caso la «Carta de la reina Puduġiba», puede ofrecer importante información al historiador si se basa en un trabajo arqueológico, epigráfico, filológico y literario del mismo texto.

---

29 J. Lagarce-E. Lagarce, en P. Bordreuil *et al.*, «Les découvertes archéologiques et épigraphiques de Ras Ibn Hani (Syrie) en 1983: un lot d'archives administratives», *CRAI* 1984, p. 413 nota 16, *ibid.* pp. 410-414.

30 Véase M. Tosi-M. Piperno, «Lithic Technology behind the ancient lapis lazuli Trade», *Expedition* 16 (1973) pp. 15-23.

Recorrer la historia de la investigación puede ayudar a percibir cómo avanza la ugaritología, una parte de la Orientalística con problemas muy específicos. Pero, ante todo, puede ser un buen ejemplo de cómo toda interpretación histórica basada en un texto de tal antigüedad exige, como primera etapa imprescindible, el conocimiento del propio texto. Es necesario conocer la materialidad del texto, los problemas epigráficos, la morfología y la semántica de sus palabras, la sintaxis de sus oraciones, la estructura del texto en su conjunto. Entender un texto tan antiguo exige del intérprete, además, un buen conocimiento del contexto histórico que lo produjo y un «sentido del texto» nada despreciable.

El historiador del Antiguo Oriente, al igual que otros historiadores de la Antigüedad, necesita manejar los documentos en su lengua original. Es el único camino para penetrar en el sentido del texto. Necesita, por lo tanto, un conocimiento lo más amplio posible de estas lenguas. Conocimiento que le permitirá apoyar y matizar cualquier afirmación, conociendo las posibilidades y limitaciones de los textos que maneja.

BIBLIOGRAFÍA

La bibliografía sobre cada una de las tablillas halladas en la ciudad de Ugarit se encuentra en J-L. Cunchillos, *La trouvaille épigraphique de l'Ougarit 2. Bibliographie*, *Ras Shamra-Ougarit V*, Paris 1990.

Una introducción a la correspondencia ugarítica con la bibliografía más importante se encuentra en J-L. Cunchillos, *Textes Ougaritiques II, Littératures Anciennes du Proche-Orient* (= *LAPO*) 14, Paris 1989, pp. 241-421 y 446-478.

Lengua e historia, **Antig. crist. (Murcia) XII, 1995**
Scripta Fulgentina (Murcia) V / 9-10, 1995

UN TRATADO DE LA ÉPOCA ARCAICA (ALIANZA ENTRE ÉLIDE Y HEREA?). ANÁLISIS DEL EPÍGRAFE EN EL ÁMBITO DE LAS INSTITUCIONES DEL MUNDO GRIEGO

FRANCISCO J. FERNÁNDEZ NIETO
(Universidad de Valencia)

SUMMARY

Our study explains the historical background of the alliance between Eleans and Heraeans, c. 500 a.C., and analyses the evolution of the different Greek institutions in relation to the agreements of *Symmachia*, with the purpose of making clear the reach and meaning of the clauses found and concisely enunciated in the text of the Treaty.

Texto original[1]:

ἀ Fράτρα τοῖρ Fαλείοις. καὶ τοῖς ᾽Ερ–
Fαοίοις. συνμαχία κ᾽ ἔα ἐκατὸν Fέτεα
ἄρχοι δέ κα τοῖ αἰ δέ τι δέοι. αἴτε Fέπος αἴτε F–

4 άργον. συνέαν κ᾽ ἀλάλοις. τά τ᾽ ἄλ<α> καὶ πὰ–
ρ πολέμο. αἰ δὲ μὰ συνέαν. τάλαντόν κ᾽
ἀργύρο. ἀποτίνοιαν τῶι Δὶ ᾽ολυνπίοι. τοὶ κα–
δαλέμενοι. λατρειόμενον. αἰ δέ τιρ τὰ γ–

1 La inscripción ha sido objeto de numerosas ediciones; me limitaré a remitir únicamente a las tres más recientes: H. Bengtson, *Die Staatsverträge des Altertums, II. Die Verträge der griechisch-römischen Welt*, 2ª ed., München 1975, p. 110; R. Meiggs, D. Lewis, *A selection of greek historical inscriptions to the end of the fifth century*, rev. ed., Oxford 1988, p. 17; H. van Effenterre - F. Ruzé, *Nomima. Recueil d'insriptions juridiques de l'archaïsme grec*, I, París, 1994, nº 52, pp. 212-215.

8 ράφεα. ταὶ καδαλέοιτο. αἴτε Fέτας αἴτε τ–
ελεστὰ. αἴτε δᾶμος. ἐν τ' ἐπιάρο κ' ἐνέχ–
οιτο τôι 'νταῦτ' ἐγραμένοι.

Traducción: «Esta es la palabra pronunciada por los eleos y por los hereos. Haya alianza por cien años; que comience a contar desde este mismo. Si es necesario algo, sea de voz, sea de obra, que se presten mutua asistencia, en toda ocasión y, especialmente, en caso de guerra. Si no prestan asistencia, paguen los infractores un talento de plata a Zeus Olímpico con destino al culto. Si cualquiera causa daños a esta inscripción, sea un particular, sea un magistrado, sea una colectividad, quede sujeto a la multa sagrada que en esta placa figura anotada».

I. Preliminares. El texto de este tratado se nos ha conservado en una pequeña placa de bronce, que fue encontrada a comienzos del siglo XIX en el santuario de Olimpia. Basándonos en los caracteres alfabéticos y en criterios lingüísticos, la inscripción podría fecharse hacia finales del siglo VI a.C. cerca ya del 500. Las partes que suscriben el pacto son dos *poleis* del Peloponeso, Élide y Herea.

Los eleos ocupaban un modesto territorio en el sector occidental de la península del Peloponeso, en el interior del cual se alzaba el famoso santuario panhelénico de Olimpia; aunque en el trascurso de la época arcaica griega la administración de aquel importante centro religioso había estado en diferentes manos, a partir del año 572 a.C. los eleos arrebataron a la ciudad de Pisa, después de costosas luchas, el dominio sobre Olimpia y sus juegos. Así pues, en el momento en que se cerró el tratado el control del santuario era ejercido exclusivamente por Élide. La *polis* de Herea se extendía por la parte más occidental de Arcadia y su principal núcleo urbano se levantaba junto a la orilla derecha del río Alfeo (el mismo curso de agua que bañaba el recinto de Olimpia). Poseía una frontera común con los eleos, marcada por el río Erimanto (un afluente del Alfeo), y gozaba sin duda de un cierto peso específico dentro del conjunto de estados de Arcadia[2].

Ignoramos las circunstancias históricas concretas que indujeron al establecimiento de este acuerdo. Cabe sospechar, por algunas noticias que nos transmite Pausanias[3], que en fechas anteriores se habían producido algunos enfrentamientos antre ambas comunidades, disputas a las que este pacto quiso poner definitivamente término (fijémonos en la vigencia temporal, cien años, que se estipula). Desde el punto de vista de los eleos, el acuerdo podía reportar varias ventajas: estabiliza un amplio tramo de su frontera oriental con un vecino no precisamente insignificante. Ganaba otro aliado —quizá un primer aliado— que le proporcionaría un incremento objetivo de su capacidad defensiva, por cuanto los hereos se comprometían, al menos, a prestar ayuda a Élide cuando su territorio sufriera agresiones (según el supuesto que luego esbozaremos). Y en tercer lugar, el tratado ejercía una presión política respecto al conjunto de los arcadios: sabemos que, en el siglo V, Herea formaba parte de la Liga arcadia, que agrupaba

2 Cf. Chr. Callmer, *Studien zur Geschichte Arkadiens*, Lund, 1943, p. 80. Un interesante indicio sobre el nivel alcanzado derivaría del dato sobre las victorias en los Juegos Olímpicos cosechadas por ciudadanos hereos (casi contemporáneos de nuestro tratado fueron los triunfos de Demarato de Herea, obtenidos en las Olimpiadas del 520 y del 516, en la carrera hoplítica). No deseo plantear aquí el debate sobre la lectura del étnico como 'ΕυFαοίοις (Eveos), nuevamente defendida (*vid.* van Effenterre - Ruzé, *Nomima...*, pp. 214 s.), lo que nos situaría frente a una antigua ciudad/comunidad de Eva, emplazada bien en la Argólide (Pausanias II 38, 6), bien en la propia Arcadia (Teopompo, *F Gr Hist* 115 F 60). En este último caso, las consideraciones que señalo sobre la política de los estados arcadios seguirían conservando su fuerza.

3 VIII 26, 3.

a las principales ciudades del territorio (Tegea, Orcómeno, Clítor, Estínfalo, Palantio, Figalia, Telpusa, Feneo, Alea, y otras de menor entidad), excepto Mantinea. Como es probable que esta confederación hubiera ya adquirido cierta importancia a finales del VI (reunidos los arcadios en torno al santuario de Zeus Liceo, cerca de Licosura), el cierre de una alianza con los hereos implicaba, seguramente, una clara salvaguardia frente al resto de los arcadios, conscientes de que un ataque a los eleos significaría arrastrar a Herea a una posición muy delicada. En efecto, si socorrían a Élide tomaban como adversarios a los demás arcadios de la Liga; pero si no cumplían el tratado y abandonaban a los eleos, se verían denunciados por éstos ante el resto de los griegos y serían condenados por el santuario olímpico.

Desde la perspectiva de los hereos, las ventajas serían semejantes: asegurar los límites con un Estado no arcadio, que a lo largo del siglo VI había mostrado una actitud expansionista, y ganar un relevante aliado (tanto en el orden militar cuanto por su eficacia en el concierto de los Estados griegos)[4].

Los anteriores presupuestos geográficos e históricos, aun siendo en parte hipotéticos, constituyen un primer auxilio para percibir mayor número de aspectos y matices en el tenor literal del epígrafe. Sin embargo, todavía antes de considerar directamente el tratado conviene que abordemos otro asunto de carácter general, externo al documento, aunque no por ello de menor trascendencia. Como antes hemos señalado, la pequeña placa de bronce fue hallada en Olimpia, y esta circunstancia permite plantearnos algunas otras consideraciones históricas respecto a aquella alianza.

Efectivamente, según una inveterada costumbre griega los acuerdos bilaterales suscritos entre distintas *poleis* solían, después de haberse pronunciado el juramento, ser anotados en un bronce o en una lápida, que luego se fijaba bien en una zona pública dentro de cada ciudad (plaza, templo, edificio oficial, etc.), bien en un santuario común a ambos —o a todos los— firmantes. En ocasiones, incluso se colocaba un epígrafe en los tres lugares a la vez (en las dos *poleis* y en el santuario). Eso significaba que, en su momento, hacia falta contar con dos o con tres ejemplares del texto, que debían ser idénticos palabra a palabra; y únicamente cuando se renunciaba a exponer una grabacion del tratado en las propias ciudades, el pacto figuraba en un solo instrumento o copia, a saber, la que era colgada en un santuario común previamente decidido por las partes.

Esta opción no obedecía a puro antojo o a sumisión a una moda, ni tampoco perseguía ahorrar dispendios, sino que descansaba en poderosas razones de orden práctico: los tratados expuestos en el interior de cada ciudad difícilmente eran conocidos por otros griegos (sólo los escasos y eventuales visitantes de paso podrían leerlos), y siempre se prestaban a ser eliminados, alterados o reemplazados antes de que expirase su vigencia, si así convenía a los intereses de aquella *polis*. Como el otro firmante disponía sólo de su copia para poder mostrar y hacer valer la redacción original de lo pactado, ante cualquier manipulación o incumplimiento todas las protestas que elevase serían desmentidas y negadas por el infractor, que se remitiría al hecho de que actuaba conforme a las indicaciones de «su texto».

De ahí que el ejemplar del tratado confiado a la tutela de un santuario cumpliese satisfactoriamente varios objetivos fundamentales:

a) Funcionaba como copia de seguridad o de garantía, y en última instancia como única pieza capaz de dar fe de la exactitud del acuerdo. Aquí debía remitirse toda discrepancia de interpretación sobre la letra y espíritu de las cláusulas escritas.

b) Constituía un ejemplar inmune, siempre a salvo de atentados. La aceptación del epígrafe

4 Gracias, en no poca medida, al control que ejercía sobre Olimpia.

por el santuario lo convierte en un objeto sagrado, propiedad de la divinidad titular del mismo; se halla protegido, por consiguiente, mediante las habituales interdicciones: los traslados no autorizados, daños, alteraciones del texto, etc., se valoran como sacrilegios, que excluyen de los lugares y celebraciones sacras al infractor y que deben ser expiados.

c) Servía, finalmente, para lograr la más amplia divulgación del tratado. Los principales santuarios griegos contaban, por lo menos, con una solemne festividad cada cierto tiempo (anual, bienal, trienal, cuatrienal), cuyo radio de atracción llegaba a todas partes de Grecia (fiestas panhelénicas), o tenía solamente repercusión regional (es decir, afectaba en exclusiva a un territorio en el que se asentaban diversas *poleis*: a Eubea, a Tesalia, a Beocia, a Arcadia, a Etolia, a Acaya, etc.). En las fechas de celebración de tales eventos, que constaban de actos no sólo religiosos, sino también deportivos y escénicos, las ciudades que habían sido invitadas por las autoridades del santuario o que tenían privilegio intemporal de asistencia enviaban delegaciones oficiales (embajadas sagradas, llamadas *theoríai*), las cuales participaban en las ceremonias previstas (procesiones, sacrificios) y, al mismo tiempo, tenían oportunidad de desempeñar nuevas misiones diplomáticas aprovechando la coincidencia con representantes de otros Estados griegos. Acudían también, como es notorio, numerosos particulares para gozar de la fiesta y competir en los certámenes.

Sucedía, de este modo, que cuantos se habían reunido para conmemorar la festividad podían leer directamente la inscripción fijada por los firmantes del tratado y entraban en conocimiento de los compromisos contenidos en el mismo. Los efectos de esta información eran, a su vez, dobles. Por un lado, advertían políticamente de la nueva *«entente»* surgida en el panorama griego; la embajadas oficiales tomaban nota de esta alteración en la situación de fuerzas e informaban luego a sus respectivas *poleis* (es probable que sacasen traslado del texto o, lo que debió de ser más frecuente, que lo memorizasen). Por otro, todos los lectores del epígrafe se constituían en depositarios de su contenido: de surgir un debate entre las partes, o de romper el acuerdo una de ellas, los reproches y acusaciones esgrimidas podían ser jurídicamente valoradas por las demás ciudades griegas. Esto les autorizaba, con conocimiento de causa, a emitir una condena moral contra el infractor; y simultáneamente, extraían una lección adicional sobre la poca o mucha fiabilidad y constancia de determinados Estados a la hora de cumplir los pactos.

De ahí la importancia, para quien concertaba sus tratados con espíritu íntegro y leal, de que el texto quedase expuesto en un santuario famoso y concurrido: cuanto más abierto estuviese a toda la Hélade, mayor sería el número de griegos en disposición de recordar las cláusulas del pacto, tal como habían quedado aprobadas y redactadas.

Pues bien, la pequeña placa broncínea que contiene este tratado de Élide con Herea estaba desempeñando, precisamente, dicho cometido. Aunque carecemos de datos rotundos para afirmar que fue la única pieza que contuvo una grabación de los términos de la alianza, no dejan de perfilarse algunos detalles que apuntan en esa dirección: el santuario de Olimpia estaba a corta distancia de la propia Herea, por lo que sería lógico que ambas partes hubiesen renunciado a fijar otra placa en cada ciudad. Pero mucho más orientativa es la cláusula relativa a la defensa del epígrafe, que cierra el tratado[5]; aquí se refleja, entre otras cosas, la cautela de los hereos para evitar que, existiendo una copia única y estando controlado el santuario por los eleos, pudiera llevarse a cabo cualquier manipulación del texto propiciada por el dominio que ejercían los ciudadanos de Élide sobre Olimpia.

---

5 *Vid. infra*, el correspondiente comentario.

II. Comentario del texto. El pacto suscrito entre eleos y hereos se halla definido en la inscripción como una ῥήτρα (*retra*). Dicho término es notoriamente significativo, tanto por la singularidad que supone su aplicación en esta época para denominar a un tratado como por su expreso contenido etimológico. En efecto, por otros ejemplos que conservamos cabe comprobar que, desde antes del siglo VI, las formas habituales para referirse a un acuerdo entre *poleis* eran las siguientes:

— calificarlo a tenor de la naturaleza del compromiso (y se decía: «esta es la *symmachía* —alianza— entre tales y tales»).

— darle el nombre de *spondaí* (literalmente «libaciones», ceremonia solemne que, junto al juramento, cerraba el pacto y que pasó a significar propiamente tratado o acuerdo).

— designarlo con la voz *horkia* (literalmente «juramentos», de donde toma también el valor de pacto o contrato).

— utilizar una fórmula integrada por un verbo del tipo «concertar, establecer conjuntamente» (y se decía: «he aquí lo que acordaron estos junto a los otros»).

Nuestra inscripción nos ofrece, sin embargo, una forma de denominar el tratado profundamente vigorosa y descriptiva. En efecto, ῥήτρα entronca con la raíz Fηε–, Fρε–, ρε– que significa «pronunciar una palabra, hablar»[6]. Fue un término bastante común en época arcaica, puesto que durante aquellos siglos la sociedad griega se halla todavía inmersa en la cultura de la oralidad[7]. Mas el valor de *retra* como expresión hablada de la persona no adopta un carácter general, sino que se refiere nada más a la palabra solemnemente pronunciada, a la voz empeñada o comprometida, a la palabra que ata. La ῥήτρα es, ante todo, la palabra de una divinidad o de un oráculo que revela sus dictados y encamina las vidas y las conductas por un sendero trazado de antemano; de ahí que esa recomendación que sale de la boca del dios (*verbum divinum*) sea concebida como una orden o ley no escrita, como un decreto oral de la esfera celestial.

En un segundo paso, la *retra* es el contrato verbal suscrito entre los hombres. Todos aquellos compromisos solemnes en los que se pronunciaban juramentos (invocando a los dioses como testigos y enumerando temibles imprecaciones) investían a los protagonistas de un ropaje sacrosanto, puesto que, al emitir palabra a palabra las graves secuencias del juramento, se convertían en auxiliar eficiente de las divinidades[8]. De esta serie de ideas y creencias deriva esa otra aplicación que encuentra nuestro vocablo para designar aquellos actos que han sido estipulados o consentidos mediante acuerdos verbales: ῥήτρα pasa también a ser un contrato o tratado en el que se ha empeñado la palabra, una ley o conjunto de leyes promulgadas y admitidas por convención oral[9], un dictamen o parecer expuesto dentro de un consejo o asamblea, mientras se

---

6 Con la misma raíz se forma el término *retor*, que designa al orador, pero quizá, originalmente, al juez que pronunciaba una solemne sentencia.

7 El tránsito a la cultura escrita fue laborioso y sólo se afianza, aunque no en todos los territorios griegos, hacia el final de la época clásica.

8 Las cuales observaban la ceremonia como testigos de lo que se estaba diciendo y tomaban nota de las imprecaciones, para perseguir y castigar a los infractores. Hay un extraordinario ejemplo de este ritual del contrato privado en Homero, *Odis.* XIV 393-400: Ulises propone a Eumeo acordar una *retra* entre ambos y que actúen como testigos de la misma todos los dioses del Olimpo.

9 Éste sería el sentido de la llamada *retra* de Licurgo, o constitución dada al Estado lacedemonio y admitida mediante acuerdo verbal por los espartiatas (¿pero también porque se recibió, mediante oráculo, de la divinidad, y fue transmitida oralmente por su profeta Licurgo?).

empuña el cetro con la mano y se presiente la inspiración divina, una apuesta o desafío que se pregona, cuyos términos condicionan al retador.

Con el sentido, por tanto, de palabra empeñada entre dos grupos humanos, *retra* se utilizó como otra más de las denominaciones para un tratado desde los primeros tiempos de la civilización griega, y así figura, desde luego, en los poemas homéricos. El término nunca perdió ese valor, especialmente entre aquellas comunidades que fueron reacias a plasmar por escrito los acuerdos verbales, mediante los que se establecían las obligaciones «comprometiendo la palabra»[10]. La elección del mismo por parte de los eleos y de los hereos para dejar constancia en nuestro texto del acuerdo alcanzado, nos permite justificar una aparente omisión, como sería el que, frente a la costumbre general en documentos de la misma naturaleza, el tratado de alianza no incluya ninguna mención al juramento otorgado por las partes (en este caso, por las autoridades respectivas de Herea y Élide en nombre de todos los ciudadanos).

Omisión, insisto, aparente, puesto que la propia voz contiene esa informacion. En efecto, la palabra se empeñaba frente a los dioses y a los hombres proclamando unas fórmulas dadas, que al cerrar una *symmachía* eran:

1°. Las cláusulas que componían el acuerdo o compromiso.

2°. La invocación de los dioses como testigos del punto 1° (compromisos enumerados) y garantes de su mantenimiento, y la imprecación (solicitud de castigo a los propios dioses) contra quien rompa la palabra dada.

Así pues, cuando escribieron en la placa que esta alianza por 100 años era fruto de una ῥήτρα entre ambas *poleis*, eleos y hereos ponían de manifiesto al resto de los griegos que, reunidos en un acto solemne[11], habían «pronunciado en voz alta las cláusulas inscritas en el epígrafe y habían jurado respetarlas fielmente».

Sólo después de haber aquilatado estas reflexiones será lícito al lector, en su fuero interno, sustituir mi traducción de ῥήτρα («palabra pronunciada») por la de «tratado». Y procedamos ahora a revisar los distintos apartados.

La primera cláusula de la *retra* aborda derechamente el enunciado de la obligación pactada y su vigencia temporal: el tratado que se cierra es una *symmachía*, es decir, un acuerdo de alianza (un compromiso a «combatir unidos»), que durará cien años a partir del mismo año en que ha sido establecido. ¿Pero cuál era el alcance exacto de aquella alianza? No hay posibilidad de dar respuesta a este interrogante, porque el concepto de *symmachía* allí transcrito debía de significar, para los firmantes, «una alianza en la forma común y habitual entre los estados griegos contemporáneos», lo cual era suficiente y no requería mayores precisiones; y así querían que fuese entendido por las delegaciones oficiales que visitasen Olimpia. Lo más probable es que semejante acuerdo implicase un compromiso de ayuda mutua sólo en aquellos casos en que la otra parte viese invadido por un enemigo su territorio (alianza defensiva), y que la obligación de auxiliar quedase siempre sujeta a la posibilidad objetiva de prestarla —es decir, que en situaciones de fuerza mayor era lícito eludirla: no cabía socorrer al aliado en apuros si uno mismo estaba inmerso en otro conflicto o sufría simultáneamente una agresión—. No hay más

10 Lo mismo sucedía cuando las circunstancias forzaban al pacto verbal. Jenofonte (*Anab.* VI 6, 27-28) nos recuerda la decisión votada en asamblea por los soldados de la expedición de los Diez Mil, mediante la que todos se comprometían a entregar cualquier presa que hiciesen al botín común: tales fueron, dice, los términos de la *retra*.

11 Recuérdese el famoso juramento de los primitivos habitantes de Cirene (y de los terenses), en el que participaron hombres, mujeres y niños cogidos de la mano ante una gran fuego, al que arrojan muñecos de cera (Meiggs, Lewis, *op. cit.*, p. 5).

remedio que detener nuestra interpretación aquí: desafortunadamente, por el simple enunciado de la idea de *symmachía* no resulta factible averiguar si hubo supuestos de hecho en que ambas partes (y el resto de los griegos) considerasen como una obligación exigible el acompañar al aliado en acciones ofensivas más allá de las fronteras propias (perseguir al enemigo una vez rechazado, atacarle y hostigarle para impedir su fortalecimiento y la reiteración de la invasión, realizar expediciones ventajosas contra enemigos comunes). La alianza podría haber previsto incluso el envío de auxilios no sólo en casos de defensa de Élide, sino también para sancionar a un ofensor (sacrílego) del santuario olímpico. Pero la escueta y deliberada inconcreción en la redacción de la cláusula («haya alianza»), que permitía a los firmantes no explicitar para nada los aspectos de su pacto, constituía un arma de doble filo si cualquiera de ellos rehusaba prestar concurso a requerimiento del aliado; frente a una interpretación sesgada que diesen, en su momento, los eleos o los hereos al concepto generalmente admitido de *symmachía*, no había otra salida sino llevar a cabo conversaciones para deshacer los equívocos[12] o denunciar el tratado, justificando la rotura por la intransigencia o mala fe del aliado. Existía además otra desventaja: no podía esperarse, objetivamente, la solidaridad de los demás griegos, puesto que era muy problemático decretar quién llevaba razón; en efecto, a aquellas *poleis* que conociesen el epígrafe tan sólo les constaba la existencia de una alianza en su forma más simple, y ni siquiera sabían si el pacto incluía o no los casos de fuerza mayor.

Fácilmente se capta hasta qué punto podía ser esencial una redacción algo más amplia y explícita, si recordamos los parágrafos más frecuentes insertos en los tratados de alianza que estuvieron vigentes en el mundo griego durante el siglo V a.C.: en tales textos se advierte que cuando uno de los firmantes sea objeto de ataques, el aliado acudirá a defenderle «a la mayor rapidez posible con la totalidad de sus fuerzas». ¿Se hallaban implícitas en nuestra *symmachía* del siglo VI ambas exigencias? ¿No daba pie esa sumaria y ceñida declaración del «haya alianza» a que eleos y hereos hicieran sus reservas mentales, llegado el caso, y tardasen más de lo normal[13] en proporcionar ayuda o retuviesen a una parte de sus efectivos para no dejar indefenso a su propio país[14]? Si la historia griega del siglo V se halla plagada de ejemplos de litigios entre aliados, acusándose de no haber cumplido con diligencia las reglas estipuladas en el tratado de *symmachía*, pese a que aquéllas habían sido expresamente enunciadas en el texto, parece consecuente imaginar que nuestro pacto nació ya con una profunda fragilidad, fruto de la época en que vio la luz. Seguramente, a lo largo del siglo VI era todavía escaso el número de *poleis* que se habían abierto a una política de relaciones exteriores más o menos amplia, y que habían decidido consolidarla mediante tratados bilaterales con sus vecinos o con aquellos otros estados griegos más afines a sus intereses económicos y sociales. Hubo que esperar al siglo V para que la experiencia obtenida en estas antiguas relaciones apareciera recogida en cláusulas bien definidas y recibiera una formulación jurídica mucho más sólida.

---

12 A eso apunta, según luego veremos, la cláusula siguiente; la expresión «prestar asistencia mutua» debe ser entendida no sólo como la obligación de socorrer al aliado siempre que las circunstancias lo permitan, sino además como un deber de acudir a otra clase de llamamientos (para hablar, para negociar).

13 ¿Y quién había establecido qué era lo *normal* sino la tradición y la práctica observada en sucesos anteriores, todos ellos distintos entre sí? Porque no era lo mismo, según sabemos por ejemplos del siglo V, que el aviso llegase mientras se celebraban determinadas fiestas, o en períodos de escasez y penuria, o en tiempos de recolección, o estando ausente una gran parte de los hombres, etc.

14 Nos consta que en el siglo V ciudades como Atenas, cuando procedían al reclutamiento general, dejaban de guarnición a las quintas más jóvenes (los neoteroi) y a las de mayor edad (soldados de los 50 a los 60 años), todos los cuales formaban una especie de ejército territorial no desplazable.

El texto únicamente nos permite suponer, por consiguiente, el establecimiento de una alianza en su forma más simple. Lo cierto es que ambas partes decidieron mantener esa condición durante un período de cien años[15]. Este plazo de vigencia se halla en perfecta consonancia con una tradición internacional griega, que sufrió diversos avatares desde el siglo VI al V. La cifra de 100 años representaba, desde la óptica de las *poleis*, un lapso de tiempo indefinido o eterno —pues superaba a más de tres generaciones sucesivas—, y su adopción expresaba la firme voluntad de los firmantes de que el tratado rigiese en el futuro para siempre, perpetuamente. De hecho, en el texto de otros tratados similares se utiliza la fórmula de que el contrato durará «por siempre», «eternamente» (ἐς ἀεί, ἀεἰδιον). Este sistema poseía la ventaja de que, una vez negociado, el tratado otorgaba estabilidad a la política exterior de las ciudades y permitía plantearse el futuro desde una perspectiva de paz y tranquilidad. Ofrecía, no obstante, un inconveniente: plazos tan largos o indefinidos propiciaban que las circunstancias e inquietudes previstas en el pacto quedasen superadas en el trascurso de los años, de suerte que, mientras las fluctuaciones políticas y sociales dentro de las comunidades griegas tomaban nuevos rumbos y los gobiernos de las *poleis* deseaban modificar sus compromisos exteriores, las cláusulas de aquellos acuerdos perpetuos permanecían enfocadas a regular intereses ya periclitados. Los tratados de esta naturaleza constituían entonces una horma que oprimía el desarrollo natural de la política exterior y condicionaba a menudo el juego de amistades y pactos con terceros estados[16]; pasados cuarenta o cincuenta años, resultaba muy difícil que alguna de las partes no terminara rompiendo su juramento, porque ya no se sentía ligada a las obligaciones enumeradas en el texto.

Para evitar esas consecuencias, que suponían descargar sobre las futuras generaciones la hipoteca de unos compromisos políticos ni adquiridos ni, por lo general, asumidos por quienes debían satisfacerlos, el realismo práctico de los griegos optó por el camino, ya desde finales del siglo VI, de establecer un límite temporal mucho menos dilatado y más asequible a los distintos tratados (el máximo eran 50 años, pero llegaron a hacerse hasta por 5; la cifra más habitual fue de 30 años). Esta tendencia se mantuvo a lo largo del siglo V, hasta el comienzo de la Guerra del Peloponeso: en esas fechas, curiosamente, se produce un retorno hacia el modelo arcaico que tan perfectamente ilustra la alianza entre Élide y Herea. Desde el año 433 hasta el 384, conocemos un solo tratado suscrito por 30 años, mientras que hay siete de 50 años, dos de 100 y cinco que restauran la fórmula «para siempre». Resulta aún más llamativo que, del 384 en adelante, todos aquellos tratados que transmiten cláusula de limitación hayan adoptado la secuencia de «a perpetuidad» (hay once casos en el siglo IV y seis en el III a.C.).

Ahora bien, hubo un poderoso motivo que justificaba tal decisión. El grave inconveniente de que los distintos puntos que articulaban el pacto quedasen al cabo de los años anticuados e «inservibles» se había obviado mediante la inclusión, en el tratado, de la posibilidad de modificarlos. Y así, se redactaba un parágrafo que permitía, puestas las partes de común acuerdo, alterar las condiciones de las cláusulas ya existentes, con adiciones o supresiones, eliminar

---

15 Es decir, de algo más de 99, porque la forma griega de computar incluía como una unidad entera el año de comienzo (aunque el tratado se hubiese cerrado a finales del mismo).

16 La situación se hacía insostenible si sobrevenía un cambio violento de régimen. Los pactos establecidos por un gobierno oligárquico raramente podían ser respetados por un gobierno popular, y viceversa. Choques frontales entre dos cordiales aliados solían producirse, en el mundo griego, en cuanto se modificaba la constitución política de uno de ellos.

clásusulas completas o añadir otras nuevas[17]. Esto acaba conduciéndonos a examinar la siguiente proposición de nuestra alianza.

Eleos y hereos se comprometen, según consta, a asistirse mutuamente cuando sea necesario hacerlo, de palabra o de obra, y sobre todo en tiempo de guerra; aceptan además pagar una multa, si se niegan injustificadamente a ello. Esta cláusula es, sin duda, la más compleja de todo el tratado. Pienso que los firmantes pretendían, en primera instancia, establecer la obligatoriedad de reunirse y negociar cada vez que surgiesen problemas de interpretación en torno a la naturaleza de la alianza (es decir, acerca de qué compromisos eran o no, en cada circunstancia concreta, exigibles). Ya antes he señalado que la Historia de Grecia nos instruye sobre bastantes polémicas entre aliados —particularmente durante el siglo V— por cuestiones de esta clase (negativas o retrasos de las ciudades en enviar tropas a sus aliados, que habían sufrido agresiones y precisaban urgente ayuda). La inclusión de dicha propuesta en nuestra alianza sería indicio de que eleos y hereos eran bien conscientes, por ejemplos vividos en épocas anteriores, de que se debía mantener una puerta constantemente abierta al diálogo; representa asimismo una invitación a que, en tiempo de guerra, primero se actúe —se defienda al aliado—, y luego se reclame.

Pero, en segundo lugar, ¿cabría ver también en esta cláusula una prefiguración de la licitud de modificar la alianza, para adaptarla a los tiempos? Nada impide, en principio, aceptar esa opción, puesto que una fórmula tan general podía extenderse incluso a las conversaciones *necesarias* para ajustar (precisar o enmendar) la palabra dada. Sería ya en el siglo V cuando se comprendió que es preferible expresar con claridad la autorización para modificar dentro del propio tratado, tal vez porque se recordaba el precedente de quienes, por escrúpulos religiosos o excusas interesadas, no quisieron alterar un ápice del primitivo acuerdo jurado.

No menos complicado nos resulta vislumbrar cómo funcionaba el mecanismo de la multa. Es evidente que la cláusula en cuestión preceptúa la obligatoriedad de acudir a la convocatoria formal del aliado cuando aquél solicite cooperación o necesite hablar sobre el tratado; pero no olvidemos que la regla viene matizada por la restricción «cuando algo sea preciso». La pregunta básica que debemos plantearnos es muy sencilla: ¿quién juzgaba estos supuestos? Pues no hay duda de que, antes de imponer multas, a alguien tocaba decidir:

— Si el caso de necesidad había sido real, o no.

— Si, aun siendo cierto, quien se hubiese negado a prestar asistencia (μὴ συνέαν) lo hacía o no amparado por justa causa.

Aunque no es posible probarlo absolutamente y debe tomarse, por consiguiente, como mera hipótesis, estimo que nuestro epígrafe fue la única copia del tratado y que ambas partes convinieron en exponerla en Olimpia no sólo por las razones que en su lugar aduje, sino también porque el santuario olímpico (sus autoridades) pudo ser designado por eleos y hereos como *juez-árbitro* al que someterse para dirimir cualquier litigio nacido a propósito de la alianza. Al indicar la cuantía de la multa (un talento de plata), ambas partes están suministrando al tribunal la única sanción legal aplicable cuando exista un culpable, culpable que, según

17 De este aspecto me he ocupado en otro trabajo: F.J. Fernández Nieto, «Die Abänderungsklausel in den griechischen Staatsvertragen der klassischen Zeit», *Wissenschaftliche Jahrbuch der «Panteios»*, Atenas 1981, pp. 275-286 (= *Symposion 1979. Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte. Akten der Gesellschaft für Griechische und Hellenistische Rechtsgeschichte, IV*).

presumo —basándome en la frecuente tarea arbitral entre *poleis* que realizaban los grandes santuarios griegos—, determinarían las propias autoridades de Olimpia.

En apoyo de esta conjetura cabría recurrir además a la terminología con que se define la pena que debe satisfacer quien rehusara, sin motivo razonable, asistir al aliado. La expresión ἐπιάρον (= ἐφίερον) señala claramente que la multa prevista no es una sanción civil, sino una multa que se halla «consagrada» desde el momento en que se impone en nombre de la divinidad (Zeus) y pasa a incrementar sus pertenencias sacras. Ciertamente, podríamos objetar que la sanción se denomina así únicamente porque los firmantes decidieron destinarla a las necesidades del servicio religioso de Zeus Olímpico (y eso ya la convierte en propiedad del dios). Pero entonces se hace difícil concebir que eleos y hereos hubiesen optado por someter sus diferencias a un árbitro civil —por ejemplo, un tercer Estado de su confianza— y, no obstante, hubieran destinado la pena pecuniaria, única e invariable para toda clase de infracciones, a beneficio de Olimpia. Si una vez producida la sentencia arbitral, la parte condenada se negaba a entregar la multa, los griegos podrían haberle reprochado a esa *polis* su falta de crédito, pero ¿habrían considerado que cometía sacrilegio? Seguramente no, porque se habían limitado a ignorar el fallo impuesto en un juicio político/civil.

Las dos últimas cláusulas, por el contrario, dan más bien la impresión de que la multa sagrada fue el expediente coercitivo al que apelan Élide y Herea para que no sea utópica, sino viable, la labor arbitral: si fue el propio santuario el encargado de dirimir los pleitos entre aliados, como presumo, su sentencia era sagrada *per se* —¡el tribunal representa al propio Zeus!—, y la multa quedaba consagrada a la divinidad no por el simple deseo de ambas ciudades, sino por ser efecto de una resolución del propio santuario (como lo eran las demás multas sagradas, *decretadas por el dios*). Las consecuencias de no acatar el fallo eran, entonces, sumamente graves: el condenado sería catalogado como sacrílego; se vería excluido de los Juegos y de todas las celebraciones olímpicas mientras no pagase el talento debido (más una expiación compensatoria); finalmente, la separación dañaría su prestigio político ante la comunidad helénica.

Que el talento de plata producto de la multa esté destinado al culto, no nos parece un dato que admita ser despachado con el rótulo de «asunto administrativo interno», ya que, en semejante caso, poco habría interesado su inclusión en el texto; hubiera bastado con decir que la pena era sagrada, esto es, que ingresaba en el santuario para sus gastos ordinarios. Detrás de esa precisión me atrevería a adivinar la mano de los hereos: Olimpia se encontraba en territorio y bajo dominio de Élide, y eran ciudadanos eleos quienes desempeñaban los cargos sacerdotales del santuario. Pero si Herea no tuvo reparos, por causas que desconocemos, en aceptar la mediación arbitral de Olimpia, parece que quiso impedir que los eleos manejasen a su antojo las posibles multas. Un talento constituía, para la época, una suma notable, y los hereos se aseguraban así de que aquel dinero debería aplicarse al culto[18]. Pero al mismo tiempo, evitaban que los eleos consiguieran, llegado el caso, ahorrarse la multa[19], o que sintiesen la tentación de lucrarse con el dinero de los hereos, si alguna vez resultaban condenados.

---

18 Es cierto que los sacerdotes eran eleos, pero también es más que probable que el dinero del santuario, que repercutía en provecho de estas mismas personas, no conociera de patrias.

19 Pues desde el momento en que se dictase la condena, el talento era ya parte de la caja del culto. El dinero de aquella caja era, salvo para sus fines, intocable. Condonar al Estado eleo la entrega del talento habría sido equivalente a una malversación de fondos (delito sacrílego en todo santuario, expiable sólo mediante compensación).

El parágrafo final tiene por objeto proteger de todo daño el texto del tratado, es decir, la placa de bronce que lo contiene, y castiga nuevamente con la multa de un talento a quienes llegasen a deteriorarla. Esta cláusula se antoja, en apariencia, irregular: los bienes y piezas materiales depositados en los santuarios gozaban de la consideración de propiedades del dios, de manera que, según constaba a todos, no debían ser dañados ni sustraídos. A los infractores de la norma se les declaraba sacrílegos (*hierosyloi*: literalmente, «los que ejercían represalias sobre lo sacro») y estaban obligados a purgar su delito con una pena sagrada. ¿Por qué, pues, se inscribe este delito dentro del propio pacto? A mi entender, por dos razones:

a) Porque, desde un principio, eleos y hereos habían convenido que esta placa fuese la única copia de la alianza y que quedara colocada en Olimpia. La indicación sobre los daños no tendría sentido en otros dos hipotéticos ejemplares a exponer, respectivamente, en Élide y Herea, ni a la multa se le podría llamar ἐφίερον. En cambio, esa indicación es bien lógica sobre un objeto sagrado (tal como figuraba en algunos exvotos o donaciones hechas a santuarios): defiende la propiedad divina no sólo frente a eleos y hereos —que podían ser los más interesados, llegado el momento, en alterar o eliminar la inscripción—, sino también frente a todos los visitantes del recinto olímpico.

b) Porque los dos firmantes tuvieron interés en que la placa no permaneciese protegida sólo por el hecho de pertenecer a los bienes del santuario (lo cual ya la resguardaba sobradamente), sino incluso por una cláusula legible en la redacción que conservamos. En efecto, la referencia a la entidad jurídica del posible infractor («un particular, un magistrado, una colectividad») parece el diseño de una fórmula nacida de la voluntad de ambos aliados, y podríamos ponerla en relación tanto con el origen del tratado en sí como con la cláusula de asistencia mutua.

A tales efectos, conviene que examinemos la fórmula con alguna detención. La terminología empleada es tan marcadamente arcaica, que parece extraída de una secuencia homérica heredada de la Grecia micénica. Primer elemento: ἔτης es el simple particular por oposición a la persona que desempeña un cargo oficial (*archos*) y a un grupo político constituido (*demos*), pero es el particular que aún estaba unido por lazos de consaguinidad a los demás miembros de la comunidad, de ahí que la denominación valga también para señalar al pariente o aliado familiar; está, por tanto, muy cercana a ἑταῖρος, pues ambas voces comparten la misma raíz. Segundo elemento: el término τελεστής como designación del magistrado es una pura reminiscencia micénica, que nos traslada a los *te-re-ta* de las tablillas del Lineal-B; probablemente, aquí en nuestro pasaje significa tanto magistraturas civiles como religiosas[20].

Tercer elemento: una colectividad. Para precisar este valor de *demos* es necesario recurrir a cuanto conocemos sobre los eleos y los hereos: la realidad es que ni una ni otra *polis* disponían de ningún gran núcleo urbano que albergase a la mayoría de la población, sino que ésta se hallaba distribuida en pueblos o aldeas (las dos de mayor importancia, pues habían proporcionado la matriz étnica al estado, eran los poblados de Élide y Herea). En el caso de los hereos, Estrabón nos ha transmitido el dato de que poseían nueve asentamientos o «*demoi*» (= *komai*, aldeas)[21], y una inscripción de la Liga arcadia de mediados del siglo IV a.C. nos instruye sobre el nombre oficial de los cinco delegados hereos en el consejo federal (*damiorgoi*). Así pues, los δᾶμοι más directamente aludidos en nuestro texto son esas demarcaciones regionales que

20 En época posterior es ya solamente un título que se reserva a los expertos que inician o consagran en los secretos de una religión.

21 Estrabón VIII 3, 2 (C 337).

componían, a través de órganos políticos comunes, el grupo colectivo de los eleos y de los hereos.

Es muy probable que el tratado fuera en su día aprobado y jurado mediante una ceremonia en la que participarían delegaciones de ambas *poleis* compuestas por notables (simples particulares), por personas en el ejercicio de cargos civiles y religiosos (magistrados) y por representantes de los *damoi*. Ahora quiere recordarse en la cláusula final que todos ellos —¡y quienes les sucedan en los próximos cien años!— están obligados a respetar el contrato, y no se admite que una parte de la comunidad (ciudadanos, magistrados o aldeas) pretenda olvidarlo, modificarlo o anularlo sin contar con el resto. Se evitaba así, por ejemplo, que los magistrados eleos decidiesen, sin consultar a sus conciudadanos y puestos de acuerdo con los sacerdotes de Olimpia, retirar y esconder la inscripción, alterar su estado o borrar palabras del texto. Para ello sería preciso reunir las delegaciones oficiales de Élide y Herea al completo y negociar esas modificaciones: otra conducta entrañaba un atentado a la «palabra <dada y> transcrita en la placa» (** *****).

Llegados a este punto, tal vez sea oportuno advertir que nuestro texto es, sin duda, desabrido y hermético, porque fue claramente concebido como un documento que reflejase el núcleo esencial del compromiso verbal (alianza + asistencia + penas al infractor). Su redacción abusa del estilo formular: breve y tajante enunciado de lo pactado; no se concretan detalles, bien porque se sobreentienden, bien porque el soporte epigráfico escogido obligó a una selección y síntesis de las cláusulas. Conserva un léxico antiguo y arcaizante, aunque propio y elocuente. Durante el siglo V se mejoró constantemente la redacción oficial de los tratados, en un intento de evitar su temprano incumplimiento (por acogerse cualquiera de las partes a una particular interpretación de la literalidad de lo inscrito). Pero aun así, consta que hubo numerosos problemas dentro de las alianzas a la hora de inferir el sentido y alcance de los compromisos tal como habían quedado plasmados —a menudo, por otras personas y muchos años antes— en la versión escrita.

Textos como el presente contienen una provechosa enseñanza para comprender cómo se gestaron muchos de los antiguos litigios que enviciaron las relaciones políticas externas entre dos o más *poleis* que, en principio, habían sido aliadas. Cuando cada aliado empezaba a atenerse a sus intereses, los tratados suscritos eran inútiles. Por un lado, no había forma de conciliar las interpretaciones de cada bando; por otro, era demasiado sencillo denunciar el compromiso y salirse del tratado en la convicción de que no se violaba el juramento, sino que todo obedecía a la imprevisión con que se regularon los contenidos del pacto (en realidad, a la nunca enmendada concisión de las cláusulas, que fue una constante histórica dentro del mundo griego).

Lengua e historia, **Antig. crist. (Murcia) XII, 1995**
Scripta Fulgentina (Murcia) V / 9-10, 1995

LENGUA E HISTORIA EN PLATÓN: ORALIDAD Y ESCRITURA, *MYTHOLOGEIN* Y *MYTHOLOGIA* EN EL *TIMEO* Y EN EL *CRITIAS*[1]

PEDRO AMORÓS
(Murcia)

SUMMARY

This study explains the search for a new model which would define the relations between history and tradition. In this sense, the Platonical narrations *Timeo* and *Critias* enclose deep reflections on the relations between myth, memory and history in the Greek world. Contrary to the general idea held by the historians who consider the narration as a *mythos*, Platon presents it as a *logos*. From the fifth century on the Greek *illustrated* public distinguish between the various types of narrations: verifiable histories of the past, stories of archeological character or credibile *logoi*, and model *mythoi*. The *Timeo* and *Critias* belong to the second genre, the logographic narration in which the *logos* is expressed as the traditional language.

At the same time, Plato takes into consideration and establishes the differences between *mythologein*, the oral transmission of the myths, and *mythologia*, the reflection and investigation of the ancient traditions related to the scripture and with the narrations.

1 Este trabajo está dedicado al prof. Antonio Yelo Templado, maestro y amigo en el seminario de historia antigua de la universidad de Murcia. También agradezco al prof. Antonino González Blanco las sugerencias y comentarios para la realización de este artículo.

I. INTRODUCCIÓN

Existe un momento en la historia griega en que el mito[2] empieza a ser pensado. Así nace la mitología y la investigación de los tiempos antiguos[3]. O al menos así lo entiende Platón, quien sitúa ese momento de forma simbólica en la conversación de Solón con los sacerdotes egipcios. La comparación entre las tradiciones egipcias y las tradiciones griegas invita a la reflexión. Ofrece un estímulo al pensamiento griego. Esa es la idea de Platón y ese parece ser el sentido que se encuentra encerrado en el interior de un relato que se desdobla en dos diálogos, el *Timeo* y el *Critias*, y que es presentado por Platón como un *logos* y no como un *mythos*.

En este sentido, la importancia del *Timeo* y del *Critias* en el conjunto de la obra platónica es evidente: Platón señala el momento dentro de la historia griega en que se inicia la mitología, allí donde su camino se cruza con la investigación de las tradiciones antiguas. Ese momento es fundamental en la cultura griega porque significa el inicio de un proceso de crítica e interpretación del pasado. El pensamiento griego a través de la escritura activa un proceso de control y coherencia sobre la tradición introduciendo orden y racionalidad en el mito[4].

Para quien como Platón tiene como objetivo principal la reforma de la ciudad, se hace necesario reflexionar sobre ese complejo proceso dentro de la cultura griega que marca el paso de una cultura de naturaleza oral a una cultura de comunicación escrita. No en vano la relación entre tradición oral y tradición escrita ocupa un lugar central en el pensamiento platónico. Así, en numerosas ocasiones en la obra de Platón aparece aquí y allá el mismo tema planteado: la conversión de la tradición oral en memoria escrita. Y en ese espacio siempre surgen los mismos temas: historia, tradición, y mitología.

Ahora bien, justo será preguntarse en primer lugar qué puede entender Platón por mitología. ¿Es la mitología, en esta medida, un estudio de mitos, o simplemente un conjunto de relatos? G.S. Kirk, en su momento, señaló en relación a la palabra mitología lo siguiente: «...para Platón (el primer escritor del que se tiene noticia que utilizó la palabra) *mythologia* significaba «hablar de o contar historias»»[5]. La afirmación es apropiada. Sin embargo, esencialmente, en Platón el

---

2 En estas líneas, el término mito debe ser entendido como tradición antigua en su sentido más amplio. Sugiero como planteamiento aceptable la tesis de G.S. Kirk en virtud de la cual no hay que considerar el mito como una cosa por sí misma, y hablar mejor de «*mitos*, cuentos tradicionales de muy diferentes clases y funciones, pero que tal cosa no existe como «mito»» (G.S. Kirk, *La naturaleza de los mitos griegos,* ed. Labor, Barcelona 1992, pp. 224-225, y p. 19 [trad. castellana de *The Nature of Greekk Myths,* Harmondsworth 1974].

3 *Critias*, 110A-B.

4 La extraordinaria sugerencia de M.I. Finley, en este sentido, es que este proceso se inicia con el mismo Homero. Finley se expresa del siguiente modo: «Una medida del progreso del hombre desde sus orígenes más primitivos hasta lo que nosotros llamamos civilización es la manera en que domina sus mitos...Homero representa la primera etapa en la historia del dominio griego sobre sus mitos» (*El mundo de Odiseo,* F.C.E., México 1986, pp. 25-26 [trad. castellana de *The World of Odysseus,* Nueva York 1954 y 1977]). Finley presenta a Homero como una especie de «genio ordenador del mundo», que mediante la escritura crea una versión autorizada de las historias modeladas por los bardos. La sugestiva idea radica en el hecho mismo de que la escritura en sí mismo introduce orden y coherencia en las marcas de la oralidad. Véase también del mismo autor su ensayo «Mito, memoria e historia», en *Uso y abuso de la historia,* ed. Crítica, Barcelona 1984, pp. 11-44, esp. 32-34 [trad. castellana de *Use and Abuse of History,* Londres, 1975].

5 G.S. Kirk, *La naturaleza de los mitos griegos* ..., p. 18. La opinión de Kirk está, de esta forma, más matizada que en su anterior obra en donde *mythologia* no significaba más que contar historias (*El mito. Su significado y funciones en la Antigüedad y otras culturas,* ed. Paidós, Barcelona 1990, p. 21 [trad. castellana de *Myth. Its Meaning and functions in Ancient and other cultures,* Londres, 1970]).

vocablo mitología se emplea para pensar el mito entendido como tradición antigua. La mitología se presenta como un lugar de reflexión sobre la tradición. Para «contar historias», como dice Kirk, Platón ya tiene un precedente en Homero, quien utiliza por primera vez la palabra «mitologizar» (μυθολογεύειν). La historia tiene lugar en la *Odisea*: en el palacio de Alcinoo, y ante los feacios que actúan como público, Odiseo cuenta sus aventuras como si tratara de un aedo entendido (μῦθον δ' ὡς ὅτ' ἀιδὸς ἐπισταμένως κατέλεξας)[6], pero al llegar a la historia de Calipso el propio Odiseo se pregunta a sí mismo: ¿Por qué te «mitologizo» esto? (...τί τοι τάδε μυθολογεύω;). Odiseo se da cuenta que esa historia ya la ha contado ante Alcinoo y su esposa. Y resulta odioso «mitologizar» otra vez claramente las cosas mencionadas (...εἰρημενα μυθολογεύειν)[7]. A pesar de la ambigüedad del texto resulta claro que «mitologizar» queda definido en esencia como la función de contar relatos. Se trata de recordar historias que han tenido lugar en el pasado y contarlas. En el origen, pues, la mitología es el mundo de los relatos. Pero aún hay más: las narraciones del aedo Odiseo en Feacia nos hablan de un mundo «no-humano». Circe, Calipso, el Cíclope, Caribdis y Escila, son personajes que se caracterizan por su falta de «humanidad». La mitología imaginada por Odiseo en Feacia se opone, de este modo, a la antropología evocada por el poeta en Itaca, Esparta y Pilos. Antropología y mitología son, pues, dos mundos diferenciados en la *Odisea*[8], y es precisamente el «antropólogo» Platón quien descubre y reinventa la mitología.

En cualquier caso, como apunta M. Detienne, Platón ha podido tomar de Homero la palabra *mythologein* para emplearla en relación a las tradiciones antiguas de los griegos que eran constantemente repetidas, transformadas y aceptadas generalmente por todos[9].

Ahora bien, y este es el sentido hacia el que apunta toda esta argumentación, Platón parece distinguir entre «mitologizar» y mitología. La mitología es precisamente inventada por Platón para reflexionar sobre el arte de contar historias, es decir, sobre el «mitologizar». Y el *Timeo* y el *Critias* son bastante esclarecedores en ese sentido.

Por otra parte, también hay que tener en cuenta que la mitología en Platón es un espacio que se va ampliando y transformando desde la *República* hasta las *Leyes*. De este modo, en la *República*, Platón afirma que la mitología abarca campos tan variados de la poesía y de la cultura escrita como la tragedia y la comedia, el ditirambo y la epopeya[10]. En las *Leyes*, sin embargo, el campo de accción se ha ampliado, pues no debe olvidarse que el ateniense concibe la fundación de la ciudad de las *Leyes* como una mitología (μυθολογίαν)[11] en la que se reflexiona sobre el rumor (φήμη), las tradiciones antiguas (παλαιοὶ λογοί) y las leyes no escritas (ἄγραφα νόμιμα) a quienes la gente suele llamar leyes tradicionales o de los antepasados (πατρίους νόμους)[12].

---

6 *Odisea*, XI, 368.

7 *Odisea*, XII, 450-453.

8 Quizás, a no dudarlo, el historiador antropólogo haya de buscar en la *Odisea* para resolver de una vez el eterno problema de las relaciones entre mito e historia.

9 M. Detienne, *La invención de la mitología*, ed. Península, Barcelona 1985, p. 109 [trad. castellana de *L'invention de la mythologie*, París 1981]; véase también del mismo autor «La doble escritura de la mitología (entre el *Timeo* y el *Critias*)», en *La escritura de Orfeo*, Barcelona 1990, pp. 137-152 [trad. castellana de *L'écriture d'Orphée*, París 1989], en donde M. Detienne afirma que los griegos hacia el 800 «lanzan la expresión «mitologizar» para preservarse de repetir, insistir y hasta machacar senilmente» (pp. 137-138).

10 *República*, III, 394B7-C6.

11 *Leyes*, VI, 752A2.

12 *Leyes*, VII, 793A9-10.

A medio camino entre la *República* y las *Leyes*, y a medio camino también entre el escribir y el contar, en el *Timeo* y el *Critias*, Platón descubre un nuevo camino de investigación en la tradición: la oralidad de la primera historia, las *genealogías* y *arqueologías* de los *logógrafos*, «historias antiguas» que Platón integra en su mitología, pues no en vano ya Tucidídes había pasado al campo de lo mítico (ἐπὶ τὸ μυθῶδες ἐκνενικηκότα) estos relatos en prosa que se escribían más con el objeto de seducir a los oyentes que con vistas a la verdad[13]. Y es que el proyecto platónico le obliga a evocar y repensar todo aquello que se transmite de forma oral, por la boca y el oído. La vida justa y santa, como dice Platón en las *Leyes*, exige una dirección hacia la cual deben ser enfocados todos los cantos, mitos y discursos (ᾠδαῖς καὶ μύθοις καὶ λόγοις)[14].

El objetivo de este pequeño trabajo, pues, centrado en los relatos de *Critias* en el *Timeo* y en el diálogo que lleva su nombre, será mostrar cómo Platón piensa la oralidad y la escritura en relación con la mitología entendida como investigación de los tiempos antiguos.

Al mismo tiempo, resulta necesario plantearse algunas cuestiones de la mayor importancia: normalmente siempre se ha tratado de buscar el sentido de esta historia sugerida en el *Timeo* y desarrollada en el *Critias* tratándola de una forma global como si fuera un todo, sin caer en la cuenta ni preguntarse por qué la narración no está integrada toda en el *Timeo*. En este sentido, se impone buscar los elementos que estructuran y organizan los dos textos siguiendo el eje del relato, primero en el *Timeo* y luego en el *Critias*. Es así como la agrupación de determinados vocablos en razón de sus afinidades temáticas da lugar a sugerir algunas preguntas: ¿Qué conexión existe entre μυθολογεῖν y γενεαλογεῖν? ¿Qué relación estructural hay entre las Musas, Μνημοσύνη y Apolo Peán en el principio del relato del *Critias*? ¿Por qué el vocablo σχολή aparece vinculado en el *Timeo* a los escritos (τὰ γράμματα) egipcios y en el *Critias* a las palabras μυθολογία y ἀναζητήσίς? Y, en fin, ¿qué vínculo hay entre μυθολογειν y μυθολογία? Todo hace pensar que es como si existiese un doble espacio y tiempo para la mitología: uno primero en que se transmite por la boca y el oído, y uno segundo en donde la mitología se transforma repitiéndose mediante la reflexión y la escritura. Primero se mitologiza, luego surge la mitología.

II. EL *TIMEO:* LA CONVERSACIÓN ENTRE SOLÓN Y EL SACERDOTE DE SAIS. *GENEALOGEIN* (CONTAR GENEALOGÍAS) Y *MYTHOLOGEIN* (CONTAR MITOS)

En el *Timeo*, el objetivo del relato de Critias, como dice Sócrates, es integrar la ciudad delineada en la *República* en el interior de una historia que «implique a dicha ciudad en una guerra adecuada a su condición y, después, asignarle todas las excelencias que le correspondan»[15].

La primera cosa que sorprende al abordar la historia es encontrar todavía en recientes estudios, refiriéndose a la narración en general, frases como ésta: «Platón nos lo presenta —el relato de Critias— como un cuento, como un *mythos*, contado al legislador y poeta ateniense Solón «el más sabio de los siete sabios», por un anciano sacerdote de la diosa Neith en Sais,

13 Tucídides, I, XXI, 1.
14 *Leyes*, II, 664A-B.
15 *Timeo*, 20B5-7.

Egipto»[16]. Y precisamente sorprende porque lo que Platón nos presenta no es un mito sino una historia (λόγον) derivada de una antigua tradición (ἐκ παλαιᾶς ἀκοῆς)[17]. Es más, en ninguna ocasión Platón utiliza la palabra μῦθος para referirse al relato que está contando. De hecho, en el transcurso de la exposición de Critias tan sólo aparece dos veces el vocablo μῦθος, y Platón lo utiliza siempre en boca del sacerdote de Sais para expresar el contraste entre las tradiciones egipcias de un lado y las ridículas historias de los griegos de otro. De este modo, sólo se puede hablar del relato de Critias como un *mythos* por extrapolación.

En cualquier caso, la pregunta que uno puede plantearse es por qué se presenta la historia del *Timeo* como un *logos*. La respuesta, posiblemente, se encuentra en dos direcciones: por una parte, el relato que se esboza en el *Timeo* funciona como un *logos* dentro del cual se integra la ciudad y los ciudadanos descritos en la *República* en una especie de *mythos*[18]. Ésta, en cierta medida, es una exigencia de la mitología de Platón desde el momento en que en la *República* se inicia la reflexión sobre las tradiciones antiguas: todo aquello que es contado como un «mito» debe quedar englobado en un *logos* de reflexión; por otra parte, hay que tener en cuenta que nos encontramos ante el discurso de un *logógrafo* que en el interior de un *logos* lleno de orden y racionalidad debe resaltar y separar los mitos ridículos de los griegos.

Platón insiste de esta manera en que se trata de un relato transmitido oralmente y de carácter verosímil. Así, los vocablos λόγος y ἀκοή, situados en el mismo plano semántico, aparecen en multitud de ocasiones expresando el sentido de oralidad que confieren al texto[19]. Además, Critias anuncia a Sócrates que lo que va a escuchar es un relato (λόγου) muy singular pero verdadero (ἀτόπου... ἀληθοῦς)[20]. Este sentido global del discurso se expresa al final de la historia. Sócrates manifiesta su alegría a Critias por el hecho de que no sea un mito modelado sino un *logos* verosímil (μὴ πλασθέντα μῦθον ἀλλ' ἀληθινὸν λόγον)[21]. No se trata en esta medida de un mito alegórico y modelado a los que tanto acostumbra Platón. Se trata de un *logos* compuesto a partir de algunos nombres y tradiciones antiguas. Así pues, el sentido en que Platón habla de una historia verdadera debe ser matizado: lo que Sócrates reconoce, pues, en el relato de Critias es que no se trata de un mito ficticio, inventado[22].

Pero situemos el relato en su preámbulo: Solón «le contó a Critias, mi abuelo, que de viejo nos lo recordaba a nosotros, que grandes y admirables (μεγάλα καὶ θαυμαστὰ) hazañas antiguas (παλαιὰ ἔργα) de esta ciudad (τῆς πόλεως) habían desaparecido a causa del tiempo transcurrido y la destrucción de sus habitantes, y, de todas, una, la más extraordinaria, conven-

16 P. Vidal-Naquet, «La Atlántida y las naciones», en *La democracia griega, una nueva visión. Ensayos de historiografía antigua y moderna*, ed. Akal, Madrid 1992, p. 108 [trad. castellana de *La démocratie grecque vue d'ailleurs*, París 1990].

17 *Timeo*, 20D1.

18 *República*, 376D9-E1; *Timeo*, 26C9.

19 Quizá sea necesario recordar, siguiendo a F. Jacoby (*Atthis. The Local Chronicles of Ancient Athens*, Oxford 1949, p. 215), que en los primeros historiadores, tanto en Hecateo como en Heródoto, y ocasionalmente en Tucídides, la tradición oral se expresa con los términos μνῆμαι, ἀκοαί, λόγοι, lo cual puede estar en perfecta sintonía con las intenciones de Platón en su relato del *Timeo*.

20 *Timeo*, 20D8-9.

21 *Ibid.*, 26E2-6.

22 La distinción entre mitos modelados y tradiciones antiguas es bastante clara en un pasaje de Diodoro (II, 46). Al haberse perdido la raza de las Amazonas, explica Diodoro, los hombres consideran las antiguas historias de las Amazonas (περὶ τῶν 'Αμαζονίδων ἀρχαιολογίας) como mitos inventados (μύθους...πεπλασμένους). Véase A.E. Wardman, «Myth in Greek historiography», *Historia* IX (1960) 403-413, esp. 408-409.

dría ahora recordarla para ofrecerla como presente, y elevar al mismo tiempo loas a la diosa con justicia y verdad en el día de su festividad como si le cantáramos un himno»[23].

Con este preámbulo inicia Critias el joven su historia. Después de este prólogo, en el que Platón resume las intenciones de su relato ya se muestra claramente que el objetivo de Platón, en principio, no es narrar un mito inventado (μῦθος πεπλασμένος) sino una «historia antigua», terreno o dominio de la *arqueología*.

Más interesante resulta observar que ciertas evidencias del lenguaje nos recuerdan el famoso proemio de las *Historias* de Heródoto de Halicarnaso[24] en donde se afirma: «He aquí la exposición de la investigación (ἱστορίης ἀπόδειξις) de Heródoto de Halicarnaso, para que ni los hechos de los hombres (τὰ γενόμενα ἐξ ἀνθρώπων) con el tiempo queden olvidados, ni las grandes y maravillosas hazañas (ἔργα μεγάλα τε καὶ θωμαστά) realizadas así por los griegos como por los bárbaros queden sin gloria; y entre otras cosas, la causa (αἰτίην) por la cual guerrearon entre sí»[25].

Similitudes y diferencias se encuentran entre ambos preámbulos, el de Platón y el de Heródoto, y todo ello se desprende de las palabras y su particular significación. Ambos autores se proponen relatar grandes y maravillosos trabajos (ἔργα μεγάλα καὶ θαυμαστὰ). En ambos funciona la tradición memorial, pero Platón, a diferencia de Heródoto, quiere realizar un memorable tan sólo de su ciudad (τῆς πόλεως)[26], y además pretende hacer una *arqueología* de Atenas y para ello introduce una palabra que no está en el texto de Heródoto, παλαιὰ[27]. Efectivamente, el discurso de Platón va a centrarse en los tiempos antiguos de la ciudad de Atenas. De ahí las dificultades que van a surgir[28]. Cuando un «arqueólogo» en su actividad de *logógrafo* refexiona sobre los tiempos antiguos contando, recordando, y escribiendo, no puede acceder a los hechos antiguos porque han caído en el olvido debido al tiempo y a la «destrucción» de sus habitantes (ὑπὸ χρόνου καὶ φθορᾶς ἀνθρώπων)[29] y porque, como dice Platón más adelante, los supervivientes a diferentes destrucciones fueron incapaces de poner por escrito estos hechos. Platón está situando los límites del conocimiento del pasado[30], y haciendo hincapié en los problemas que surgen para los griegos en todo discurso acerca de antigüedades.

La pregunta que cabe realizarse ahora es cómo es posible recordar —porque ante todo se trata de recordar (ἐπιμνησθεῖσι)[31]— la hazaña antigua más grande de la ciudad de Atenas. Para responder a esta pregunta Platón pone en confrontación las tradiciones griegas y las tradiciones egipcias, o lo que es lo mismo a Solón frente al sacerdote de Sais.

---

23 *Timeo*, 20E4-21A3.

24 Esta misma sugerencia la he leído en P. Vidal-Naquet, pero no se encuentra desarrollada. P. Vidal-Naquet, «Atenas y la Atlántida. Estructura y significado de un mito platónico», en *Formas de pensamiento y formas de sociedad en el mundo griego. El cazador negro*, ed. Península, Barcelona 1983, pp. 311-312 [trad. castellana de *Le chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le mond grec*, París 1981].

25 Heródoto, *Proemio*.

26 *Timeo*, 20E7.

27 *Ibid.*, 20E6.

28 Como A. Momigliano muy bien recordaba, «para los griegos el pasado más remoto, lo que se llamaba τὰ παλαιά o Antiquitas, era una particular fuente de problemas y ambigüedades». A. Momigliano, «El tiempo en la historiografía antigua», en *La historiografía griega*, ed. Crítica, Barcelona 1984, p. 86 [trad. castellana de *La storiografia greca*, Turín - Londres 1984] (El ensayo está tomado de *History and Theory* 6 [1966] 1-23).

29 *Timeo*, 20E7-8.

30 R. Weil, en relación al *Timeo* y al *Critias* señala las limitaciones que para el conocimiento histórico entraña toda transmisión a través de varias generaciones. Véase *L'«archéologie» de Platón*, París 1959, pp. 13-18, esp. 15-16.

31 *Timeo*, 20E8-21A1.

El elemento central, pues, en el relato de Critias en el *Timeo* es el diálogo entre Solón y el sacerdote de Sais. El interés de Solón por los tiempos antiguos (τὰ παλαιὰ) le lleva a entablar conversaciones con los sacerdotes egipcios acerca de las historias antiguas (περὶ τῶν ἀρχαίων εἰς λόγους) y he aquí que las cosas más antiguas (ἀρχαιότατα) que cuenta Solón son un recitado de nombres (Foroneo, Niobe, Deucalión y Pirras) y *genealogías*, repitiendo algunas tradiciones, y esforzándose por intentar situar en el tiempo estos sucesos[32]. La respuesta del sacerdote de Sais es contundente: los griegos no tienen ninguna opinión derivada de una tradición antigua (ἀρχαίαν ἀκοὴν παλαιὰν δόξαν)[33]. Y el sacerdote examina la causa de esta carencia, para demostrar al mismo tiempo la mayor sabiduría y antigüedad de las tradiciones egipcias: el sacerdote recuerda que hubo muchas destrucciones de hombres, y que las más importantes han ocurrido a causa del agua y del fuego[34].

Es justo en este momento cuando Platón introduce por primera vez la palabra μῦθος en el texto. Como ya he advertido arriba se trata de poner en contraste la tradición griega y la egipcia, y siempre en boca del sacerdote. Resulta, así, que aquello que cuentan los griegos en forma de mito (τοῦτο μῦθου μὲν σχῆμα ἔχον λέγεται), el relato de Faetón que montado en el carro de su padre quemó lo que se encontraba en la tierra, traduce una verdad (ἀληθές) que se descubre en la Naturaleza y que demuestra la existencia de destrucciones por fuego[35].

Los razonamientos del sacerdote de Sais le llevan a explicar por qué, en cambio, en Egipto se han conservado las tradiciones más antiguas. Arguye varias razones relacionadas con la función del Nilo, pero la definitiva conclusión es que todo aquello que es transmitido por el oído es registrado por escrito desde antiguo (ἀκοῇ...γεγραμμένα ἐκ παλαιοῦ)[36]. Sin embargo, por contra, es la pérdida de la escritura después de cada destrucción la que convierte a los griegos en seres iletrados e incultos (ἀγραμμάτους τε καὶ ἀμούσους)[37]. Esta es la causa por la cual el conocimiento de Solón acerca de los tiempos antiguos se reduce a unos cuantos nombres (*genealogías*) y algunas tradiciones confusas (*arqueologías*). Sobre esta tema ya había indagado Platón en el *Político*, y había señalado que cuando la memoria queda rota sólo subsisten acaso nombres (ὀνόματα) y una tradición (λόγος)[38]. Así pues, llegamos a la conclusión de que si se han conservado las más grandes hazañas de los antiguos atenienses ha sido gracias a la escritura de los egipcios. Tenemos aquí el sueño platónico de una historia total que sea capaz de crear una continuidad entre la memoria viva y la escritura. Es el gran paradigma de Egipto[39].

Solón queda totalmente sorprendido de la exposición del sacerdote. Descubre que ni él mismo ni ningún griego saben nada acerca de los tiempos antiguos[40].

Este pasaje del relato de Critias en que se ponen en contraste las tradiciones griegas y egipcias resulta alumbrador en dos sentidos. En primer lugar, los vocablos γενεαλογεῖν (contar genealogías) y μυθολογεῖν (contar mitos) aparecen relacionados en el texto[41], allí donde la

32 *Timeo*, 21E9-22B3.

33 *Ibid.*, 22B8.

34 *Ibid.*, 22C1-4.

35 *Ibid.*, 22C8-D3.

36 *Ibid.*, 23A1-5.

37 *Ibid.*, 23B1.

38 *Político*, 271C; cf.272C. Véase R. Weil, *op.cit.*, p. 14.

39 M. Detienne, *La invención de la mitología* ..., pp. 100-101, y también las consideraciones del mismo autor en «La doble escritura de la mitología ...», pp. 141-143.

40 *Ibid.*, 22A2-4.

41 *Ibid.*, 22A9-B1.

actividad de la *arqueología* entre los griegos queda definida como un «mitologizar», como un *logos* que se repite continuamente. Por ello, el sacerdote de Sais considera que las *genealogías* recitadas por Solón son parecidas a los mitos que se cuenta a los niños (παίδων...μύθων)[42]. Esta es la segunda vez en que es utilizado el vocablo μῦθος, y nuevamente el espacio del mito queda reservado y asignado a los griegos.

Así pues, los discursos de antigüedades son similares a los cuentos de los niños, pero hay que tener en cuenta, como afirma Platón en la *República*, que aunque los mitos que contamos a los niños son en general falsos (τοῖς παιδίοις μύθους λέγομεν...ψεῦδος) también contienen algo de verdad (ἀληθῆ)[43]. De ahí que Platón se vea obligado a pensar también la actividad de los *logógrafos*. Y es que en el inventariado de «mitología» que Platón había empezado a desarrollar minuciosamente desde la *República*, no podía dejar de lado dicha actividad tal como es comprendida en el *Hipias Mayor*[44], todo lo referente a *genealogías*, fundación de ciudades y relatos antiguos, discurso que Platón considera una forma de «mitologizar» agradablemente (ἡδέως μυθολογῆσαι)[45] y desde el cual se plantea los orígenes de la escritura de la historia[46].

El segundo aspecto importante que debemos considerar en el diálogo de Solón y el sacerdote egipcio es la dificultad que encuentra el legislador griego para establecer la cronología de las *genealogías* y tradiciones mencionadas[47]. Y aquí nuevamente el texto de Platón nos recuerda a Heródoto, en un pasaje en el que Hecateo de Mileto se presenta ante los sacerdotes de Tebas. La impresión que va a sentir Hecateo es la misma que luego va a recibir el mismo Heródoto y la misma que anteriormente había sufrido Solón según Platón. Hecateo expone su *genealogía* ante los sacerdotes egipcios remontando su línea paterna con un dios en la decimosexta generación ante lo cual los sacerdotes le oponen una *genealogía* fundada en cifras, formada por trescientas cuarenta y seis generaciones de sacerdotes egipcios, y, además, ninguna de ellas enlaza con un dios o un héroe[48]. Este texto de Heródoto es fundamental si se piensa en relación con el de Platón. Tanto Hecateo como Solón se mueven en el mismo plano en ambos pasajes: la elaboración de *genealogías* atemporales y presentadas como discurso de antigüedades. La mayor antigüedad de las tradiciones egipcias, y la capacidad de los egipcios para establecer un sistema cronológico más adecuado es una experiencia que invita a reflexionar. Así posiblemente nace una actitud de cierto escepticismo ante las tradiciones griegas, y así posiblemente surge una idea diferente del tiempo en el mundo griego.

Hay también una cierta correspondencia entre los dos textos: el de Heródoto y el de Platón. El primero presenta a Hecateo como antecesor suyo en la escritura de *logoi*, un antecesor al que supera. Heródoto también sufre una notable impresión ante los sacerdotes egipcios, pero no comete el error de trazarles su *genealogía* como antaño había hecho Hecateo. De este modo pretende establecer un sistema cronológico adecuado en sus relatos.

---

42 *Ibid.*, 23B5-6.

43 *República*, 377A2-5.

44 *Hipias Mayor*, 285D8-E1.

45 *Ibid.*, 286A2.

46 En el *Fedro* la reflexión también versa sobre los discursos escritos (λόγους... ἐν βιβλίοις, *Fedro*, 230D10-E1), pero el *logógrafo* es considerado desde la perspectiva de un simple escritor de discursos a sueldo, como es el caso de Lisias.

47 *Timeo*, 22B1-3.

48 Heródoto, II, 143.

Del mismo modo, la posible intención de Platón es presentar a Solón como antecesor suyo, un legislador que también se interesa por los discursos de *arqueología*. Un antecesor al que Platón pretende superar como legislador en las «leyes» que se propone empezar a elaborar. La aparición de Solón en el discurso de Critias no es, pues, casual, y debe ser entendida en relación al proyecto de las *Leyes*, la obra siguiente de Platón[49].

Hay todavía otros aspectos importantes en el relato de Critias en el *Timeo* que deben ser tenidos en cuenta. Ante el sorprendido Solón, el sacerdote se propone hablar de las leyes de los ciudadanos de la Atenas de hace nueve mil años, y de un acontecimiento que se destaca por su importancia y excelencia. Pero lo que va a escuchar Solón es un resumen en pocas palabras. «Más tarde, dice el sacerdote, examinaremos todas estas cosas con exactitud, con tiempo (κατὰ σχολήν), tomando en serio los escritos (τὰ γράμματα)»[50]. Este pasaje es fundamental porque deja suspendido el relato de la Atenas primitiva para el *Critias*, lugar en que se hará uso de los escritos. En este texto Platón relaciona dos elementos: escritura y tiempo de reflexión. Dos elementos que reaparecen en el *Critias* y que deben ser puestos en conexión con el nacimiento de la mitología y la investigación de los tiempos antiguos de la que se habla en el *Critias*, y que he mencionado al principio de este trabajo. Efectivamente, σχολή es una palabra que sólo aparece una vez en el *Timeo*, ésta ya mencionada, y una vez en el *Critias,* cuando Platón habla del surgimiento de la mitología y de la investigación de tradiciones antiguas[51]. De este modo se puede establecer una relación de los dos textos a través del vocablo σχολή que marca el tiempo de reflexión sobre las tradiciones antiguas.

En el *Timeo*, en cambio, el sacerdote se ciñe a un resumen porque todo el relato se mueve en el plano de la oralidad. Es necesario tiempo para conversar con los escritos para narrar toda la historia. El relato de Critias en el *Timeo* se limita, pues, a aquello que en primera instancia le había contado el sacerdote, antes de *dialogar* con los escritos sagrados. Así, después de conversar con los signos escritos la historia se cuenta de otra forma en el *Critias*. El *Timeo* sólo presenta una parte de la historia en boca del sacerdote.

Y este resumen que realiza el sacerdote incluye lugares comunes en los discursos de *arqueología*. En este caso, la fundación de la *polis* ateniense en un lugar privilegiado bajo los auspicios de la diosa Atenea[52], y algunos aspectos de sus leyes, de las que muchos ejemplos (πολλὰ...παραδείγματα)[53] se encuentran entre los egipcios en época todavía de Solón. Nuevamente, Egipto como paradigma. Nada más se dice de la antigua Atenas. El sacerdote se limita a recordar, como se había dicho en el prólogo, la victoria de los antiguos atenienses sobre un gran poder representado por Atlántida. El relato termina con el fin de las antiguas Atenas y Atlántida debido a un terremoto y un diluvio extraordinario (σεισμῶν...καὶ κατακλυσμῶν)[54].

Al finalizar la historia, y para corroborar las palabras del sacerdote, Critias el joven recuerda a Sócrates que lo que acaba de oír es un resumen «en pocas palabras del relato del anciano Critias

49 P. Vidal-Naquet identifica la presencia de Solón en el relato con un posible significado político, siendo Solón, en este sentido, a mediados del siglo IV, «el gran hombre de los moderados, de los partidarios de la *patrios politeia*» (véase «Atenas y la Atlántida...», p. 317). Otra visión es la de Finley quien, más contundente, piensa que Platón «rechazó toda esa discusión «histórica» con magnífico desprecio» (M.I. Finley, «La constitución ancestral», en *Uso y abuso de la historia* ..., pp. 74-76, esp. 76).

50 *Ibid.*, 24A1-3.

51 *Critias*, 110A-B.

52 *Timeo*, 24C5-D7.

53 *Ibid.*, 24A4.

54 *Ibid.*, 25C8-D4.

según la tradición de Solón»[55]. Es manifiesto, pues, que el tiempo de reflexión sobre la escritura no ha llegado todavía. Pero el objetivo del *logos* del *Timeo* se ha logrado al fundamentar el relato del *Critias* en el rumor y la tradición de los escritos sagrados (ἡ τῶν ἱερῶν γραμμάτων φήμη)[56].

III. EL *CRITIAS*: LA INVENCIÓN DE LA MITOLOGÍA Y LA INVESTIGACIÓN DE LOS TIEMPOS ANTIGUOS

«Debo obedecerte cuando me consuelas y das ánimo, e invocar, junto a los dioses que mencionaste (Peán y las Musas), a los restantes y, especialmente a Mnemosyne, porque casi todo lo esencial de nuestro relato se encuentra en el dominio de esta diosa[57]».

De esta forma se dirige Critias a Hermócrates en el momento en que va a iniciar su discurso acerca de la antigua Atenas y Atlántida. En esta invocación a las Musas y Mnemosyne se muestra con claridad donde se confunden la actividad del poeta y del *logógrafo*: invocada por uno o por otro, la Musa tiene la función de dar testimonio de los acontecimientos del pasado.

Particularmente ejemplar en este sentido es la invocación a la Musa que abre el famoso pasaje del «catálogo de las naves» en la *Ilíada*: se trata de catalogar, enumerar, contar, pero, sobre todo, recordar (μνησαίσθ') los caudillos, los jefes de los danaos[58].

En el mismo sentido, la memoria del *logógrafo* invoca a las Musas y a Mnemosyne para consagrarse a contar las hazañas de los antiguos atenienses: el objetivo de Critias es recordar (μνησθέντες) suficientemente aquello que fue contado por los sacerdotes egipcios y que Solón trajo desde Egipto en forma de *logos*[59]. La relación estructural existente entre las Musas y la Memoria acentúa así el sentido del vocablo μνησθέντες. Se trata de «acordarse» de sucesos que han tenido lugar en el pretérito, y el *logógrafo* al igual que el poeta necesita del arte de la «mnemotecnia». La epopeya homérica y la *logografía* se confunden en el momento en que su objeto es contar relatos del pasado, es decir, «mitologizar». Ahora bien, la epopeya tiene por norma situar el pretérito en un tiempo original, que podríamos llamar «tiempo poético». En el relato de Critias, sin embargo, por obra de los escritos sagrados egipcios, la guerra entre Atenas y Atlántida es situada nueve mil años antes: un esbozo de cronología que en realidad tan sólo es una manifestación de una concepción cósmica del tiempo[60]. Con seguridad el pasado que rememora el joven Critias no es un «pasado histórico». Así, el sentido del tiempo en el relato de

---

55 *Ibid.*, 25D8-E1.

56 *Ibid.*, 27B4-6.

57 *Critias*, 108C8-D5.

58 *Ilíada*, II, 484 ss.; sugerencias y comentarios en el mismo sentido acerca de este texto se encuentran en J.P. Vernant, M. Detienne y P. Vidal-Naquet. Cf. J.P. Vernant, «Aspectos míticos de la memoria», en *Mito y pensamiento en la Grecia Antigua*, ed. Ariel, Barcelona 1985, pp. 93-94 [trad. castellana de *Mythe et pensée chez les Grecs*, París 1965]; M. Detienne, *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*, ed. Taurus, Madrid 1986, pp. 21-38, esp. 21-22 [trad. castellana de *Les maîtres de verité dans la Grèce archaïque*, París 1967]; P. Vidal-Naquet, «La *Ilíada* sin disfraz», en *La democracia antigua, una nueva visión. Ensayos de historiografía antigua y moderna*, ed.cit., p. 29 (El artículo apareció como prefacio a la *Ilíada*, trad. P. Mazon, Gallimard. col. «Folio», 1975).

59 *Critias*, 108D5-7.

60 Esta cifra escogida por Platón está sin duda alguna relacionada con el hecho de que los Magos occidentales consideraban seis mil años como la duración de un período cósmico, cuyo final venía dado por una serie de calamidades. Esta idea nos remite a las influencias del pensamiento oriental en el ámbito platónico, lo cual dejo al margen por no ser el objetivo de este trabajo.

Critias está tan sólo intuido, y está todavía alejado de lo que Heródoto llamaba «tiempo de la generación humana»[61].

Un tercer elemento todavía hay que considerar en la invocación del relato del *Critias*: junto a Las Musas y Mnemosyne se invoca a Apolo Peán que, de este modo, se convierte en testigo de la verdad de los principios que se van a introducir en el relato que se va a contar[62].

En cualquier caso, y este es el aspecto sobre el que voy a incidir, la historia que se dispone a contar Critias se construye a partir de una información que ya sabemos por el *Timeo*. Y esto requiere una pequeña explicación: como ya he mencionado arriba, en el *Timeo*, el sacerdote de Sais deja suspendida la discusión con los escritos sagrados y se limita a pronunciar unas pocas palabras acerca de la primitiva Atenas y Atlántida. La actitud del sacerdote marca, de este modo, una distancia entre el *Timeo* y el *Critias* que da lugar a dos formas distintas de contar un mismo relato, es decir, dos maneras diferentes de «mitologizar». Una historia que brota de una conversación entre Solón y el sacerdote de Sais se transforma y amplía por obra del diálogo con los signos escritos, y de esta manera se vuelve a contar de manera distinta.

Casi se puede afirmar, en este sentido, que el objetivo en el *Timeo* es convertir a la Atlántida y la Atenas primitiva en personajes familiares de los que se espera la continuación de su relato. Una historia inventa a otra. Y el principio del relato en el *Critias* es el ejemplo más palpable de esto: Critias recuerda en un breve resumen los elementos diseñados en el *logos* del Timeo[63], y a partir de dichos elementos la narración es emprendida conteniendo todos los aspectos propios de un discurso acerca de los tiempos antiguos: fundación de ciudades, *genealogías*, nombres y tradiciones confusas que se organizan en un relato en prosa, relato de *logógrafo* que guarda todavía ciertos rasgos de la epopeya.

En el relato de fundación de Atenas hay un aspecto notable que conviene tener en cuenta para observar las modificaciones que la escritura y la mitología introducen en la forma de contar relatos: Platón funda la historia de la autoctonía de los atenienses, su relación geneálogica a la tierra[64]. Hefesto y Atenea implantan hombres buenos, autóctonos (αὐτόχθονας)[65] en la tierra que han recibido, el Ática. Al mismo tiempo, Platón insiste en que sólo se han conservado

---

61 Heródoto, III, 122: «Polícrates es ... el primer griego, que nosotros sepamos, que soñó con el imperio de los mares —siempre que se deje de lado a Minos de Cnossos y aquellos que, si los ha habido, reinaron antes que él en el mar— el primero, digo, del tiempo que denominamos tiempo de la generación humana» (τῆς δὲ ἀνθρωπηίης λεγομένης γενεῆς). En este texto de Heródoto, el «tiempo de los hombres» se opone a las *genealogías* de los *logógrafos*. Seguramente la idea es oponer los hombres hijos de hombres a los hombres hijos de dioses, que era el caso de Minos. Véase P. Vidal Naquet, «Tiempo de dioses, tiempo de hombres», en *Formas de pensamiento* ..., pp. 72-73, nn. 71 y 72.

62 El ejemplo más claro en la obra platónica, en este sentido, es la invocación a Apolo que debe realizar el coro de los jóvenes en la ciudad de las *Leyes*. El coro invoca a Apolo como testigo de la verdad de las máximas (μάρτυρα τῶν λεγομένων ἀληθείας) cantadas por el coro de los niños (*Leyes*, II, 664C5-D5).

63 *Critias*, 108E1-109A2.

64 El tema de la autoctonía de los atenienses tomado como un paradigma consagrado al elogio de los antepasados es abordado por Platón en el *Menexeno* (237B-C). Como afirma M. Nouhaud, «Platón se esfuerza en aportar una serie de pruebas de la autoctonía de los atenienses: μέγα τεκμήριον τούτῳ τῷ λόγῳ ὅτι ἤδη ἔτεκεν ἡ γῆ τοὺς τῶν δε' τε καὶ ἡμετέρους προγόνους (237E-238B). Ahora bien, esta prueba es ella misma un lugar común: la tierra, que ha engendrado a los hombres, ha producido también los frutos (tierra y aceite) destinados a abastecerlos, como la mujer que lleva consigo las fuentes del alimento para el recien nacido» (*L'utilisation de l'histoire par les orateurs attiques*, París 1982, p. 61).

65 *Ibid.*, 109D2.

nombres y algunas tradiciones sobre individuos particulares (ὀνόματα...καὶ...τινὰς ἀκοάς)[66] debido a diversas destrucciones (φθορὰς) y el efecto del tiempo (τῶν χρόνων)[67]: los que sobreviven en cada ocasión son iletrados y analfabetos (ὄρειον καὶ ἀγράμματον)[68]. Nada de esto es nuevo, ya lo sabemos por el *Timeo*, y es menester recordarlo. Ahora bien, y aquí se encuentra la modificación con respecto al *logos* del *Timeo*, los nombres que se evocan (Cécrope, Erecteo, Erictonio, Erisictón) sitúan el espacio del relato en un lugar diferente: el espacio de los orígenes. Y hay que recordar que estos nombres anteriores todos a Teseo configuran y hablan de la historia primitiva de Atenas.

Sin embargo, en el *Timeo*, los nombres más antiguos que ha sido capaz de pronunciar Solón (Foroneo, Níobe, Deucalión y Pirras) forman parte de una historia posterior de la ciudad de Atenas. Es el juego platónico: gracias a los sacerdotes egipcios sabemos los nombres de aquellos atenienses primitivos que dirigieron la guerra contra Atlántida. Ni que decir tiene que los nombres, tanto en un caso como en otro, tienen particular relación con aquello que está contando Platón: en el *Timeo*, los nombres hacen relación a la reflexión que el sacerdote de Sais realiza sobre las destrucciones por fuego y agua; en el *Critias* los nombres están conectados a la historia de la autoctonía de los atenienses y a su historia primitiva. Es así como los nombres esbozan en el *Timeo* y en el *Critias* dos maneras distintas de contar un relato, el de los orígenes de Atenas: son dos formas diferentes de «mitologizar», y la transformación entre el *Timeo* y el *Critias* viene dada por el diálogo con los escritos egipcios. La mitología del *Critias* nace de la escritura, se encierra en los márgenes de un discurso escrito.

Y en todo este contexto en que se habla del recuerdo de nombres y oscuros relatos sobre personajes antiguos, Platón nos habla por primera y única vez en su obra, en un momento de auténtica lucidez, del nacimiento de la mitología y la investigación de tradiciones antiguas. Afirma Platón que, en un principio, y durante muchas generaciones los hombres sólo establecían *logoi* (τοὺς λόγους ποιούμενοι) acerca de las necesidades de la vida, despreocupándose de lo acontecido en el pasado (πάλαι ποτὲ γεγονότων ἠμέλουν)[69]. Quizá sea necesario recordar ahora que Solón es el primer griego que se plantea preguntas acerca de los tiempos antiguos entablando *logoi* con los sacerdotes egipcios[70], y todo esto conduce a un cambio fundamental en la cultura griega.

«La mitología y la investigación de tradiciones antiguas (μυθολογία γὰρ ἀναζήτησίς τε τῶν παλαιῶν) —dice Platón— llegan a las ciudades en compañía de la σχολή»[71]. Resulta curioso observar que aparecen situados en un mismo plano los vocablos μυθολογία y ἀναζήτησίς, y la relación estructural que se establece entre ambos viene potenciada por la presencia de la palabra σχολή. Esto da pie a plantearse algunas consideraciones: primero, es necesario tener en cuenta que el vínculo entre mitología e investigación no es nuevo en la obra platónica, y que dicho vínculo surge en el momento en que Platón decide seriamente en la *República* iniciar un estudio de todo el campo que abarcan las tradiciones antiguas. Así, la mitología es en principio concebida por Platón en la *República* como una investigación (τὸ ζήτημα, ζήτη-

66 *Ibid.*, 109D9-E3.
67 *Ibid.*, 109D3-5.
68 *Ibid.*, 109D7.
69 *Critias*, 109E4-110A3.
70 *Timeo*, 22A-B.
71 *Ibid.*, 110A3-5.

σιν)[72] para conocer las pautas según las cuales los poetas deben contar los mitos (μυθολογεῖν τοὺς ποιετάς) pues Sócrates y Glaucón son fundadores de una *polis* (οἰκισταὶ πόλεως)[73].

En segundo lugar, la aparición del vocablo σχολή en este contexto refuerza todo el sentido de la argumentación de Platón. Y es que a pesar de la ambigüedad y multiplicación de significados que tiene la palabra σχολή, en Platón tiene mucha relación con lo que podríamos llamar «tiempo de reflexión», y del mismo modo con todo lo relacionado con la escritura. Los ejemplos en este sentido se multiplican en la obra platónica.

Dos historias como botón de muestra sirven para confirmar el modo en que Platón utiliza el vocablo σχολή: la primera de ellas tiene lugar en el *Fedro*, y el escenario es el río Iliso. Inspirado por el paisaje, Fedro recuerda la historia de Oritía arrebatada por Bóreas. Se trata de un *mythologema*, y Fedro pretende saber de Sócrates si dicho mito es verdad[74]. Sócrates esboza una sonrisa ante la incipiente incredulidad de los jóvenes de su época y los sabios (ὁι σοφοί) del momento[75]. A continuación, cuenta otras dos versiones diferentes del relato de Oritía, y al mismo tiempo hace referencia a un montón de prodigiosas historias concluyendo del siguiente modo: «Aquel que dudando de ellas trata de hacer dichas historias verosímiles (εἰκὸς), necesitaría mucho tiempo (σχολή)[76]. Es evidente que para enmendar las historias tradicionales tal como hacen los sofistas, introduciendo en ellas racionalidad, sería necesario un abundante tiempo de reflexión.

Otra historia todavía más significativa se encuentra englobada en el *Político* en forma de *mythos*: en su relato de los dos ciclos, la edad de Cronos y la edad de Zeus, resulta que, liberados los hombres del sufrimiento y las necesidades, la σχολή nace de los dioses, de una naturaleza favorable en la edad de Cronos[77]. Ahora hace falta saber si los retoños de Cronos utilizan el tiempo libre (σχολῆς) para la filosofía (ἐπὶ φιλοσοφίαν) o por el contrario se cuentan mitos (διελέγοντο...μύθους) entre ellos y para las bestias[78]. Es evidente que para interpretar ello, dice Platón, «necesitaríamos un poderoso revelador»[79]. En el fondo da lo mismo: lo importante es que de la σχολή debe nacer la filosofía, debe convertirse, pues, en un tiempo para la reflexión.

En el *Critias* el vocablo σχολή también implica el mismo significado, aunque Platón no habla de «tiempo libre» para la Atenas de los orígenes, es decir, la Atenas que debe luchar contra Atlántida. Para el hombre que vive lleno de necesidades tras el diluvio la σχολή se convierte en «un premio, un éxito del progreso»[80]. A diferencia del *Político*, en donde el «tiempo de ocio» surge en lo que podría llamarse «tiempo de los dioses», y toda explicación se encuentra integrada en el interior de un *mythos*, en el *Critias* es donde más se advierte la capacidad de Platón para ofrecer explicaciones humanas e integrar este «tiempo libre» en un *logos*. La σχολή nace de este modo en el espacio de la ciudad griega y da lugar al surgimiento

---

72 *Ibid.*, República, II, 368C9; 368D3.

73 *Ibid.*, II, 378E6-379A4.

74 *Fedro*, 229C5-6.

75 *Ibid.*, 229C7-8.

76 *Fedro*, 229E2-4.

77 *Político*, 271C10-272D5.

78 *Político*, 272B9-C9.

79 *Ibid.*, 272D3.

80 M. Tulli, «Età di Crono e ricerca sulla natura nel *Político* di Platone», *Studi Classici e Orientali* XL (1990) p. 101.

de la mitología y de la investigación. Queda así resuelto el problema que quedaba implícito en el *mythos* del *Político*, desde el momento en que la mitología queda emparentada a la filosofía en la mente de Platón como una especie de investigación.

Ahora bien, en el *Timeo* el vocablo σχολή es utilizado una sola vez y su significado es bastante claro: el sacerdote egipcio afirma que la σχολή se empleará para *conversar* con los escritos sagrados[81]. De este modo, «tiempo de reflexión» y escritura aparecen vinculados. Y de ahí surge un nuevo relato en el *Critias*. Esta es la idea sobre la que pretendo insistir: la narración en el *Critias* nace de un proceso de reflexión que llevan a cabo Solón y el sacerdote egipcio sobre los escritos mismos.

Ya en el *Timeo*[82] se hacía referencia a un *logos* que Solón había traído de Egipto, pero no se especificaba si el relato era de carácter oral o escrito. En el *Critias*, antes de iniciar la narración sobre la Atlántida, Critias el joven llama la atención sobre un detalle: los escritos (τὰ γράμματα)[83] de Solón. Critias afirma haberse ocupado diligentemente de estos escritos siendo niño. Por lo tanto, al recuerdo de lo que se ha escuchado siendo niño (μνήμης...παῖδες ὄντες ἠκούσαμεν)[84] , y «se ha fijado de forma indeleble»[85] hay que unir ahora el trabajo de memorización sobre los escritos. Por lo que la escritura, al servir como recordatorio, introduce nuevas formas en la manera de hacer brotar del recuerdo un relato.

En el *Critias*, el sentido de todo aquello que sabemos por el *Timeo* viene, pues, matizado: el objetivo de Solón, en principio, no es otro que el de utilizar el *logos* traído de Egipto en beneficio de su poesía. Solón es presentado como un mitologizador, como un poeta interesado en contar historias basadas en tradiciones antiguas. Pero, además, Solón es un investigador de nombres y transcribe al griego los nombres egipcios del relato. Ello implica un acto de reflexión sobre el *logos* escrito. No cabe duda, pues, de que Solón no sólo es un poeta y «mitólogo» sino también un «etnógrafo» y un investigador. Cada vez aparece con más firmeza la idea que pretende mostrar Platón: Solón es el primer individuo que ha *pensado* las tradiciones antiguas de los griegos. Y la experiencia de Egipto es fundamental en este sentido.

Todavía hay un aspecto en el discurso de Platón sobre la antigua Atenas que es menestar resaltar porque, nuevamente, las evidencias del lenguaje muestran ciertas similitudes entre el relato de Platón y el denominado «discurso de arqueología»[86] de Tucídides. En ambos encontramos un relato sobre los tiempos antiguos (παλαιά)[87], y en ambos se expresa la misma dificultad para acceder a los hechos de la antigüedad a causa del tiempo transcurrido[88]. Por ello, Tucídides se va a servir de indicios y pruebas ante la imposibilidad de poder desarrollar una investigación: Σημεῖον y τεκμήριον son las palabras que están constantemente en boca de Tucídides. Se trata de utilizar todos los testimonios posibles para construir una teoría acerca del pasado y de

81 *Timeo*, 24A1-3.

82 21C7.

83 *Critias*, 113B2.

84 *Critias*, 112E8-9.

85 *Timeo*, 26B3-4.

86 Más conveniente sería hablar simplemente de discurso sobre los tiempos antiguos (παλαιά) pues la única vez que Tucídides utiliza la palabra ἀρχαιολογεῖν es para hacer referencia a la repetición de tradiciones antiguas en relación con las virtudes ancestrales, repetición que resulta útil (ὠφελιμα) en situaciones críticas como la de Nicias en Sicilia (Tucídides, VII, 69).

87 Tucídides, I, 20; Platón, *Timeo*, 20E6.

88 Tucídides, I, 1; Platón, *Timeo*, 20E7, 21D7; *Critias*, 109D5.

los comienzos de la civilización humana tan en boga entre sofistas y *logógrafos*. El objetivo de Tucídides está bien claro: mostrar las potencias navales griegas, tanto las antiguas como las surgidas después[89], y de esta forma elaborar una teoría acerca del poder (δύναμις) y del progreso en relación con el mar y el comercio[90]. Y para ello parte de una idea central: la pobreza de la tierra del Ática[91].

La respuesta de Platón en este sentido es bastante firme: en su discurso acerca de la Atenas primitiva insiste en la riqueza de la tierra del Ática de la cual quedan pruebas y evidencias en la actualidad. Así, la prueba (τεκμήριον) de la calidad de la tierra en la Atenas antigua es «la variedad y bondad de su producción agrícola» todavía en tiempos de Platón[92]. Del mismo modo, también las construcciones son signos visibles (τεκμήρια) de los grandes bosques de antaño[93]. Finalmente, los lugares sagrados son signos (σημεῖα) de las fuentes y de la abundancia de agua en tiempos antiguos[94]. Es así, pues, como Platón se sirve también de pruebas y evidencias para elaborar su propia teoría. Y de esta manera enfoca toda su narración acerca de Atlántida, en donde, al igual que en la «introducción» de Tucídides, el concepto de δύναμις juega un papel decisivo. En un principio, «no había barcos ni navegación» en Atlántida[95], se dice en el *Critias*. El problema radica en que la abundancia de recursos es enfocada hacia la creación de puertos, astilleros, una flota de comercio y de guerra. Así el objetivo de cada monarca es superar la fuerza (δύναμιν) de su predecesor[96]. En esta medida es como Atlántida llega a convertirse en una potencia llena de injusta soberbia y poder (πλεονεξίας ἀδίκου καὶ δυνάμεως)[97]. La grave decadencia de Atlántida se manifiesta, pues, en su excesivo gusto por la δύναμις.

Para terminar el *Critias*, un detalle que invita a reflexionar: en medio de tanta historia fascinante y maravillosa desarrollada en el diálogo no aparece ni una sola vez la palabra *mythos*. En el *Timeo* ya ha quedado suficientemente claro que es un «*logos* verosímil» la historia que se va a contar.

IV. CONCLUSIÓN: HOMERO, HESÍODO Y SOLÓN. POETAS Y *LOGÓGRAFOS*

En la introducción a su magna obra, Tucídides sitúa en un mismo plano de interés hacia los tiempos antiguos tanto a poetas como a *logógrafos*. Acerca de los asuntos de antigüedades, afirma Tucídides, «los poetas han hecho himnos engrandeciéndolos...y los *logógrafos* los escribieron con el objeto de seducir a los oyentes más que con vistas a la verdad, siendo indemostrables, y muchos de ellos, por el tiempo transcurrido, pasados como increíbles al campo de lo mítico»[98].

---

89 Tucídides, I, 15.

90 M.I. Finley, «Mito, memoria ....», pp. 23-24; M. Detienne, *La invención de la mitología* ..., pp. 71-72.

91 Tucídides, I, 2.

92 *Critias*, 110E6-11A.

93 *Ibid.*, 111C3-8.

94 *Ibid.*, 111C10-D9.

95 *Ibid.*, 113E1-2.

96 *Ibid.*, 115D1-3.

97 *Ibid.*, 121B7-8.

98 Tucídides, I, 21: ... ποιηταὶ ὑμνήκασι περὶ αὐτῶν ἐπὶ τὸ μεῖζον κοσμοῦντες...λογογράφοι ξυνέθεσαν ἐπὶ τὸ προσαγωγότερον τῇ ἀκροάσει ἢ ἀληθέστερον, ὄντα ἀνεξέλεγατα καὶ τὰ πολλὰ ὑπὸ χρόνου αὐτῶν ἀπίστως ἐπὶ τὸ μυθώδες ἐκνενικηκότα.

Estas palabras de Tucídides expresan el final de un proceso en el cual la «tradición mítica» es gradualmente arrinconada en la misma medida en que nace el *mythos* con un horizonte semántico distinto al *logos*[99]. Después de Tucídides, el campo queda abierto para iniciar una investigación profunda sobre todo aquello que ha quedado excluido en el terreno del «mito». Y es entonces cuando Platón decide fundar la mitología para realizar un discurso sobre la tradición, en el cual el «mito», con todas sus formas múltiples y variadas, quede integrado en un *logos* de reflexión. La mitología nace, así, como un proceso de investigación de tradiciones antiguas.

Platón inventa, pues, la palabra «mitología» y le asigna sus funciones. Ahora cabe preguntarse por qué Platón sitúa a Solón en el inicio de ese proceso en el cual la tradición mítica empieza a ser pensada, y en el que la escritura y la interpretación del «mito» ofrecen nuevos rumbos a la cultura griega. La investigación moderna, en este sentido, tiende a situar el comienzo de ese proceso en Jenófanes y Hecateo. Se intuye que existe una relación que une el primero al segundo. También se sabe que un lazo de unión vincula a Hecateo con Heródoto. Finalmente, la línea que une a todos ellos con Tucídides queda bastante clara en la exclusión que hace de ellos como investigadores de la verdad el propio Tucídides. Es un proceso de la cultura griega que se hace más evidente en el terreno de la historiografía y de la narración en prosa en donde la escritura inventa nuevos caminos: mediante un proceso de reflexión y crítica un autor excluye a otro.

Tucídides es el final del trayecto: poetas y *logógrafos* quedan relegados al campo del «mito» en su actividad de contar relatos del pasado. «Así de negligente es para muchos, afirma Tucídides, la investigación de la verdad (ἡ ζήτησις τῆς ἀληθείας)»[100]. También Platón sabe que «poetas y narradores en prosa (ποιηταὶ καὶ λογοποιοὶ) hablan mal acerca de los hombres en lo más importante»[101]. A mitad de camino entre poetas y *logógrafos*, entre oralidad y escritura se encuentra la figura de Solón. Antes que Jenófanes pronuncie su diatriba contra las tradiciones antiguas y los poetas en general, Solón ya ha pronunciado su dictamen que se guarda como un retazo de su poesía: «Mucho mienten los aedos» (πολλὰ ψεύδονται ἀοιδοί)[102]. Del mismo modo, antes que Hecateo pase de la tercera a la primera persona en el preámbulo de sus «Historias»[103], Solón ya ha hablado en nombre propio situando su obra ante el tribunal del tiempo: «Escribí (ἔγραψα) leyes tanto para el hombre del pueblo como para el rico»[104]. Solón es, pues, para Platón el antecesor ideal. Ha sido el primero en caer en la cuenta de las mentiras de los poetas, y el primero en fundir escritura y leyes. Además, pone el acento en problemas estrictamente humanos.

Ya en el final de la *República*, Solón es comparado a Homero y se le reprocha al segundo no haber sido un buen legislador como es el caso de Solón en Atenas[105]. La ciudad necesita, en este

---

99 G.S. Kirk, *El mito. Su significado y funciones* ..., p. 258: «la expresión directa o *logos* no desbancó al *muthos*, y eso de manera gradual y con gran esfuerzo hasta los siglos V y IV a.C».

100 Tucídides, I, 20.

101 *República*, III, 392A9-B2.

102 Fr.21, ed. F. Rodríguez Adrados, *Líricos griegos. Elegíacos y yambógrafos arcaicos*, Barcelona 1956.

103 Hecateo de Mileto, *FGrHist.*, 1, F.1a, ed. Jacoby: «Hecateo de Mielto habla así. Escribo estos relatos como me parecen verdaderos».

104 Fr.24, ed. F. Rodríguez Adrados, *op. cit.*

105 *República*, X, 599E1-4.

sentido, un poeta y mitólogo austero y poco agradable pero provechoso[106]. La comparación de Solón con los poetas se retoma al principio del *Timeo*. Critias reproduce las palabras de su abuelo: «si [Solón] hubiera terminado el relato que trajo de Egipto y, si, al llegar aquí, las contiendas civiles (στάσεις) y otros males no lo hubieran obligado a descuidar todo lo que descubrió (εὗρεν) allí, ni Hesíodo ni Homero, en mi opinión, ni ningún otro poeta jamás habría llegado a tener una fama mayor que la suya»[107]. Es una historia ejemplar. El diálogo *Critias* no puede tener final. A medio camino entre la actividad de poetas y *logógrafos*, lo que podría haber sido el inicio de una epopeya en prosa se trunca en el momento en que se produce la asamblea de los dioses[108]. La sabiduría platónica no tiene límites: el poeta y *logógrafo* del *Critias* cede su paso al legislador de las *Leyes*.

La presencia de Solón en el *logos* del *Timeo* y del *Critias* no es, pues, casual y en la mente de Platón esboza el nacimiento de la mitología y de la investigación de tradiciones antiguas.

Algunas conclusiones más se imponen en el relato del *Timeo* y del *Critias*. Primero: en ambos diálogos encontramos dos estados diferentes en que se presenta una historia, aspecto que se manifiesta de forma concluyente en el relato de los orígenes de Atenas. Son dos formas diferentes de «mitologizar». Segundo: el *logos* es presentado como un discurso acerca de los tiempos antiguos, trabajo de *logógrafo* que todavía manifiesta algunos rasgos de la epopeya. Es precisamente el «oficio» de *logógrafo* el que obliga a resaltar los mitos ridículos de los griegos. De este modo, las dos únicas veces que la palabra *mythos* es pronunciada en el *Timeo* sirve para separar dos de estas ingenuas historias de los griegos: el mito de Faetón y el mito para los niños que son las *genealogías* griegas. Tercero: el *logos* del *Timeo* y del *Critias* es presentado como verosímil precisamente porque esa es la actividad de todo *logógrafo*, y porque en su interior el relato lleva consigo la verdad de unos principios. Cuarto: la mitología está íntimamente ligada en Platón a la escritura y a la reflexión. Quinto: los dos paradigmas de la historia en el *Timeo* y en el *Critias*, Solón y Egipto, expresan el mismo sentido de deslizamiento de la memoria oral en la escritura. El «jardín de las letras» en Platón se ha convertido en una especie de recordatorio frente al olvido. Sexto: el relato del *Timeo* y del *Critias* evidencian una clara voluntad de tradición en Platón. En esta medida, Platón bordea esa frontera límite que conduce a la tradición, terreno del rumor y de la memoria que abordará definitivamente en las *Leyes*.

Para terminar, una historia más que puede ayudar a comprender cómo Platón ha compuesto el *logos* del *Timeo* y del *Critias*: en el *Hipias Mayor* se establece una conversación entre Hipias y Sócrates acerca de los discursos de antigüedades. Hipias declara a Sócrates que tiene un discurso bello con respecto a las actividades que los jóvenes deben ejercitar, y le explica cómo comienza dicho relato:

«Después de que fue tomada Troya, dice el discurso que Neptólemo preguntó a Néstor cuáles eran las actividades buenas que, al ejercitarlas en la juventud, harían que un hombre alcanzara la mayor estimación. A continuación habla Néstor y le propone numerosas actividades bellas y de acuerdo con las costumbres[109]».

Se trata de un *logos* que Hipias ha expuesto ya en Esparta, y que se propone contar también

106 *Ibid.*, III, 398A9-B2.
107 *Timeo*, 21C7-D3.
108 *Critias*, 121C.
109 *Hipias Mayor*, 286A8-B5.

en Atenas, pues es un relato que merece ser oído (ἀκοῆς)[110]. Hipias ha tomado unos cuantos nombres de Homero y a partir de ellos ha compuesto una «historia antigua» que no es sino una forma de «mitologizar» agradablemente. Del mismo modo, Platón ha recurrido a unos cuantos nombres de la tradición y ha contado en el *Timeo* y en el *Critias* un *logos* relacionado con los tiempos antiguos que merece ser escuchado. Así pues, también Platón tiene formas de «mitologizar» con agrado. Pero en Platón se «mitologiza» sobre la justicia y demás cosas de importancia. A modo de entretenimiento y de juego se enseña adecuadamente la verdad[111].

110 *Ibid.*, 286B5-7.
111 *Fedro*, 276C10-D4.

Lengua e historia, **Antig. crist. (Murcia) XII, 1995**
Scripta Fulgentina (Murcia) V / 9-10, 1995

DETERMINISMO Y CONTINGENCIA EN LA OBRA HISTORIOGRÁFICA DE PROCOPIO CESARIENSE: LA SIGNIFICACIÓN DE *TYCHE* Y *ZEOS*

RITA MARÍN CONESA
(Murcia)

SUMMARY

In Late Antiquity, due to the influence of the Jewish-Christian monotheism, the pagan notion of «destiny» underwent an ideological revolution. The human actions continued to be directed by *Tyche*, as can be seen in the works of the historian Procopio Casariense, but the incomprehensible behaviour of «Fortuna» manifests itself nore as part of a pre-established divine model. Therefore, according to the Christian thinking, *Tyche* governed History but subordinated to «God´s plan». Later the notion of *Tyche* is considered as a simple manifestation of the divine *Logos*.

El sentimiento de «transición», de cambio, que experimenta el hombre de la Antigüedad Tardía[1], se refleja con especial intensidad en el lenguaje historiográfico de Procopio de Cesarea, autor bizantino, contemporáneo de Justiniano I, que dedica su obra fundamentalmente a narrar los eventos bélicos de este reinado[2]. En un estilo narrativo que busca conscientemente emular a los grandes historiógrafos de la Antigüedad Clásica —su obra continúa la tradición clasicista, en la línea de los «Profanhistoriker»[3]—, sus escritos expresan contenidos alejados de los

1 J. Vogt, *The Decline of Rome, the metamorphosis of Ancient Civilisation 200-500*, London 1967 (Madrid ed. Guadarrama) 393 pp.

2 Averil Cameron, *Procopius and the sixth century, Classical Life and Letters*, Duckworth 1986, 287 pp.

3 O. Veh, «Zur Geschichtsschreibung und Weltauffassung des Prokop von Caesarea», II. Teil, *Wissenschaftliche Beilage zum Jahresbericht*, 1951/2 des *Gymnasiums Bayreuth*.

postulados ideológicos del clasicismo. Esta circunstancia parece complicar la difícil labor de aproximación al pensamiento de la época tardoantigua a través del análisis estructural de la fuente[4]; una aproximación que nos proponemos iniciar analizando las *concordancias* de los términos *TYCHE* y *ZEOS* en las obras completas del autor tardoantiguo, esto es, en la *Historia de las Guerras*, en los *Edificios*, y en la *Anécdota* o *Historia Secreta*[5].

Hemos de señalar que la elección de estos dos términos ha sido producto del significativo número de frecuencias que ambos presentan en la semántica procopiana del «devenir».

Nuestro objetivo es utilizar las concordancias de los vocablos griegos *tyche* y *Zeos* como vehículo de aproximación a la visión de la Historia en Procopio Cesariense, y por extensión en la historiografía profana bizantina[6].

Evidentemente, en este tiempo, las nuevas categorías de pensamiento surgidas a raíz de la transición del mundo clásico hacia la Antigüedad Tardía, habían modificado la concepción del hombre sobre el desarrollo de la historia[7].

El pensamiento tardorromano generó una concepción «fenomenológica» del devenir histórico al situar la Historia dentro del marco de la Naturaleza, de la *Creación*.

Ha sido común mantener la tesis de que sólo en el Cristianismo, y en parte dentro del Hebraísmo, se ha dado una verdadera conciencia de la historia; y en consecuencia, sólo a partir de ellos han podido comenzar a formularse filosofías de la historia.

Aunque no es menos cierto que en el mundo helénico hubo algún tipo de «conciencia histórica», pues por un lado la filosofía daba una «visión mítica de la historia», y por otro la historiografía clásica se esforzaba no sólo por conocer los hechos, sino su causa; sin embargo, la gran originalidad del monoteísmo judeocristiano fue la de contribuir a crear una auténtica «conciencia histórica»[8].

En los pensadores de la Antigüedad Tardía, lo histórico es concebido como la culminación del universo entero. La Historia es total, y tiene un sentido que no es posible desentrañar. El hombre no puede hacer sino limitarse a «reconocer» las «manifestaciones» de la Providencia en la Historia. Para el hombre del período postclásico, la razón humana por sí sola no puede alcanzar a comprender el sentido de lo histórico, por cuanto desconoce el fin último de la Creación; algo que únicamente puede ser abarcado por el *LOGOS* divino.

En la obra historiográfica del autor de Cesarea aparece esa misma aceptación agustiniana del misterio[9].

---

4 La aplicación del estructuralismo a la interpretación de fuentes se inició en el campo de la exégesis bíblica. Cfr. H. Zimmermann, *Neutestamentliche Methodenlehre. Darstellung der historisch-kritischen Methode*, Stuttgart 1966.

5 El uso de concordancias para el estudio de fuentes lo encontramos en los trabajos de: L.J. Bolchazy, J.A.M. Sweeney (eds.), *Concordantia in Ausonium. With indices to proper nouns and Greek forms*, Hildesheim-New York 1982; D.W. Packard, *A concordance to Livy*, Massachusetts 1968, 2 cols.

6 Las concordancias en griego de la obra de Procopio de Cesarea forman parte del trabajo de tesis que estamos realizando, y conforman un proyecto de investigación histórica de fuentes desarrollado en colaboración por el *Centro de Proceso de Datos* (C.P.D.) y el *área de Historia Antigua* de la Universidad de Murcia.

7 Alan and Averil Cameron, «Christianity and Tradition in the Historiography of the Late Empire», *Classical Quarterly* n.s. 11 (1964) 316 ss.

8 J. Ferrater Mora, *Cuatro visiones de la Historia Universal: S. Agustín, Vico, Voltaire, Hegel*, Alianza Ed., Madrid 1982.

9 C. Di Spigno, «La Tyche e i diritti della ragione nei primi due libri dei Bella Procopiani», *Studi bizantini e neogreci. Atti del IV congreso nazionale di studi bizantini*, Lecce 21-23 aprile 1980, Inst. di Storia medievale & modern. dell'Univ. degli Studi di Lecce, pp. 343-346.

En Procopio como en San Agustín, podemos hallar la presencia de una «visión teológica de la Historia». La historia transcurre según la ley dictada por la Providencia Divina, y en el historiógrafo bizantino *TYXH* viene a ser la expresión de esa «acción de Dios en la historia», como veremos.

La noción de *tyche*, que se repite en trescientos cuarenta y cinco pasajes de toda la obra de Procopio de Cesarea, parece tener cierta relación por un lado con la noción de *Fatum* romano, y por otro con la *Fortuna-teleológica* propia del paganismo helénico; si bien la influencia del pensamiento cristiano viene a variar sensiblemente el significado del término griego en los textos procopianos, vemos que en el autor bizantino, *tyche* presenta una significación ambigua, a camino entre el fatalismo grecolatino y la idea cristiana de Providencia. Entre el *determinismo* y la *predestinación* por un lado, y el *libre albedrío* y la *contingencia* por otro[10].

La frecuencia absoluta del vocablo griego *tyche* y sus análogos (*kakotyche*, *eutyche*, y el verbo *tycheîn*), es de trescientas cuarenta y cinco (345) formas[11].

De todas las obras de Procopio de Cesarea, aquellas en las que el término presenta una mayor incidencia son: el libro IV de las *Guerras Vandálicas*, con una frecuencia absoluta de cuarenta (40) formas; el libro VI de las *Guerras Góticas* con cuarenta y cuatro (44); y el libro VII de la misma obra con cincuenta y dos (52); y la *Anécdota* con cuarenta y cinco (45).

La elevada frecuencia absoluta del vocablo en los textos procopianos denota la significativa transcendencia que tiene el concepto de «tyche» en el contexto historiográfico de Procopio Cesariense. El término parece sugerir en su obra la noción de «causalidad histórica»; idea que supone la implícita aceptación de la influencia de un «Ser Superior», sea el Dios de los cristianos o la Fortuna pagana, sobre el discurrir de los acontecimientos.

A tenor de este supuesto, trataremos de precisar el papel que desempeña «tyche» en la causística procopiana, como expresión de la causística general en la historiografía tardoantigua. Además intentaremos determinar si en el autor bizantino «tyche» y «Dios» son dos imágenes independientes o si por el contrario se superponen en una, y caso de existir una «diferenciación» entre ambas, averiguar si la misma obedece simplemente a la continuación de una tradición historiográfica puramente formal[12], o a una corriente de pensamiento bien definida. El análisis de los vocablos *tyche* y *zeòs* en su contexto lingüístico y la relación de los conceptos con el contexto extralingüístico, nos dará las claves para hallar las posibles respuestas[13].

Si analizamos los posibles valores semánticos que el vocablo *tyche* presenta en los textos de Procopio Cesariense, hallamos dos significados básicos:

1°.— Aquellos pasajes en los que «tyche» aparece como sinónimo de «azar», una confluencia caprichosa de fuerzas impersonales que determinan ciegamente los acontecimientos; en estos casos su significación no presenta una conexión especial ni con el mundo cristiano ni con el pagano, puesto que la idea de una «concatenación casual» de circunstancias espacio-temporales, es común a ambos[14].

---

10 M.A. Elferink, «TYXH et Dieu chez Procope de Césarée», *Aclass.* X (1967) 111-134.

11 Ver anexo de frecuencias de los términos griegos *TYXH* y *ZEOS* en las obras de Procopio de Cesarea.

12 H. Braun, *Procopius caesariensis quatenus imitatus sit Thucydidem*, Diss. Erlangen 1895; id., *Die Nachachmung Herodots durch Prokop*, Progr. Nürnberg 1894; H.J. Diesner, «Eine Thukydides-Parallele bei Prokop», *Rheinisches Museum für Philologie* 114 (1971) 93-94; F. Bormann, «Motivi Tucididei in Procopio», *A & R* XIX (1974) 138-150; E. Aristotelous, «Court parallèle entre Procope et Thucydide», *ZAnt* XXX (1980) 217-226 (en Serb., rés. en franç.).

13 F. Vittinghoff, «Zum Geschichtlichen Selbstverständnis der Spätantike», *H Z* CXXVIII (1964) 529-574.

14 E. Nagel, «Determinism in History», *Philosophy and Phenomenological Research* 3 (marzo 1960) 311-317.

2°.— Aquellos párrafos donde la palabra *tyche* presenta connotaciones «teleológicas», ya sea como entidad superior que actúa en forma independiente, o bien sometida a la divinidad. En el primer caso, «tyche» guarda relación con conceptos de significación pagana como *peprométne*[15], *kreîtton*[16] y *moîra*[17]; y en el segundo, se halla relacionada con el concepto de *ó Zeós* y *tò zeion*, como veremos.

En Procopio la «tyche-teleológica» se muestra como una fuerza superior que ordena los acontecimientos, orientándolos hacia un fin predeterminado, en cuyo caso aparece relacionada con la *Fortuna Soteira* del panteón griego y con la noción de *Fatum*, que tan señalado papel había desempeñado en la historiógrafía desde Tucídides[18]. *Tyche* actúa así sobre los acontecimientos, predeterminándolos arbitrariamente, a modo de deidad pagana «incuestionable» e «imprevisible». Según esta visión, la existencia del hombre se halla a merced de una «fuerza ciega», que le impide controlar el resultado de su propia actuación. El ser humano concibe y planifica los hechos, pero la resolución de los mismos no depende de su voluntad, sino del «azar» (*tyche-teleológica).* «Nada, oh soberano, —escribe Procopio en las *Guerras Persas*, al referir los planes del rey Cabades de invadir el territorio de los Romanos— puede confiarse a *tyche*, pues no es predecible ni está en consonancia con el desarrollo de los acontecimientos humanos, sino que esta idea hace desgraciados a los que se obsesionan con ella. Pues cuando los hombres esperan ser afortunados, fracasan angustiándose con la esperanza que erróneamente les domina» (Proc., *Hist.* I. XVII. 30-31) (cursiva mía). Y son también conformes con esta idea, las manifestaciones del autor bizantino sobre la «suerte» de los amotinados en la revuelta de «Nika» del año 532: «Y por tanto, si nosotros avanzamos contra el enemigo nuestra causa perdería en la balanza y correríamos un riesgo tal que todo se decidiría en un breve espacio de tiempo, y en consecuencia, según fuera el resultado, nosotros nos postraríamos a adorar a *tyche* o la denostaríamos. Pues aquello que surge de repente, cae con igual rapidez bajo las *oscilaciones* de *tyche*. Pero si consideramos la presente situación más reflexivamente y si podemos capturar a Justiniano en el Palacio, él podría dar gracias si se le permite huir» (Proc., *Hist.* I. XXIV. 28-29) (cursiva mía).

Según la significación de «tyche» que aparece en los textos de Procopio Cesariense, quien recoge, al menos en parte, el valor que el término presenta en la tradición literaria clásica[19], es la *Fortuna* la que «gobierna» la historia; un ente «amoral», «paradógico», quien con su generosidad sin causa, eleva a sus favoritos a las cimas de la grandeza. De este «favor» ciego de la fortuna se lamenta Procopio en algunos pasajes de la *Historia Secreta*, donde *tyche* aparece como «aliada» de Teodora a quien había alzado al trono del imperio pese a su carencia de *areté*: «Ni un solo soldado —escribe— se encolerizó ante la idea de que se le destinaba a padecer los peligros de los combates únicamente por los intereses de Teodora, ni ningún ser humano se le

---

15 La identificación entre *tyche* y *peprométne* es antigua, cfr.: W. Theiler, «Tacitus und die antike Schicksalslehre», *Phillobolia für P. von der Mühll* 45 (Bâle 1946) 89-90.

16 F. Dahn, *Procopius von Cäsarea*, Berlín 1865.

17 Cfr. *MOIRA*: S.G.F. Brandon, *Diccionario de religiones Comparadas*, Vol. II, Madrid 1975, Ediciones Cristiandad, pp. 1.038 ss.

18 E. Gibbon, «Their (i. e. Procopius and Agathias) religion, an honourable problem, betrays occasional conformity with a secret attachement to Paganism and Philosophy» *Bury's ed.* IV, p. 211 n. 12.

19 En la historiografía de Procopio de Cesarea la palabra *tyche* tiene por un lado un carácter «teleológico», refiriéndose a un Poder Superior que dirige los acontecimientos, orientándolos hacia un fin prefijado; y por otro, expresa la idea de la «concurrencia fortuita» de circunstancias. Cfr.: A. Buriks, *Perì Tyches*, diss. Leyden 1948.

opuso en absoluto; porque yo supongo que ellos se sentían sumisos ante la creencia de que esto *había sido destinado* así, permitiendo de esta forma que se hiciera este ultraje, como si *tyche* hubiera hecho una exhibición de su poder, a quien, en verdad, puesto que ella *gobierna todos los asuntos humanos*, no le importa si lo que hace es *conforme a la razón* (*katà lógon*) o si a los hombres les parecerá razonable. Pues de repente en un instante ella eleva a un hombre a la cima en virtud de una especie de irrazonable ejercicio de su poder, aunque parezca que numerosos obstáculos se lo impiden, y ella no le estorba en nada de lo que emprenda; y aún más, *el hombre es empujado* por todos los medios *hacia el destino que ella le ha preordenado*, mientras el resto de los hombres se queda a un lado o se retiran ante *tyche* cuando ella avanza. Pero dejemos que esto sea no sólo como *Dios quiere*, sino además como *ha sido preestablecido*» (Proc., *Anécdota* X. 9-10) (cursiva mía). Y en *Historias* II. IX. 12, Procopio reflexiona sobre la «fuerza» que ha impulsado a Cosroes, el tercer hijo del rey Cabades, al trono de los Persas por encima de los derechos sucesorios de sus hermanos: «Pues cada vez que *tyche* desea hacer a un hombre grande, *ella* en el momento oportuno *hace aquello que había decidido desde el principio* sin que nada pueda ir en contra de la fuerza de su voluntad, y no tiene en cuenta ni la posición del hombre, ni se preocupa de estorbar la concurrencia de las cosas que *no deberían de ser* (*...tôn ou deónton*), ni le preocupa que muchos lanzarán improperios contra ella a causa de esto; y se burla desdeñosamente de lo que se había hecho contrariamente a los méritos del hombre que recibe su favor; ni ella toma en consideración ninguna otra cosa, sino que ella cumple lo que *había decidido previamente*. Pero en cuanto a estos asuntos, dejemos que sean como *Dios quiere*» (Proc., *Hist.* II. IX. 13) (cursiva mía).

En estos fragmentos de la obra procopiana en los que «tyche» se muestra como «benefactora» de personajes como la emperatriz Teodora o el rey de los Persas, a quienes el autor cesariense considera como «los más perversos» (*anosiótatos*) de los seres humanos, *tyche* aparece en su vertiente pagana de *Fortuna-teleológica*, cuya actuación «irracional» (*parà lógon*), esto es, «injusta», escapa a la comprensión humana[20].

Hay sin embargo, una diferencia notable entre la idea de *tyche* que contempla la historiografía clásica y la concepción de la misma en Procopio. «En cuanto a estos asuntos —se refiere a la acción de «tyche» sobre los acontecimientos— dejemos que sean como Dios quiere», escribe el autor bizantino en pasajes como *Historias* II. IX. 13 y *Anécdota* X. 10; con ello, Procopio opone posiblemente la acción arbitraria e «injusta» de la Fortuna pagana a la actuación «justa», aunque no comprensible para el hombre, de la Providencia cristiana.

En cualquier caso, Procopio parece indicar la práctica inoperancia de la voluntad humana en el acontecer de la historia.

Es evidente que para la Antigüedad Tardía, la actuación del hombre se halla regida por un poder superior, *Tyche* o *Dios*. Y si bien la terminología propia del clasicismo convencional que usa Procopio, no permite aclarar las relaciones metafísicas entre la «Tyche-teleológica» y la «Divinidad», su idea de la omnipotencia de Dios sugiere un sometimiento de *TYXH* a *EL*[21].

Así pues, bajo la luz del pensamiento cristiano, *tyche* gobierna la historia, pero como simple «manifestación» del poder divino que rige el cosmos.

---

20 J.A.S. Evans, «The attitudes of the secular historians of the age of Justinians towards the Classical Past», *Traditio* XXXII (1976) 53-358.

21 Id., «Christianity and Paganism in Procopius of Caesarea», *GRBS* XII (1971) 81-100.

Con la influencia del monoteísmo judeocristiano, la noción pagana del *destino* experimenta una «reconversión» ideológica. Los actos humanos continúan siendo regidos por *tyche*, pero su incomprensible actuación se muestra ahora como parte de un patrón divino preestablecido. «Así —escribe Procopio en el libro VIII de las *Historias*— los asuntos humanos no suceden conforme al deseo de los hombres, sino que *están sujetos al poder y a la autoridad de Dios*, a la que suelen llamar «tyche» porque no conocen la razón de que los acontecimientos se produzcan de manera diferente a la que esperan» (Proc., *Hist.* VIII. XII. 34) (comillas y cursiva mía). En este párrafo, repetido casi con exactitud en la *Historia Secreta* IV, 44-45, Procopio hace una reflexión sobre el carácter de *tyche* y su vinculación con la Divinidad. El autor de las guerras de Justiniano procura «reconciliar» en el complejo mundo ideológico de la Antigüedad Tardía la noción teleológica de la *Fortuna* clásica con la idea cristiana de *Providencia*[22].

Tyche-libre actúa en contra de lo que el hombre considera «racional», trastocando los esquemas humanos de lógica y de justicia. Diría aún más, el autor bizantino se apercibe de que esta actuación «irracional» de *tyche* contraviene los propios fundamentos de la moral cristiana, ya que lamentándose de la corrupción que hay en el pueblo de Constantinopla, se admira de que la epidemia de peste que azotó la ciudad hacia el año 541-2, dejó con vida a los «peores» (*toús ponerotátous*)[23]: «Tan pronto como ellos estuvieron libres y a salvo de la enfermedad, y creyendo que ya estaban seguros porque la plaga se había trasladado a otros lugares, entonces cambiaron repentinamente y volvieron de nuevo a su bajeza de corazón, mostrando ahora más que antes la inconsistencia de su conducta al sobrepasarse a sí mismos en villanía y en toda clase de crímenes. Pues se podría asegurar sin mentir que esta enfermedad, bien a causa de la *fortuna* o por alguna *providencia* (*eite tyche eite pronoîa*[24]) escoge con exactitud a los peores hombres y los deja libres» (Proc., *Hist.* II. XXIII. 16).

Ante semejante visión del acontecer, no es ilógico creer que el «escepticismo» en materia de religión que ciertos investigadores interpretan en la obra de Procopio[25], sea más bien la expresión de una concepción *determinista* de la historia en un pensador agnóstico[26]. Así por ejemplo, en *Anécdota* XII. 30 y ss., él manifiesta su dolido asombro de que Teodora, tras una juventud depravada, se hubiera casado con el emperador alcanzando con ello la cima del poder[27]; o que el propio Justiniano hubiera logrado la dignidad imperial ascendiendo desde sus oscuros orígenes macedónicos[28].

---

22 H. Chadwick, *Early Christian Thought and the Classical Tradition*, Oxford 1966.

23 T. Bratton, «The identity of the plague of Justinian according to Procopius», rés. in *SAMN* VII (1980) 1-2. Procopio de Cesarea menciona esta epidemia en: *Historias* II. XXII, 9 ss.; *Anécdota* XVIII, 44. También hablan de ella otras fuentes contemporáneas de Procopio como: Agathias, *Historias* V, 10; Evagrio Escolástico, *Historia Eclesiástica* IV, 29.

24 El significado que presenta el término griego *pronoîa* en este pasaje de las *Guerras Persas* (*Historias* II. XXIII. 16) parece estar relacionado con la idea de *Fatum*, señalando algún tipo de «fuerza» imprecisable e impredecible que determina de forma arbitraria los acontecimientos.

25 Averil Cameron, «The Skepticism of Procopius», *Historia* XV (1966) 466-482.

26 G. Downey, «Paganism and Christianity in Procopius», *Church History* XVIII (1949) 89-102. Este autor supone en Procopio una «identificación» entre la idea de *Tyche* y la idea de *Dios*.

27 H.G. Beck, *Kaiserin Theodora und Prokop. Der Historiker und sein Opfer*, München 1986, 166 pp.; y en *RJ* V (1986) 247-248.

28 E.J. Bakker, «Procopius en de pest van Justinians», *Hermeneus* LI (1979) 147-152; J.A.S. Evans, «Justinian and the historian Procopius», *G&R* XVII (1970) 218-223; A.A. Vasiliev, «Justin the First. An introduction to the Epoch of Justinian the Great», *Dumbarton Oaks Studies* I, 1950.

Sin embargo y pese a cierto talante «agnóstico» que se le puede atribuir, Procopio no parece cuestionar en ningún momento la cosmovisión teológica de la historia que tiene el hombre tardoantiguo. El mismo califica de inútil el empeño de algunos pensadores por tratar de encontrar fundamentos lógicos a «lo que Dios ha ordenado». Considera algo inherente a la naturaleza enigmática de la Voluntad Divina el no ser consecuente; al menos conforme a lo que esto significa para la razón humana. El historiógrafo del reinado de Justiniano no busca averiguar las «razones» de la acción de Dios en la Historia. Ni siquiera parece interrogarse seriamente sobre el porqué de la acción de *TYXH* o de *PRONOIA*. Procopio Cesariense no cuestiona que los acontecimientos se hallan sujetos al orden que preside el cosmos. Un orden que para el hombre —opina— resulta aparentemente «irracional», o lo que es lo mismo, «injusto», pero es sólo porque el ser humano no es capaz de comprender con su limitado intelecto cuál es la «razón» (*lógos*) que mueve la Voluntad Divina. Así, cuando en el libro II de las *Guerras Persas* lamenta la captura de su amada ciudad de Antioquía por el rey Cosroes en el año 540, reflexiona tristemente, pero en apariencia resignado: «Me siento trastornado cuando escribo sobre tan gran calamidad y la trasmito a los tiempos futuros, y soy incapaz de entender por qué será la *voluntad de Dios* (*bouloméno tô Zeô*) elevar a la cima los asuntos de un hombre o de un lugar y después dejarlos caer y destruirlos por alguna *causa incomprensible para nosotros*. Pero es equivocado decir que *Él* no *hace todas las cosas conforme a una razón* (*katà lógon*). Aunque Él permite ver a Antioquía destruida a manos del *más impío* (*anosiotátou*) de los hombres, una ciudad cuya belleza y grandeza en todos los aspectos es imposible de ocultar» (Proc., *Hist.* II. X. 4-5) (cursiva mía). Es claro que para Procopio el acontecer en la Historia es conforme al «orden» «*katà lógon*» prefijado por la Suprema Razón Universal desde el principio.

En el autor bizantino se refleja no obstante, cierta dicotomía entre la actuación libre de *Tyche* por un lado, y su sujeción a las leyes divinas por otro. Dialéctica que Procopio resuelve hallando un lugar para la «contingencia» en la «causalidad» histórica. Su creencia en un destino impersonal que controla arbitrariamente los acontecimientos, lo declara, a simple apreciación, como un defensor del fatalismo; sin embargo, la visión de la historia que reflejan sus escritos no parece responder a la de un fatalista convencido. Es cierto que su obra está imbuida de cierto «pesimismo», fruto de los tiempos: «En cuanto a mí —escribe al relatar el enfrentamiento de Belisario con los Vándalos— durante esta lucha me sentí movido a reflexionar sobre las cosas divinas y humanas, y cómo *Dios*, que *ve desde lejos lo que sucederá, traza la manera que le parece mejor para que las cosas sucedan*, mientras los hombres, ya sean bien o mal guiados, no saben que ellos han fracasado o han tenido éxito porque era el propósito de Dios que *tyche* los hiciera avanzar por el camino que conduce inevitablemente *hacia lo que ha sido preestablecido*» (Proc., *Hist.* III. XVIII. 2) (cursiva mía).

Según esta idea, en Procopio, *tyche* parece «jugar» con las circunstancias de «lugar» y de «tiempo», pero no con la libertad del hombre.

La dicotomía entre la actuación libre de *tyche* y su carácter teleológico se prolongará en la controversia teológica entre «Predestinación» y «Libre albedrío»[29]. Problema éste, surgido de la exégesis cristiana, que suscitaba apasionantes disputas en los círculos intelectuales de Alejandría cuando Procopio era joven[30]. Es lógico suponer por tanto, que las clases cultivadas y los

29 F.J. Weismann, «Libertad, Liberación y Determinismo. I. Aproximación filosófica», *Religión y Cultura* XXXIX (Abril-Junio 1993) 261-290.

30 En el judaísmo helenístico aparece la idea del «libre obrar» del hombre en contraposición con el concepto de «providencia». Cfr.: M. Lattke, *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für N. T. und Gnosis I-II*, Fribourg-Göttingen 1979.

centros filosóficos de Antioquía, Alejandría y Atenas cultivarán hasta su clausura por Justiniano[31], la dialéctica entre una visión de *tyche* asimilada a la Divinidad y formando parte de un plan predeterminado, y la idea de la libre actuación del hombre dentro del amplio marco de la Naturaleza.

Es claro que en Procopio se dan dos apreciaciones distintas sobre la actuación de una «fuerza» superior en el desarrollo de los acontecimientos: *Fortuna* y *Providencia* cristiana. Nociones que a veces pueden llegar a confundirse en una, cuando al procurar suprimir contradicciones, el historiador denomina «TYXH» a la operatividad divina en la historia. Así, en el relato de las *Guerras Góticas* Procopio trata de justificar la derrota de Belisario de la siguiente forma: «Y a mí me parece que o bien Belisario había escogido el peor plan porque *estaba destinado* que en aquel momento les ocurrieran estas desgracias a los Romanos (*epeì chren tóte Romaíois genészai kakós*), o bien que a pesar de que él había elaborado el mejor plan, sin embargo, *Dios* había puesto obstáculos en su camino porque Él *había predeterminado* ayudar a Totila y a los Godos, de modo que el excelente plan de Belisario se había vuelto totalmente contrario a sus esperanzas. Pues a quienes el *aliento de la Fortuna* (*tò pneuma tes tyches*) lanza a una posición venturosa aunque ellos hagan los peores planes, no tropezarán con ningún mal; pues el cielo cambia estos planes y hace que tengan un resultado enteramente favorable. Pero pienso que el hombre que está bajo la *mala suerte* (*kakotychounti*) carece de habilidad para planificar sabiamente, siendo privado de comprender e intuir la verdad porque él está destinado a sufrir el mal. E incluso si alguna vez hace un plan adaptado a las necesidades de la situación, entonces *tyche* les inspira estupideces y pervierte su inteligente decisión para producir los peores resultados. De cualquier forma si esto es así o de otro modo yo no podría decirlo» (Proc., *Hist.* VII. XIII. 15-18) (cursiva mía).

Pese a que Procopio acaba su reflexión con un silogismo ambiguo, muy propio en él, proponiendo varias explicaciones posibles sin decantarse por ninguna[32], resulta evidente que en este pasaje atribuye al término «tyche» una connotación cristiana, subordinándola al plan de Dios en la Historia. *TYXH* cumple aquí una función primordial, es la *manifestación del LOGOS divino*; es decir, la forma con la que la Divinidad se hace asequible, que no comprensible, a la razón del hombre.

Existe pues, una profunda conexión entre Dios, la Naturaleza y la Historia. Al tiempo que se fundamenta el papel del hombre en la Creación. Su finalidad en este mundo debe de estar en consonancia con la *Razón Universal* que preside el cosmos, y a este fin, *tyche*, entiéndase en este caso «Providencia cristiana», ordena la actuación humana de acuerdo con la razón cósmica. Es en este punto donde Procopio recoge y asimila a la noción de Fortuna-teleológica de tradición helénica, la idea estoica de providencia que tanto influyó en la literatura judaica (Sabiduría III; Macabeos IV; Flavio Josefo; Filón de Alejandría) y cuya herencia recogen los apologistas cristianos.

---

31 G. Downey, «The Christian Schools in Palestine: a chapter in Literary History», *Harv. Lib. Bull.* 12 (1958) 297-319; Alan Cameron, «The last days of the Academy in Athens», *Proc. Camb. Phil. Soc.* 195 n. s. 15 (1967) 7-29.

32 Procopio de Cesarea se sirve de procedimientos retóricos inspirados en Herodoto y Tucídides. Utiliza la técnica de proponer explicaciones alternativas y la fórmula de la falsa modestia para significar la diferencia existente entre una explicación «racional» y otra «irracional» de los hechos. Ejs.: *Edificios* II. IV. 3; *Historias* II. IX. 13; IV. VII. 16.

En el pensamiento procopiano, hallamos que el antagonismo entre la noción clásica de *Fatum* y el concepto cristiano de *Predeterminación* parece «reconciliarse» y «resolverse», en la idea de *Providencia Divina*: «Pues está claro que no es por la voluntad de los hombres, sino por *el poder de Dios* que *los destinos humanos son regulados*, a pesar de que los hombres suelen llamar a esto *tyche* porque ellos no conocen la razón por la que los acontecimientos cambian de forma tan manifiesta para los hombres». (Proc., *Anecd.* IV. 44) (cursiva mía).

¿Cómo «resuelve» entonces Procopio de Cesarea la dicotomía entre la «acción de Dios en la Historia» y la noción del «libre albedrío» en el hombre, de larga tradición en el pensamiento filohelenístico? En este aspecto el autor de Bizancio se muestra por un lado, heredero del helenismo judaico que postula la existencia de «libertad responsable» en el hombre[33], tratando de elaborar una síntesis que concilie el conflicto entre ambos postulados, «libre albedrío» y «determinismo»; y por otro lado, su historiografía refleja tendencias del platonismo al considerar que el ser humano goza de «libertad de obrar», pero que se halla «determinado» por las consecuencias de sus actos.

Procopio Cesariense acepta, aparentemente sin discusión, la existencia de un plan salvífico divino, un plan que se contiene en el orden preestablecido; al tiempo que reconoce al hombre la posibilidad de actuar «a favor» o «en contra» de su propia «salvación» pero no la de «modificar» el fin predeterminado. Un fin que se halla «conducido» por la acción de *Tyche* y de *Fatum*, actuando, al menos la primera, como «manifestación» de la *boulouméne toû Zeoû*, en tanto que la filiación del segundo se muestra más dudosa en Procopio.

Según esto, el autor de las *Historias*, la *Anécdota* y los *Edificios*, parece orientar su pensamiento por el camino de la «conciliación» entre la idea de la «libertad en el hombre» y el concepto cristiano de «providencia», como base de una parénesis ética: El hombre posee libertad de conformar o no su obrar con el orden providencial; Dios permite el mal para favorecer la «educación moral» de la persona, sin eximirla por ello de la «responsabilidad» moral de sus actos.

De hecho, el narrador justinianense habla en sus escritos de conceptos tales como la *tísis toû Zeoû* y la *díke toû Zeoû*, que alcanza finalmente a aquellos cuya conducta no se haya ajustado al patrón providencial establecido: «Y cuentan —señala Procopio en *Guerras Vandálicas* que los «Mauroi» de Tripolis, al contrario que los Vándalos, no habían profanado las iglesias cristianas— que él añadió además, que aunque desconocía al Dios al que los Cristianos adoraban, pero que si Él era tan poderoso como se decía que era, Él *castigaría* (*tísaszai*) a quienes le hubieran ofendido y *defendería* (*amynai*) a quienes le hubieran honrado» (Proc., *Hist.* III. VIII. 18) (cursiva mía); y en *Historias* I. XXV. 35-36, manifiesta que el «ruin proceder» (*ponerótatos*) del prefecto Juan Capadocio, mereció el *castigo* (*tísis*) de Dios: «Por este motivo todos los Romanos estaban en extremo ofendidos con él, porque después de haberse mostrado como *el más malvado de todos los demonios*, contrariamente a sus merecimientos, él estaba llevando una vida más feliz que antes. Pero *Dios*, pienso yo, *no permitió que la retribución de Juan terminara así*, sino que le preparó su *castigo* (*tèn tísin*). Y le sobrevino de este modo» (Proc., *Hist.* I. XXV. 35-6) (cursiva mía). De la misma forma, el general Salomón que había ocasionado la muerte de Pegasios sin que cayera sobre él la justicia del emperador, fue finalmente

33 I. Berlín, *Libertad y Necesidad en la Historia*, Biblioteca de Ciencias Históricas, Revista de Occidente, Madrid 1974, 186 pp.

alcanzado por «el castigo de Dios»: «Y cuando Salomón regresó a Bizancio, el emperador lo declaró inocente del asesinato, basándose en que había eliminado a un traidor al Estado Romano. Y le entregó un documento en el que le garantizaba inmunidad en este asunto. Así, Salomón, tras escapar al castigo de este modo, se marchó alegremente hacia Oriente para visitar su país natal, a sus parientes y su hogar. Pero *el castigo de Dios* (*toû Zeoû tísis*) lo alcanzó durante este viaje y se lo llevó de este mundo. Estos fueron los hechos referentes a Salomón y a Pegasios» (Proc., *Anecd.*, V. 36-38) (cursiva mía).

Los pasajes arriba citados parecen corroborar la idea procopiana de la «libre decisión» en el hombre. Según éstos, la «mala conducta», conforme a la moral de la época, del ser humano, le hace merecedor del «castigo Divino», luego el autor bizantino admite la ausencia de determinación en la actuación del hombre. No obstante, reconoce que todo cuanto acontece estaba ya incluido en los *designios de la Providencia*: «aquello que yace en las rodillas de Dios» no puede ser alterado por el hombre, manifiesta Procopio en *Historias* III. X. 13, cuando relata el deseo de Justiniano de hacer la guerra a los Vándalos; cuando Dios «se propone que a algún hombre le ocurra una adversidad toca primero su razón y no le permite que tome en consideración nada que le beneficie», reflexiona el narrador en *Historias* III. XIX. 25, a propósito de la derrota que sufrió el rey de los Vándalos, Gelimer, cuando estaba a punto de lograr la victoria sobre los bizantinos; «Dios, teniendo en mente ayudar a Totila y a los Godos, había puesto un obstáculo en su camino, y el mejor de los planes de Belisario había resultado contrario a sus esperanzas», escribe el autor cesariense en *Historias* VII. XIII. 15, al referir la adversa suerte de Belisario en Italia. Según esto, la visión de Procopio sobre la función del hombre en la historia le «reconoce» la libertad de ajustar o no su conducta al orden cósmico preestablecido; lo que significa que la acción progresiva de la Providencia para que el desarrollo de la Historia discurra conforme al «plan de Dios», no conlleva la negación de la actuación consciente en el hombre; si bien el desarrollo de los actos humanos se halla necesariamente «mediatizado» por el «patrón providencial», *TYXH* o *DIOS*, o ambos, si consideramos la idea de *tyche* en Procopio como manifestación de la Operatividad Divina en la Historia.

En la visión tardoantigua del devenir, es Dios quien gobierna la Naturaleza y la Historia. El hombre está persuadido de que Dios es principio y fin de la «causalidad universal», y acepta, aparentemente de forma incuestionable, la actuación del LOGOS divino sobre el transcurrir de la historia; luego la acción del hombre sobre los acontecimientos queda relegada a la práctica inoperancia.

Sin embargo, esta visión «teológica» del acontecer histórico, no anula, antes bien, potencia, la dialéctica entre «determinación» y «libre albedrío», entre «causalidad» y «contingencia».

Para Procopio de Cesárea, esta dicotomía se resuelve dejando un lugar para la *contingencia* dentro de la *causística* universal que preside el cosmos: «Mientras yo contemplaba la entrada del ejército Romano en Ravenna me vino a la mente la idea de que no es en absoluto por la sabiduría de los hombres o por alguna otra clase de excelencia por su parte que los hechos son llevados a cabo, sino que hay un *poder divino* que siempre está desviando sus propósitos y cambiándolos a una vía en la que no haya nada que impida que ocurra *lo que ha de suceder*» (Proc., *Hist.* VI. XXIX. 32 (33)) (cursiva mía).

Luego en la causística procopiana es Dios quien establece «lo que ha de suceder (*...tis toîs perainomenoîs oudemía éstai*), y aunque Procopio reconozca al hombre libertad para actuar o no conforme a lo «preordenado», todo acontecerá *necesariamente* conforme al *Lógos* Divino: «Pues él temía —escribe Procopio acerca de la prudencia y habilidad política de Gizerico— que

si de nuevo un ejército de Roma o de Bizancio venía contra él y los Vándalos, no podría utilizar la misma táctica ni tener igual fortuna, *pues los actos humanos suelen ser alterados por los designios Divinos* y fracasan por la debilidad de los cuerpos, él no quiso abusar de la buena fortuna que había disfrutado, sino que se volvió bastante moderado a causa de su temor, y por ello hizo un tratado con el emperador Valentiniano por el que se comprometía a pagarle un tributo anual por Libia, y le dio a uno de sus hijos, Honorico, como rehén para garantizar el tratado» (Proc., *Hist.*, III. IV. 13) (cursiva mía).

De cualquier modo que se contemple la causística procopiana, aceptemos o no que en él hay lugar para la contingencia, lo que parece incuestionable en su visión de la historia, es su convicción de que la entelequia cósmica no está al alcance de la razón humana. Los designios preordenados desde el principio por la Suprema razón Universal no pueden ser abarcados en el estrecho molde de nuestro intelecto. «Pues pienso, —reflexiona Procopio en las *Guerras Góticas* cuando refiere las controversias que dividían a la cristiandad en materia de teología— que el hombre no puede comprender ni siquiera lo humano con precisión, mucho menos aquello que pertenece a la *naturaleza de Dios* (*tà eis Zeoû physin*) (Proc., *Hist.* V. III. 7).

En el pensamiento procopiano, la escatología cristiana contempla una doble existencia, la de un «divino conocimiento» por un lado, y el «entendimiento humano» por otro; el segundo, constreñido por las limitaciones de un intelecto finito, reducido a un *espacio* y un *tiempo* precisos, no puede abarcar el Logos Divino. «Pues yo por mi parte, no diré nada sobre Dios, excepto que Él es completamente bueno y que tiene todas las cosas en su poder» (Proc., *Hist.*, V. III. 8). Es una «insensata locura», manifiesta Procopio en *Historias* V. III. 6, investigar acerca de la «naturaleza de Dios». Este y otros pasajes similares nos ayudan a conformar la idea procopiana acerca de la «acción de Dios» en la Historia. Según ella, las nociones de «espacio» y «tiempo», sólo pueden ser abarcadas por la mente humana *a posteriori*; sólo Dios está más allá del espacio y del tiempo, y puede conocer desde su posición «atemporal» y «anespacial» el fin predestinado.

Esta concepción no destruye sin embargo, en Procopio la «libre voluntad» y la «contingencia». El historiógrafo bizantino trata de «reconciliar» *contingencia* y *predestinación*, mediante la comparación del *espacio* (*kósmos*) con el tiempo (*krónos*). Del mismo modo que el hombre aumenta su campo de visión subiendo a la cima de una montaña, así, Dios, libre del tiempo finito, y desde su «ventajosa posición» de la eternidad, «incrementa su visión en el tiempo»[34]. Luego, los hechos de los hombres, aconteciendo en unas dimensiones espaciales y temporales definidas, sólo pueden ser aprehendidos en su totalidad, contemplados en todo su desarrollo, por la Suprema Inteligencia que no está sujeta a la contingencia espacial ni temporal: «Pues mientras nosotros, —reflexiona Procopio en *Edificios* V. VI. 21— al medir todo con la escala humana, hallamos que muchas cosas son totalmente imposibles, para Dios no hay nada en el mundo difícil o imposible».

Según esta idea, la Historia, gobernada por potencias ajenas al hombre, adquiere una nueva dimensión «teleológica», cuya «razón última» únicamente puede ser comprensible si es atribuida a Dios: «Yo no puedo decir qué le ocurrió a Gelimer, pues teniendo la victoria en sus manos, él la entregó gustosamente al enemigo, excepto que se puede atribuir a *Dios* (*es toû Zeoû*), Quien cuando se propone que a un hombre le suceda una adversidad, Él toca primero su razón

34 G. Downey, «Paganism and Christianity in Procopius», *Church History* XVIII (mars 1949) 89-102.

y no permite que tome en consideración nada que le pueda beneficiar» (Proc., *Hist.*, III. XIX. 25) (cursiva mía).

La visión de la Historia gobernada por el LOGOS, y el convencimiento de su práctica inoperancia sobre los acontecimientos, debería paralizar en el hombre todo celo por hacer realidad la *Teópolis*, sin embargo, parece originar un efecto contrapuesto. La explicación a esta contradicción aparente reside tal vez en que la fe del hombre en la «predeterminación» divina es la expresión más profunda y más consecuente de una pura interpretación del mundo y de la vida humana: La voluntad omnipotente de Dios es la causa y principio de toda ley y todo ser.

A la vez, el cristiano del mundo tardoantiguo parece entender que los designios, para él inescrutables de esa Suprema Voluntad, constituyen la única norma de lo que puede denominarse en el mundo *bondad* y *justicia*[35].

35 W. Dilthey, *Introducción a las ciencias del espíritu*, Alianza Universidad, Madrid 1980, 569 pp.

ANEXO

LISTADO DE FRECUENCIAS, ABSOLUTA Y RELATIVA, DE LAS FORMAS DEL TÉRMINO *TYCHE* EN LAS OBRAS DE PROCOPIO DE CESAREA

HISTORIAS	Frec. abs.	Frec. rel. (%)
Libro I		
tyche	5	0.02
tychen	4	0.02
tyches	3	0.01
tychaị	4	0.02
tychas	1	0.00
tychọ	4	0.02
tychonta	1	0.00
tycheîn	1	0.00
TOTAL	23	0.08
Libro II		
tyche	3	0.01
tychen	3	0.01
tyches	1	0.00
tychạ	5	0.02
tychọ	3	0.01
tycheîn	1	0.00
tetycheken	8	0.03
atychematon	1	0.00
eutychema	1	0.00
eutychémasi	1	0.00
TOTAL	30	0.10
Libro III		
tyche	3	0.01
tychen	6	0.03
tyches	4	0.02
tychạ	6	0.03
tychas	3	0.01
tychais	1	0.00
tychọ	4	0.02
tychonta	1	0.00
TOTAL	28	0.14

HISTORIAS	Frec. abs.	Frec. rel. (%)
Libro IV		
tyche	6	0.03
tychen	4	0.02
tyches	9	0.04
tychạ	9	0.04
tetycheken	7	0.03
tetycheke	5	0.02
TOTAL	40	0.20
Libro V		
tyche	4	0.01
tyches	1	0.00
tychóntes	1	0.00
tychosi	1	0.00
paratychen	4	0.01
paratyches	3	0.01
paratychoi	2	0.01
TOTAL	16	0.05
Libro VI		
tychen	5	0.02
tyches	6	0.02
tychạ	7	0.03
tychas	1	0.00
tychọ	2	0.01
tycheîn	2	0.01
tychosin	1	0.00
tetycheke	4	0.01
tetycheken	5	0.02
tetychekóta	1	0.00
tetychekótas	1	0.00
tetychekótes	1	0.00
tetychékate	1	0.00
entychai	1	0.00
entychóntes	3	0.01
entychónta	1	0.00
entychónton	1	0.00
entychòn	1	0.00
TOTAL	44	0.15

HISTORIAS	Frec. abs.	Frec. rel. (%)
Libro VII		
tyche	11	0.03
tyches	13	0.04
tycha	9	0.03
tychas	2	0.01
tychais	1	0.00
tycheîn	1	0.00
tetycheke	6	0.02
tetycheken	7	0.02
tetychekótos	1	0.00
tetychekóton	1	0.00
TOTAL	52	0.17
Libro VIII		
tyche	5	0.01
tychen	1	0.00
tyches	12	0.03
tycha	10	0.03
tycho	1	0.00
tychon	1	0.00
tychousa	1	0.00
tychosin	1	0.00
tetycheke	4	0.01
tetycheken	3	0.01
tetychekénai	1	0.00
tetychekóton	1	0.00
TOTAL	41	0.13
HISTORIAS (8 LIBROS)		
Frec. abs. 274		
Frec. rel. 1.02%		
ANÉCDOTA		
tyche	4	0.01
tychen	1	0.00
tyches	6	0.02

HISTORIAS	Frec. abs.	Frec. rel. (%)
tychạ	4	0.01
tycheîn	2	0.01
tychọ	13	0.04
tychoîen	1	0.00
tychousa	1	0.00
tychosi	1	0.00
tetycheke	7	0.02
tetycheken	5	0.02
TOTAL	45	0.15
EDIFICIOS		
tyche	1	0.00
tychen	3	0.01
tyches	2	0.01
tychạ	10	0.03
tychọ	7	0.02
tychon	2	0.01
tychoîn	1	0.00
TOTAL	26	0.08
OBRAS COMPLETAS		
Frec. abs.	345	
Frec. rel.	1.15%	

LISTADO DE FRECUENCIAS, ABSOLUTA Y RELATIVA, DE LAS FORMAS DEL TÉRMINO *ZEOS* EN LAS OBRAS DE PROCOPIO DE CESAREA

HISTORIAS

HISTORIAS	Frec. abs.	Frec. rel. (%)
Libro I		
zeòs	2	0.01
zeós	1	0.00
zeòn	1	0.00
zeoû	3	0.01
zeô	3	0.01
zeoùs	1	0.00
zeôn	1	0.00
zeîon	2	0.01
zeíǫ	1	0.00
zeíon	2	0.01
zeías	1	0.00
TOTAL	18	0.06
Libro II		
zeòs	3	0.01
zeós	2	0.01
zeòn	2	0.01
zeoû	5	0.02
zeôn	1	0.00
zeîon	5	0.02
zeíou	1	0.00
zeíǫ	1	0.00
zeoîs	1	0.00
zeiǫ̂	6	0.02
TOTAL	27	0.13
Libro III		
Diòs	1	0.00
zeòs	1	0.00
zeós	2	0.01
zeòn	7	0.03

HISTORIAS	Frec. abs.	Frec. rel. (%)
zeoû	6	0.03
zeộ	1	0.00
zeîos	1	0.00
zeîon	2	0.01
zeîa	1	0.00
zeîois	1	0.00
TOTAL	23	0.12
Libro IV		
zeòs	4	0.02
zeòn	2	0.01
zeoû	2	0.01
zeộ	2	0.01
zeíou	1	0.00
zeîon	7	0.03
zeíọ	2	0.01
zeîa	2	0.01
TOTAL	22	0.07
Libro V		
zeòs	3	0.01
zeoû	3	0.01
zeộ	1	0.00
zeôn	1	0.00
zeîos	1	0.00
zeîon	1	0.00
zeíou	1	0.00
TOTAL	11	0.04
Libro VI		
zeòs	3	0.01
zeòn	4	0.01
zeón	1	0.00
zeoû	1	0.00
zeoùs	1	0.00
zeôn	1	0.00

HISTORIAS	Frec. abs.	Frec. rel. (%)
zeîon	3	0.01
zeíou	1	0.00
TOTAL	15	0.05
Libro VII		
zeòs	3	0.01
zeòn	5	0.01
zeộ	4	0.01
zeoû	4	0.01
zeîos	1	0.00
zeîon	1	0.00
zeíou	2	0.01
TOTAL	20	0.06
Libro VIII		
		—
zeòs	1	0.00
zeòn	2	0.01
zeoû	6	0.02
zeộ	2	0.01
zeoùs	1	0.00
zeîos	1	0.00
zeîon	4	0.01
zeíou	1	0.00
TOTAL	18	0.05
HISTORIAS (8 LIBROS)		
Frec. abs.	146	
Frec. rel.	0.58%	
ANÉCDOTA		
zeòs	2	0.01
zeòn	1	0.00
zeoû	7	0.02
zeộ	5	0.02

HISTORIAS	Frec. abs.	Frec. rel. (%)
zeîon	5	0.02
zeían	1	0.00
zeíon	1	0.00
TOTAL	22	0.06
EDIFICIOS		
zeòs	8	0.02
zeós	1	0.00
zeòn	7	0.02
zeoû	11	0.03
zeộ	8	0.02
zeoùs	1	0.00
zeîon	1	0.00
zeíọ	1	0.00
zeîa	1	0.00
zeías	1	0.00
TOTAL	40	0.13
OBRAS COMPLETAS		
Frec. abs.	238	
Frec. rel.	0.77%	

Lengua e historia, **Antig. crist. (Murcia) XII, 1995**
Scripta Fulgentina (Murcia) V / 9-10, 1995

FAMILIA Y OIKOS. UN ESTUDIO PUNTUAL SOBRE LA COMPOSICIÓN SOCIO-ECONÓMICA DE LAS PRIMITIVAS COMUNIDADES CRISTIANAS

PILAR FERNÁNDEZ URIEL
CÉSAR VIDAL MANZANARES
(Universidad Nacional de Educación a Distancia)

SUMMARY

This is a study of the social and economic composition of the first Christian communities. Analyzing mainly the members of these communities, named in the sources as heads of *Oikos* and *Familia*, owners of goods and house. This investigation helps the study of the social and administrative organization of the institutional, social and ideological events, which vary according to the historical circumstances. These events contribute to the formation of the social reality, the development of which shows us the fundamental importance of the transmission of the knowlege of History, essencial for the definition of the social and national entities from the nineteenth century on.

La situación social de los diferentes miembros que componían las primitivas comunidades cristianas es una vieja cuestión que emerge con cierta frecuencia en los debates de los historiadores de la Antigüedad.

Ya Celso, en el siglo II, utilizaba en sus ataques al cristianismo, entre otros argumentos, el de su baja e inculta posición social, formando casi exclusivamente sus filas: «Los ignorantes, los viles, los necios ... era doctrina que seducía a los esclavos, los niños y estúpidas mujeres» (Celso, *Orígenes*, 3, 44).

También E. Gibbon se interesaba por la condición de los primeros cristianos y sus posibles consecuencias en su primitiva doctrina[1]. Siguiendo los textos de *Hechos*, E. Gibbon, tuvo la convicción de que esta «comunidad de buenos», se componía de gentes de «rango inferior», pobres, ignorantes e insignificantes de su sociedad.

Es cierto que tradicionalmente se ha aceptado que el grueso de la composición social de estas primeras comunidades cristianas estuviera compuesto por miembros salidos de los estratos más bajos de la sociedad de su tiempo. Es posible que tal certeza pudiera desprenderse de la necesidad que tenían estas gentes de ampararse en una doctrina de esperanza y salvación como la cristiana[2].

También así parece deducirse de las propias fuentes neotestamentarias, pudiendo considerarse un notable testimonio la definición de Pablo de la comunidad de Corinto: «Fijaos, pues hermanos entre vuestro grupo de llamados no se encuentran muchos sabios según la carne, ni muchos poderosos, ni muchos de distinguida familia. Todo lo contrario: Lo que es necio ante el mundo lo escogió Dios para humillar a los sabios y lo que es débil ante el mundo lo escogió Dios para humillar al fuerte, y lo que es plebeyo ante el mundo y despreciado, lo escogió Dios; lo que no vale nada, para destruir lo que vale, a fin de que ningún mortal se glorie ante Dios» (1 *Corint.*, 1, 26-29).

Autores como A. Deissman y N.A. Dahl analizaron las epístolas paulinas, encontrando en ellas importantes justificaciones para admitir que la estructura social interna de las primitivas comunidades se nutría de las clases inferiores[3].

Sin embargo, investigaciones más recientes, aunque no descartan la existencia de una gran mayoría de individuos de esta procedencia, consideran cada vez más sólida la existencia de otros componentes de las mismas que fueran procedentes de estratos más superiores e, incluso, que se tratase de gentes de cierta influencia y poder en la sociedad donde se deselvolvían estas comunidades.

Análisis más recientes como los de estudios de Bömer, Strobel, Kirtatas, Theissen y Meeks han examinado exhaustivamente los distintos testimonios cristianos, buscando e investigando sobre estos miembros concretos de estos grupos, así como las bases estructurales de los mismos.

En el presente trabajo vamos a realizar esa misma tarea partiendo, principalmente, de la utilización de los términos *oikos* y *kat'oikos* en las fuentes cristianas neo-testamentarias relacionadas con los dos ámbitos de expansión territorial más específicos del nuevo movimiento: el judeo-cristianismo palestino y el cristianismo extra-palestino tanto de signo gentil como judío. El análisis de este aspecto puntual, como cualquier simplificación investigadora en torno a la composición social del cristianismo corre el riesgo de violentar las fuentes y de sustituir su aspecto plural por el de una visión monolítica imaginaria.

Por ello, es importante en este estudio analizar detenidamente los conceptos y términos utilizados en las fuentes neotestamentarias, pues son estos testimonios los que contribuyen notablemente a aclarar la situación de los individuos citados en las mismas, así como su propio entorno socio-económico.

---

1 E. Gibbon, *Decadencia y ruina del Imperio romano*, t. II, reimp. Madrid 1984, pp. 50 ss.

2 Sobre este punto vid.: J.P. Sampley, «Societas Christi: Roman law and Paul's Conception of the Christian Community», en Jacob Jervell, Wayne A. Meeks (edd.), *God's Christ and His People. Studies in Honour of Nils Alstrup Dahl*, Oslo-Bergen, Tromsö Universitetsforlaget 1988, pp. 158-174.

3 G. Deissman, *Paulus: Eine Kultur —und relligions— geschichtliche Skizze*, Tübingen Mohr (Siebeckcp) 1911; N.A. Dahl, «Paul's letter to the Galatians: Epistolary Genre, Content and Structure», *Actas de la Reunión anual de la Society of Biblical Literature*, Chicago 1973.

Si bien es cierto que los testimonios válidos son muy escasos y parciales y las fuentes arqueológicas y epigráficas proporcionan poca ayuda, el criterio más aceptado por los estudiosos es el de calificar a estos «particulares cristianos» como miembos de la comunidad con un *status* social más elevado que el resto de sus anónimos compañeros de comunidad, cuando las fuentes les identifican con algún cargo, o como dueño o jefe de una Familia (*oikos*) o casa (*domus*) que solían poner a disposición de la comunidad y de los apóstoles.

Son estos testimonios históricos tan insuficientes, y, a veces, incluso tan arbitrarios, que es necesario manejar los mismos con excesiva precaución a la hora de afirmar algo sobre la identidad de tales personajes.

Las familias y las casas privadas de ciertas personas aparecen en las primeras fuentes cristianas como los puntos de despegue de las reuniones. También los bienes se ponen a disposición de los fieles y del proselitismo cristiano, en este punto las referencias dadas por los *Hechos* y las *Epístolas* coinciden plenamente.

En el contexto judío de este movimiento cristiano, el término *oikos* como casa aparece limitado a su sentido vulgar. Es decir, sirven para referirse al bien inmueble concreto (*Hechos* 2, 2, 36, 46; 4, 36-7; 5, 42; 8, 3; 10, 22, 30; 11, 12-14) al pueblo de Israel (*Hechos* 7, 42), al templo (*Hechos* 7, 47, 49) o, como excepción, a la *oikos* de un no-judío (*Hechos* 7, 10; 10, 2), tema este sobre el que volveremos más adelante. Aunque el colectivo seguía acudiendo al Templo de Jerusalén como lugar de culto y, muy posiblemente, a las sinagogas si tenemos en cuenta la maldición contra los *minim* contenida en la Amidah, lo cierto es que pronto comenzó a celebrar reuniones específicas. Las mismas tuvieron lugar en casas particulares como la que fue testigo de la experiencia pneumática de Pentecostés (*Hechos* 1, 13 y ss.) o aquellas en las que se juntaron para orar los judeo-cristianos en momentos de tribulación (*Hechos* 4, 31) o durante la detención de Pedro (*Hechos* 12, 12 ss.)[4].

Las fuentes resultan por lo tanto concluyentes. El judeo-cristianismo palestino era fundamentalmente interclasista aunque el número de miembros de las distintas clases sociales fuera muy distinto. Es muy posible que su mayor parte era gente humilde y de clase media (en toda la extensión de ésta) pero no faltaban ni hombres de negocios ni ricos lo suficientemente acaudalados como para permitirse gastos suntuosos en alhajas y ropajes (Santiago, 2, 1-9). En cuanto a la «casa» (*oikos*) —salvo en el caso en que el término se utiliza para referirse a un gentil— no tiene sino un sentido vulgar. Se trata del inmueble y, por extensión, de la Casa de Israel o del Templo de Jerusalén donde Salomón pretendió que YHVH morará como si de su casa se tratase (concepto este último cuestionado por el judeo-cristianismo palestino, vg.: *Hechos* 7, 47 ss.). Esta visión desprovista de un significado jurídico propio iba a verse revestida del mismo al penetrar la predicación evangélica en zonas geográficas ajenas al Eretz Israel.

Sin embargo, fue dentro del cristianismo primitivo situado en Palestina, donde se inició la expansión de la nueva Fe entre los gentiles y la organización apostólica y misionera de este movimiento, aunque carecemos de los datos suficientes como para poder establecer un esquema exhaustivo de lo que fue la composición social del judeo-cristianismo palestino durante el s. I[5].

---

4 C. Vidal Manzanares, *El Primer Evangelio: el Documento Q*, parte I, Barcelona 1993, pp. 209 ss.

5 Para un estudio exhaustivo del tema, véase: C. Vidal Manzanares, *El judeo-cristianismo palestino en el s. I. De Pentecostés a Jamnia*, Madrid 1994. Un tratamiento más breve del tema en P. Fernández Uriel, C. Vidal Manzanares, «Anavim, apocalípticos y helenistas (Una introducción a la composición social de las comunidades judeo-cristianas de los años 30 a 70 del S. I d. C)», en *Homenaje a J. M. Blázquez*, Madrid 1991; también: C. Vidal Manzanares, *El Primer Evangelio: el documento Q*, Barcelona 1993, pp. 15-83.

Aún así, poseemos un cierto número de referencias en relación con esta cuestión y las mismas nos permiten esbozar aquella al menos en cuanto a sus líneas generales se refiere[6].

La penetración del judeo-cristianismo entre las clases más acomodadas palestinas debió ser muy limitada pero no inexistente. Podemos presumir que algunos de sus miembros, pertenecía a esta clase social, o al menos eran simpatizantes a este movimiento, pudiendo su casa, bienes y riqueza ser utilizados por los primeros cristianos. Por ello, relacionamos los mismos, en este sentido, con el término *oikos*.

De hecho, tenemos referencias a personajes de extracción acomodada como fue el caso de Nicodemo (posiblemente el Naqdemón del Talmud), José de Arimatea y Zaqueo. El primero (Juan 7, 50; 3, 1) parece haber tenido alguna vinculación con Jesús y llevado para su enterramiento cien libras romanas de mirra y áloe (Juan 19, 39), si bien no tenemos noticias de que mantuviera con posterioridad vinculaciones con el grupo de los discípulos. José de Arimatea (Marcos 15, 43) es calificado de *eysjemon*, un término que los papiros usan para designar a los hacendados ricos[7].

Sabemos además que era un hombre acaudalado (Mateo 27, 57) y que poseía al norte de la ciudad un huerto con un panteón familiar excavado en la roca (Juan 19, 41; 20, 15). Dado que había sido excavado recientemente, es muy posible que su familia llevara poco tiempo en Jerusalén y que entonces sus propiedades se encontraran en otro lugar. Con todo, tampoco tenemos constancia de que este personaje siguiera posteriormente vinculado al judeo-cristianismo palestino.

En cuanto a Zaqueo, parece haber sido un jefe de publicanos (Lucas 19, 2) que no gozaba de especial popularidad (Lucas 19, 3) y en el que el contacto con Jesús produjo un considerable impacto (Lucas 19, 8). No obstante, carecemos de datos que, posteriormente, lo conecten con el grupo judeo-cristiano.

Otro personaje que pudo también proceder de círculos especialmente acomodados es el «discípulo amado» al que se refiere el Cuarto Evangelio. Su obra evidencia una familiarización muy peculiar con tradiciones relativas al ministerio jerosilimitano de Jesús. No es seguro que él mismo perteneciera a una familia sacerdotal, pero, desde luego, es notable su visión de este segmento social, caracterizada por el respeto (Juan 11, 49-52), el conocimiento de los contextos litúrgico-sacerdotales, su cumplimiento de las leyes de pureza ritual (Juan 20, 4-5), la familiaridad con el criado del sumo sacerdote (Juan 18, 10) y la afirmación de que era *gnostós* del sumo sacerdote (Juan 18, 15). A nuestro juicio, por lo tanto, el «discípulo amado» pudo pertenecer quizá a la clase alta y, desde luego, es evidente que mantenía relación con alguno de los miembros más importantes de la misma.

Lucas 8, 1-3 menciona asimismo un conjunto de mujeres que seguían a Jesús. Al parecer las mismas habían recibido curación física o liberación demoníaca por parte de aquél. Entre ellas, se hallaban tanto Juana, la mujer de Juza o Chuza, intendente de Herodes; María Magdalena, Susana y «otras muchas que le servían de sus bienes». De esta descripción se desprende que

---

6 Sobre este aspecto ver: J.J. Guevara, *Ambiente político del pueblo judío en tiempo de Jesús*, Madrid 1985; J. Jeremías, *Jerusalén en tiempos de Jesús*, Madrid 1985; F. Murphy, *The: Religious World of Jesus*, Nashvylle 1991; C. Vidal manzanares, *Diccionario de las tres religiones monoteístas: judaísmo, cristianismo e islam*, Madrid 1993.

7 J. Leipolt, J., *Theolog. Literaturblatt*, 39, col. 180 ss a los papiros de la Biblioteca de la Universidad de Basilea publicados por E. Rabel en *Abhandlungen der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, 16, 3, Berlín 1917-1918.

algunas pertenecían a una clase acomodada pero desconocemos la vinculación posterior con el movimiento.

Pudiera ser también que María, la madre de Juan Marcos, perteneciera a este grupo de mujeres, así como al estrato superior de la sociedad. Sabemos que tenía una casa en Jerusalén (*Hechos* 12, 12) y los datos sobre la misma hacen pensar que se trataba de un edificio espacioso (*Hechos* 1, 13 ss.). No obstante, de nuevo la afirmación no pasa de un cierto grado de probabilidad que no nos permite asegurarlo completamente.

Existe, finalmente, otro dato relacionado con la presencia de miembros de las clases altas en el seno del judeo-cristianismo palestino. Nos referimos a Santiago 2, 1 ss., donde se habla de como hay gente provista de ropa suntuosa y de anillo de oro que visita las reuniones de los judeo-cristianos. La llegada de personajes de ese tipo provocaba al parecer una atracción que Santiago, el hermano de Jesús y dirigente supremo de la comunidad judeo-cristiana de Jerusalén desde mediados de la década de los cuarenta hasta el 62 d. de C., juzgaba insana y que ataca con rotunda firmeza. Pasajes como el de 4, 13 ss. parecen poner de manifiesto que, muy posiblemente, había también hombres de negocios en el seno del movimiento pero que Santiago temía el comportamiento soberbio de los mismos demasiado auto-seguros en su visión del día de mañana.

Resumiendo, pues, podemos decir lo siguiente: existen noticias sobre, al menos, tres hombres (y un número indeterminado de mujeres) que pertenecían a la clase alta y que mantuvieron cierta relación con Jesús. No obstante, no tenemos datos que nos permitan colegir si, con posterioridad a la muerte de aquél, todos se mantuvieron ligados al judeo-cristianismo palestino. Otros dos personajes pudieron quizá pertenecer a la clase alta y, desde luego, siguieron vinculados al grupo de los discípulos. No obstante, la primera circunstancia no pasa de ser una posibilidad. Finalmente, hubo personas ricas y hombres de negocios que estuvieron relacionadas con la comunidad judeo-cristiana palestina aunque, al menos en la carta de Santiago, su presencia no dejara de causar algunos problemas de índole espiritual, hasta el punto de ser de temer el impacto parcial que podrían provocar en los miembros.

Podríamos calificar como «clase media» a los pequeños comerciantes, poseedores de alguna tienda en un bazar; artesanos, propietarios de sus talleres; personas dedicadas al hospedaje o relacionadas con el mismo; empleados y obreros del templo —que, en términos generales y partiendo de un nivel comparativo, estaban bien remunerados— y sacerdotes. Parece ser que un sector muy importante del judeo-cristianismo palestino pertenecía a este segmento de la sociedad. Los sacerdotes a los que se hace referencia en *Hechos* 6, 7 corresponden, desde luego, a este entorno, al igual que el levita Bernabé (*Hechos* 4, 36-7), y cabe la posibilidad de que lo mismo pueda decirse del «Discípulo amado», según la identificación que hagamos del mismo. Lo mismo cabría decir de algunos de los fariseos convertidos (*Hechos* 15, 5; 26, 5).

También a una cierta clase media —incluso considerablemente acomodada— debieron pertenecer algunos de los primeros discípulos de Jesús. Pedro, por ejemplo, tenía un negocio de pesca que explotaba a medias con su hermano y que le permitía tener una casa (Marcos 1, 16 ss.; 1, 29-31). Por lo que sabemos, entre la muerte de Jesús y Pentecostés volvió a ocuparse de esta actividad (Juan 21, 1 ss.). Los hijos de Zebedeo contaban, según las fuentes, con asalariados (Marcos 1, 19-20 y par.) y Leví había pertenecido al grupo de los publicanos (Marcos 2, 13 ss. y par).

Posiblemente es en esta misma clase media donde cabría encuadrar —si no perteneció a la alta— a la madre de Juan Marcos (*Hechos* 12, 12), a Ananías y Safira (*Hechos* 5, 1 ss.), a los

que vendieron sus propiedades para entregarlas a la comunidad (*Hechos* 2, 45; 4, 34) y a los que las conservaron (*Hechos* 5, 42). Lo mismo podría decirse de uno de los parientes de Jesús del que nos habla Eusebio (*Hist. Eccles.* III, 20, 2) y que poseía en un período situado entre los años setenta y los noventa del s. I propiedades censables en 9.000 denarios. Es decir, poseían casa (*oikos*) y poseían bienes.

Si el término *oikos* es de difícil traducción y su utilización puede ser incierta, la expresión *kat'oikon*, nos parece que tiene una interpretación más exacta y correcta, desde el punto de vista jurídico y social.

Son en total ocho personas las mencionadas en los *Hechos* y en las *Epístolas*, citadas junto con la expresión: *kat'oikon*, expresión que se considera tradicionalmente paralela al término latino *familiae*. Aunque autores como A. Strobel considera que este equivalente es incorrecto, siendo más exacto corresponderle con la *domus* latina, pues según la terminología de derecho romano se referiría a los miembros de una familia unida por parentesco[8]. Sin embargo, parece incluirse en este concepto también a los esclavos y a los bienes, por lo que tendría que corresponderse con el término «Familia», mucho más amplio[9].

La «Familia» romana es un cuerpo social y jurídico (*Familia propio iure dicta*, definida por Ulpiano: *Dig.* 50, 16; 195, 2), que aglutinaba bajo la *potestas* del *paterfamilias* a los individuos libres y no libres de la *domus*, es decir, a los descendientes y parientes directos del mismo y a los bienes y personas que estaban bajo su tutela y a su servicio como los libertos y esclavos[10].

Si bien es verdad que ambas expresiones no dicen nada respecto al *status* público de las personas, sí indicarían su poder económico y su situación privada.

La expresión *kat'oikon*, traducido «la casa de...», no designaba solamente el lugar físico donde se reunían (*eklesia*), sino a un grupo de fieles unidos por vínculos familiares según el derecho romano, de modo que este núcleo (*oikia*) fue lo que H. Gülzow denominó la «célula básica» del primitivo movimiento cristiano[11]. Así éstas podían estar formadas por varios grupos relacionados cuya cabeza familiar no participaba de su cristianismo, como sin duda ocurría con la *Familia Caesaris* citada en las salutaciones epistolares de Pablo (*Roman.*, 16, 10).

Por ello, podría deducirse que la «Familia» u *oikía* fue la relación y lazo de unión de forma legal y, muy posiblemente, asimilaría su propia estructura interna de marcado carácter jerárquico, llegando a ser, incluso, el enlace entre estas primeras comunidades cristianas y la sociedad. Prueba de ello es que a través de las mismas, se constituyeron las primeras asambleas (*eklesia*) domésticas.

No sabemos con exactitud el número de estos grupos y asambleas domésticas, aunque es de suponer que habría diversas en cada lugar y que, sin duda, variarían en número y composición según la ciudad y el momento.

Las fuentes también sugieren que individuos, vinculados con los miembros de estos grupos domésticos por distintas relaciones a las propias del lazo «familiar» romano, como amistad o de profesión, se agregaban a estas asambleas familiares cristianas.

---

8 A. Strobel, «Der Begriff des Hauses im griechischen und römischen Privatrecht», *Zeitschrift für die Neuetestamentliche Wissenschaft* 56 (1965) 91-100.

9 F. Bömer, *Untersuchungen über die Religion der Sklaven in Griechenland und Rom*, vol. 3, Mainz 1961, p. 57.

10 Sobre este término y su significado en el derecho romano vid.: J. Iglesias, *Derecho Romano. Instituciones de derecho privado*, Madrid 1982; J. Miquel, *Derecho privado romano*, Barcelona 1992.

11 H. Gülzow, *Christentum und Sklaverei in den drei Jahrhunderten*, Bonn 1969.

Así, Pablo habla con frecuencia de ciertas asambleas, *kat'oikon eklesia*, que no se nutrían solamente por la propia «Familia» u *oikia*, sino también por aquellos que de un modo u otro se relacionaban con la misma (por amistad, profesión, etc.). Tal vez, como sugiere W.A. Meeks, ello era uno de los factores fundamentales que causaron las diferencias en la composición y carácter social entre las *eklesias* familiares[12].

Las conexiones de tipo artesanal y comercial con la vida familiar eran muy fuertes en estas pequeñas urbes típicamente mediterráneas donde se propagó el primer cristianismo. Su estructura urbana configurada en barrios abigarrados donde se ubicaban apiñados los talleres y las casas según las distintas profesiones e incluso su gentilicio, etnia u origen, favorecieron sin duda esta relación[13].

Así Pablo encuentra pronto a los judíos Aquila y Prisca en Corinto y establece pronto contacto con la colonia judía en Roma, que se hallaba en el Transtiberium (Actual Trastevere) (Filón, *Leg.*, 155). También, en Antioquía el barrio judío era el Kerateion, situado al S.E. de la ciudad, punto importante de los primeros prosélitos cristianos[14].

De igual modo resulta significativo que Pablo pronto encuentre lugar para trabajar en su oficio, «con sus manos» y que Celso, en sus ataques contra el cristianismo, afirme que los evangelizadores cristianos eran tejedores, lavanderos, tintoreros, zapateros ...«y la mayoría gañanes analfabetos y pastores... pero que hacían acudir a quienes seducían con su doctrina ... al taller de tejedores, zapateros o lavanderas a aprender a la perfección» (Celso, *Orig.*, 3, 55).

R. Hock considera que estos talleres debieron ser centro importante de la predicación paulina y sin duda los oficios y talleres tuvieron un papel importante como vehículo de relación y de propagación del cristianismo, teoría ratificada principalmente por R.M. Grant que considera que el cristianismo se difundió en el siglo I, no ya en las escalas más bajas de la sociedad, como los pequeños campesinos, o en los círculos urbanos en la masa proletaria, sino entre los artesanos, mercaderes y miembros de las profesiones liberales[15].

Aunque la teoría de R.M. Grant es correcta y razonable, es conveniente puntualizar sobre la misma que la evangelización lograda en los talleres y centros artesanos sería canalizada a través de la «Familia», como base casi única de implantación y primera organización de las comunidades cristianas.

TESTIMONIOS PROSOPOGRÁFICOS

De los escasos datos documentados que puede contar el historiador para analizar las primeras comunidades cristianas y, concretamente, su composición y organización, son, tal vez los testimonios prosopográficos los más importantes.

Las citaciones nominales de los textos cristianos, principalmente las cartas paulinas, escritos en el siglo I, proporcionan cerca de ochenta nombres de posibles cristianos. La mayoría de los cuales es simplemente una escueta cita nominativa, aunque ésta, a veces, pueda ser reveladora

12 W.A. Meeks, *Los primeros cristianos urbanos*, Salamanca 1988, p. 135.

13 R. Mac Mullen, *Roman Social relations*, New Haven-Londres 1974.

14 A. Malherbe, *Social Aspects of Early Christianity*, Louisiana State University Press 1977, pp. 74 ss.

15 R. Hock, «Paul's Tentmaking and the Problem of His Social Class», *J.B.L.* 97 (1977-1978) 555-564; R.M. Grant, *Early Christianity and Society: seven Studies*, Nueva York 1977.

de su procedencia latina, griega o judía y pueda proporcionar, incluso, referencia a su origen familiar. No nos detendremos en el presente estudio a analizar sino los nombres de quienes podamos conocer o, al menos, entrever su posible *status* social y económico.

La expresión *kat'oikon* aparece mencionada varias veces en *Hechos* y en las *Epístolas*, casi siempre para indicar la conversión de una persona «con (toda) su casa».

Concretamente en *Hechos* se menciona a Crispo[16], a Cornelio, centurión de Cesarea[17], al carcelero de Filipos[18] y a Lidia de Teatira, vendedora de púrpura, cuya condición de mujer plantea su situación social como cabeza femenina de familia[19]. Además en *Hechos* encontramos otros personajes como Ticio Justo, otro posible cabeza familiar en cuya propia casa permaneció Pablo y, al parecer fue un importante centro de reunión de las asambleas (*eklesia*) de la comunidad de Corinto[20].

Las epístolas paulinas citan a dos núcleos familiares muy significativos: los cristianos de la familia de Cloe[21] y la familia del César[22]. Por el término utilizado para aludir a los mismos: «la gente de Cloe» y «los de la familia del César», es posible que unos y otros tuvieran la condición de esclavos y libertos de una familia. Además, nombres como Narciso y Julia, citados en la larga salutación de la Epístola de Pablo a los romanos, ofrece la posibilidad, para autores como J. Beaujou, E. Paratore y D. Kyrtatas que fueran cristianos pertenecientes a la *Familia Caesaris*[23].

Ciertamente había servidores de Aristóbulo y Narciso que pasaron a la casa Imperial de Nerón en el año 55 y que pudieran ser identificados con estos cristianos pertenecientes a la primera comunidad de Roma[24].

---

16 «Además, Crispo, el arquisinagogo, creyó en el Señor con toda su casa y muchos de los corintios creían y se bautizaban» (*Hechos*, 18,8).

17 «Y un hombre de Cesarea, llamado Cornelio, centurión de la cohorte llamada Itálica, piadoso y temeroso de Dios, con toda su casa, que hacía muchas limosnas al pueblo y oraba a Dios continuamente ...» (*Hechos*, 10, 2, 11-4). «Y Cornelio les estaba esperando habiendo convocado a sus parientes y amigos íntimos ...» (*Hechos*, 10, 10, 24). «Envía a Joppe y haz venir a Simón de sobrenombre Pedro, el cual te dirá palabras por las cuales serás salvo tú y toda tu casa» (*Hechos*, 10, 11, 14).

18 «Y despertado el carcelero y viendo abiertas las puertas de la cárcel, sacando la espada se quería matar, creyendo que los prisioneros se habían fugado, mas Pablo clamó con gran voz diciendo: 'No te hagas ningún daño, puesto que todos estamos aquí', y entonces, pidiendo luces, el carcelero se echó a los pies de Pablo y Sila, y llevándolos fuera les decía: 'Señores, ¿qué debo de hacer para ser salvo?, y ellos le dijeron: 'cree en el Señor Jesús y serás salvo tú y toda tu casa ...' y fue bautizado él y todos los suyos y habiéndoles conducido a su casa los puso a la mesa y se alegró con toda su familia de haber creído en Dios» (*Hechos*, 16, 26, 35).

19 «Y una mujer llamada Lidia, vendedora de púrpura de la ciudad de Tcatira que veneraba a Dios y escuchaba, y el Señor le abrió el corazón para estar atenta a las cosas que Pablo decía. Y después que fue bautizada, con toda su casa, nos rogó diciendo: Puesto que me habéis juzgado fiel al Señor, entrad en mi casa y quedaos en ella, y nos obligó a permanecer en la misma» (*Hechos*, 16, 15).

20 «Y partiendo de allí, (Pablo) entró en casa de un tal Ticio Justo, devoto de Dios, cuya casa era contigua a la sinagoga» (*Hechos*, 18, 7).

21 «Esto, hermanos, os lo digo porque he sabido por la gente de Cloe que hay entre vosotros discordias» (Pablo, 1 *Corintios*, 1, 11).

22 «Os saludan los hermanos que están conmigo. Os saludan todos los santos y principalmente los de la casa del César» (*Filipenses*, 4, 22).

23 J. Beaujou, «L'incendie de Rome et les Chrétiens», *Latomus*, 1960, p. 65; D. Kyrtatas, *The Social Structure of the Early Christain Community*, Nueva York 1987; E. Paratore, «Nerone (nel XIX centenario della morte)», *Studii Romani* 17 (1969) 2 ss.

24 P. Fernández Uriel, «El incendio de Roma del año 64: Una nueva revisión crítica», *Espacio, Tiempo y Forma*, S. II, nº 3 (1990) 61-81.

Dentro de la *Familia Caesaris* lógicamente existían importantes diferenciaciones de carácter legal y socio-económico, y las fuentes neotestamentarias no proporcionan ni su número, nombre o cualquier otro dato que facilitara el conocer cuál era su posición y jerarquía, pero sin duda constituían un singular grupo de cristianos con una relevante importancia y poder, con muchas más posibilidades que cualquier otra comunidad familiar cristiana en su ciudad[25].

Añadamos, concretamente, que los libertos imperiales debían prestar ciertos servicios a su patrón, el césar, pero esto no impedía ejercer su propia actividad económica, en muchos casos provechosas precisamente gracias a su condición. Sin embargo, por esta misma sufrían las limitaciones propias del *status* jurídico de los libertos y esclavos en lo concerniente a la vida pública, concretamente, no podían acceder a los cargos públicos más altos, en el caso de habitar en las provincias no podían aspirar a la curia municipal reservada a la burguesía local, pues una de las condiciones necesarias para ingresar en la misma era ser de nacimiento libre. Sin embargo, el liberto imperial, aunque carecía de *Ius Honorum*, solía ser un hombre rico y poderoso, benefactor de su ciudad y, por lo general, apreciado en la misma[26].

Esto es lo más que podemos aventurar sobre la existencia de cristianos en fecha tan temprana que pertenecieran a la casa imperial como esclavos y libertos, ya que no existen más datos que los que proporcionan las salutaciones de Pablo y las *Actas de Pablo y Pedro* del siglo II[27].

Algo más podríamos considerar sobre estos escasos datos que nos proporcionan las fuentes sobre los componentes de las comunidades cristianas: Gayo, citado en las salutaciones paulinas (1 *Cor.*, 1, 14; *Rom.*, 16, 23), bautizado por el propio Pablo, lleva un pronombre latino, es dueño de una casa lo suficientemente grande para poder albergar a una de las familias cristianas de Corinto a cuya disposición pone la misma. Para G. Theisen y F.V. Filson, Gayo parece un personaje acaudalado, que posee la ciudadanía romana, no es de descartar que pudiera pertenecer a la burguesía provinciana de Corinto[28].

Otro cristiano de nombre latino es Ticio Justo, propietario de una casa, al parecer de dimensiones considerables, adosada a la sinagoga, que fue utilizada por Pablo, Silas y Timoteo. Su nombre parece igualmente sugerir su ciudadanía romana. Al considerarse sus datos similares a los de Gayo y aparecer su nombre en los manuscritos de forma un tanto irregular (Tito en lugar de Ticio, o solamente Justo), se ha supuesto que fueran una misma persona: Gayo Ticio Justo, dándole así la *trianomina* romana[29].

Otro personaje de las fuentes paulinas es Filemón, a quien Pablo dedica una de sus *Epístolas*, intercediendo por su antiguo esclavo Onésimo. La *Epístola* a Filemón plantea ciertos problemas, como su incierta fecha, y la identificación de los otros dos personajes citados en su salutación inicial: Apia y Arquipo. Se ha supuesto que Apia, mencionada como «la hermana» (*Fil.*, 2) fuera la esposa de Filemón. Las peticiones que Pablo le dirige parecen sugerir que Filemón gozaba de una posición desahogada. Al menos su casa puede acoger una comunidad cristiana y hospedar a Pablo y sus colaboradores: «..Y ve preparándome el hospedaje, porque espero por vuestras oraciones ser restituido» (*Fil.*, 22).

---

25 P. Allard, *Esclaves chrétiens*, Paris 1914, p. 238.

26 G. Boulvert, *Domestique et fonctionnaire sous le Haut-Empire Romain*, Paris 1974, pp. 199 y ss.

27 C.J. Cardoux, *The early Church*, Edimburgo 1925, pp. 114 y 139.

28 G. Theissen, *Estudios de sociología del cristianismo primitivo*, Salamanca 1985, p. 211; F.V. Filson, «The significance of the Early house churches», *JBL* 58 (1939) 105-112.

29 Según el estudio de E. Goodspeed, «Gaius Titius Iustus», *JBL* 69 (1950) 382-83.

Además, Filemón posee esclavos, al menos conocemos la existencia de Onésimo, que escapó de su amo y se convirtió al cristianismo, por el que intercede Pablo (*Fil.*, 10-20).

Respecto al tercer personaje citado en dicha epístola, Arquipo, cristiano colaborador de Pablo, según sus propias palabras: «Arquipo nuestro camarada», al parecer se hospedaba en casa de Filemón, tal vez perteneciera a su «Familia», lo que sugeriría una condición servil, e incluso es posible que dirigiera espiritualmente esta comunidad «de la casa de Filemón»: «Decid a Arquipo: atiende el ministerio que en el Señor has recibido, para ver de cumplirlo bien» (Col. 4,17).

Pablo tambien se hospeda en la casa del matrimonio formado por Aquila y Prisca (en *Hechos*, 18,2 es denominada con el diminutivo de Priscila). Son aludidos dos veces en las fuentes paulinas (1 *Cor.*, 16-19 y *Rom.*, 16-4). Sabemos que Aquila procedía del Ponto y que ambos llegaron a Corinto tras la expulsión de los judios de Roma por el decreto de Claudio, por lo que su formación era latina. Una antigua hipótesis, en la actualidad considerada con pocos fundamentos, sugiere que fueran libertos de la «familia» patricia de Acilius Gablio y su esposa Priscila, de donde procedería su nombre (Acilius: Aquila; Priscila: Prisca).

Eran tejedores de lana, lo cual indica un *status* social artesano con ciertos recursos económicos.

Un tal Jasón, posiblemente judío helenista afincado en Tesalónica, hospedó a Pablo y a Sila. protegiéndoles del enojo de la comunidad judía[30].

Las fuentes no se refieren explícitamente a Jasón como cristiano, tan sólo podemos referirnos al mismo como simpatizante, y defensor de Pablo y sus colaboradores, a los que acogió en su casa e incluso depositó una fianza por los mismos.

La epístola paulina a los Romanos menciona a Erasto. El texto, excepcionalmente, le nombra con un cargo oficial: *Oikonomos tes Poleos*. Por ello, se consideró que la posible situación económica del mismo fuera desahogada, pero su *status* social ha sido muy discutido

Tradicionalmente se le consideraba un esclavo público o un liberto corintio que logró amasar cierta fortuna en los negocios, sin embargo, el descubrimiento de un texto de la época menciona un Erasto como donante de la pavimentación del patio oriental del teatro de Corinto «en agradecimiento de su nombramiento como edil de la ciudad». Tal cargo municipal, si se refiriera a la misma persona, le excluiría de una condición u origen servil. Por lo que Erasto podría ser uno de los primeros cristianos conocidos en fecha tan temprana de situación económica acaudalada y elevado rango social[31].

Otros datos referentes a Crispo nos inducen a considerarlo como persona prestigiosa y acreditada y con medios entre los primeros cristianos (1 *Cor.* 1, 14). Como Gayo, fue bautizado por Pablo. Debió ser personaje influyente debido a su condición de «Archisinagogo», al menos entre la comunidad judía de Corinto y de familia acaudalada[32].

---

30 «Mas no hallándolos trajeron a Jasón y a algunos hermanos delante de los politarcas gritando: 'Estos que han alborotado el ecúmeno, tambien han venido acá. Y Jasón los ha recibido. Y todos obran contra el edicto del César, diciendo que hay otro rey, Jesús'. Y perturbaron al pueblo y a los politarcas que oían estas cosas, mas habiendo tomado las garantías de Jasón y de los demás, los soltaron» (*Hechos*, 17, 6-10).

31 ERASTUS PRO AEDILIT (AT)E / (Vac) S(ua) P(ecunia) STRAVIT. J.H. Kent, *Inscriptions 1926-1960. Corinth: Results*, Princeton U.P. 1966, vol. 8, Pt. 3, nº 232, lam. 21.

32 W.A. Meeks, *Los primeros cristianos urbanos*, Salamanca 1988, p. 104; R.L. Wilken, «Toward a Social Interpretation of Early Christian Apologetics», *Church History* 39 (1970) 53-56.

Tres personajes nombrados en las fuentes ofrecen un particular interés por su condición de mujeres y su actuación en la comunidad cristiana, aunque aquí nos limitaremos a analizar su condición social y económica, aunque, sin duda, ello pueda contribuir al estudio de las mujeres y su papel en el primitivo cristianismo.

Febe es citada por Pablo como «*diaconisa* de la *eklesia* de Cencres y *prostatis* de muchos y de mí mismo» (*Rom.*, 16, 1-2). Sobre la naturaleza y alcance de ambos términos se discute actualmente sin que exista un conformidad sobre los mismos entre los estudiosos del tema.

Pero Pablo tambien presenta a Febe como protectora y patrona de muchos cristianos. Es posible que Febe gozara de una condición libre social y, económicamente, que tuviera sus propios negocios en la ciudad portuaria de Cencres, lo que podría explicar sus viajes y su disposición de medios para ayudar a la comunidad cristiana, en la que, como han sugerido varios autores como L. Swidler, ocuparía un papel dirigente[33].

Más datos poseemos sobre Lidia, que tambien acoge a Pablo y a sus compañeros (*Hechos*, 16,14). Al parecer, Lidia es *porphyropolis*, es decir, traficante de púrpura, no poseía taller ni ejercía el oficio de *porphyreis*, fabricante de este tinte, en la ciudad de Teatira. Tampoco poseemos dato alguno sobre el carácter de su comercio, pues había distintas clases y calidades de este tinte con gran diferencia entre los mismos.

Se encuentran escasísimos datos referentes a comerciantes de púrpura. El papiro *Hawara 2080*, proporciona otro nombre de traficante de púrpura de la misma época: L. Lucio Abdeo, cuyo *trianomina* asegura su ciudadania romana.

Por Plinio (*Nat. Hist.*, IX) conocemos que el comercio de la púrpura alcanzó elevadísimos costes y enriqueció a numerosos traficantes dedicados a su comercio en la época helenística y romana. Estos precios llegaron a ser tan fabulosos que la púrpura llegó a ser casi prohibitiva para los particulares[34].

Lidia pudo ser, por su nombre, una comerciante helenista, relacionada con los mercaderes judíos, siendo prosélita de su religión («Temerosa de Dios»). Su posición desahogada parece estar indicada por las referencias a su posición de «cabeza de Familia» (*oikia*).

En tal sentido, la situación de Lidia era paralela a la de Cloe, aunque es difícil hacer cualquier sugerencia sobre la misma, ya que la información sobre Cloe se limita a la cita de 1 *Cor.*, 1,11: «hoi Chloes»: posiblemente éstos fueran cristianos corintios pertenecientes a la «Familia» de Cloe, tal vez esclavos o libertos «de su casa».

Tampoco la fuente paulina especifica que Cloe fuera cristiana, ni tampoco toda la «Familia» de esta mujer tal vez corintia, cuyos subordinados formarían una comunidad cristiana conocida por el nombre de su señora: Cloe, cuya situación, posición e incluso creencias y relaciones con las primeras *familiae* cristianas son tan desconocidas como sugerentes.

Es posible que los miembros de estas primitivas comunidades cristianas, cuya posición económica y social pudiera calificarse alta o desahogada, son escasos e incluso parece haber una intención de ocultar la información sobre los mismos que el historiador se ve obligado a desvelar entre líneas. Es posible que se trate de pura diplomacia como sugiere G. Theissen, o

---

33 L. Swidler, *Biblical Affirmations of Women*, Philadelphia-Westminster 1979, pp. 309 ss.

34 Concretamente en aquellos tiempos, Marcial habla de una lucerna teñida de púrpura tiria «con un colorido espléndido» que fue comprada por un tal Basso por diez mil sextercios (Marcial, *Epigram.*, VIII, 18). P. Fernández Uriel, «Reflexiones sobre la industria de la púrpura y su papel en la economía del mundo antiguo», *Estudes economics*, Universidad de Palma de Mallorca 1994 (en prensa).

simplemente los autores de estas fuentes cristianas obedezcan a una intención ideológica de su religiosidad, cuyo ideal era la igualdad de sus miembros[35].

CONCLUSIONES

El análisis de un aspecto parcial como el tratado en el presente estudio nos permite llegar, empero, a ciertas conclusiones relativas a la composición del cristianismo primitivo. En primer lugar, el retrato que obtenemos de la situación social de sus componentes podría ser definido como «interclasista». Buen número de sus miembros parece haber pertenecido a las clases menesterosas, pero el peso de las clases medias no debió ser menos, y quizá fue más relevante. Aún más, parece que el porcentaje de las mismas entre los primeros discípulos fue considerable tanto dentro como fuera del grupo de los Doce, tanto en territorio palestino como extrapalestino y eso a pesar de que Jesús pertenecía con casi total seguridad a una familia de clase modesta.

En cuanto a miembros de las clases altas, hubo en el judeo-cristianismo palestino algunos antes de la ejecución de Jesús y, seguramente, también después, pero los testimonios no resultan muy claros y, al menos en el caso de Santiago, su presencia parece que produjo cierta inquietud en el colectivo, especialmente en algún período de tensión económica. Lo mismo puede mencionarse en relación con el cristianismo extra-palestino, donde algunas personas acomodadas simpatizaron con el movimiento y llegaron incluso a permitir que el mismo celebrara su culto en el interior de su propiedad. De hecho, el papel de éstas en este entorno geográfico tuvo una relevancia considerable en el ámbito de la evangelización al proporcionar al movimiento religioso un lugar de reunión, un centro de contacto y, quizá, una estructura organizativa.

La idea, pues, de que el cristianismo fue un movimiento de clases oprimidas debe desecharse por cuanto parece obedecer más a una postura apriorística filosófica o teológica que al resultado de un análisis desapasionado de las fuentes. Si hubo una visión espiritual de la pobreza —y este es un extremo que exigiría matización cuidadosa—, la misma ha de identificarse más con la humildad de los *anavim* veterotestamentarios que con una imagen revolucionaria y pauperista al estilo de, por ejemplo, los derviches o los movimientos de corte monástico o liberacionista. Por otro lado, y juzgando por los nombres que han llegado a nosotros, en absoluto parece desprenderse que la totalidad o una mayoría aplastante de los miembros del colectivo fueran pobres.

En segundo lugar, la comunidad cristiana parece haber tenido una considerable flexibilidad en lo relativo a la admisión de miembros en su seno, por lo que a su extracción social se refiere. En Palestina, sabemos que hubo personas que practicaban oficios infamantes como el de curtidor, a la vez que fariseos y sacerdotes. Fuera de ella, lo mismo podían darse cita en su seno esclavos que libertos, propietarios de esclavos que artesanos, judíos que no-judíos. Al igual que sucedía con Jesús, el colectivo no parece haber sido rígido a la hora de llamar a los demás a incorporarse en el mismo siempre que se dieran unos mínimos presupuestos ideológicos. Da la sensación de que la clave para encuadrarse en el grupo no era tanto el «de dónde» se venía cuanto el «hacia dónde» se deseaba ir. Se trataba de un llamado dirigido inicialmente a todo Israel —independientemente de su situación actual— y que con el tiempo se había abierto a todas las naciones.

---

35 G. Theissen, *op. cit.*, p. 277.

El número de pobres resultaba considerable en la Palestina del período al que estamos haciendo referencia. En relación con los esclavos, existieron, desde luego, aunque desempeñaran escaso papel, por ejemplo, en las áreas rurales. Su origen podía ser tanto judío como gentil (B.M. 1, 5; M.Sh 4, 4). En cuanto al número de mendigos, especialmente en Jerusalén, no debió ser precisamente exiguo[36].

Que de estos sectores de la población hubo abundantes muestras en el judeo-cristianismo palestino es difícil ponerlo en duda. El mismo Jesús procedía de una familia pobre de acuerdo a la ley mosaica, carecía de recursos (Mateo 8, 20; Lucas 9, 58), no llevaba dinero encima (Mateo 17, 24-7; Marcos 12, 13-7; Mateo 22, 15-22; Lucas 20, 24) y vivía de ayudas (Lucas 8, 1-3)[37].

Los paralelos, pues, con algunos escribas de su tiempo resultan notables al menos en este aspecto.

Parece además que esa pobreza no se limitó a Jesús, sino que se dio también en relación con miembros del judeo-cristianismo palestino, según se desprende de algunos otros datos consignados en las fuentes[38].

Prueba de ello son las medidas económicas de la comunidad de Jerusalén de las que parece desprenderse que, al menos, una parte de los componentes de la misma eran de condición económica muy modesta. De hecho, la insistencia que encontramos en las fuentes acerca de la pobreza entre los fieles de Jerusalén parece indicar que la misma se produjo de manera prácticamente endémica (I Corintios 16, 1; Gálatas 2, 10; Romanos 15, 26).

No resultaba tampoco muy común que alguno poseyera inmuebles o bienes de cierto valor. De hecho, sólo nos consta la existencia de dos casos —el de Bernabé y el de Ananías y Safira— en que la venta tuviera cierta relevancia, y en ambos el bien no pasó de ser un campo (*Hechos* 4, 36-37; 5, 1-2). De ahí podría desprenderse que las referencias a la enajenación de casas quizá no tuvo como resultado un gran producto (*Hechos* 4, 34).

En todos estos casos, la doctrina cristiana, lejos de proporcionar un consuelo frente a la miseria, parece más bien que les impulsaba a una actitud de desapego frente a los bienes poseídos que cristalizaba en alguna forma de compartirlos con los más humildes, llegando incluso durante los primeros años de la década de los treinta a una comunidad voluntaria de bienes (*Hechos* 4, 32-35).

Finalmente, aboga en favor de la precariedad económica de buen número de los miembros el que la «asistencia económica» se centrara en la mera entrega de alimentos (*Hechos* 6, 1 ss.) y que el equilibrio económico pudiera verse alterado por la entrada de nuevos conversos hasta el punto de provocar variaciones en la estructura ministerial de la comunidad de Jerusalén, como tendremos ocasión de ver más adelante.

Para cuando Santiago escribe su carta el número de pobres en la comunidad pudo haber sido mayor. Algunos de ellos pasaban por una angustiosa situación de opresión económica (1, 6 ss.) y otros no conseguían cobrar los salarios que se les adeudaban como pobres jornaleros (5, 4 ss.). De hecho, la carga pudo ser tan grande para las limitadas fuerzas de la comunidad que en su

---

36 Pes 113a indica cómo, de hecho, las gentes de Jerusalén se sentían orgullosas de su pobreza.

37 Tengamos en cuenta que el sacrificio de purificación de su madre es el de los pobres (Lucas 2, 24 y Levítico 12, 8).

38 Para un estudio de la relación entre pobreza y ubicación del ministerio jerosilimitano en Jesús, ver: P. Fernández Uriel, C. Vidal Manzanares, *op. cit.*

seno se había despertado la insolidaridad incluso hacia los que pasaban hambre o frío (2, 15 ss.). En este contexto, como ya indicamos, para muchos resultaba seductora la visita de algún personaje acaudalado a la comunidad (2, 1 ss.) y los que poseían negocios mostraban una clara tendencia a autovalorarse en exceso perdiendo de vista el papel de la providencia en su vida (4, 13 ss.). No deja de ser admirable que en un contexto así Santiago intentara mantener la cohesión de la comunidad desechando las alternativas violentas (2, 10 ss.), proyectando la esperanza en la venida de Jesús (5, 7 ss.) y enfocando la vida comunitaria hacia aspectos pneumáticos (5, 13 ss.).

Resumiendo pues, podemos decir que las clases bajas, en términos generales, contaron también con una amplia representación en el seno del judeo-cristianismo palestino. No eran, sin embargo, como ya hemos señalado, su único sustrato.

Esto explica quizá que el movimiento no se aplicara el título de pobres (*anavim* o *ebionim*) y que tampoco quedara circunscrito —ni parece haber tenido ningun interés por ello— a los indigentes[39]. También contribuye a ver por qué permitió a sus miembros, a diferencia de lo sucedido en Qumrán, entregar o no sus pertenencias (*Hechos* 5, 1 ss.). Si alguien pretendía identificarlos con un simple movimiento social de clases oprimidas estaba equivocando totalmente su perspectiva. Ciertamente el colectivo parece haber contado con un cierto poder de atracción sobre los indigentes, pero no bastaba con ser pobre para pertenecer al grupo y tampoco parece que tal circustancia se considerara una recomendación especial. La integración en el mismo dependía más bien de una decisión vital no conectada directamente con el *status* social.

En buena medida, y precisamente por su flexibilidad, el cristianismo supo articular su llamado de una manera que, aparte de sus elementos ideológicos concretos, resultaba poderosamente atractiva para ciertos sectores de las clases medias y bajas que componían la inmensa mayoría de la población, pero sin dejar fuera de su foco de atención tampoco a los miembros de las clases altas. Con una visión así sus posibilidades de atracción sólo hallaban competencia real dentro del judaísmo en la secta de los fariseos (que, desde luego, era más estricta en cuanto a la admisión de sus miembros y a los requisitos que éstos debían cumplimentar) y no es extraño que el enfrentamiento terminara por producirse entre ambas.

Un análisis de este tipo, asentado en las propias fuentes, permite pues subrayar por qué no pueden considerarse aceptables la tesis de F. Engels, K. Kautsky, Rosa Luxemburgo y, más modernamente, Y.A. Lientsman o Gonzalo Puente Ojea, en el sentido de contemplar el cristianismo como un movimiento cuyo contenido ideológico, en buena medida, es sólo una supraestructura falsa superpuesta a una situación de opresión social y que estaba formado fundamentalmente por los desposeídos de la sociedad[40].

---

39 Tal denominación sólo la llevarían —quizá deseando reivindicar la justicia de su postura— los ebionitas, un grupo heterodoxo desgajado del mismo. En este sentido, ver: J. Jocz, *The Jewish people and Jesus Christ*, Grand Rapids 1979, pp. 194 ss.

40 K. Marx, F. Engels, *Sobre la religión*, Salamanca 1979; K. Kautsky, *Orígenes y fundamentos del cristianismo primitivo*, Salamanca 1974; R. de Luxemburgo, *Obras escogidas*, t. I, Bogotá 1976, pp. 168 ss.; Y.A. Lientsman, *Proisjodjdieniye jristyanstba*, Academia de Ciencias de la URSS, Moscú 1958; G. Puente Ojea, *Ideología e historia: La formación del cristianismo como fenómeno ideológico*, Madrid 1984. Este autor, que adolece de un desconocimiento grave de las fuentes coetáneas, ha caído con posterioridad en la formulación de hipótesis que, como mínimo, han de ser calificadas de novelescas, como la de atribuir al cristianismo, desde sus inicios, la práctica de una conspiración destinada a dominar el mundo. Ver en este sentido: G. Puente Ojea, *Imperium Crucis*, Madrid 1989, pp. 41 ss.

Ciertamente tal tesis ha gozado durante décadas de un considerable predicamento por razones que, más que históricas, habría que denominar meta-históricas pero la misma no puede ser sostenida a la luz de las fuentes con que contamos a menos que accedamos a violentarlas injustificadamente o a eludir su examen.

Estudios tan notables como los de A.J. Malherbe, D.J. Kyrtatas y W.A. Meeks, han dado un nuevo giro al estudio social del primitivo cristianismo y han abierto nuevos caminos y perspectivas a su análisis; esperamos que este estudio sea, al menos, una pequeña aportación de los mismos[41].

BIBLIOGRAFÍA

ALLARD, P., *Esclaves chrétiens*, Paris 1914, p. 238.

BEAUJOU, J., «L'incendie de Rome et les Chrétiens», *Latomus*, 1960, pp. 65-80.

BÖMER, F., *Untersuchungen über die Religion der Sklaven in Griechenland und Rom*, vol. 3, Mainz 1961.

BOULVERT, G., *Domestique et fonctionnaire sous le Haut-Empire Romain*, Paris 1974, pp. 199 y ss.

CARDOUX, C.J., *The early Church*, Edimburgo 1925.

LARKE, G.W., «Two Christians in the Familia Caesaris», *H.T.R.* 64 (1971).

DAHL, N.A., «Paul's letter to the Galatians: Epistolary Genre, Content and Structure», *Actas de la Reunión anual de la Society of Biblical Literature*, Chicago 1973.

DEISSMAN, G., *Paulus: Eine Kultur —und relligions— geschichtliche Skizze*, Tübingen Mohr 1911.

FERNÁNDEZ URIEL, P., «El incendio de Roma del año 64: Una nueva revisión crítica», *Espacio, Tiempo y Forma*, S. II, nº 3 (1990) 61-81.

FERNÁNDEZ URIEL, P., «Reflexiones sobre la industria de la púrpura y su papel en la economía del mundo antiguo», *Estudes economics*, Revista dela Universitat de les Illes Balears, 1994 (en prensa).

FILSON, F.V., «The significance of the Early house churches», *JBL* 58 (1939) 105-112.

GIBBON, E., *Decadencia y ruina del Imperio Romano*, t. II, 1984.

GOODSPEED, E., «Gaius Titius Iustus», *JBL* 69 (1950) 382-83.

GRANT, R.M, *Early Christianity and Society: seven Studies*, Nueva York 1977.

GUEVARA, H.J., *Ambiente político del pueblo judío en tiempo de Jesús*, Madrid 1985.

GÜLZOW, H.,*Christentum und Sklaverei in den drei Jahrhunderten*, Bonn 1969.

HITCHCOCK, F.R., «Who are "The People of Chloe" in I Cor., 1, 11?», *J.Th. S.* 25 (1923) 163-67.

HOCK, R., «Paul's Tentmaking and the Problem of His Social Class», *J.B.L.* 97 (1978) 555-564.

IGLESIAS, J., *Derecho Romano. Instituciones de derecho privado*, Madrid 1982.

JEREMÍAS, J., *Jerusalén en tiempos de Jesús*, Madrid 1985.

41 A. J. Malherbe, *Social Aspects of Early Christianity*, Louisiana State University Press 1983; D.J. Kyrtatas, *The Social Structure of the Early Christain Community*, Nueva York 1987; W.A. Meeks, *Los primeros cristianos urbanos*, Salamanca 1988.

KAUTSKY, K., *Orígenes y fundamentos del cristianismo primitivo*, Salamanca 1974.
LEIPOLT, J., *Theolog. Literaturblatt*, 39, col. 180 ss. a los papiros de la Biblioteca de la Universidad de Basilea publicados por E. Rabel en *Abhandlungen der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, 16, 3, Berlín 1917-1918.
LIENTSMAN, Y.A., *Proisjodjdieniye jristyanstba*, Academia de Ciencias de la URSS, Moscú 1958.
LUXEMBURGO, R. de, *Obras escogidas*, t. I, Bogotá 1976.
Mac MULLEN, R., *Roman Social relations*, New Haven-Londres 1974.
MALHERBE, A., *Social Aspects of Early Chrsitianity*, Louisiana State University Press 1977.
MARX, K., ENGELS, F., *Sobre la religión*, Salamanca 1979.
MEEKS, W.A., *Los primeros cristianos urbanos*, Salamanca 1988.
MEEKS, W.A., WILKEN, R.L., *Jews and Chrsitians in Antioch in the first Four Centuries of the Common Era*, Society of Biblical Literature Sources for Biblical Study, nº 13, Missoula Mont. Scholars 1978, pp. 53-56.
MIQUEL, J., *Derecho privado romano*, Barcelona 1992.
MURPHY, F., *The Religious World of Jesus*, Nashvylle 1991.
PARATORE, E., «Nerone (nel XIX centenario della morte)», *Studii Romani* 17 (1969) 2 ss.
PUENTE OJEA, G., *Ideología e historia: La formación del cristianismo como fenómeno ideológico*, Madrid 1984.
SAMPLEY, J.P., «Societas Christi: Roman law and Paul's Conception of the Christian Community», en Jacob Jervell, Wayne A. Meeks (edd.), *God's Christ and His People. Studies in Honour of Nils Alstrup Dahl*, Oslo-Bergen, Tromsö Universitetsforlaget 1988, pp. 158-174.
STROBEL, A., «Der Begriff des Hauses im griechischen und römischen Privatrecht», *Zeitschrift für die Neuetestamentliche Wissenschaft* 56 (1965) 91-100.
SWIDLER, L., *Biblical Affirmations of Women*, Philadelphia-Westminster 1979, pp. 309 ss.
THEISSEN, G., *Estudios de sociología del cristianismo primitivo*, Salamanca 1985.
VIDAL MANZANARES, C., *Diccionario de las tres religiones monoteístas: judaísmo, cristianismo e islam*, Madrid 1993.
VIDAL MANZANARES, C., *De Jerusalén a Jamnia. El judeocristianismo palestino en el siglo I*, Madrid 1994.
VIDAL MANZANARES, C., *El Primer Evangelio: el Documento Q*, parte I, Barcelona 1993.

Lengua e historia, **Antig. crist. (Murcia) XII, 1995**
Scripta Fulgentina (Murcia) V / 9-10, 1995

LA PERSECUCIÓN SEGÚN CIPRIANO DE CARTAGO

María del Mar Novás Castro
(Universidad de Santiago de Compostela)

SUMMARY

Cipriano of Cartago was one of the most important figures in the Early Christiandom. This African Bishop wrote about the most controversial question of the moment, especially those rellated with the discipline. The problem of the *Lapsi* led him to study in depth the fundamental theological debates, specially those concerning penitence, the persecutions and martyrdom, adopting a personal stand on the problems of the ecclesiastical hierarchy accepted by all the Western Christianity.

Cipriano, «Papa» de África[1], fue su primer obispo mártir. Nacido a comienzos del s. III d.C., en una familia rica, culta y pagana, decidió convertirse al cristianismo, según Jerónimo[2], al sentir la degradación moral de la sociedad y religiosidad pagana, y lo hizo de la mano del presbítero Cecilio, del que tomó el nombre.

Sobre el año 249 d.C., fue elegido obispo de Cartago, no sin la oposición, sin embargo, de algunos de los presbíteros de mayor edad. Durante los incidentes de la Persecución de Decio, Cipriano, por mandato divino[3], huye para no excitar más todavía a los paganos con su presencia, dada su posición en la ciudad, lo que no impide, sin embargo, que desde su destierro voluntario siga cumpliendo con sus deberes pastorales, y que dirija a su comunidad con sus frecuentes

1 Ch. Saumagne, *Saint Cyprien, Eveque de Carthago, «Pape» d'Afrique. (248-258)*, ed. C.N.R.S., Paris 1973.
2 Jerónimo, *De Viris Illustribus*, 67.
3 Cipriano, *Epístola* XX.

cartas, dando ánimos a los fieles para que se muestren firmes en su fe, como él mismo responde al clero de Roma ante la carta de recriminación de éstos[4].

El segundo brote perseguidor en la vida de Cipriano, significará esta vez su muerte. El Primer Edicto de Valeriano, (año 257 d.C), y del que el mismo Cipriano es fuente indispensable, significó su destierro, desde donde sigue escribiendo a su comunidad[5]. El Segundo (258 d.C.), su martirio.

Además de las Actas de ambos juicios, existe una *Vita Cypriani*, que pretende estar escrita por su diácono Poncio, que compartió su destierro en Curubis y su muerte. Es la primera biografía de la Historia de la literatura cristiana, pero sin embargo, carece de valor histórico[6].

Cipriano fue un fecundo escritor, y tanto sus obras como su extensa correspondencia, son de gran importancia, no sólo para conocer con exactitud las relaciones entre el Imperio y el Cristianismo a mediados del s. III d.C., sino también para muchos otros detalles de la vida y la Iglesia de su época.

Deudor de Tertuliano en muchas de sus ideas[7], la redacción de sus obras y su correspondencia entera, responden a los acontecimientos que le tocó vivir, y fueron estimuladas por circunstancias bien determinadas, y sobre todo con objetivos eminentemente prácticos sin grandes afanes teológicos.

El objetivo de este trabajo es analizar, a la luz de sus obras, el pensamiento de Cipriano sobre temas de extraordinaria importancia, tanto para su vida como para la de todos los cristianos.

El obispo tenía ideas muy claras sobre los acontecimientos que su época vivía, tanto en las relaciones con el Imperio, como los grandes problemas internos que la Iglesia estaba sufriendo: qué era la persecución y cuál era su significado; cuál debía ser la actitud y la función de la Iglesia y el clero para vencer la persecución; cómo debían vivir y comportarse los cristianos para superar esos momentos de crisis, y así acceder a las recompensas eternas que supone el martirio, no final, sino principio de vida, lo que nos lleva a analizar las diferentes concepciones de la vida y la muerte entre cristianos y paganos.

De todo esto se deriva la trascendental importancia del clero como guía y ejemplo para la salvación de los cristianos, y por ello la necesidad de la unión y el acatamiento de la disciplina eclesiástica de todos los sacerdotes y obispos, tema fundamental para Cipriano.

De su correspondencia deducimos también el gran prestigio que Cipriano tuvo en vida, y no sólo en África, sino también en todo el Occidente, aconsejando a obispos de otras provincias, como la Galia e Hispania, e incluso permitiéndose pedir al Papa de Roma, un determinado comportamiento. Ante estas informaciones nos tendremos que preguntar como concebía su poder como obispo frente al obispo Romano, en una Iglesia en la que la mejor arma es la unidad, como el mismo Cipriano opina.

---

4 En la *Ep.* VII, el clero romano pide cuentas al obispo por su conducta durante la persecución. La respuesta de Cipriano está en la *Ep.* XX.

5 Cipriano, *Epístola* LXXVI.

6 J. Quasten, *Patrología*, Tomo I: «Hasta el Concilio de Nicea» B.A.C., Madrid 1991, p. 636; P. Monceaux, *Histoire literaire de l'Afrique Chretienne depuis les origines jusqu'a l'invasion arabe*, t.II: «Saint Cyprien et son temps», Culture et Civilization, Bruxelles 1966.

7 Jerónimo, *De Viris Illustribus*, 53: «tenía por costumbre no dejar pasar ni un solo día sin haber leído algo de Tertuliano, y decía con frecuencia a su secretario: dame el maestro».

Además, su episcopado está presidido por graves problemas mayores aún que la propia persecución: apostasías y herejías, las más importantes, las de Felicísimo y Novaciano. La cuestión de la Disciplina Eclesiástica, el papel de confesores y obispos en la persecución, sobre temas de penitencia ante todo, serán los problemas de mayor importancia que tratará Cipriano.

Ya cerca del final de su vida, Cipriano se verá envuelto en una disputa profunda, con otro gran poder en la Iglesia, el Papa Esteban. Sus diferentes posturas sobre el rebautismo de los herejes conversos, amenazaba con convertirse en peligrosa, no sólo desde el punto de vista doctrinal, sino también como un enfrentamiento de poderes, cuando el Emperador Valeriano promulgó su primer Edicto. Esteban murió, y Cipriano fue desterrado.

* * *

Como ya hemos comentado en la introducción de este trabajo, toda la obra y pensamiento de Cipriano son el resultado de los acontecimientos de la época en la que vivió, y como jerarca de la Iglesia, le interesaban sobre todo cuestiones disciplinarias, surgidas de la aplicación de los Edictos. Sus cartas, sus opúsculos, son derivados de su primer deber como obispo, que es la guía de su comunidad[8], y no disquisiciones teológicas profundas. Además, toda su vida y sus concepciones, no se derivan sólo de los años en los que fue obispo y de su vivencia de los ataques de las autoridades romanas, sino de la situación previa de los cristianos, que hizo, más que la propia legislación, que los acontecimientos se sucedieran de tal forma.

Debemos tener presente, que durante toda la primera parte del siglo III, la situación fue de calma para los cristianos, y las fuentes nombran a Emperadores como Heliogábalo o Alejandro Severo, sino afines al cristianismo, desde luego no en su contra, e incluso a Filipo, como cristiano, noticias que dan cuenta del ambiente de paz, vivido por las comunidades antes de Decio.

Cipriano concibe la persecución casi como algo aparte del Imperio, como un asunto interno del cristianismo. El Emperador, como veremos, es prácticamente el medio utilizado por Dios para probar a sus fieles, y diferenciar la verdadera Iglesia.

La persecución había sido ya anunciada por los profetas, por visiones y por avisos de Dios, e inagurada por Cristo:

> «por sugerencia del Espíritu Santo y por admonición del Señor en muchas y manifiestas visiones, puesto que se nos anuncia y palpablemente se ve que el enemigo nos amenaza»[9].

---

8 Misión que Cipriano justifica no haber dejado de realizar nunca, incluso en la época de su exilio voluntario, cuando estaba en vigor el Edicto de Decio; además, ésta es precisamente la causa y el objetivo de sus cartas, su vida y la elección del lugar de su muerte. La primera de estas afirmaciones, la encontramos en la *Epíst.* XX: «he creído necesario escribir esta carta para daros cuenta de mis actos, de mi observancia disciplinar y de mi solicitud pastoral». Después de las acusaciones del clero romano en *Epíst.* VII, justifica su huida: «estar ausente de vosotros para evitar que nuestra presencia provoque la animosidad y violencia de los gentiles»; por último, y precisamente por el deber de su cargo, cerca ya de su muerte, se esconde para no ser ajusticiado en Utica, como explica en la *Epíst.* LXXXI: «es conveniente que el obispo confiese al Señor en la misma ciudad en donde está puesto al frente de la Iglesia del Señor».

9 Cipriano, *Epístola* LVII. Esta es una idea habitual en Cipriano, muy repetida: *Epíst.* XI: «Estas cosas sufrimos por nuestras culpas y por nuestros merecimientos, como por adelantado nos lo anunció el Señor». *Epíst.* LVIII: «El Señor se digna frecuentemente incitarnos y advertirnos... el día de las tribulaciones se cierne ya sobre nuestras cabezas... de antemano predijo el Señor que todo esto habría de ocurrir»; *Epíst.* LX: «La misericordia de Dios nos previene que se acerca el día».

Es curioso como es también el mismo Cipriano, como cabeza del grupo, el que recibe los avisos de Cristo sobre la persecución, de suerte que se puede pensar que, entre las cualidades de los obispos, estos tienen como regalo el conocimiento, la experiencia visionaria:

> «lo que más me ha impulsado a escribiros esta carta fue el haberme sido dicho en una visión tal como el Señor se digna revelar y manifestar las cosas»[10].

Las intenciones de las autoridades[11], están, pues, en un segundo plano. Los verdaderos culpables de esta situación son los propios cristianos, que merecen estos castigos, debido a sus conductas en la vida, distintas del ideal que debería regir en un cristiano, tanto dentro del clero como en el laicado:

> «se esforzaba cada cual en acrecentar el propio patrimonio y...movidos por el insaciable ardor de la avaricia se dedicaban a aumentar las propias riquezas; no brillaba en los sacerdotes la devota piedad, ni la íntegra fe en sus ministerios...y les faltaba disciplina en las costumbres;...las mujeres con la cara maquillada, deformados los ojos con desprecio de la obra de Dios...se casaban con paganos prostituyendo así a los miembros de Cristo....muchos obispos, en vez de cumplir con su deber...se habían hecho administradores de bienes materiales...¿ qué no hemos merecido el castigo de semejantes pecados, habiéndonos prevenido la censura divina?»[12].

La larga paz había corrompido hasta las almas más nobles, pensaba Cipriano. Pero lo cierto, es que seguían existiendo verdaderos cristianos, y por ello, la persecución es una prueba, traída por Dios, para que demostrasen sus creencias, es decir, casi una forma de arrepentimiento, un «regalo» de Dios:

> «si llegamos a conocer la causa del desastre, hallaremos también el remedio para su herida. El Señor quiso probar esta su familia. La prolongada paz nos había hecho olvidar las enseñanzas que habíamos recibido...y aunque merecíamos mayor castigo por nuestros pecados, Dios clementísimo moderó todas las cosas de manera que todo cuanto ha sucedido más se parece a una prueba que a una persecución»[13].

La persecución es además el medio más eficaz para demostrar quienes forman la verdadera iglesia, un examen querido por Dios para sus fieles:

---

10 Cipriano, *Epíst.* XI; también *Epíst.* LVIII, ii.

11 Las alusiones a los Emperadores y al paganismo son varias: Cipriano les llama «ministros vengadores del tirano feroz» y sus órdenes consistían en comer «comida de bestia» (*Epíst.* LV), y en cuanto a la victoria cristiana dice «fue aplastada y vencida la serpiente que llevaba cubierta la cabeza con el yelmo» (*Epíst.* XXXIX).

12 Cipriano, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, VI; *Epíst.* XI.i. 2: «toda esta devastación ...nos ha venido al hilo de nuestros pecados». Es fundamentalmente importante la culpa achacada en este sentido por Cipriano a los confesores, casi mártires, que después de su hazaña, se han relajado, así como a los mienbros del clero, cuya labor fundamental, como veremos, es la edificación del pueblo, labor imposible, si no es con el ejemplo: XI.i.3: «¿qué azotes no merecemos cuando ni los mismos confesores, que debieran ser para los demás dechado de buenas costumbres, guardan la disciplina?».

13 Cipriano, *De Cath. Eccl. Unit.*, VI.

> «ahora vemos porqué razón se desencadenó poco la repetida persecución...quería el Señor mostrar cuál era la verdadera Iglesia»[14].

Como vemos las informaciones de Cipriano ilustran perfectamente los problemas de su mundo, así como el estado en el que, según el obispo, se encontraba la comunidad cristiana. El incremento del número de cristianos en las capas altas de la sociedad había llevado, según podemos deducir, a un enriquecimiento de los fieles, que trajo como consecuencia, en una larga paz, la devaluación del espíritu de sacrificio, el apego a los bienes materiales dejando a un lado el espíritu, en este caso sobre todo del clero, cuya función principal, era, como veremos, precisamente enseñar sobre todo con el ejemplo. Ésta es la verdadera persecución para Cipriano, el trastoque de los valores realmente indispensables, ya que el apego a las riquezas, será la causa de los verdaderos castigos, es decir, uno de los más graves motivos de las apostasías:

> «a muchos engañó su amor ciego a la hacienda, y no podían estar preparados para la retirada aquellos a quienes ataban, como trabas, sus riquezas. Éstas fueron las ataduras de los que se quedaron, estas las cadenas...creen poseer los que más bien son poseídos, esclavos que son de sus rentas»[15].

Y mientras no se guarden los mandamientos, las costumbres y normas correctas, mientras no se ruegue a Dios como se debe, y se cumplan los mandamientos y el Evangelio, se le da poder al enemigo, de forma que su castigo cae sobre los más débiles, es decir, los menos preparados y les hace fallar:

> «mientras no guardemos los mandamientos tan saludables, al enemigo se le confiere el poder de hacer daño, y que lanzando él su red, envuelve en ella a los menos armados y menos cautos para resistir»[16].

Sin embargo, y aunque la persecución estuviese causada por la baja calidad moral del cristiano de mediados del s. III d.C., que fuese por esto una prueba de Dios a su pueblo, que demostró, precisamente, en la cantidad de apostasías habidas, la realidad de aquella situación, la misma persecución también es concebida por Cipriano, como algo positivo porque es, en primer lugar, la ocasión para que el que ha pecado se arrepienta[17] y vuelva al camino correcto, y en segundo lugar y todavía más importante, la ocasión para llegar al martirio, que es el bien más anhelado para cualquier cristiano, incluso un deber, llegado el momento si no hay otra forma de evitar la traición[18].

---

14 Cipriano, *Epíst.* LXI,iii; *Epíst.* LXV: «...demostrando ahora a las claras que antes no servían a la religión, sino que sirvieron más al vientre y al lucro con profunda ambición...por eso vemos y creemos que ha venido el RIGOR DE DIOS para que no continuaran más ante el altar tratando de pudor los incestuosos, de fe los pérfidos, de religión los profanos, de cosas divinas los terrenos, de cosas santas, los sacrílegos».

15 Cipriano, *De lapsis*, XII.

16 Cipriano, *Epíst.* XI. iv.

17 Cipriano, *Epíst.* LVIII. viii.2: «Armense también los caídos para que el caído recupere lo que antes perdió».

18 Cipriano, *Epíst.* LVIII.i: «estar todos en pie, preparados para la guerra y no admitamos otro pensamiento que el de la gloria»; viii: «he aquí un combate sublime en su grandeza y glorioso por el premio de la corona celeste». Esta idea de martirio como deber del cristiano es una de las muchas deudas ideológicas de Cipriano a Tertuliano, que lo manifiesta así en *Scorpiace*, 2.4.

El martirio[19] es fundamental en todas las enseñanzas cristianas. La sentencia de muerte en la persecución, así como cualquier tipo de confesión, es el mayor premio para un cristiano, porque significa la verdadera vida, en una concepción de ésta, opuesta a la pagana. El martirio es la victoria.

En este sentido simbólico, Cipriano no es original, sino que recoge una tradición antigua ya instaurada en Pablo[20], de comparar el martirio a una prueba atlética, en la que el premio al vencedor es la «corona» y para el cristiano es el martirio[21].

De esta manera, la corona es la victoria, es decir, el premio de la muerte es la vida; el atleta vencedor, es el mártir; la carrera que tiene que ganar, es la persecución. La comparación es todavía más gráfica: la salida es la detención; la carrera, el juicio, las torturas y el suplicio; la llegada, significa la victoria, que es la muerte:

> «buen certamen he peleado, he terminado mi carrera, he conservado la fe. Ya sólo me queda la corona de la justicia que me dará el Señor»[22].

De esta manera, la corona del martirio, será el atributo por excelencia del mártir, y su valor simbólico será todavía mayor, al equivaler corona = martirio, símbolo del triunfo sobre la muerte[23].

Cipriano no sólo utiliza el símil de la carrera atlética. Tanto o más importantes son en su discurso los símiles militares, por otro lado, también influencia de Tertuliano[24].

---

19 Sobre la evolución, tanto filológica como teológica del término desde el Antiguo Testamento, ver W.C. Weinrich, *Spirit and Martyrdom*, Washington 1981; T. D. Manson, «Martyr and Martyrdom», *B.J.R.L* 39 (1957) 463-484.

20 Pablo, *I.COR.* IX.24-25: «¿no sabéis que los que corren en el estadio, todos corren pero sólo uno alcanza el premio?...y quién se prepara para la lucha de todo se abstiene, y eso para alcanzar una corona corruptible, más nosotros para alcanzar una incorruptible». Este símil tiene gran éxito en el cristianismo, y la misma idea aparece en el Martirio de Ignacio de Antioquía, y sobre todo importante para Cipriano, como clara influencia, en Tertuliano, *Ad Martyras,* donde además hace las comparaciones oportunas entre el certamen atlético, con su preparación dura, que consiste en la abstinencia. El mismo concepto tendrá futuro, y también es utilizado por Eusebio de Cesarea, *Vit Const.*II.48, e incluso Prudencio, *Perist.* 926, y Agustín, por ejemplo en *Epíst.* 33.5.

21 Sobre el simbolismo de la corona ver G. Biamonde, «Dal segno pagano al simbolo cristiano», *S.M.S.R.* 58 (1992) 93-125; Biamonde explica como se recoge y trasforma esta idea de victoria helena al cristianismo. La corona de olivo era el premio a los atletas vencedores. Provenía del árbol sagrado de la Acrópolis, y estaba relacionada con el recuerdo de Heracles, al que se le atribuía una directa participación en la coronación del vencedor, de la misma forma que Dios participa, como veremos, en la «coronación» y martirio del cristiano, recibiendo éste, de igual forma que aquél, una aureola de sacralidad y una relación más directa con la divinidad. En el caso de los mártires, esta relación es total, porque su muerte significa el traslado inmediato, pero es más parecido aún en el caso de los confesores, coronados, pero todavía vivos, y que gozan entre su comunidad de unas prerrogativas y un prestigio similar a los atletas. Los mismos autores son conscientes del préstamo, sin embargo, hay diferencias: la victoria, la coronación de un atleta vencedor, los sacrificos que supone su entrenamiento, son sólo para la gloria terrena, sin embargo, los cristianos, luchan por la vida eterna junto a su Dios.

22 Cipriano, *Epíst.* X; éste es un tema recurrente en Cipriano, como vemos en multitud de sus cartas: *Epíst.* VI: «pues habéis entrado en el camino del divino favor, sigáis por él con fortaleza de ánimo para recibir la corona»; *Epíst.* XII: «sé fiel hasta la muerte y te dará la corona de la vida»; *Epíst.* LV: «ser coronado por El inmediatamente»; *Epíst.* LXXX: «preparados como están todos para recibir la corona divina».

23 Esta equivalencia la vemos en muchas de las referencias de Cipriano al martirio: *Epíst.* XXVIII; XXXIX; LV; LVIII; LXXVI; etc.

24 Tertuliano, *Ad Martyras,* III: «¿no hemos sido llamados al ejército de Dios y en el bautismo no hemos jurado fidelidad? ...El soldado no va a la guerra para deleitarse...y aún durante la paz debe aprender a sufrir la guerra marchando con todas sus armas...».

Los cristianos son los soldados[25] de Cristo, que están al mando de su general[26]. El ejército de Cristo, sus fieles, viven en campamentos, que son las comunidades cristianas[27]. Allí el cristiano, combatiente[28], se prepara para la futura guerra[29], ejercita sus habilidades para el combate, se arma. Las armas eficaces para enfrentarse a la persecución, son el adoctrinamiento, seguir el Evangelio, rezar, llevar una vida honrosa, en fin, poseer la gracia y el consuelo de la Iglesia y de los sacramentos, sobre todo, la eucaristía[30], y otra cosa muy importante, haber tenido presente la unidad de la Iglesia, es decir, mantener en todo momento la disciplina:

> «Armémonos, hermanos amadísimos con todas nuestras fuerzas y preparémonos para el combate con mente incorruptible, con fidelidad entera, con valor denodado. Avancen los campamentos de Dios al campo de batalla»[31].

Contra la persecución[32], las verdades del cristianismo, cimentadas con la fe[33], la unidad y la disciplina son eficaces. Llevan al martirio. Siguiendo con el lenguaje militar, al ganar la guerra, se entregan condecoraciones al valor[34].

Todo esto quiere decir que para el cristiano, la muerte, en su confesión de Cristo, es el bien más preciado. Seguir su fe, es superar la persecución. Realmente el martirio ha de significar mucho en las enseñanzas cristianas, para que un hombre supere, tanto el miedo normal a la muerte[35] como al sufrimiento físico[36].

---

25 El buen soldado es el que abandona todo por Dios: *Epíst.* LVII: «que abandonó todas sus cosas y despreciada su casa, sus padres o sus hijos, prefirió seguir al Señor».

26 *Epíst.* XV: «pues siendo preciso que todos los soldados de Cristo acaten las órdenes de su general».

27 Cipriano, *Epíst.* LVII: «recoger sin excepción en los campamentos a todos los soldados de Cristo, que echan de menos las armas y reclaman la batalla»; *Epíst. LX:* «el enemigo había asaltado los campamentos de Cristo».

28 Cipriano, *Epíst. XXXIX:* «al vencer con su inexpugnable firmeza de combatiente al adversario»; LV: «había que excitar los ánimos de los combatientes».

29 Cipriano, *Epíst.* LVII; *op. cit.*; *Epíst.* LV: mientras la batalla era aún un cuerpo a cuerpo y duraba el ardor del combate glorioso de la persecución»; *Epíst.* XXXIX: «Este fue el primero en la batalla de nuestro tiempo».

30 Cipriano, *Epíst.* XXXIX: «a aquellos que excitemos y exhortemos a la batalla...los robustezcamos con la protección de la Sangre y el Cuerpo de Cristo, y puesto que la Eucaristía se consagra para que pueda ser tutela de los que la reciben, armemos con las armas defensivas del alimento saciante del Señor a aquellos que queremos que estén defendidos contra el enemigo».

31 Cipriano, *Epíst.* LVIII.vii.2.

32 Estos son los calificativos que Cipriano da a la persecución, *Epíst.* LVIII,ix: «a fin de que cuando la SERPIENTE sea por nosotros aplastada»; ix.2: «funesto sacrifico... dardo envenenado».

33 Cipriano, *Epíst.* LVIII.ix.1: «escudo de la fe»; 2: «cubrir nuestra cabeza con el CASCO ESPIRITUAL, y con ese protejan nuestras orejas, para no escuchar los fúnebres edictos, se protejan nuestros ojos para no mirar los abominables simulacros, se proteja nuestra frente, para que el signo de Dios se conserve incólume....armemos aotrosí nuestra diestra con la ESPADA espiritual...».

34 Cipriano, *Epíst.* XXXIX: «con quién estuvo asociado en todas las condecoraciones del valor y la gloria».

35 Sobre el miedo, tanto a la muerte como a lo sobrenatural, ver Pierre Mannoni, *El miedo*, Fondo de Cultura Económica, México 1984.

36 En esto vemos como Cipriano dice en la *Epíst.* LXXVI: «a diario esperáis alegres el día de vuestra marcha, y cuando estáis a punto de alejaros del mundo, os dáis prisa en llegar a los premios de los mártires y a las divinas mansiones, en ver después de las tinieblas del mundo la cándida luz y en recibir una claridad mayor que todos vuestros sufrimientos y todas las luchas, según lo atestigua el Apóstol cuando dice: no son proporcionables los sufrimientos de esta vida con la claridad que ha de sobrevenir y que se revelará en nosotros».

En realidad lo que se teme no es tanto la muerte en sí, como el impenetrable misterio que hay tras de ella. Y es en este sentido donde el cristiano supera ese temor. La persecución en sus creencias es la puerta hacia la segura inmortalidad[37], ya que ésta es la fuerza de su fe, que se resume en que Dios puede librarles de la muerte:

> «Y ahí está efectivamente la fuerza del valor y la fidelidad, y creer y saber que Dios puede librarnos de la muerte presente, y sin embargo no temer la muerte, no retroceder ante ella»[38].

Aparte de la serie de armas, que el cristiano debe tener, de las que hablaremos luego, tiene la certeza de que pueden conseguir la inmortalidad mediante la muerte física, y saben que la fuerza que necesiten la tendrán al recordar los sufrimientos de Jesús[39].

El cristiano ha sido aleccionado. La insistente predicación de la superioridad de sus enseñanzas sobre cualquier otra religión o filosofía, le convencía de que era el único depositario de la verdad. Tiene la seguridad, de que el sufrimiento que tiene que soportar en la Tierra, le traerá unas recompensas, de la misma forma que la apostasía, significará castigos tan tremendos que justificaban el soportar la tortura y la muerte.

No hay duda que toda la teología del martirio tenía como función, y en muchos casos los consiguió, sustentar y animar a los cristianos, en los momentos más delicados de este proceso, es decir, en la cárcel. Ellos creían verdaderamente en las promesas del Evangelio, que eran verdades incuestionables.

Una de las armas de las que hablábamos era este deseo de martirio, ofrecer ese sacrificio a Dios, bajo el mecanismo de elegir entre las recompensas eternas[40], y los castigos, también eternos.

Entre las recompensas, el martirio, como hemos dicho significaba la inmortalidad[41] y el perdón de todos los pecados, porque daba acceso inmediato a Dios[42]; el triunfo sobre los

---

37 Cipriano, *Epíst.* XII: «Aquél que se ofreció a los tormentos y a la muerte en presencia de Dios, padeció ya cuanto estaba dispuesto a padecer...al que me confesare ante los hombres yo lo confesaré ante mi Padre... el Señor dice: sé fiel hasta la muerte y te daré la corona de la vida».

38 Cipriano, *Epíst.* LVIII.v.

39 Cipriano, *Epíst.* LVIII.vi.2: «si en este mundo hemos de soportar injurias, fuga, tormentos, recordemos que más graves tormentos hubo de soportar el Hacedor y Señor del mundo».

40 Cipriano, *Epíst.* LXXVI: «Toda esa sordidez detestable y horrible para los gentiles, ¡que espléndidamente será recompensada! Esta pena del mundo tan breve, ¡con que premio de eterno honor será transformada!... ofrecéis a Dios un sacrificio de gran precio y al mismo tiempo glorioso y que muchísimo os ha de aprovechar para la retribución de los premios celestiales».

41 Cipriano, *Epíst.* VI: «que ninguno piensa en la muerte, sino en la inmortalidad. Hay que soportar el sufrimiento presente por el gozo de lo que llegará, ni en la pena temporal sino en la pena eterna...y si padecieron tormentos en presencia de los hombres sus esperanzas están llenas de inmortalidad, y vejados en unos pocas cosas, serán bienaventurados en muchas, porque Dios los probó y los encontró dignos de sí»; *Epíst.* XXXI: «conseguir por la muerte misma la inmortalidad...tener en fin, por vida, la pérdida de la propia vida»; *Epíst.* LXXVI: «También pusieron grillos en vuestros pies y ligaron con vínculos infames vuestros felices miembros, como si con el cuerpo se ligara también el espíritu... esas cosas son ornamentos, no ligaduras, y no ligan los pies de los cristianos para su infamia, sino que los glorifican para su corona.

42 Cipriano, *Epíst.* LV: «una cosa en fin, estar pendientes el día del juicio de la sentencia del señor, y otra ser coronado por Él inmediatamente». *Epíst.* XXXI: «dejando este mundo, volar al cielo; que lejos de los hombres estar entre los ángeles; que rotos todos los impedimentos del siglo, presentarse ya libre en la presencia de Dios».

poderes del demonio, al confesar el nombre de Dios ante los verdugos[43], y además ser compañero de Cristo en la Pasión[44].

Aparte de todo esto, y en un plano más mundano, la admiración y recuerdo[45], en este sentido, también la inmortalidad, de toda la comunidad viva de cristianos, para los que son siempre un ejemplo[46] a seguir, así como al ser el puente entre cielo y tierra, el poder de intercesión ante el Dios con el que viven. De igual forma, el confesor, al que le falta morir para ser mártir, también es el puente entre éste, que está en presencia de Dios, y el pueblo, por lo que son frecuentes los ruegos para que él, con un acceso más directo al mártir, interceda por los que aún están en la Tierra. Como más tarde veremos, será esta una de las cuestiones disciplinares que Cipriano discutirá.

La muerte trae la gloria inmediata, pero tampoco es menos recompensada la confesión[47], y otros castigos, como la deportación o los castigos a minas: lo importante es no negar[48], ya que el sufrimiento es, de la misma forma, mucho, a veces mayor que con una muerte rápida: las largas estancias en la cárcel, con sus torturas, o las mismas condiciones de éstas, así como los pesados trabajos de las minas[49].

Si además de todas estas promesas de vida eterna, gozando de las prebendas de Dios, adjuntamos, que es Él mismo, quién les va a ayudar, estar presente, sufrir con ellos, durante esos duros trances, parece todavía más fácil en la mente de los cristianos superar esos «instantes» como les llama Cipriano muchas veces: en el Evangelio, Cristo aseguró a sus adeptos el auxilio divino en el sufrimiento. Eso tiene que suponer apartar cualquier miedo a la persecución[50].

Hemos visto el lado positivo, las recompensas, pero es que además, existe un lado negativo. Los cristianos también tienen la certeza, están seguros de que la apostasía, la negación, supon-

---

43 Cipriano, *Epíst.* XXXI: «no haber obedecido a sacrílegas y humanas leyes; que haber atestiguado la verdad con pública voz, que haber sometido muriendo a la misma muerte que los hombres temen».

44 Cipriano, *Epíst.* XXXI: «que venir a ser compañero de la Pasión de Cristo en el nombre de Cristo, que haber sido hecho, por dignación divina juez de su mismo juez».

45 Cipriano, *Epíst.* XII: «anotad pues, los días en que aquellos dejan esta vida para que así podamos celebrar sus aniversarios en las conmemoraciones de los mártires».

46 Cipriano, *Epíst.* XXXVII: «vosotros, los de que tal suerte guardasteis los mandamientos del Señor...robustecisteis la fe vacilante de muchos con la verdad de vuestro martirio...y habéis incitado a los restantes al temor de Dios, y de vuestros martirios habéis hecho ejemplo para los demás».

47 Cipriano, *Epíst.* X: «si antes del día de vuestro combate definitivo sobreviene la paz, os quedaría, sin embargo, el mérito de vuestra voluntad inconmovible y de una conciencia gloriosa».

48 Cipriano, *Epíst.* X: «Para merecer de Él la corona basta con sólo dar testimonio de Aquél mismo que ha de juzgar».

49 Cipriano, *Epíst.* XXXVII: «Una vez vence el que padece el martirio de inmediato. Más el que permaneciendo de continuo en las penas lucha con dolor y no es vencido, cada día es coronado...vencéis el hambre y despreciáis la sed y pisoteáis con vigor de roble la inmundicia de la cárcel y el horror de la mansión de las penas...aunque todavía en carne, vivís no ya la vida del presente siglo, sino la fe del futuro». *Epíst.* LXXVI: «¡Oh pies que ahora vacilan a causa de los cepos y las trabas pero que han de correr de prisa hasta Cristo para un camino de gloria! Que os retenga apresados aquí cuanto quiera la crueldad con sus ligaduras, pronto de la tierra y de las penas llegaréis a los reinos celestes. En las minas no reposa el cuerpo sobre lecho con colchón, pero siente el bienestar del refrigerio y del consuelo de Cristo».

50 Cipriano, *Epíst.* X: «con la confesión de su nombre llegaréis a la gloria de Aquél que no se limita a comtemplar a sus siervos, sino que Él personalmente lucha en nosotros. Él en persona pelea. Él personalmente corona». *Epíst.* LVII: «no sois vosotros los que hayáis de hablar, sino el espíritu de vuestro Padre el que habla en vosotros...de su socorro y piedad podemos estar seguros los que en Él confiamos, porque Él les concederá a la hora de la pelea la victoria»; *Epíst.* LXXVI: «Aquél que mirándonos...ayuda a los que pelean, corona a los que vencen, remunerando con la recompensa de su verdad...pues que nuestra victoria es cosa de Él».

drá castigos, también eternos, y es más, que todas esas recompensas están subordinadas a los castigos de los apóstatas[51].

De esta manera, la persecución tiene el mismo significado, para los paganos que para los cristianos, aunque contrario: la misma realidad tiene dos lecturas. El mismo castigo o premio, pero si para las autoridades, la negación supone el premio, y la confesión el castigo, para Cipriano y los cristianos, es exactamente al revés. Igual, la muerte tiene dos significados, para ambas partes, pero también contrarios: para el cristiano, la muerte, es decir, la confesión, es la vida, para el pagano, es castigo; si para éste, la negación es la vida, para aquél, es la muerte, el justo castigo.

La negación, pues, es castigada en la Iglesia. Pero aparte de los castigos eternos, supone también condenas inmediatas, como la exclusión del grupo, la prohibición de asistir a reuniones de culto, la retirada de la Eucaristía. El sentido de esta exclusión es su «impureza». Los cristianos que han sacrificado, profanarían el cuerpo de Cristo, ya que están «contaminados», por el sacrificio pagano[52]. Son impuros. Y por esto, si pretenden tomar el cuerpo de Cristo, participar en sus ritos, su cuerpo no lo tolera, y sufren físicamente, porque sólo el puro puede participar en el sacrificio cristiano[53], como vemos en muchos ejemplos dados por Cipriano: Dios se aparta de quién lo niega y los que sin su perdón, vuelven, ellos mismos se castigan[54].

Este sentido de impureza es similar al pagano, aunque las causas fuesen distintas. Es decir, la gravedad del sacrilegio cristiano, el concepto de contaminación de la persona que lo ha realizado, es igual a la gravedad del sacrilegio, de la contaminación pagana. Tomemos el caso de las Vestales[55]. Su sacrilegio, su impureza, consiste, al igual que en el cristiano, en la pérdida

---

51 Cipriano, *De lapsi*, XX: «si no niega al que niega, tampoco confiesa al que confiesa...o tienen valor ambas partes o ambas han de perder la fuerza de verdad. Si los que niegan no son reos de crimen alguno, tampoco los que confiesan reciben premio alguno a su valor». XXVI: «más ha de temer aquél a quién Dios ha reservado para su terrible juicio».

52 Cipriano, *Epíst.* XV: «se atreven a ofrecer por ellos y a darles la Eucaristía, esto es, profanar el Santo Cuerpo del Señor». *Epíst.* XXXI: «han de purificarse con palabras de sincera penitencia las bocas miserables mancilladas sacrílega de comida». *De lapsis*, X: «quien participa del crimen se contamina a sí mismo y merece los castigos». XV: «con las manos inmundas y contaminadas por los sacrificios idolátricos».

53 Cipriano, *De lapsis*, XV: «a pesar de que la Escritura divina grite: sólo el puro comerá de esta carne y cualquier alma que comiere de la carne del sacrificio de salvación que es el del Señor, su impureza recaerá sobre ella,...lo mismo confirma el Apóstol: no podéis, dice, beber el cáliz del Señor y el cáliz de los demonios».

54 Cipriano, *De Lapsis,* XXIV: «Uno de éstos, después de negar a Cristo, quedó mudo. Por allí mismo empezó el castigo, por donde había comenzado el crimen, de modo que ya no pudiese suplicar perdón... una renegada mientras estaba en las termas, fue sorprendida allí mismo por el espíritu inmundo y se destrozó con sus propios dientes aquella lengua que hacía poco sacrílegamente se había manchado... precisamente ella resultó verdugo de sí misma, no pudo sobrevivir mucho tiempo y murió atormentada por dolores del vientre y de las entrañas». XXV: «una nodriza llevó a la pequeña ante los magistrados...sucedió que estando yo ofreciendo el sacrificio, la madre tenía consigo a la pequeña... la niña, en medio de los santos ya se debatía en llanto...y cuando le llegó su turno comenzó a apartar la cara como instintivamente aterrada...insistió, sin embargo el diácono...entonces comenzó a eructar y vomitar: no podía permanecer la Eucaristía en un cuerpo y boca violados». XXVI: «una adulta, bajo la violencia ya no de la persecución sino de su propio delito cayó muerta palpitante y temblorosa ...otra, intentando abrir con sus inmundas manos la cajita donde había estado el Santo, fue rechazada por el fuego que de ella salía...».

55 Sobre los casos de Vestales culpables, sus juicios, y la pena para su crimen ver Augusto Fraschetti, «La sepoltura delle Vestali e la Cittá», en *Du Chatiment dans la Cité. Suplices corporels et peine de mort dans le Monde Antique*, coll. Ecole Francaise de Roma 1984, pp. 97-126. Por otro lado, la comparación entre Vestales y vírgenes cristianas es un tema recurrente en la polémica cristiano pagana. Además, la comparación del concepto de impureza y de rechazo total que las Vestales sufren por la pérdida de su virginidad, podría ser una de las razones para explicar las

de un requisito objetivo, que es su virginidad, de igual forma, que el cristiano, al sacrificar, realiza un acto prohibido, perdiendo las características de su estado anterior. La vestal impura, corrompe los *sacra* que realiza, y anula su efectividad. De igual forma que la demostración objetiva de esa contaminación, son una serie de prodigios mientras realiza el rito, el cristiano impuro también siente, aunque él en su mismo cuerpo, los efectos de su crimen, como vimos.

Ésta es la diferencia, y está en la manifestación del castigo divino: en el caso de las Vestales, su falta se extiende a toda la comunidad, que la castiga, mientras que en el caso cristiano, la sufre él mismo inmediatamente, y quizá sea todavía más efectivo el terror que esto pueda suponer. En el caso de las Vestales, el castigo divino, significa poner en peligro toda la comunidad, mientras en el caso cristiano, el peligro es personal, en principio, pero de igual forma, la multiplicación de los que niegan ponen en peligro la existencia del mismo cristianismo. Con el castigo, se restablece el orden truncado por la transgresión.

De todo este mecanismo de recompensas y castigos, de significado de la persecución de las autoridades romanas, podemos pues, extraer una serie de conclusiones del pensamiento de Cipriano: la persecución, al llevar al martirio, significa en realidad el acceso a la vida. Los cristianos quieren la muerte que les proporciona la persecución, por eso son invencibles[56]. Si todos tenemos que morir, el martirio lo único que hace es adelantar ese momento de forma gloriosa[57]. Sin embargo, y ahí toma lugar la persecución pagana como prueba, no es tan fácil conseguir el martirio, porque el cristiano no debe buscarlo, no debe entregarse voluntariamente, ya que el ofrecimiento de la vida material, es un sacrificio[58], para conseguir esa vida real. Esto quiere decir, que la persecución, entendida como la muerte por defender las verdades de los cristianos, es fuente de vida[59].

* * *

Todas estas disquisiciones teológicas que encontramos en Cipriano, no son gratuitas. Antes habíamos comentado como sus mayores preocupaciones no eran de este tipo, sino claramente

---

noticias que aparecen en algunas Actas de Mártires y autores, desde Cipriano, *Epíst.* LXII, hasta Eusebio, Ambrosio o Agustín, sobre mujeres cristianas, fundamentalmente vírgenes, castigadas a lupanares, o simplemente a ser violadas, como si tal castigo, que no supone la muerte, fuese lo suficientemente grave para perder su rango, su lugar y hasta la posibilidad de salvación de éstas. Sobre el tema ver, P. Allard, *Dix Lessons sur le Martyre*, Paris 1906, pp. 220-223; H. Leclerq, «MARTYR», en *D.A.C.L.*, t. XII, col. 2.359-2.512; G. Crecenti, *La Condanna allo Stupro delle virgini Cristiane durante la persecuzioni dell'Impero Romano*, ed. Flaccovio, Palermo 1966.

56 Cipriano, *Epíst.* LX: «que no podían ser vencidos, pero que si podían morir, y que por esto mismo eran invictos, porque no temen el morir».

57 Cipriano, *Epíst.* LVIII.iii.1: «se abran de par en par a los mártires las puertas del cielo...». 2: «pues es forzoso que el mortal muera, abracemos la ocasión que nos viene de la divina promesa y cumplamos el deber de la muerte con premio de inmortalidad. Lejos de nosotros el miedo a morir violentamente, cuando nos consta que al matarnos, somos corona».

58 Cipriano, *Epíst.* LXXVI: «ese sacrificio es el que ofrecéis vosotros a Dios...convertidos en hostias para Dios y presentándoos vosotros mismos como víctimas».

59 Cipriano, *Epíst.* X: «Así, pues, hermanos carísimos, las dos cosas son igualmente sublimes e ilustres. Lo más seguro es ir pronto al Señor por la consumación de la victoria; más risueño es florecer en la alabanza de la Iglesia alcanzando una prórroga de vida tras de haber conseguido la gloria». El sentido de la muerte como fuente de la vida, es el tema de otro tratado de Cipriano, *De Mortalitate*, XX: «no deberíamos llorar a nuestros hermanos que han sido libertados del mundo, porque sabemos que no se han perdido, sino que nos han precedido»; XXVI: «¡cual será allí el gozo del reino celestial, sin temor a morir y con la seguridad de vivir eternamente!».

prácticas. El discurso de Cipriano, está motivado por las circunstancias que tuvieron lugar entre la persecución de Decio y su muerte en el 258 d.C. En esta etapa, había otros peligros para el cristianismo más importantes que el Estado romano, las verdaderas persecuciones, que hacen que el obispo manifieste sus pareceres sobre temas espirituales y materiales importantes.

El definir qué es la persecución, qué significa en realidad el martirio, viene motivado por problemas internos graves de la comunidad, sobre todo las herejías, y también la asunción por parte de miembros de la Iglesia de poderes que no les pertenecen por su lugar en ella. Ésta es la causa fundamental para que Cipriano defina con precisión cuál es la misión del clero para con su pueblo y los deberes de los laicos.

Es este tema de las obligaciones de los sacerdotes el que da pie a una serie de ideas importantísimas en la obra de Cipriano, porque da entrada a la formulación de cuál es su función para y durante la persecución y cómo se plantea el tema de la unidad y la disciplina eclesiástica, construido sobre un problema concreto: el de los caídos en persecución, es decir, los apóstatas y su vuelta al seno de la Iglesia. Esto va a significar la formulación de una concreta disciplina penitencial, excluyendo, como herejes, a los que no la acaten, desde el momento en que sólo los que la cumplan forman la verdadera Iglesia en el pensamiento de Cipriano.

Dice claramente Cipriano que la Persecución no es el mayor peligro con el que la Iglesia se enfrenta[60], los verdaderos castigos, sino la Herejía, es decir, la escisión hacia posturas incorrectas dentro de la misma Iglesia, que provocan desunión, significan persecución interna. Y en este sentido es cuando conviene definir bien quiénes son los mártires, porque los que mueren proclamando una fe errónea, no son mártires, ya que ésta es una falta que no borra el martirio[61]. Lo son sólo los que mueren dentro de la verdadera Iglesia[62]. Cipriano, al hablar de las herejías define bien el concepto de unidad que debe tener la comunidad y su sentido disciplinario, porque es una de las armas más efectivas en la Persecución y la única manera de ser mártir.

Por todo esto, una de las principales misiones del Clero es la catequesis, el formar a los cristianos para aceptar las recompensas del martirio, la autoridad y la disciplina de la iglesia, y así preservar la unidad, como veremos[63]. Es lógico pensarlo así. Los cristianos tienen que estar bien adoctrinados, conocer perfectamente cuáles son los valores de su religión, para llegar al

---

60 Cipriano, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, I.

61 En esta formulación encontramos una de las diferencias claras entre el pensamiento de Cipriano y el de Tertuliano. Para éste, los que mueren tienen un poder especial de intercesión, y además una entrada inmediata en la vida eterna, ya que los mártires se salvaban solos, sin la necesidad de la mediación del clero o de penitencia. No hay que olvidar que Tertuliano se pasa abiertamente al montanismo sobre principios del año 200. Ejemplo de esto, y sin entrar en la polémica de la autoría de las Actas, tenemos el caso de Perpetua, quién, habiendo ya confesado tiene el poder, mediante sus sueños, de interceder y salvar a su hermano Dinócrates («Passio Perpetua», VIII-IX.) Sobre el tema ver, W.H. Frend, *Archeology and History in the study of Early Christianity*, Cap. XI: «The North African cult of Martyrs», ed Variorum, London 1988; W. Rordorf, «Dossier sur l'*Ad Martyras* de Tertullien», *Rev. des Et. August.* 26 (1980) 3-15; sobre Perpetua y su martirio, B.D. Shaw, «The Passion of Perpetua», *P&P* (1993) 3-43; sobre el tema de los sueños y su función, C. Mertens, «Les premiers martyrs et leurs revês», *R.H.E.* 81 (1986) 5-46.

62 Cipriano, *De Cath. Eccl. Unit.*, XIV: «estos tales no borrarían esta mancha ni con su sangre porque la culpa inexpiable y grave de la discordia no se lava con el martirio. No se puede ser mártir fuera de la Iglesia».

63 Cipriano, *Epíst.* LX: «Habéis enseñado de modo admirable a temer a Dios, a adherirse firmemente a Cristo, a unirse en el peligro el pueblo con los sacerdotes, a no separarse los hermanos de los hermanos en la persecución; habéis enseñado que la concordia y la buena unión no puede ser vencida».

martirio, soportarlo, y no sufrirlo en vano, es decir, mantenerse dentro de la Iglesia verdadera. Por ello, para que este medio sea eficaz, el período de catecumenado es largo[64].

Dentro de las enseñanzas a los fieles, los principales contenidos son el Evangelio y las Escrituras, a los que Cipriano continuamente acude como apoyo de sus afirmaciones, es decir, el cumplir con los preceptos de Dios[65]. Los buenos sacerdotes tienen como una de sus principales misiones animar a los que combaten, e incluso a los que han caído, para que no se aparten de la Iglesia[66]. Es decir, formar a los nuevos fieles, mantener con las Escrituras la fe de los ya convertidos, y mostrar la noción del martirio, con la exposición de los mecanismos de recompensa-castigo, para «armar» a los fieles para el combate final. De esta manera la ayuda espiritual es indispensable en las cárceles[67].

También es responsabilidad del clero hacerse cargo de los restos, no sólo de mártires, sino también de confesores, muertos en las cárceles, cuya muerte es asimismo gloriosa[68], para que no queden insepultos[69]. Esto responde, entre otras razones a que, según leemos,

---

64 En cuanto a la enseñanza como medio de control, ver D.W. Riddle, *The Martyrs. A study in social control*, University of Chicago Press 1931, que explica perfectamente como actúa sobre el cristiano la influencia de su comunidad a la hora de aceptar tal destino. En cuanto al catecumenado y su evolución ver, V. Saxer, *Les rites de l'initation Chretienne du II^a au IV^a siecle*, ed. L'Erma di Bretchneider, Spoleto 1989.

65 Cipriano, *Epíst.* LXXVI: «siempre os distinguisteis en su Iglesia por la observancia de vuestra fe, cumpliendo firmemente los preceptos del Señor». XV: «regían con sus consejos, en conformidad con los preceptos de las Escrituras, las aspiraciones de los mártires».

66 Cipriano, *Epíst.* VIII: «exhortaréis a nuestros hermanos a permanecer firmes en la fe»; LV: «excitar los ánimos de los combatientes con toda clase de exhortaciones»; LVII: «dar armas al que tiene intención de pelear».

67 Cipriano, *Epíst.*, V: «ruego también que no falte vuestra industria y solicitud en procurar la paz...guardad con prudencia para que con moderación pueda hacerse esto de modo más seguro, de suerte que los presbíteros que allí ofrecen ante los confesores lo hagan cada vez uno solo». XII: «que se ponga toda diligencia en atender a los que gloriosamente confesaron al Señor y están recluidos en la cárcel...insisto de cuando en cuando sobre ello para que nada se eche de menos en el cuidado de aquellos que nada falta para la gloria». XV: «los diáconos visitando las cárceles regían con sus consejos, en conformidad con los preceptos de las escrituras, las aspiraciones de los mártires».

68 Cipriano, *Epíst.* XII: «cuando a nuestra voluntad y a nuestra confesión se junta el término de la muerte en la cárcel y entre cadenas, consumada queda la gloria del martirio ... nuestros bienaventurados hermanos, pasan de la cárcel a la inmortalidad por el desenlace de una gloriosa muerte».

69 Cipriano, *Epíst.* VIII: «si los cuerpos de los mártires o de los demás quedasen insepultos gran responsablidad recae sobre aquellos a quienes esta obra incumbe». XII: «Que se tenga también vigilancia y cuidado muy diligente con los cuerpos de todos aquellos, que aunque no han padecido torturas acaban sin embargo sus días en la cárcel... no se olvida ahí de lo que se refiere a los cuerpos y me lo sigue comunicando por escrito». Explica E. Le Blant, en un artículo ya antiguo, pero todavía válido, «Les Martyr Chretiens et les Supplices destructeurs du corps», *Rev. Archeologique* XVIII (1874) 178-193; como este deseo de recuperar y enterrar los cuerpos de los mártires, respondía al peso de tradiciones antiguas, paganas y judías, en las que exixtía un auténtico terror a la falta de sepultura, como pena más grave aún que la muerte, como vemos en Platón, *Leyes*, IX, ya que los cadáveres de los malditos eran abandonados, y también en Cicerón (*S. Rosc.* XXVI.71-72), en donde justifica la aplicación de la pena del *culleus*, al más grande crimen, el de los parricidas, precisamente, porque sus cuerpos abandonados al mar, tienen el significado de la exclusión definitiva del mundo de los vivos y sobre todo, la falta de reposo al no tener sepultura. A los ojos de la masa de fieles, que heredó estas tradiciones, el aniquilamiento del cuerpo, por mucho que se les quisiera inculcar lo contrario, era un obstáculo a la resurrección: si el cuerpo no tenía tumba, el alma no podía recibir la corona. Es debido a esto, que en gran cantidad de Actas de Mártires, sus cuerpos se preservan milagrosamente de suplicios que los destruirían: bestias que no atacan, hoguera que no quema, mar que devuelve el cadáver, para terminar ajusticiados mediante la espada, la estrangulación, que dejaban subsistir el cadáver, y no impedían así, la esperanza de resurrección. Tales creencias perviven en la época de redacción de Actas tardías, así como en otro tipo de obras, como analiza F.J. Fernández Nieto, «Un *agraphos nomos* en el Epistolario de Sinesio de Cirene», *Antig. Crist.* VIII (1991) 17-22, donde el obispo expone claramente los temores de un grupo de viajeros ante un posible naufragio y la posibilidad de permanecer insepultos, lo que los hacen parecer un

es necesario apuntar los días de las muertes porque se conmemoraban ya sus aniversarios[70].

Es decir, una parte del ministerio sacerdotal muy importante, es la espiritual, y no sólo para los que van a morir, sino para todos los fieles. Esta misión se completa con el cuidado material de los más necesitados[71]. El mismo Cipriano, cuando huye voluntariamente, deja una cantidad de dinero de su bolsillo a Rogaciano, para estas necesidades, y con una de sus Epístolas manda más por si fuese necesario[72]. Este dinero ha de servir para todos los gastos de la comunidad, y quizá también, es para cubrir éstos, que Cipriano se empeña tanto en que el cristiano no debe valorar los bienes terrenos, no debe estar apegado al dinero; él mismo, repartió todos sus bienes entre los pobres. Insiste, tanto en la fuente de pecado que constituye la riqueza, como en la obligación cristiana de practicar la caridad, ya que las buenas obras, entendidas en este contexto como limosnas, son eficaces para la salvación[73].

Como grupos más desasistidos, a los que Cipriano ordena un cuidado más especial, están las viudas[74], los enfermos, los pobres, incluso los forasteros: quizá se trate de huidos de la persecución de otros lugares, que lo han dejado todo atrás, y buscan refugio en esta comunidad. Es

---

grupo cualquiera de paganos. Realmente la Iglesia primitiva tuvo muchas dificultades en superar estas creencias realmente arraigadas, de los problemas de la resurrección si el cuerpo desaparecía.

70 Cipriano, *Epíst.* XII: «Anotad los días en que aquellos dejaron esta vida, para que así podamos celebrar sus aniversarios en las conmemoraciones de los mártires». XXXIX: «por ellos ofrecemos sacrificios, como recordáis, cuantas veces celebramos las pasiones y conmemoramos el aniversario de los mártires». El culto a los mártires, en este caso en Africa, está ya documentado en Tertuliano y la Pasión de Perpetua (I.5-6), aunque sus influencias y orígenes sean inciertos. En esta época las Actas se leían en las reuniones de la comunidad, que celebraban los *natalicia* de los mártires. Según Frend, *op. cit*, (1988), está claro que las celebraciones desde la época de Tertuliano, habían progresado desde meras lecturas de Actas, y quizás cánticos, (*Scorpiace*, 7.2), hasta Eucaristías celebradas por el clero en su recuerdo y para propiciar su favor. Es decir, el culto se había ritualizado. Cipriano muestra como los aniversarios de la celebración de los mártires, se habían integrado en el culto y en la vida general de la iglesia. Es normal la evolución, si tenemos en cuenta, que la iglesia también se ha jerarquizado fuertemente, y que el clero desea controlar, tanto material como espiritualmente, todo lo que atañe a la comunidad.

71 Cipriano, *Epíst.* V: «os suplico que, en conformidad con vuestras funciones y religiosidad, desempeñéis ahí vuestras funciones y las mías, de suerte que nada falte, ni en cuanto a la disciplina ni en cuanto a la diligencia».

72 Cipriano, *Epíst.* V: «En cuanto a la distribución del dinero, bien sea a los retenidos en la cárcel después de haber confesado...bien a los que siendo pobres e indulgentes...ruego que nada echen en falta, pues la pequeña suma que ahí se allegó fue distribuída entre los clérigos con el objeto de que fueran muchos los que tuvieran con que subvenir las necesidades». VII: «si hubiera entre ellos quienes sufran necesidad, socorredlos de mi propio dinero que dejé en poder de Rogaciano, como aquella cantidad pudiera estar y gastada toda, por el acólito Nárico le mando otra suma para que con toda largueza y prontitud se socorra a los necesitados».

73 A este tema de la caridad y las buenas obras dedica Cipriano una de sus obras, *De opere et Eleemosynis*, en donde espone claramente la idea de la obligación cristiana de la caridad y las buenas obras.

74 Las viudas ocupaban un puesto muy definido en las comunidades cristianas, siendo quizá, el grupo femenino más importante. Se trata de una mujer que jura abstinencia sexual despues de su primer matrimonio. Era normal, que estas mujeres entrasen en la familia de un obispo o sacerdote, con un rol y obligaciones bien determinadas, formando una especie de orden dentro de la comunidad, el primero constituido entre el Laicado. Sus obligaciones solían consistir en la hospitalidad y ayuda a los necesitados, educación de niños. Ver, R.L. Fox, *op. cit.*, pp. 350 y ss.; J. Dauvillier, *op. cit.*, p. 357.

responsabilidad del clero, asistirlos, espiritual y materialmente. De esta tareas deducimos que otra de sus funciones importantes de clero es la administración[75] de los bienes de la comunidad.

Los fondos con que contaba, que provenían de las limosnas, servían, además de los cuidados a las personas, para la manutención de la sede, el cuidado de las áreas cimenteriales y para los sueldos de los clérigos[76]. Por todas estas tareas, al menos los presbíteros y lectores, dice Cipriano, perciben repartos mensuales[77]. Este trabajo de administración es importante, porque gracias a su organización, otras de las tareas ya expuestas son posibles.

Además, la mala gestión, o el apropiamiento indebido de los fondos de la iglesia, constituyen un pecado, como sabemos para el caso de Felicísimo, el que antes de oponerse a las decisiones de Cipriano, ya era sospechoso de fraudes de este tipo, quedándose con parte del dinero dedicado a los auxilios de los necesitados[78].

A los miembros del clero se les exige una conducta recta, una moral inquebrantable para cumplir sus labores, y acatar la jerarquía. Por ello, como práctica de la teoría que deben predicar, es su misión dar ejemplo con sus acciones. Por ejemplo, deben ser discretos, honestos, disciplinados, sino no podrán cumplir sus cometidos[79].

Los Confesores también cumplen esa función de ejemplo, para el adoctrinamiento del pueblo, porque en sus acciones gloriosas, los fieles se ven reflejados, es decir, ven que alguien como ellos, pudo soportarlo y superarlo; de la misma forma, el obispo de una comunidad, ejerce un peso importantísimo con su conducta[80].

---

75 Cipriano, *Epíst.* VII: «acerca de las viudas, enfermos, pobres de toda especie, os pido que los atendáis, con toda diligencia. Y aún los forasteros, si hubiera entre ellos quienes sufran necesidad». VIII: «tanto las viudas como los necesitados que no tienen para vivir...todos deben tener quienes les socorran». XII: «que no falte tampoco a los pobres, como muchas veces os he escrito vuestro cuidado y diligencia». XLI: «habiéndoos dado yo el encargo a vosotros, vicarios míos, de que hicierais por remediar las necesidades de nuestros hermanos con esos socorros pecuniarios que sabéis, y de que patrocinarais los deseos de aquellos, si algunos hay, que quisieran también ejercer sus oficios con un sobresueldo suficiente».

76 La gestión económica de las comunidades, constituye en su organización una auténtica «economía eclesiástica», paralela para S. Mazzarino, a la economía Imperial: *L'Impero Romano*, t. II, Biblioteca Universale Laterza, Roma-Bari 1986, p. 451. Sobre el tema de la gestión económica ver también, F.M. de Robertis, *Storia Sociale di Roma. Le clasi inferiori*, Studia Historica 127, L'Erma di Bretschneider, Roma 1981, p. 156.

77 Cipriano, *Epíst.* XXXIX.5: «sepáis con todo que por ahora han sido hechos LECTORES... les hemos asignado el honor de los PRESBITEROS, a saber: que sean honrados con las sportulae lo mismo que aquellos y participen en los repartos mensuales en igual proporción». También habla de repartos mensuales en las *Epíst.* XXXIV.4; XLI.2.

78 Cipriano, *Epíst.* XLI: «Felicissimo...además de sus fraudes y sus rapiñas, de las cuales hace tiempo teníamos amplias noticias...él se puso por medio impidiendo que ninguno fuese socorrido en sus necesidades».

79 Cipriano, *Epíst.* XIII: «Aún suponiendo que su conducta esté limpia de toda deshonestidad, grande crimen es el hecho mismo de dar escandalosos ejemplos, de que pueden originarse la ruina de los otros»; LXV: «como si quién no enseñó a los hermanos a mantenerse firmes en la batalla pudiera enseñar a aquellos que están vencidos, y postrados en tierra a no rogar».

80 Cipriano, *Epíst.* XXXIX: «De tales siervos se regocija el Señor... para esto quiso Cristo que permanecieran por más tiempo en la Iglesia, para esto los conservó incólumes, arrebatados de las garras mismas de la muerte. Para que al no ver los hermanos a nadie más sublime en la gloria, a ninguno más sumiso en la humildad, siga sus huellas la comunidad de aquellos y los haga compañía». LX: «haber crecido la honra de la confesión del caudillo con la unanimidad de los hermanos, de suerte que al precederles tú para la gloria hiciste muchos compañeros de tu gloria e impulsaste al pueblo a confesar su fe estando dispuesto a confesarla tu el primero en nombre de todos». LXXVI: «todo esto, vosotros lo habéis inculcado a nuestros hermanos, cumpliendo con hechos lo que de palabra antes enseñásteis».

Con todo esto podemos suponer, que la Iglesia de mediados del s. III d.C., es una institución sólidamente organizada y sobre todo jerarquizada, donde todos, tanto laicos como clérigos tienen una función determinada, de la que depende el funcionamiento del conjunto. Este sentimiento de importancia individual debía ser el perfecto acicate para todos. El éxito dependía, sobre todo, de que cada uno cumpliese sus obligaciones; es decir, todos desempeñaban el rol que le correspondía, acataban la disciplina impuesta, y así serían invencibles. Éste es uno de los motivos a mi entender de que Cipriano desglose siempre las conductas individuales, para afirmar el conjunto: alaba las conductas de sacerdotes, hombres corrientes, mujeres, vírgenes y viudas, niños, ancianos, cuando éstos viven conforme a las conductas propias de cada uno, todos vencen[81].

Y es precisamente esto, lo que falla en estos años. La afirmación de la unidad y disciplina, su explicación en Cipriano, surge a consecuencia de los efectos de la persecución, del fallo de los cristianos. Es el mismo obispo el que nos informa sobre sus efectos, sobre la gran extensión de la persecución[82], sobre el fallo de las comunidades cristianas, cuyos individuos no cumplen las conductas que se le requieren: el clero no cumple su función, sus enseñanzas no son eficaces, no dan ejemplo, los obispos no son guías para sus fieles, las mujeres y los hombres se dejan corromper, las consecucias de esto, son la ruptura de la disciplina, la desunión, el triunfo de la persecución.

El mayor problema disciplinario va a surgir inmediatamente, como un conflicto de poderes, porque gran cantidad de apóstatas, inmediatamente después de su caída, van a querer incorporarse a la Iglesia. Su vuelta, aún durante la persecución de Decio, hará surgir varias posturas dentro de la Iglesia que llevan a Cipriano a posicionarse sobre la correcta disciplina, los poderes de los obispos y la unidad, como concepto universal, o relativo a las iglesias locales, teniendo como epicentro la cuestión penitencial.

Para Cipriano la verdadera Iglesia es una, unida e indivisa, la fundada por Cristo, que sigue los Evangelios y la tradición apostólica, que es lo que le da legitimidad, porque además es su arma más efectiva[83], pero no creía sin embargo, que esta unidad estuviese basada en un mayor poder de un obispo determinado, lógicamente estamos hablando del Romano, sino que todos tenían un poder igual e iguales competencias, y sus decisiones tendrían la misma autoridad, y

---

81 Es normal, que explique el valor de cada grupo, por ejemplo, es destacable el de la mujer, debido a su debilidad corporal. Sus actitudes cristianas, son las de recato, humildad, discrección en el vestir, vida apartada; lo vemos en *De habitu virginum*, *De Lapsis*, VI, claramente heredero de Tertuliano de nuevo, *De cultu Feminarum*; de igual forma que describir cuáles deben ser sus conductas morales, las alaba: *Epíst.* VI: «dichosas también las mujeres, que con vosotros participan de la misma gloriosa confesión...y con fortaleza superior a su sexo no sólo están próximas a la corona, sino que han dado a los restantes ejemplo de su firmeza...el favor divino también ha asociado niños a vuestra gloriosa confesión». LXXVI: «ni siquiera faltan vírgenes...también en los niños un valor desproporcionado a su edad...de manera que todo sexo y edad ha glorificado a esos dichoso grupo de mártires que formáis». Sobre el rol de la mujer, ver K. Aspegren, *The male woman*, Upsala 1990.

82 Cipriano, *Epíst.* XI: «ha devastado la mayor parte de nuestro rebaño y ha llegado como consecuencia de los pecados de los cristianos». XXXI: «caídas de muchos, poco menos que por todo el orbe».

83 Cipriano, *Epíst.* LX: «teniendo una misma Iglesia, un alma unida y una concordia indivisa...». LXIV: «ni abandonen la Iglesia, que es la única y sola por el Señor fundada». *De Catholica Ecclesiae Unitate*, IV: «edificó la Iglesia sobre uno solo y aunque después de la resurrección les dé a todos los apóstoles igual potestad». V: «nosotros los obispos que presidimos la Iglesia debemos mantener firmemente y reinvindicar esa unidad...uno solo es el episcopado, del que cada obispo participa, como una parte del todo».

son votadas en sínodo[84]. Si la sede romana gozaba de mayor autoridad era en el sentido de *traditio apostolica*, por que Pedro la había ocupado, pero en realidad me inclino más a pensar que Cipriano concebía esa unidad como coordinación, sin superioridades o inferioridades. Se trataba de una unidad en el plano ideal, del conjunto de todos los cristianos: ese es su sentido de universalidad de toda raza, sexo, nación, pero no como una institución jerarquizada según la importancia de sus sedes.

Cada iglesia tiene su jerarquía, con el poder colegiado de todos los obispos. Esto es lo que Cipriano pensaba. Por ejemplo, en su extensa correpondencia a los obispos romanos, Cipriano nunca muestra subordinación ante ellos, sino que los trata de igual a igual[85], porque manteniendo siempre la unidad, cada obispo, legítimamente ordenado[86], dispone de sus propios actos, que ninguno de sus colegas puede juzgar[87].

Parece una contradicción: unidad, sínodos que pretenden unificar criterios, pero obispos soberanos en sus decisiones. Hay que tener presente que aún no está totalmente establecida una organización eclesiástica, precisamente, a mi entender, porque los obispos no ven diferencia entre sus poderes, ni se resignan a ser inferiores en rango, aunque entienden, que todos los fieles siguen los preceptos del mismo Evangelio. Pero en cuanto decisiones disciplinarias, es difícil sobreponer autoridades, porque todavía no esta constituida esa disciplina, y será mediante estas disparidades de opiniones, que la mayoría impondrá las suyas, y la ortodoxia se irá imponiendo.

Cipriano, no entendía que el obispo romano tuviera un poder superior por ocupar la vacante de Pedro. De hecho, su acuerdo con él, se basa más bien en afinidades personales. Por ejemplo, Cornelio, es un cúmulo de virtudes[88], mientras que Esteban, se equivoca frecuentemente, y hasta el mismo Cipriano se permite el lujo de afirmar a otros obispos, que le han consultado debido a su prestigio personal, que «se ha equivocado», «que lo han engañado», y de exigirle, cortésmen-

---

84 Cipriano nos informa al menos de dos: al acabar la persecución de Decio, con el tema central de los caídos (*Epíst.* LV) y antes de las teóricas medidas de Galo, con igual tema (*Epíst.* LVII). Pero estas son reuniones del clero africano, de la provincia de Cipriano, que informa de sus decisiones a Roma, que contesta que igualmente ellos han llegado a iguales conclusiones (*Epíst.* LXVIII; recuerda al Papa Esteban de las decisiones tomadas en el sínodo del 251, iguales a las romanas). Los obispos africanos reconocen la ordenación de Cornelio, es a la que apoyan contra Novaciano que se hizo antipapa. Este apoyo significa mantener la unanimidad de la Iglesia, *Epíst.* XLVIII: «cuando nosotros dos fuimos allá, una vez conocida nuestra resolución, también ellos se conformaron con lo de los demás, para que no hubiera discrepancia en nada entre las iglesias de aquí... escribieran cartas cada uno de los obispos de aquí, para que todos nuestros colegas te reconocieran a ti, y mantuvieran la comunicación contigo».

85 Cipriano, *Epíst.* IX: «cuando empezaba a correr entre nosotros el rumor vago sobre la muerte del excelente varón. COLEGA MIO EN EL EPISCOPADO»; XLIV: «había enviado yo delegados a ti y a NUESTROS COLEGAS OBISPOS». LV: «que estabas en absoluto de acuerdo con Cornelio, NUESTRO COLEGA EN EL OBISPADO».

86 Una vez que un obispo ha sido elegido legítimamente, en presencia de los obispos de la zona y del pueblo, no puede invalidarse, a no ser por excomunión, lo que quiere decir, que los demás obispos no «comunican» con él, es decir, no mantienen correspondencia ni informan de sus decisiones. Sobre los ritos de correcta ordenación *Epíst.* XLIV; LV; LXVII.

87 Cipriano, *Epíst.* LV: «permaneciendo el vínculo de la concordia e indivisa la unidad de la iglesia cada obispo dispone y ejecuta sus actos, habiendo al Señor razón de su conducta...no habiendo sino una sola iglesia por todo el mundo repartida en muchos miembros y no habiendo asimismo más que un solo episcopado, difuso en la concorde multiplicidad de muchos obispos». LVII: «si algún colega piensa que no se debe conceder la paz, él dará cuenta en el día del juicio al Señor».

88 La *Epíst.* LV, es un retrato moral de Cornelio.

te, que cambie su actitud[89]. Más tarde, cerca ya de su muerte, sus posiciones son abiertamente contrarias, aunque nos hemos quedado sin saber, si fruto de esas discusiones nacería una «herejía», y cual de las dos partes la formaría.

En la cuestión penitencial, van a surgir tres posturas diferentes dentro de la Iglesia, que culminan con la aceptación de la corriente mayoritaria, que encabeza Cipriano.

Para Novaciano y sus seguidores, el apóstata no debe tener opción a penitencia, se quedará fuera de la Iglesia sin esperanza ni paz. Su crimen, cualquiera que fuese su grado, no tiene perdón. Sus posturas rigoristas le llevarán a nombrarse él mismo obispo romano, contra el legítimamente ordenado, primera de sus faltas: no obedecer la disciplina y la jerarquía[90]. Este acto le supuso la excomunión, es decir, la no comunicación con él de los demás obispos, que no estaban de acuerdo con sus fórmulas.

La razón de su rigorismo era que dar el perdón a los que habían sacrificado, era rebajar el honor de los mártires que habían muerto, lo que iría en detrimento de la Iglesia, porque haría que el martirio desapareciera. Además de manifestar tales cosas, su mayor falta para Cipriano era la disciplinaria: no sólo manifestó sus ideas, sino que quiso establecer su propia Iglesia, enviando obispos afectos a las ciudades que ya disponían del legítimamente ordenado[91].

Para Cipriano la herejía era un mal mayor que la persecución que estaban sufriendo, incluso más, en ello consistía la verdadera persecución, que las escisiones internas[92]. Éstos no son cristianos, porque actúan contra la ley del Evangelio. Lo que enseñan las herejías son filosofías mundanas, y a los cristianos no les debe interesar nada que está fuera de la Iglesia[93]. Aunque hable en su nombre, Novaciano es enemigo de ella.

89 Cipriano *Epíst.* LXVII y LXVIII. Obispos hispanos y galos, buscan la opinión de Cipriano, lo que demuestra su gran prestigio en Occidente, contra lo ya sentenciado por Esteban: «engañó a nuestros colegas Esteban ...hasta conseguir con halagos y malas artes ser repuesto». «Hermano carísimo la tarea de resolver esto, nos incumbe a nosotros, y en nuestras manos está el gobierno de la Iglesia...por lo cual «es preciso que escribas» una muy explícita carta a nuestros colegas de la Galia». Es importante señalar aquí, que precisamente las primeras noticias de persecución y de cristianismo en Hispania se las debemos a Cipriano, que nos informa de unas comunidades prefectamente constituidas y jerarquizadas, con los mismos problemas fruto de la persecución que la misma Cartago. Sobre los orígenes del cristianismo en la península, ver J.M. Blázquez, «Posible origen Africano del cristianismo Español», *A.E.Arq.* 40 (1967); Díaz y Díaz, «En torno a los orígenes del cristianismo Hispánico», *Raíces de España*, Madrid 1967, que señala que las iglesias que entran en contacto, suelen tener entre ellas vínculos especiales. En el caso de las peticiones hispanas a Cipriano, el vínculo debía ser el papel que las africanas tuvieron en la expansión del cristianismo en la península: es muy posible que procedan precisamente de África.

90 Cipriano, *Epíst.* LXIV: «ha sido hecho obispo Novaciano». El mismo Dionisio de Alejandría le escribirá para que deponga su actitud, Eusebio de Cesarea, *Historia Eclesiástica*, VI. 45.

91 En la *Epíst.* LV, Cipriano hace una larga exposición del contenido de la herejía novaciana, a Antonino, colega de obispado, condenándola, tanto en sus posturas rigoristas, como apoyando la ordenación de Cornelio en la sede romana, que disputaba Novaciano.

92 Cipriano, *De Catholica Ecclesia Unitate*, III: «¿qué cosa más astuta y sutil pudo escoger el enemigo que este nuevo fraude para engañar a los incautos, que cubrir su maldad con el mismo nombre de cristiano? Por esto inventó las herejías, los cismas, con los cuales destruir la fe, corromper la verdad, dividir la unidad». *De Lapsi*, XXXIV: «su nociva y envenenada persuasión mata peor que la misma persecución».

93 Cipriano, *Epíst.* LV: «Cosa distinta es la doctrina de los filósofos y estoicos, los cuales dicen que todos los pecados son iguales y que el varón grave no debe doblegarse facilmente. Más entre los cristianos y los filósofos media gran distancia. Y puesto que el apóstol dice: «mirad que ninguno os arrebate por medio de la filosofía y vanas falacias», hay que evitar lo que no procede de la divina clemencia, sino que proviene de una filosofía rígida en exceso... por más que se jacte y aunque vaya pregonando su filosofía o elocuencia con orgullosas palabras». LX: «...siendo más bien rígido, con la perversidad de la filosofía mundana...». Por otro lado, *Epíst.* LV: «no debemos ser curiosos sobre que es lo que enseña fuera de la Iglesia. Quienquiera que sea, y de cualquier modo que sea, no es cristiano, el que dentro de la Iglesia no está».

La segunda postura en el tema de los *lapsi*, la van a encabezar muchos miembros del clero y confesores, que opinan que las directrices de los jerarcas son demasiado duras. Estos optan por un perdón, al contrario que Novaciano, generalizado, porque el exigir una penitencia larga y dura, alejaría a la población de la Iglesia y del martirio, porque no daría opción a poder realizarlo, en una segunda oportunidad a todos. Es más, incluso llegan a pensar que, sin obtener el perdón, el martirio borraría tal falta, cosa en ningún modo aceptable para Cipriano[94].

Era muy grave la situación creada, ya que tanto herejes como confesores que daban libelos, creaban un clima de engaño, según creía Cipriano, para los fieles, que podían pensar que su muerte era un martirio, y según vimos anteriormente, será sólo un justo castigo a sus pecados. En el caso de los confesores libeláticos, doblemente grave, porque su perdón fácil, hacía que muchos cristianos, que en la opción de la mayoría encabezada por Cipriano, tardarían mucho en conseguir el perdón, eran integrados inmediatamente a sus comunidades participando en todos los ritos, y lógicamente, esto era muy atractivo para todos los que habían realizado el sacrificio, pero estaban arrepentidos[95].

Éste es el poder que muchos fieles les daban y que los confesores creían tener, y suponía un prestigio superior al del obispo, ya que ellos estaban más cerca de los mártires, y éstos de Dios[96]. Esta situación y creencia es contra la que Cipriano lucha.

Para Cipriano, esto significa una verdadera rebelión, ya que supone romper todo vínculo con la fe; una verdadera persecución, porque otorgan una paz falsa, que anularán las autoridades competentes para ello[97]; ignorancia, error[98] y sobre todo, faltas disciplinarias que son un ultraje al poder legítimamente constituido porque están tomando decisiones que sólo los obispos, que controlan el gobierno de la Iglesia, tiene el poder de tomar. Se permiten anular sus decisiones, dando una eucaristía para la que no tienen potestad, «profanando» el cuerpo de Cristo[99].

---

94 Cipriano, *Epíst.* LVII: «y que ninguno diga el que sufre el martirio es bautizado con su propia sangre, y no es preciso la paz que viene del obispo a aquel que ha de obtener la paz de la gloria y que ha de recibir una recompensa mayor de la dignación del Señor».

95 Cipriano, *Epíst.* XXVII: «en algunas ciudades la multitud se ha lanzado impetuosamente contra los prelados y les ha forzado a que le reconocieran inmediatamente la paz que a gritos decían y repetían haberles sido ya antes otorgada por los mártires y confesores».

96 El caso más contundente es el de Luciano, que comunica la decisión tomada por él y otros confesores, de otorgar el perdón a todos los caídos que lo solicitasen, *Epíst.* XXII: «a todos nosotros a quien el Señor se ha dignado llamar en esta tribulación, de común acuerdo hemos despachado cartas de paz a todos los *Lapsi*, sin escepción».

97 Cipriano, *Epíst.* XVI: «comunican con los caídos, ofrecen por ellos, y les entregan la eucaristía...deberían ser amonestados». XXVII: «me decía en nombre de todos que cada uno de ellos había concedido la paz y deseba que este proceder llegase por mi conducto a conocimiento de los otros obispos...los primeros chispazos de esta rebelión ya han comenzado».

98 Cipriano, *Epíst.* XXVII: «nuestros hermano Luciano, uno de los confesores...no lo bastante instruido en la palabra del Señor, se ha permitido por ignorancia algunos abusos». XXX: «no comunicar con el presbítero Cayo de Dida y su diácono, quienes soprendidos frecuentemente en sus perversos errores, esto es, comunicando con los caídos y ofreciendo las oblaciones de estos».

99 Cipriano, *Epíst.* XV: «contra la ley del Evangelio...antes de haber sido hecha penitencia del más grave y extremado de los delitos, se atreven a ofrecer por ellos y a darles la Eucaristía, esto es, profanar el Santo Cuerpo...que aprendan por lo menos de vosotros cuanto habrían debido enseñar. Que reserven para el obispo vuestras demandas y aspiraciones». XVI: «algunos presbíteros no teniendo en cuenta...ni el futuro juicio del Señor ni al obispo que ahora les gobierna, vindican para si todo poder, cosa que jamás aconteció en tiempo de los antecesores, con ultraje y afrenta para su prelado».

Por contra, los que no siguen estos postulados, los que no se arrogan un poder reservado y siguen la disciplina sumisa, son lógicamente alabados, y esto significa otro grado más en su gloria junto a su confesión. Les felicita por la otra «corona»[100]. Para Cipriano, los confesores libeláticos, pierden todas su prerrogativas, y también quedan fuera de la Iglesia, «su» iglesia[101].

Cipriano expone una justa medida entre ambas posturas. Se debe dar la posibilidad de perdón, pero por un único camino: una penitencia acorde con el grado de la falta cometida, lo que no supone que la posición de los mártires ni el valor de los fieles cara al martirio se devalúe, pero tampoco que vuelva el que no ha mostrado verdaderamente su arrepentimiento. Además, así está en la tradición y los Evangelios[102]. Es decir, existe una segunda oportunidad. Pero la única manera de volver a la Iglesia, es el perdón de esa Iglesia, es decir, el otorgado por sus sacerdotes[103]. El verdadero sólo lo otorga Dios, por medio de sus ministros, ya que la intercesión de los santos, en este caso los confesores, está subordinada a la autoridad de Dios[104].

La penitencia tiene que existir por varias razones y la primera es que sólo hay mártires dentro de la Iglesia, así, si alguno muere en una falsa esperanza, será castigado. Hay que ofrecer la «reconquista» de la salvación, para poder probar de nuevo el valor[105]. Y la segunda, como vamos a ver, es que no todos los pecados son iguales.

El problema del retorno fue temprano, de tal manera que a Cipriano aún huido, le llegaban cartas de muchos diáconos y presbíteros, incluso de algunos obipos, confusos con esta situación. Cipriano retrasa la decisión final, en cuanto a la variación de penitencia, hasta que se llegue a la paz, y ésta pueda ser suficientemente meditada, en reunión de los obispos. Pero en

---

100 Cipriano, *Epíst.* XXVIII: «Ha ahí otro grado sublime de vuestra gloria; he aquí junto a la confesión otro doblado título, rechazar con la robustez de la fe a los que ponen sus impías manos en trastornar los preceptos del Señor.... otro tanto os felicito por la corona, que también lo es, de la disciplina del Señor.»

101 Cipriano, *Epíst.* LV: «el que no ha mantenido la caridad fraterna ni la unidad de la Iglesia pierde hasta lo que antes había sido».

102 Cipriano, *Epíst.* LV: «hay que admitir los gemidos de los que lloran, y no se puede negar el fruto de la penitencia a los que se duelen de su pecado... y no creas hermano carísimo que en lo sucesivo disminuya el valor de los hermanos o que se acaben los mártirios porque a los caídos les haya sido suavizada la pena o porque a los penitentes se le haya ofrecido la esperanza de paz... no exhortaría el Señor a penitencia sino prometiera perdón a los penitentes». LVII: «debe haber diferencia entre aquellos que apostataron... y viven como gentiles, o bien pasados como tránsfugas a los herejes toman a diario sus armas contra la iglesia, y aquellos otros que sin apartarse del nombre de la iglesia...dicen ahora que están preparados para permanecer en pie y luchar por el nombre del Señor... los malos no deben ser obstáculo de los buenos ni hay que negar la paz a los que tienen intención de sufrir».

103 Ya en el *Pastor de Hermas, Mand.* IV.1.8, existe la idea de una segunda penitencia a través solamente de la iglesia. Esto es afirmar que la institución es necesaria para la salvación, ya que es la única que puede otorgar ese perdón. De igual forma, en Tertuliano, *De Paenitentia,* VII.10, vemos como la penitencia era vigilada y otorgada por las jerarquías eclesiásticas: era competencia del clero exclusivamente, con la salvedad, sin embargo, del martirio, que de por sí daba el acceso inmediato a Dios, en una idea diferente a la de Cipriano, como explicamos en la nota 61. Sobre el pecado y la penitencia ver C. Vogel, «Le Peche et la Penitence. Apercu sur l'evolution Historique de la discipline penitentialle dans l'Eglise Latine», *Rev. Arch. Crist* 1-4 (1960) 315-325.

104 Cipriano, *De Lapsi,* XV: «por la temeridad de algunos se facilita a los incautos la rehabilitación y una paz infundada y falsa: peligrosa para los que la conceden y de ningún provecho para los que la reciben». XVI: «purificar su conciencia por el ministerio y mano del sacerdote». XVII: «sólo él puede otorgar el perdón de los pecados que contra él se cometieron». XIX: «lo que se pide no depende de la disposición del que pide, cuanto de la voluntad del que da; y nadie puede arrogarse el derecho de sentencia con poder humano, si no cuenta también con la justicia divina».

105 Cipriano, *Epíst.* LV: «para que sigan el camino de la penitencia... por cuanto se ofrecía la ocasión de volver a la lucha y reconquistar la salvación». LVII: «les debe ser concedida la paz, para que no por nuestra ignorancia sea pretérito aquél que ha de ser coronado en la pelea».

principio, lo correcto es que el clero apunte a todos los que deseen tener la posibilidad del perdón, hasta que más tarde se determine cual debe ser la penitencia, para cada caso particular, revisándolo uno por uno[106].

Cuando la persecución remitió, efectivamente se hizo tal reunión, paralelamente en África y en Roma, llegando a las mismas conclusiones[107]. Estas medidas se alargarán poco después en otro sínodo, debido a una próxima persecución, a todos los que hubiesen demostrado su fortaleza, para dar la oportunidad, con el perdón eclesiástico ya en la mano, de una confesión efectiva[108].

Esta decisión la comunicó Cipriano a Roma, en ese momento sin obispo, a lo que respondieron que estaban de acuerdo con él, así como que consideraban también conveniente, que si alguién ya había comenzado su penitencia, y estaba en peligro de morir, se le debía conceder la paz[109].

En cuanto a la gradación de los delitos contra la disciplina y leyes cristianas, lo importante se centraba en no sacrificar, pero para ello, había medios lícitos y otros no permitidos que constituían ofensa.

Huir no era considerado apostasía, porque efectivamente, los que huían, en primer lugar no mostraban apego a nada material, y en segundo lugar, no participaban en el sacrificio. El mismo Cipriano huyó. Es hacer una profesión, íntima, privada de la fe[110]. La posibilidad de ponerse a salvo de la persecución, indica, además, que tenían que existir zonas, donde la aplicación del edicto de Decio, en este caso, no fuese tan efectiva.

Todo lo demás, era pecar. Cualquier contacto, aunque fuese mental, significaba incurrir en una ofensa. Así, incluso los que lo pensaron simplemente, deben hacer penitencia, y confesarse. Aunque es una falta muy leve, significa un grado de contaminación de la mente[111].

---

106 Cipriano, *Epíst.* XV: «...vosotros me hayáis dirigido cartas en las cuales solicitáis sean examinadas sus aspiraciones y se conceda la paz a ciertos caídos una vez que terminada la persecución podamos reunirnos en asamblea con el clero... que vosotros sopeséis solícita y cateulosamente los deseos de cada demandante...». XXX: «a la vista de cada caso en particular ha de ser tratada de modo más cabal». LV: «con respecto al tema de los caídos... lo diferí para cuando hubiese sido concedida la paz...vistas las causas de cada libelático en particualr, fuesen admitidos provisionales, y que a los sacrificados se les diesen auxilios espirituales a la hora de la muerte...nadie puede ser compelido por nosotros a la penitencia si se le priva del fruto de la penitencia».

107 Cipriano, *Epíst.* LV: «escribí sobre este asunto a Cornelio, el cual personalmente, después de haber celebrado con numerosos colegas obispos un concilio vino a coincidir con nosotros».

108 Cipriano, *Epíst.* LVII: «forzados por la necesidad hemos resuelto que aquellos que no se han apartado de la iglesia y no han cesado de hacer penitencia...se les debe dar la paz y es preciso armarles y disponerlos en orden a la batalla».

109 Cipriano, *Epíst.* LV.: en su carta me decían...que a los caídos enfermos se les concediera la paz en las postrimerías de la vida».

110 Cipriano, *De lapsi,* X: «quien sale y se retira, no se hace cómplice del delito...por eso el Señor mandó ocultarse y huir en persecución...la corona del martirio no se alcanza sino por don de Dios, y no se recibe sino cuando llegue la hora. Cualquiera que en ese tiempo permaneciendo fiel a Cristo se retira, no reniega de la fe, sino que espera su tiempo». *Epíst.* LVIII: «no se turbe por el horror de aquella fuga, ni al apartarse y esconderse el mismo se espante de la soledad de un lugar desierto. No está solo quien lleva en su huída por compañero a Cristo... basta para testimonio de su martirio tener por testigo a Aquel».

111 Cipriano, *De Lapsi*, XXVIII: «por sólo haber tenido pensamiento de ello, confiesan esto mismo a los sacerdotes de Dios, y purifican por la pública penitencia su conciencia, se quitan ese peso de su alma y aunque se trate de heridas leves y no profundas buscan para ellas saludable medicina».

Mayor falta es la de los libeláticos, los que compran, mediante sobornos a las autoridades, los certificados acreditativos de haber sacrificado. Estos también son *Lapsi*. Es un modo de renegar, aunque sea menos grave, y no signifique la contaminación física y su apostasía no haya sido pública. Como el que lo piensa, también contamina su mente, aunque al querer ocultar su falta ha sido más deshonesto que el anterior, ya que por la compra del documento, certifica haber realizado un acto, es decir, cumplir con el Edicto. El perdón, es posible, y más fácil que en otros casos, pero no está inmune[112], como creían estarlo, los que pensaban que sin sacrificar, de cualquier modo, no se renegaba, es decir, que lo único importante era no contaminarse, no ser impuro en el cuerpo, sin pensar en la conciencia. Además, al necesitar sólo un libelo por familia, salvaba a sus otros miembros, lo que también era atenuante[113].

Entramos ahora en la categoría de los que sí han participado en el sacrificio ordenado por el Edicto. También aquí, sin embargo, se pueden distinguir categorías.

En primer lugar están los que no pudieron soportar el dolor de las torturas, y aunque en principio confesaron, al final realizaron el sacrificio. Estos tienen un perdón rápido, ya que fue su cuerpo el que no resistió. No se pueden comparar sin embargo, con los que han sacrificado por propia voluntad[114].

Más grave es la ofensa de los que, por su posición económica y social, realizaron el sacrificio para no perder sus bienes. No se comportaron como deben comportarse los cristianos. Ya había dicho Cipriano, que las riquezas eran más cepos y cadenas que los verdaderos[115]. De igual forma que antes, si preservaron con su acto a la familia, su pena será menor, pero no si impuso la orden a algún siervo o esclavo[116]. Para éstos, parte de la penitencia impuesta será rechazar esa riqueza culpable de sus pecados, y hacer limosnas[117].

Por último, y con la ofensa más grave están los que han sacrificado voluntariamente. Para

---

112 Cipriano, *De lapsi*, XXVII: «ni se forjen tampoco ilusiones sobre no hacer penitencia los que si no se contaminaron con los nefandos sacrificios mancharon su conciencia con los certificados de sacrificio. También eso fue abiertamente negación: testimonio era el libelo de un cristiano que renegaba de lo que había sido. El que recibe el certificado afirma haber hecho lo que otro de hecho cometió....se sometió al Edicto». *Epíst.* LV: «no deben ser igualados aquel que voluntariamente y de inmediato se lanzó al nefando sarificio que aquel otro que haciendo resistencia...llegó coaccionado».

113 Cipriano, *Epíst.* LV: «no deben ser igualados...aquel que se presentó con todos los suyos, y aquel otro que acercándose a la prueba decisiva en nombre de todos, preservó a la mujer a los hijos y a toda la casa...; «... aquel que recibió el libelo dice...que no me era lícito sacrificar...pero que daría una cantidad para no hacer lo que me estaba vedado...se le avisa ahora de que ha delinquido».

114 Cipriano, *De lapsi*, XII: «el que no tuvo fuerzas para superar el dolor puede suplicar...mi alma se mantuvo firme...no fue mi ánimo sino mi cuerpo, el que desfalleció ante el dolor... causa así puede aprovechar para un pronto perdón». *Epíst.* VIII: «detenidos, cedieron a un temor humano...les hemos exhortado y seguimos exhortando a que hagan penitencia». LXVI: «su grave caída que tuvo origen no tanto en la voluntad como en la necesidad y coacción...no debe faltar indulgencia del Señor a quienes nos consta que estuvieron firmes en la batalla, que confesaron su nombre...al final fueron doblegados por la debilidad de la carne».

115 Cipriano, *De lapsi*, XI: «a muchos engañó el amor ciego a la hacienda y no podían estar preparados». XII: «esclavos son de sus rentas».

116 Cipriano, *Epíst.* LV: «o el que impuso el crimen a sus domésticos...y aquel que dejó estar a los domésticos».

117 Cipriano, *De Lapsi*, XXXV: «que nadie conserve ni ame un patrimonio por el que fue llevado a engaño y ruina espiritual...hágase ininterrumpidamente y generosamente beneficencia, gástese toda la fortuna en remediar la herida».

éstos, lógicamente, el perdón ha de costar más, la penitencia ha de ser más dura. Significa hipotecar la salvación[118].

Nos queda ver cómo se aplicaban estas penitencias, en que consistían. Se trataba sobre todo, de estar un tiempo, según la ofensa, apartado de la comunidad en lo que se refiere a sus ritos[119]. De la mano de algún miembro del clero, que como hemos dicho, evaluarían y supervisarían ésta, el perdón se conseguía sobre todo con oración y una apariencia de gran tristeza: dolor, gemidos, postración sobre cenizas, cilicios, limosnas, apariencia física de luto, sobre todo en las mujeres[120]. Esto significaba el perdón, y además la posibilidad de una nueva vía hacia la vida verdadera, el martirio[121].

Esta penitencia debe ser verdadera, sentida, y si aún después de todas estas pruebas, aunque parezca difícil que quien no estuviera convencido las superase, no ha sido sincera, todavía queda un último juicio, que naturalmente es el de Dios[122].

En cuanto a la aplicación práctica, sabemos que fue considerado oportuno conceder el perdón, después de una cuidada y vigilada penitencia de tres años, a unos cristianos, cuya falta había sido la de sacrificar, bajo tortura[123]. En cuanto a los clérigos, el perdón no era total. Se permitía su reintegración a la comunidad, pero se rebajaba su condición a la de simple fiel, como en el caso de Fortunaciano o Trófimo[124]. E incluso, en los casos de obispos que no cumplen debidamente con lo que todos acordaron en el Sínodo, y dan el perdón sin una penitencia debidamente justificada, reciben una amonestación, como en el caso de Terapio[125], aunque, su decisión se acate, debido a su poder personal, como antes explicábamos que tenían los obispos.

Sin embargo, esto debía ser lo teórico, y realmente no cumplido, entre otras cosas, por falta de tiempo. Ante la siguiente persecución, muy poco después según Cipriano, y los Edictos Valerianos, precisamente lo que hacía falta era la tradicional unión de y entre las comunidades, la similitud de actitudes ante las órdenes imperiales, y aunque surgieron disputas sobre temas rituales de sus jerarcas, en el tema penitencial, un perdón muy rígido, era, y esto lo sabía

---

118 Cipriano, *De Lapsi*, VIII: «no esperaban al menos a ser detenidos para subir a sacrificar, ni a ser interrogados para negar su fe. Muchos fueron vencidos antes de la batalla ... espontáneamente se precipitaron a la muerte». XIV: «que pidan con más ahinco la penitencia».

119 C. Vogel, «La Discipline Penitentielle dans les inscriptions paleochretiennes», *Rev. Arch. Crist.* 1-4 (1966) 315-325, habla de un verdadero «*ordo paenitentiarum*», un grupo especial dentro de la Iglesia, como el de las viudas, por ejemplo, con una serie de obligaciones morales, ascéticas así como una serie de prohibiciones, como vemos aquí.

120 Cipriano, *De Lapsi*, XXXV: «Es necesario orar y rogar insitentemente; pasar el día en dolor y la noche en vigilias ... postrarse echado en cenizas, vestirse con cilicio y ropas pobres ... preferir el ayuno... dedicarse a obras buenas... abundar an limosnas».

121 Cipriano, *De Lapsi*, XXXVI: «quien satisfaciera así al Señor, quien hiciera así penitencia por su delito, quien sufriese más por su traición a la virtud y a la fe que por la vergüenza de haber faltado...merecerá no sólo el perdón de Dios sino también quizás la misma corona del martirio».

122 Cipriano, *Epíst.* LV: «más si alguno nos engañase con una ficción de penitencia, Dios, de quién nadie se burla, juzgue de aquello que nosotros no hemos visto».

123 Cipriano, *Epíst.* LVI: «no habían cesado de hacer penitencia durante este trienio después de su grave caída».

124 Cipriano, *Epíst.* LXV,: «se atreve a arrogarse ahora funciones de un sacerdocio que traicionó». LV: «Trófimo, aún después de haberse pasado abiertamente a Novaciano, e inducir con él a toda su comunidad, consiguió el perdón, pero se le permitió la entrada rebajando su rango, como laico».

125 Cipriano, *Epíst.* LXVI: «sin embargo, y como excepción se acata la decisión del obispo hacia Victor, y es reintegrado a la comunidad.

Cipriano, una invitación a la herejía, es decir, otra vez la posibilidad de la ruptura de la disciplina, y la ineficacia de las promesas, que para un mundo futuro, garantizaba el cristianismo.

* * *

Como conclusión, recordar de nuevo, ahora sobre la evidencia de su estudio, que a mediados del s. III, las disputas teológicas no eran importantes, sino la disciplina, porque de su mantenimiento dependía en gran parte la existencia de la Iglesia. Cualquier manifestación ideológica, venía siempre mediatizada por los difíciles momentos que las comunidades estaban atravesando, habida cuenta de que la autoridad imperial, ya sabía de la importancia de este grupo, y de que sus medidas hacia él, eran decisivas, porque los cristianos estaban en un momento también decisivo en la configuración de su doctrina.

Todo el engranaje sobre el que se monta la institución, tanto en el plano administrativo y funcional, como en el verdaderamente teológico, se va constituyendo a caballo de los acontecimientos, en esta época decisivos, que atraviesan el Imperio y la Iglesia.

Las diferencias de opinión entre las autoridades cristianas surgen de las formas variadas en que cada uno ve los problemas y las soluciones a tales acontecimientos, opiniones entre las que, la más seguida, resulta la verdadera y única.

En lo que sí son unánimes todos los cristianos es en que la unidad, la solidez de las conductas de los fieles, les llevarán hacia el triunfo, tanto espiritual, con el martirio, como material, como sucederá poco después, con el reconocimiento final del cristianismo a principios del s. IV d.C.

Lengua e historia, **Antig. crist. (Murcia) XII, 1995**
Scripta Fulgentina (Murcia) V / 9-10, 1995

LA SACRALIZACIÓN DEL TIEMPO EN PRUDENCIO

ANTONIO GUERRERO FUSTER
(Murcia)

DEDICATORIA:
En tu proximidad sentido hallan
sabiduría, modestia, servicio...
Lo pierden, **Ejemplo**, en la distancia.

SUMMARY

Vision and analysis axiological of the consecration of Time in the ambitus of the middle course of the Ebro river during the Later Roman Empire, based on the highly esteemed Cathamerinon of Prudence. The texts from the Cathamerinon reveal a «new epoch», a promised period of cultural metamorphosis and of a new historical era: the Christian Era, the Era of the Church and of God´s people. Prudence intreprets the period as being a time of Realization (fulfilment) and of Christian catharsis, a time of redention and arrival, in a given historical moment.

I. IMPORTANCIA DEL TEMA PARA EL PROBLEMA DE LA PERIODIZACIÓN DE LA HISTORIA EN LA RIOJA

El problema del fin de Roma y del comienzo de una nueva época ha sido siempre un tema abierto a las opiniones de la investigación. Y en efecto no son más que opiniones lo que al respecto suelen citarse en los debates del asunto. Sin pretender que lo que aquí digamos vaya a pasar a dogma si que queremos replantear una vez más la materia porque quizá no es tan

importante la solución definitiva cuanto la luz que se va originando con las muchas discusiones y enfoques.

En el abanico de posibilidades que van desde el advenimiento de Diocleciano, hasta la invasión árabe del Mediterráneo occidental se han aducido razones de todo tipo para justificar las tomas de posición[1]. Creemos que un camino útil para clarificar el problema es atender a las coordenadas culturales del momento en el que se pretenda fijar los límites para la periodización de la historia del mundo tardoantiguo. Y en orden a fijar tales límites es importante recordar que las obras de Prudencio, una por una, constituyen hitos ya que crean género. Los héroes cristianos no habían tenido su cantor antes de Prudencio; la exposición de las virtudes como caballeros andantes armados hasta los dientes es un enigma cómo han podido ser presentadas así en la poesía cristiana, pues más bien son perfiles los suyos bastante alejados de la ética evangélica. La *Amartigenia* nos introduce en la problemática del origen del pecado en la tierra, tema que aunque es viejo porque ya aparece en la Biblia, sin embargo no podemos olvidar que cobra especial relieve con San Agustín, contemporáneo de Prudencio; la *Apotheosis* participa en una temática bastante nueva, la de la representación real de la persona de Cristo. Del *Cathemerinon* es de lo que nosotros queremos ocuparnos aquí. Y pretendemos profundizar en la medida en que una obra así significa una existencia vivida bajo moldes nuevos y por ello constituye un jalón para asomarnos a la discusión de si nos hallamos en un nueva época.

El interés que tal planteamiento tiene para la historia local, siendo hoy indiscutido por los conocedores el tema, el hecho de que Prudencio no sólo es de Calahorra[2], sino que además escribe en Calahorra, es claro. El valle medio del Ebro vivió muy abierto a la metamorfosis cultural que experimentó todo el Imperio y participó activamente en la creación del nuevo mundo. En otros lugares, otros autores irán mostrando diversas dimensiones de tal creación. Nosotros aquí contentémonos con plantear el problema y valorar unos cuantos hechos.

II. EL TIEMPO EN EL CRISTIANISMO PRIMITIVO

En los primeros siglos cristianos es bien conocido el problema de la convicción que parecen haber tenido los primeros creyentes de la cercanía de la parusía de Cristo[3]. Y en función de tal creencia es sabido el conjunto de discusiones que han surgido sobre temas como el carácter de la moral cristiana como moral de *ínterins*, etc[4]. Siguiendo la formulación de San Pablo, los cristianos parecen haber vivido de espaldas al mundo por aquello de «*Transit figura huius mundi*». Lentamente la comunidad se va planteando el problema de la tardanza del Señor, pero se puede decir que mientras duran los siglos de persecución de la Iglesia ésta vive de espaldas al mundo por lo menos teológicamente. Los cánones del Concilio de Elbira todavía viven una temática de la disciplina eclesial en la que el *anathema sits* no significa más que el dejar al Señor que sea el juez de tales faltas, no estrictamente hablando una excomunión en el sentido

1 Paul Egon Hüvinger (ed.), *Zur Frage der Periodengrenze zwischen Altertum und Mittelelter*, Darmstadt 1969.

2 A. González Blanco, «El Cristianismo en el municipio romano de Calahorra del 380 al 410», *Memorias de Historia Antigua* V, pp. 195-202, especialmente nota 1.

3 A. Schwietzer, *Die Mystic der Apostel Paulus*, Tübingen 1930.

4 M. Goguel, *L'Eglise Primitive*, París 1947, pp. 560 y ss.

posterior del término[5]. En la antropología cristiana hay redención y salvación y el tiempo intermedio es tiempo de *ínterins*, tiempo de espera, pero que apenas si se le concede entidad.

III. EL TIEMPO EN EL PAGANISMO

Muy otra era la situación en el cosmos religioso pagano. El tiempo era clave en la concepción de la vida. En los siglos de la República Romana es bien conocido el conflicto entre patricios y plebeyos por el dominio y publicidad del calendario, ya que el tabú del tiempo lícito o ilícito era clave para la administración de la justicia. Y a lo largo de todo el mundo clásico el año estaba dividido y potenciado por innumerables fiestas que todas ellas o la gran mayoría tendían a vivir con intensidad y en una atmósfera cargada de numinosidad la vida cotidiana. No fue de extrañar que los paganos tildaran a los cristianos de «ateos». Éstos además de no tener tantos dioses ni imágenes, no tenían fiestas, no parecían dar culto a Dios, ya que el tiempo no contaba para ellos. Y un culto espiritual, mantenido en el fondo del corazón no parece haber sido muy comprensible para el mundo pagano, a menos que se manifestara en ritos. Y en efecto el neoplatonismo de los siglos tardíos del Imperio Romano iba acompañado de un culto externo ordinario, si bien se lo acompañaba de especiales interpretaciones teóricas y filosóficas.

IV. EL CATHEMERINON, TESTIMONIO DE UNA NUEVA CONCEPCIÓN DEL TIEMPO

El amplio espectro temporal contemplado por Prudencio en el *Cathemerinon* nos obliga a parcelar y enumerar la amplia visión positiva que del mismo nos facilita. Así llega a concebir el tiempo:

1°. En su acepción genuina temporal. Como expresión secuencial claramente determinada utiliza con frecuencia una terminología alegórica en la que la luz y las tinieblas, reiteradamente, son expresadas con los términos del día y la noche, así como ingeniosas paráfrasis[6]. Asimismo no son frecuentes las lecturas de valor temporal indefinido, sin ninguna otra acepción subyacente[7]. Y abundantes son las metáforas que aluden al tiempo, no exentas de ambiguo sentido a veces y connotativo casi siempre[8]. En no pocas ocasiones la significación del tiempo en estos textos se ve enriquecida por otra encubierta que consideraremos más adelante.

2°. Como imperativo de nuestras necesidades fisiológicas[9]. Casi siempre referido a un tiempo de reposo o de refrigerio.

---

5 A. González Blanco, «El Cristianismo en la Hispania Preconstantiniana. Ensayo de interpretación sociológica», *Anales de la Universidad de Murcia*, XL, n° 3-4 (1981-1982) (ed. 1983) 43 y ss.

6 C.9.29; C.12.12; C.10.16; C.9.98; C.8.56; C.7.187; C.7.121; C.7.38; C.5.19; C.5.27; C.2.106; C.2.101; C.2.71; C.1.20; C.1.1; C.8.9; C.5.19; C.12.10; C.2.29; C.12.9; C.8.56; C.7.126; C.7.42; C.5.150; C.5.138; C.5.126; C.2.23; C.2.1; C.1.78; C.1.11; C.1.43; C.1.38; C.3.103; C.7.68; C.2.108.

7 C.9.94; C.9.4; C.6.96; C.10.94; C.11.137; C.7.96; C.2.92; C.2.94; C.6.44; C.6.83; C.2.37; C.6.9; C.3.89; C.12.10; C.2.17; C.9.95; C.9.27; C.7.87; C.7.100; C.6.150; C.11.142; C.1.78; C.1.25; C.5.139; C.9.63.

8 C.1.22,; C.2.67; C.5.126; C.7.4; C.5.148; C.11.23; C.2.77; C.3.88; C.2.108; C.2.73; C.2.17; C.1.15; C.3.86; C.5.42; C.5.27; C.2.65; C.1.42; C.1.27; C.9.61; C.9.113; C.2.56; C.9.46; C.1.43; C.3.103.

9 C.3.89, C.1.47; C.1.32; C.1.66.

3º. Como representación simbólica del trabajo[10], expresando el tiempo en sentido espacial, al concebir el trabajo como una realización dentro del tiempo, es decir, el valor del tiempo como una suma de realizaciones, o poniendo de manifiesto el aspecto negativo de la noche, como contrario al tiempo de trabajo, que fija el límite o barrera del hábil o provechoso[11].

4º. Como factor reminiscente de contenidos clásico-mitológicos. Así lo vemos en el texto en el que nos habla de la noche[12], que, en parte, le vincula a toda una tradición clásica de contenido cosmogónico y mitológico[13].

5º. Como medio de expresión simbólica, campo que soslayamos, pero en el que son típicos ejemplos los de identificación con la luz[14].

6º. Como espacio espiritual o tiempo litúrgico en el que se alaba a Dios, que adquiere caracteres rituales. Suele ser expresado sirviéndose de una terminología alegórica. La profusión de referencias en este sentido es tal que hace innecesaria su mención.

7º. Como premisa para el conocimiento o identificación de Dios, valiéndose de la identificación simbólica con Dios[15], de simple adjetivación temporal[16], que no sólo califica cualitativamente sino que otorga identidad a la divinidad, dando plenitud al *tiempo cristiano* como tiempo de vida, o utilizando términos de comparación asimilables o identificables a Dios[17].

8º. Como manifestación de una mística del tiempo[18].

9º. Como medio redentivo o de purificación. Cuando afirma: «también nos enseñó que nadie el reino del cielo puede ver si ya no antes sufrió en la noche y con herida triste las duras amarguras de este mundo»[19], en el que la simbología de la noche con la de la vida pecaminosa identifica al *tiempo* como factor de catarsis mística, permitiéndonos inferir el texto un claro finalismo a nuestra vida. Es ostensible que se ha producido una inserción voluntaria e individual participativa del cristiano en ese tiempo de redención que ya es tiempo histórico. O en el tiempo de *parusía cumplidas* que se desprende del sentido de varias estrofas[20].

10º. Como elemento creado o parte constitutiva de la creación, es decir, en su sentido cosmológico, sin que nos sea posible entrar a examinar aspectos disquisicionales o diferenciales de su visión del tiempo en su dimensión cosmológica. Con esta significación lo encontramos cuando dice: «Tu eres nuestra comida y nuestro pan, Tu la dulzura eterna quien come tu manjar, jamás tendrá ya hambre ni sacia el vacío de su vientre, sino que mantiene lo que vive largo

---

10 C.6.9; C.1.42.

11 C.1.79.

12 C.2.23.

13 G.S. Kirk, J.E. Raven, *Los filósofos presocráticos*, pp. 36 y ss., 63 y 64.

14 C.5.27 y C.1.96, en el que destaca la consideración que Prudencio nos hace del tiempo como símbolo de la Luz de Verdad. Es manifiesto que en sus versos alude al tiempo de la parusía ya realizada, sinónimo de un tiempo nuevo en la historia señalado por el momento o tiempo cristológico:

«El oro, el placer, el gozo, la riqueza,
los honores, la prosperidad, males
de tal jaez nos hinchan de soberbia;
arriba la mañanas, y nada es todo ello».

15 C.9.77.

16 C.9.61.

17 C.4.7; C.12.40.

18 C.5.17; C.4.93; C.4.14.

19 C.10.87.

20 C.1.93; C.11.25 y C.11.29; C.1.98; C.1.70; C.11.62.

tiempo»[21], deduciéndose el *tiempo creación de Dios* en la idea de su potencia generadora y mantenedora del cosmos, en «Él es a quien llamamos Dios de los ejércitos que no tuvo principio ni ha de tener fin creador de las cosas y del mundo todo»[22] y en los trascendentales versos «Algo brillante contemplamos que no conoce acabamiento; sublime, excelso, interminable, más antiguo que el caos y que el cielo»[23], en cuyo texto es evidente que se verifica la historización cosmológica marcada por la presencia de Cristo en el mundo, sacralizando el tiempo actual.

Igualmente observamos la consideración que Prudencio nos da de Dios como «Factor temporis», produciéndose una manifiesta integración o fusión del tiempo en la naturaleza o cosmos como revelan las estrofas «sabiduría activa que creara el cielo, el cielo, el día y cuanto existe; por el poder del Verbo fueron hechas todas las cosas, porque Dios era el Verbo»[24], equivalente a una cosmologización cristiana del mundo y del tiempo, significación que se enriquece al afirmar «¡Las cascadas y las aguas de los ríos, el estruendo de los litorales, la lluvia, el calor, la nieve, la escarcha, el bosque y el viento, la noche y el día, te glorifiquen a una por todos los siglos de los siglos!»[25], que supone la plena sacralización del tiempo como obra de Dios, o al considerar al tiempo como factor de la naturaleza o de génesis cosmológica «Pero, dispuestos ya los siglos y firmemente establecido el universo, el mismo Creador y Artífice de todo en el seno del Padre permaneció viviendo»[26], y en «¡Oh Crucífero bueno, sembrador de la luz, criador benigno de todas las cosas, engendrado de la palabra, nacido del cuerpo de una virgen, pero ya poderoso en el seno del Padre antes de que se hicieran los astros, la tierra y la mar!»[27], siendo manifiesto que en estos textos el tiempo se objetiva en su dimensión cosmológica como producto creado al considerarlos como obra del Supremo Autor.

De igual manera, asimismo, observamos como Prudencio nos presenta a Dios como Señor o Dominador del tiempo, que en ocasiones equivaldrá a una cosmologización mística de la Eternidad, como en el texto parcialmente reseñado: «Pero, dispuestos ya los siglos y firmemente establecido el universo, el mismo Creador y Artífice de todo en el seno del Padre permaneció viviendo, hasta que, sobre sí rodando, miles de años pasaran presurosos, y Él mismo compasivo se dignara visitar el mundo en los pecados obstinado»[28], en «El sol huyó, y sucio en sarro lúgubre, dejó el brillante cielo y se ocultó afligido; se dice que el mundo horrorizado temió llegar el caos de una eterna noche»[29] y «Tú unges con lino saludable y con el néctar de tu sagrada boca los ojos hundidos ya en tinieblas eternas; con este remedio volvió enseguida la luz a las órbitas abiertas»[30], para acabar con «¡Criador de la luz resplandeciente, Guía bueno que divides el tiempo en alternancias firmes! el sol se ha sumergido, avanzando las tinieblas horrorosas; torna, Cristo la luz a tus fieles»[31]. En todos estos textos se manifiesta el tiempo como realidad objetiva, cumplida o superada, es decir, fenomenológicamente comprobable, o

21 C.9.61.
22 C.4.7.
23 C.12.40.
24 C.11.22.
25 C.9.113.
26 C.9.25.
27 C.3.1.
28 C.11.25.
29 C.9.81.
30 C.9.34.
31 C.5.2.

como realidad prometida en la fe de una nueva dimensión temporal, la que representa y establece un nuevo tiempo histórico: el tiempo cristiano, tiempo de la Iglesia o del Pueblo de Dios.

VI. EL CATHEMERINON, INSTRUMENTO PARA SACRALIZAR Y VIVIR EL TIEMPO

Lo más importante es que el *Cathemerinon* no es una obra de filosofía, sino un libro de oración, para rezar en cada hora del día, una especie de libro breviario para cantar el oficio divino. En él se canta a la hora del canto del gallo, por la mañana, antes de la comida, después de la comida, a la hora de encender las lámparas, antes de dormir, para el que ayuna, después del ayuno y un himno para todas las horas, etc., etc.

Puede considerarse como un canto rector que va dando una visión concreta de la postura que debe mantener el cristiano para merecer la amistad divina. El tiempo ya no es algo que tiene poco interés. Todo lo contrario, es el único medio en el que podemos alcanzar la perfección, mediante la lucha de las virtudes contra los vicios.

Para concluir puede afirmarse que el *Cathemerinon* sobresale por su intensa religiosidad y penetrante lirismo, canto por excelencia a la ascesis o perfección cristiana.

VII. TIEMPO, ESCATOLOGÍA E HISTORIA

El Cristianismo nunca fue traidor a su fe primitiva. El centro de su pensamiento es la redención, la cual no se completará hasta la plenitud de todo el Cristo, tras la parusía final. Pero mientras en la visión del tiempo del cristianismo primitivo no había cabida para la historia, ahora la historia es el medio a través del cual el cristiano alcanzará la perfección.

Distinguimos, en consecuencia, con riquísima variedad de matices, un tiempo de parusía o tiempo escatológico y de esperanza. Así identificamos «Pero mientras Dios ilumina con su luz de oro los antros de la muerte, mientras lleva Él radiante día a las tinieblas espasmadas las estrellas del firmamento oscuro palidecieron de tristeza»[32], trasunto de la cosmologización mística del tiempo, en el que cobra pleno sentido escatológico, «Algo brillante contemplamos que no conoce acabamiento; sublime, excelso, interminable, más antiguo que el caos y que el cielo»[33], que da una visión trascendente y eterna, que sirve de término de comparación asimilable o identificable a Dios, «Por quien tu esplendor, tu honor, tu alabanza, tu sabiduría, tu majestad, tu bondad y tu piedad extiende tu reino en Trinidad divina, tejiendo la eternidad en incesantes siglos»[34], versos que aportando una latente escatología hacen presente o historia real, como tiempo de salvación, un retorno cosmológico idealizado. En las estrofas *supra* mencionadas[35] compartimos con Rudolf Bultmann que «la historia ha sido absorbida por la escatología»[36]. El tiempo escatológico pasa a ser tiempo de salvación, cobrando así plenitud y vigencia

32 C.9.77.
33 C.12.40.
34 C.5.164.
35 C.11.25; C.11.29; C.9.81; C.9.34.
36 Rudolf Bultmann, *Historia y escatología*, Madrid 1974, p. 44.

el sentido escatológico de la vida cristiana. En los versos «no como el lucero, que al surgir del océano rocía las tinieblas con su antorcha fúlgida, sino, más grande que el sol, devolviendo el nuevo día a la tierra, afligida por la cruz (muerte) del Señor»[37], se nos presenta el tiempo como símbolo de un orden nuevo cosmológico restablecido por la acción divina en el tiempo presente o tiempo histórico. En los textos que siguen tiene lugar, al integrarse cosmológicamente el tiempo, por su sometimiento a la divinidad, la más evidente cristianización y sacralización del tiempo, «¡Noche, tinieblas, nubes, turbulencia y confusión del mundo; la luz penetra, el cielo alborea: Cristo llega; retiraos!»[38], «Tu, Cristo, disipa nuestro sueño, destruye Tu los lazos de la noche, perdona Tu el pecado antiguo y trae a nuestro pecho la luz nueva!»[39]. Entonces fue abatida la fuerza de la muerte, entonces fue la ley del tártaro vencida, entonces la creciente pujanza del día forzó la retirada de la noche»[40] y en otros textos antes citados[41].

En el texto que repetimos «no como el lucero, que al surgir del océano rocía las tinieblas con su antorcha fúlgida, sino más grande que el sol, devolviendo el nuevo día a la tierra, afligida por la cruz (muerte) del Señor»[42] se halla representado el tiempo cristológico o tiempo de la Iglesia, cristalizando así la nueva etapa histórica, marcando de esta forma el nuevo período por el nuevo momento histórico. Es el tiempo de la promesa escatológica identificado ya con la realidad temporal de la Iglesia materializado por la resurrección de Cristo. O en «Fuente de la vida (el Hijo) que bajas de la cumbre pura, inspirador de la fe, sembrador de la castidad, domador de la muerte, causa de nuestra salvación»[43], que además de la promesa de vida eterna que comporta, como gracia que otorga el Dios perviviente, percibimos, al igual que en el texto anterior, la noción de dominio del tiempo histórico, unido al sometimiento del orden o tiempo cosmológico por la acción de Cristo.

Textos como «El sol huyó, y, sucio en sarro lúgubre, dejó el brillante cielo y se ocultó afligido; se dice que el mundo horrorizado temió llegar el caos de una eterna noche»[44], y «Mas el Caudillo nuestro, hiriendo al enemigo, de las tinieblas de la muerte libra, a los que del error bajo el gravoso imperio estábamos por siempre sometidos»[45], en su negatividad, se produce la fusión cosmológico-escatológica, que nos permite reiterarnos en la tesis de Bultman comentada.

Excepcional interés ofrece la visión mística de la eternidad, que había de condicionar toda la vida cristiana futura, como gracia derivada de un Juez perviviente, cobrando aquí su mayor sentido escatológico, como se trasluce del texto siguiente: «A Él el tribunal eterno confió el glorioso Padre; a Él mandó tener un nombre que sobre todo nombre puja»[46] y en claro ejemplo de cosmologización mística de la eternidad «Que venga pronto el tiempo de justicia en el que Dios toda esperanza colme; por fuerza, abierta, entregará la imagen tal cual ahora en ti yo deposito»[47], en cuyos versos se nos facilita una visión del tiempo juicio de Dios como parte de

37 C.5.132.
38 C.2.1.
39 C.1.98.
40 C.1.70.
41 C.9.113; C.5.2.
42 C.5.132.
43 C.4.10.
44 C.9.81.
45 C.12.164.
46 C.6.97.
47 C.10.137.

una categoría histórica[48]. Finalmente destaca el tiempo de esperanza o tiempo de dicha, identificado con el tiempo de cristofanía, y en el que nuestros comentarios han sido iterativos con «El lloro de este Niño los comienzos de un orbe en primavera ha producido, pues entonces, renacido el mundo, su tarda sordidez ha sacudido»[49].

VIII. LA NUEVA ÉPOCA

A lo largo del siglo IV han ido cambiando muchas cosas para la mentalidad del cristiano de a pie. Y la evolución ha cambiado notablemente muchas ideas teológicas y sobre todo morales. En Prudencio el cambio se manifiesta ya realizado y en pacífica posesión, ya que no es estancamiento, pues la reflexión teológica va a continuar fecunda a lo largo de los siglos. Pero creemos que no sólo en el hecho de que ahora la presencia del Cristianismo en la vida del Imperio es algo que va a marcar toda la Edad Media, sino también y sobre todo la nueva forma de ser cristianos es algo que ya pertenece a la cultura occidental posterior y por tanto que por lo menos una etapa divisoria entre períodos hay que situarla en vida del emperador Teodosio o por lo menos con la muerte de éste. Prudencio es un importante documento de tal metamorfosis y con ello se manifiesta el vigor del pensamiento en el valle medio del Ebro.

48 S. Mazzarino, *El fin del mundo Antiguo*, Mexico 1967. Cf. cap. IV, «Los juicios de Dios como categoría histórica», pp. 51-74.

49 C.11.62.

Lengua e historia, **Antig. crist. (Murcia) XII, 1995**
Scripta Fulgentina (Murcia) V / 9-10, 1995

LAS LEYES DEL EMPERADOR HONORIO (395-423 d.C.): MISTICISMO Y ORATORIA. LA MAGIA DE LA PALABRA ESCRITA.

JUAN F. JORDÁN MONTES
(Universidad de Murcia)

SUMMARY

In this article I intend to demonstrate, using a selection of laws, the philosophy and the mysticism of the Emperor in certain circumstances that took place in the period which coincides with the crises of the Roman State at the beginning of the fifth century A.C. The laws in the *C. Th.* and the information which they provide, are complemented by the data obtained from the historical sources of the epoch.

At the same time a growing mysticism can be observed in the imperial legislation, an obsesion for the unity and a fear of the Final Judgement of God. History is converted into the reflection of the Divine Providence.

0. PREÁMBULO

El enorme número de leyes que recogen el *Código Teodosiano* y el *Código de Justiniano*, se puede interpretar, sin duda, desde múltiples perspectivas. Su comprensión es posible realizarla, lógicamente, desde el derecho. Mas también sirven dichas leyes para la obtención de información histórica de circunstancias y acontecimientos políticos, religiosos, económicos y sociales. Del mismo modo, es posible extraer los conceptos de las mentalidades de las gentes de la época, tanto de las clases dirigentes como de la población sometida, sencilla o cotidiana. Y aún más. Nos atreveríamos a sugerir que incluso los conflictos personales del Emperador, sus pensamientos más íntimos, están reflejados en el «diario» de las leyes emitidas para ambas partes del

Imperio. Su conciencia palpita en cada manifestación, en cada orden legislativa, en cada lamento ante la mutación que significa el tránsito de una era a otra, del mundo clásico a la Tardoantigüedad[1].

El propósito, muy modesto, de este trabajo es mostrar, a través de unas pocas decenas de leyes, seleccionadas por temas primordiales[2], la filosofía y el misticismo del Emperador en determinadas cuestiones que se desarrollaron en lo que se ha llamado la decadencia de Roma[3]. Estas leyes nos permiten completar la visión obtenida a partir de otras fuentes históricas igualmente valiosas e imprescindibles[4].

I. LA IMAGEN DEL EMPERADOR COMO CONCIENCIA CÓSMICA

La adoración de la figura del Emperador[5] comenzó aparentemente, según Eutropio (IX, 26-27), con Diocleciano quien inició el ornato y la magnificencia de los signos exteriores del poder. Al concepto de monarca de tradición helenística y aún persa, se fueron sumando nuevas ideas: la hereditariedad del Emperador comenzó a ser estimada y considerada por Constantino como

---

1 Algunas obras clásicas y excelentes: E. Demougeot, *De l'unité a la division de l'empire romain. 395-410*, Paris 1951; A.H.M. Jones, *The Later Roman Empire. 284-602*, Oxford 1964; A. Chastagnol, *Le Bas-Empire*, Paris 1969; J.R. Palanque, *Le Bas-Empire*, Paris 1971; F.G. Maier, *Las transformaciones del mundo mediterráneo, siglos III-VIII*, Madrid 1972; L. Musset, *Las invasiones. Las oleadas germánicas*, Barcelona 1973; H. I. Marrou, *Décadence romaine ou antiquité tardive? IIIe-VIe siècle*, Paris 1977; E. Kornemann, *Geschichte der Spätantique*, München 1978; A. Demandt, *Spätantike. Römische Geschichte von Diocletian bis Justinian. 284-565 n. Ch.*, München 1989.

2 J.F. Jordán Montés, *La obra legislativa del emperador Honorio* (Tesis doctoral inédita), Murcia 1990.

3 E. Benito Ruano, «El concepto histórico de decadencia y su aplicación a la historia romana», *Arbor* XXVII (1954), 43-53. El autor plantea si realmente es «decadente» la Roma bajo imperial y si son correctas las causas elegidas para explicar la decadencia, motivada por factores internos, teniendo en cuenta la valía de muchos emperadores de la época. O si, preferiblemente, hay que hablar de caída producida por factores externos. Afirma que en la Tardoantigüedad, como factor identificable de decadencia, había una carencia de una «conciencia de misión» y de «entrega a las exigencias del destino histórico nacional». Por otra parte las cualidades de la *virtus* romana tampoco eran apreciadas como «móviles ejemplares». Por último, no hubo en estos momentos de crisis una «minoría ejemplar» que sobrellevara el esfuerzo para salir del proceso de decadencia y del «círculo de calamidades». Teodosio sería la bisagra de enlace entre los momentos de caída (antes de él, sin fuerzas materiales) y de decadencia (después de él, ya sin voluntad de recuperación). A. Momigliano, «El cristianismo y la decadencia del Imperio Romano», *El conflicto entre el paganismo y el cristianismo en el siglo IV*, Madrid 1989, pp. 15-30. Sobre los factores que propiciaron la ruina de Roma y el papel de los grandes hombres cristianos que «combinaban la teología cristiana con la filosofía pagana» y que fueron detraídos de la administración imperial para servir y beneficiar a la Iglesia. Esta fuga de intelectuales y de hombres capaces siempre fue en detrimento del Estado civil.

4 Por ejemplo, y entre una estimable e infinita lista: H.I. Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris 1949. A. González Blanco, *Economía y sociedad en el bajo imperio según San Juan Crisóstomo*, Madrid 1980. J.M. Blázquez Martínez, «La crisis del Bajo Imperio en Occidente en la obra de Salviano de Marsella. Problemas económicos y sociales», *Gerión* 3 (1985), 157-181. Se trata de una preciosa acumulación de fuentes del siglo IV y V: Prudencio, Salviano, Ammiano Marcelino, Orosio, Sidonio Apolinar, Ausonio, Zósimo, Zosomeno, Hidacio, Eutropio, Aurelio Victor, Libanio, Cesáreo de Arlés, Paulino de Pella, de Nola, Paciano, Temistio, Olimpiodoro, etc. N. Santos Yanguas, «La crisis del Imperio Romano en Ammiano Marcelino», *Memorias de Historia Antigua* VIII (1987) 153-174. P. Martínez Cavero, «Los argumentos de Orosio en la polémica pagano-cristiana», *Antigüedad y Cristianismo*, VII (1990), 319-331. Excelente descripción del pensamiento de Orosio y del ambiente difícil por las circunstancias de la época. D. Plácido. «Zósimo: política religiosa y conflicto social», *Antigüedad y Cristianismo* VIII (1991), 51-55.

5 Para una visión general de la evolución del poder y concepto del emperador, J. Guillén, *Urbs Roma. Vida y costumbres de los romanos, II: La vida pública*, Salamanca 1980, pp. 195 ss.

una cuestión de derecho divino. Pese a que esta tendencia quedó brevemente interrumpida por Juliano, con los Valentiniano se recupera sin dificultad y se camina hacia un absolutismo centralizado. El nombramiento de un nuevo emperador en el siglo IV requería una serie de condiciones para alcanzar la *unanimitas*: la aclamación por parte de los generales más prestigiosos o influyentes, la aprobación de ciertos obispos y el asentimiento, siempre seguro, del Senado. De modo imperceptible, se evolucionaría hacia la figura del Emperador por la gracia divina.

Lentamente, todos los actos, decisiones y palabras del Emperador, adquieren también matices absolutistas y van siendo considerados, en efecto, como de carácter divino. Por este motivo la desobediencia a su figura se va estimando como delito y, a la vez, como sacrilegio. Vegecio (*Epit. Rei. mii.* II, 5), dira que los súbditos debían obediencia al Emperador como si se tratara del mismo Dios.

La *adoratio*, establecida también por Diocleciano, se mantuvo para reglamentar la actitud de los súbditos y de los cortesanos ante la presencia del monarca y consistía en un complicado ritual de acceso (con besos, arrodillamientos y gestos) donde, indefectiblemente, se unía lo político con los religioso. Desde Diocleciano, el saludo al Emperador requería una serie de elementos característicos de los nuevos sentimientos. Ahora el soberano era *dominus, maximus victor ac triumphator.* Y sus sucesores añadirán e incluirán entre sus atributos los de *invictisimus, aeternus, perpetuus perennis, maximus princeps...* Otros títulos, por el contrario, cayeron en desuso: *pontifex maximus* ya no se empleará más desde Teodosio I[6].

El Emperador Constantino[7] acabará proclamándose «obispo de los de fuera», y «consiervo» entre los obispos, acaso aludiendo a la necesidad de salvar a los paganos y de instruirles en la verdadera fe. En este sentido, actuaba ya, en consecuencia, como un solícito Apóstol que extendía el mensaje evangélico, de grado o por fuerza. Esto último era intrascendente. De forma paralela, intervenía también en los concilios, con una actividad incesante; contribuía a establecer el dogma; castigaba a los disidentes o no ortodoxos... De este modo, la monarquía del príncipe cristiano se hacía reflejo y proyección de la monarquía celeste y, en consecuencia, debía actuar con omnímodo poder. Y aún cuando perdió su carácter divino como persona, lo divino le asistirá en sus actos omnímodos. Además, el «absolutismo monárquico» se vincula ahora de forma indefectible con el «monoteísmo religioso»[8].

Todo este proceso no se hubiera gestado a no ser por el concepto o tradición de la monarquía autoritaria iniciada por Augusto y desarrollada por Constantino. La llamada constitución mixta

---

6 J. Guillen, *op. cit.*, p. 201.

7 A. Fontan, «La revolución de Constantino», *La conversión de Roma. Cristianismo y paganismo*, Madrid 1990, pp.107-150. Establece una interesante progresión desde Augusto hasta Constantino, abordando el tema de la sacralización y divinización de los soberanos de Roma e indicando los posibles paralelismos culturales y políticos, y las diferencias también, entre el príncipe pagano y el cristiano por excelencia. Describe igualmente el proceso de conversión y la aceptación de la fe cristiana como protectora de las virtudes del emperador y del éxito de su actuación pública y política. La fe cristiana ofrecía además la legitimidad sagrada y dispensaba el favor de la providencia.

8 R. Teja, *El cristianismo primitivo en la sociedad romana*, Madrid 1990, pp. 40 ss. Algunos autores, como F.W. Walbank, *La pavorosa revolución. La decadencia del Imperio Romano en Occidente*, Madrid 1978, p. 125, ya hablan de una «alianza entre el trono y el altar en Europa», con la figura de Augusto, al actuar como príncipe y *Pontifex Maximus*. En el mismo sentido Jean Bayet, *La religión romana. Historia política y religiosa*, Madrid 1984, p. 296. Afirma que «el avance de la idea monoteísta se explica mejor en el ambiente de la monarquía imperial».

resultó con el transcurso del tiempo inviable o una farsa, según se interprete[9]. El Emperador siempre pudo imponer su voluntad al Senado, matizada si se prefiere o cotejada; pero resplandecía la voluntad del soberano. Por otra parte, la unidad jurídica favorecía la propagación del credo o del pensamiento imperial.

Forzosamente, todos estos rasgos de endiosamiento o de exaltación, debieron contribuir a crear una mística muy señalada en la conciencia personal del soberano pero también en las relaciones que sus súbditos, senadores, militares o plebeyos, mantuvieron con él. Tras la muerte de Augusto, el concepto de la figura imperial se diviniza y se le confieren cualidades y valores sagrados por encima de los demás mortales[10]. Su palabra y sus gestos se debieron convertir, paulatinamente, en algo sacralizado, dogmático, paternal. Por esta razón al emperador cristiano no le será difícil afirmar y sostener la preeminencia de sus opiniones y leyes. Y así se presentaba ante sus súbditos-fieles. Era más que un simple soberano mortal y mundano; era el monarca absoluto que dirigía la grey y que era responsable de ella ante el juicio de Dios. El culto imperial, también iniciado por Augusto, abrió el camino de la evolución hacia la exaltación máxima del emperador como custodio de la fe y de la ortodoxia. Por otra parte, esa conciencia suprema, única, reflejo de las orientaciones celestes, favorecía, en teoría, el proceso de unificación religiosa de los fieles, arrinconando o persiguiendo a los judíos, paganos o herejes, peligros siempre latentes para la unidad del Estado.

Se caminaba hacia una integración mutua y hacia una convergencia de paganos y cristianos cuyo fin último era un monoteísmo convencido, reflexivo, racional. En efecto, se ha afirmado que la religión romana evolucionaba hacia un monoteísmo riguroso, inspirado en el culto al Sol, bien por influjos filosóficos o por otras religiones (las mistéricas, la cristiana o incluso la hebraica)[11]. Tanto unos como otros, paganos y cristianos, interpretaban de modo similar, aunque opuestamente, los fenómenos históricos, los seres sobrenaturales... y coincidían en la percepción de las cualidades de Dios (incorporeidad, inmutabilidad, eternidad). También compartían la creencia en la salvación de las almas[12].

Hemos de señalar además ciertos rasgos de misticismo, ya iniciados aparentemente con Marco Aurelio, en el comportamiento o en la elaboración de algunas leyes redactadas por el Emperador y sus equipos de juristas[13]. El ansia de Dios, el temor reverencial hacia El y la inquietud por una conducta justa y de acorde a la reponsabilidad de un rey, obligaban al Emperador a intentar un diálogo con la divinidad. Y aquí sí es más difícil determinar còn precisión qué es pura retórica y qué misticismo sincero y atormentado[14]. En efecto, el emperador cristiano se sentía sometido, como cualquier mortal, al juicio de Dios y a su terrible castigo si era merecedor de ello[15].

La providencia divina amparaba al Emperador por su fe y vida modélica; pero también la ira divina se manifestaría si desobedecía o no ceñía su actuación de monarca católico a la ley sagrada o no creía en la intervención de Dios en los asuntos humanos y mundanos. Su elevada

---

9 Alain Michel, «La filosofía en Grecia y en Roma desde el 130 a.C. hasta el 250 d.C.», *Historia de la Filosofía. Del mundo romano al Islam medieval*, Madrid 1972, pp. 43-44.

10 Raymond Bloch, «La religión romana», *Las religiones antiguas*, Vol. III, Madrid 1977, pp. 278-281.

11 Jean Bayet, *La religión romana. Historia política y psicológica*, Madrid 1984, pp. 252 ss.

12 E.R. Dodds, *Paganos y cristianos en una época de angustia*, Madrid 1975, pp. 154-158 ss.

13 E.R. Dodds, *op. cit.*, p. 135.

14 E.R. Dodds, *op. cit.*, p. 115.

15 A. Fontan, *op. cit.*, pp. 133-136.

condición entre los mortales no le eximía de responsabilidad ante Dios y ante la propia Iglesia, custodia permanente de los valores trascendentes y directora espiritual de su conciencia soberana.

La propia fundación de una nueva capital por parte de Constantino, era también signo de las nuevas tendencias y del nuevo pensamiento imperial. Debía ser una ciudad enteramente cristiana, desprendida de la herencia pagana en cierta medida. Aun cuando aceptara rituales mágicos para la purificación del espacio urbano y en la inauguración de la nueva urbe, preludio de la Ciudad Celestial. Una nueva tierra y un nuevo pueblo habitarían Constantinopla. En Roma quedaban los residuos del paganismo, no obstante sumamente florecientes, y la tradición clásica de la civilización greco-romana.

Con el transcurso del tiempo, el emperador va adquiriendo rasgos especiales que algunos autores han identificado con el cesaropapismo[16]. Pero se producía, a la vez, un creciente control de las autoridades eclesiásticas, a fines del V, de la conciencia del Emperador. Acaso uno de los ejemplos más atrayentes sea la carta remitida por el Papa Gelasio I al emperador bizantino Anastasio[17], donde el Papa le recuerda al soberano temporal que sobre el mundo conviven dos poderes: «la autoridad sagrada de los pontífices y la potestad regia». Naturalmente Gelasio mantiene que es de mayor responsabilidad el poder religioso ya que debe rendir cuentas «al Señor, en el Juicio Final, de los reyes mismos». Por otra parte, al depender el poder temporal de los monarcas de la administración de los sacramentos, procedentes e impartidos por el poder espiritual de la Iglesia, el primero debía estar sometido al segundo. La frase completa muestra un leve matiz pero la idea fundamental es la indicada: «Si en todo lo que concierne al orden público los prelados reconocen la autoridad del imperio, que ha sido conferido por una disposición sobrenatural, y han de obedecer sus leyes, cuánto más has de obedecerles tú a ellos que dispensan los misterios divinos...» (*PL.* t. LIX. Col. 42). Pero esta situación no se había producido todavía en nuestro período, a principios del siglo V; o al menos no hemos creído encontrar nada en las leyes que nos sugiera una tutoría moral y espiritual del Papa sobre el Emperador.

II. EL EMPERADOR, LAS LEYES Y LAS CIRCUNSTANCIAS

II.1. El Emperador contempla sus ciudades

II.1.1. Las circunstancias

Aunque es cierto que en determinadas provincias y regiones del Imperio se mantenía con vigor y prosperidad la vida municipal[18], también es verdad que en numerosas partes del antiguo territorio romano, en los inicios del V d.C., las devastaciones, los asedios y las guerras,

16 E. Mitre, *Judaísmo y cristianismo, Raíces de un gran conflicto histórico*, Madrid 1980, pp. 123 ss.

17 E. Mitre, *Iglesia y vida religiosa en la Edad Media*, Madrid 1991, pp. 99 ss.

18 C. Lepelley, *Les cités de l'Afrique romain au bas empire, I: la permanence d'une civilisation municipale*, Paris 1979.

provocaron la ruina de las ciudades y del comercio, además de la quiebra de los sistemas clásicos de relaciones. Son numerosas las leyes que denotan ese estado general[19].

Ante esas circunstancias[20] el Emperador reaccionará con el anhelo de contener las mutaciones y con la esperanza de restaurar el primitivo apogeo. Su deseo será proporcionar nuevas energías a los agotados municipios, probablemente para seguir extrayendo los imprescindibles impuestos, pero también para mantener y regenerar el tejido urbano, artesanal, comercial y agropecuario. La ciudad era entendida por el Emperador como la expresión más perfecta de la civilización clásica y el marco ideal para desarrollar todas las actividades del hombre, profanas y religiosas. Pero esa visión idílica contrastaba agriamente con las evasiones de los curiales, con las dificultades para preservar y conservar el patrimonio material de las ciudades y con los intereses particulares y localistas de los grandes señores rurales, autónomos de forma creciente tanto en lo jurídico y político como autosuficientes en lo económico. Podemos intuir los sentimientos y las categorias mentales del Emperador en relación con las ciudades, recorriendo algunas de las leyes más significativas del período, prescindiendo nosotros, voluntariamente, de un estudio pormenorizado y exhaustivo del conjunto de las disposiciones legales, con el fin de favorecer una visión nítida.

II.1.2. Las leyes

En el año 412 (*C.Th.* 15 1 49) el Emperador proclamará con insistencia que es una obligación moral y patriótica asistir con mano de obra, materiales y recursos monetarios, a la empresa común de defender las ciudades, no admitiendo exenciones por motivos diversos, alegados como privilegios de rango o de condición social. Previamente, hacia los años 395 y 397, ya había dictado normas similares (*C.Th.* 15 1 32,15 1 33, 15 1 35, 15 1 34, 15 1 36). Pero será a partir del saqueo y toma de Roma por Alarico en el 410, cuando los arrebatos de misticismo se implanten con fuerza en la mente del soberano, pretendiendo entonces remediar la progresiva ruina de las ciudades y emporios comerciales con leyes que intentan mover los ánimos y sentimientos de los súbditos hacia una conciencia colectiva de salvación común y solidaria.

Paralelamente, el Emperador concibe el espacio de la capital y de sus monumentos oficiales e históricos, como recintos sagrados donde jamás debe penetrar la inmundicia, lo impuro, lo condenado a la ruina y a la quiebra moral y material. Por esta razón en el año 397 (*C.Th.* 14 14 1) ordenará el derribo inmediato de todas las chozas, cobertizos y cabañas que durante tiempo se han ido instalando, por parte de los *humilliores*, junto a los edificios nobles y en los espacios venerados por la tradición política y militar del Estado romano (*Eos, qui in campo Martio casas seu tuguria conlocare temptaverint...*). Una estética perfecta era el símbolo de la perfección del gobierno imperial. El pasado glorioso del Estado no podía ser ensuciado por las clases desheredadas, miserables, fugitivas de los frentes de lucha o de las depredaciones de los bárbaros o de

19 J.F. Jordán Montes, «Espacio sagrado, espacio profano en la mentalidad del emperador Honorio (395-423 d.C.)», *El espacio religioso y profano en los territorios urbanos de Occidente (siglos V-VII)*, Elda (Alicante) 1991. En prensa.

20 S. Johnson, «Late roman urban defences in Europa», *Roman urban defences in the West (1980)*, Londres 1983, pp. 69-76; R. Ganghoffer, *L'evolution des institutions municipales en Occident et en Orient au Bas Empire*, Paris 1960.

la miseria de los campos. Se advierte una ruptura entre los sentimientos del pueblo llano, analfabeto, sin historia en su memoria, con los conceptos de tradición, de pervivencia, del Emperador que lo gobierna. La osadía y el desparpajo de los pobres constrataba violentamente con la idea imperial de la preeminencia de la civilización clásica. Otras leyes similares en contenido las encontramos en *C.Th.* 15 1 38 del año 398 y en *C.Th.* 15 1 47 del año 409.

Es muy probable que el Emperador vinculara en su mente la conservación de la ciudad ideal, de la capital, preludio de la Jerusalem Celestial, con la pervivencia y mantenimiento de su poder y de su prestigio, autoridad cada vez más impregnada de divinización. Como heredero de la historia era también dueño y vigilante del patrimonio que ella le confería y que Dios le entregaba para su custodia. Inculcar a los ciudadanos el respeto por el cuerpo material de la civilización se convertirá en uno de los objetivos de su mandato; del mismo modo que habría de velar también por la salud moral de sus súbditos, entregados a él siguiendo el modelo del pastor-rebaño, cuando persiga a paganos y herejes. Pero el drama imperial es la imposibilidad de preservar intacto el patrimonio que le ha sido legado. Así en vano resultará su empeño contra los depredadores de edificios y elementos arquitectónicos o artísticos, ya sean los que saquean la arquitectura pública, pobres, grandes señores rurales, curiales, funcionarios o militares (*C.Th.* 15 1 37; *C.Th.* 10 2 2; *C.J.* 1 24 1, todas del año 398; *C.Th.* 16 10 15 del año 399.

Es muy interesante observar la reacción del Emperador. Aunque en conciencia, como cristiano convencido y creyente, se ve empujado a autorizar y permitir, en el 399, el derribo de los templos paganos situados en el medio rural (*C.Th.* 16 10 16), cuando tales templos paganos sufren una devastación feroz, de rapiña interesada por los súbditos cristianos, se escandaliza y anula parcialmente la orden emitida unos días antes. Y prohíbe de forma tajante todo expolio sistemático y abusivo, salvaje e indiscriminado (*C.Th.* 16 10 18). El Emperador, oscila entre la fidelidad al mundo clásico y su devoción cristiana, sincera. Pero en esa duda se aprecia bien que muchas de sus leyes emitidas eran pura retórica. Y tal oratoria filosófica la interrumpía voluntariamente, preocupado o asustado, cuando se abrían las compuertas de la barbarie y el fanatismo que olvidaba el pasado clásico y ponía en peligro la seguridad del reino.

II.2. El Emperador, heredero del paganismo y custodio de los cristianos

II.2.1. Las circunstancias

Las relaciones mantenidas por el emperador aureolado de santidad (es suficiente recordar el disco de plata de Teodosio I) con el paganismo se pueden considerar, en principio, ambivalentes. Sin duda, era el heredero histórico del Estado pagano y su imperio. Pero ya el propio cambio y traslado de capital realizado por Constantino es significativo. A fines del siglo IV y principios del V el Emperador será, ante todo, soberano invicto de los cristianos. Y no hubo especiales problemas para el tránsito entre el emperador divinizado, de tradición pagana, y el emperador sacralizado por la mano de Dios.

Es verdad que el paganismo había perdido el apoyo del Estado[21] y que el esfuerzo del

21 E.R. Dodds, *Paganos y cristianos en una época de angustia*, Madrid 1975, p. 172.

emperador Juliano[22] no era más que casi una quimera aún cuando hubiera vivido lo suficiente para desarrollar su programa con energías suficientes: restablecimiento de cultos, creación de una jerarquía sacerdotal intachable en lo moral, proporcionar fondos económicos y bienes a los templos paganos... En definitiva constituir una «iglesia pagana». Se concebía un dios solar supremo y de culto único. Pero el proyecto de proporcionar al pueblo una religión renovada fracasó porque se obtuvo una «filosofía inaccesible» a la que tan sólo podían incorporarse los iniciados[23]. Por otra parte, se había ido gestando lentamente una acomodación y convivencia en los modos de ser de los paganos y de los cristianos, de los atributos de sus respectivas autoridades y de su moral[24], circunstancias criticadas severamente por algunos padres de la iglesia.

No obstante, tanto Clemente de Alejandría como Orígenes, intentaron un acercamiento entre la filosofía helena y el cristianismo. La aproximación al conocimiento de los pensadores paganos, el monoteísmo solar de Aureliano y la incorporeidad del Sol y de Dios, la espiritualidad, la adopción del culto a las imágenes, la coincidencia de las festividades en el tiempo, las semejanzas en los motivos y fórmulas de las oraciones, etc.[25], aunque evidencian un intento de dominio y de sustitución, no pueden negar, al mismo tiempo, una admiración por la calidad y magnificencia de los rituales, fórmulas e ideas del mundo pagano. De hecho, numerosos padres de la Iglesia forjaron su instrucción y formación en escuelas públicas y con maestros paganos. De ahí asimilaron la retórica, la literatura, la filosofía y todos sus recursos, luego tan útiles para sus predicaciones al pueblo y para sus obras literarias cristianas. Los propios emperadores cristianos toleraron sin especiales dificultades la existencia de una aristocracia senatorial pagana en Roma. La magia y la tradición de la Ciudad Eterna la salvaban de una condena firme y la condescendencia se aplicaba con una simpatía emocional, benévola. Esta situación, empero, no dejará de crear dilemas y contradicciones en las conciencias cristianas.

Es cierto también que hubo una generalizada «reacción pagana» en el siglo IV[26], una «resistencia a la cristianización» porque perder el apoyo oficial del Estado significaba dejar de ser miembro de una religión protegida y la pérdida de privilegios y dignidades. En otras ocasiones eran los propios cristianos los que en situaciones dramáticas (el saqueo de Roma en el 410, p.e.) se volvían instintivamente de nuevo hacia los cultos paganos, buscando una salvación

---

22 Sobre las pretensiones de Juliano y sus concepciones políticas y religiosas, M.J. Hidalgo de la Vega, «Teología política de Juliano como expresión de la controversia paganismo-cristianismo en el siglo IV» *Antigüedad y Cristianismo* VII (1990), 179-195. J.M. Candau Morón «La filosofía política de Juliano», *1er. Congreso Peninsular de Historia Antigua (Santiago de Compostela, 1986)*, Vol. III, Santiago de Compostela 1988, pp. 197-203. Además, J. Vogt, *La decadencia de Roma. Metamorfosis de la cultura antigua. 200-500*, pp. 175 ss. Habla, en efecto, del intento de creación de una «iglesia pagana». Mas con su muerte en la campaña contra los partos «desapareció el plan de volver el imperio romano a la fe pagana» (p. 179).

23 V. Ukolova, *Los últimos romanos y la cultura europea*, URSS 1990, p. 26.

24 R. Teja, *El cristianismo primitivo en la sociedad romana*, Madrid 1990, pp. 34-35.

25 Francisco Socas, «Paganos y cristianos en los *Reconocimientos* pseudoclementinos», *La conversión de Roma. Cristianismo y paganismo*, Madrid 1990, pp. 71-72 ss.

26 P. de Labriolle, *La réaction païenne. Etude sur la polemique antichrétienne du Ier au VI siècle*, Paris 1934. J. Pinyol i Ribas, «La reacción pagana del s. IV», *Memorias de Historia Antigua, V. Paganismo y cristianismo en el Occidente del Imperio Romano*, Oviedo 1983, pp. 165-171. M. Perer Medina, «Breves consideraciones en torno a la reacción pagana. 384-410 A.D.», *Studia Historica. Historia Antigua* VIII (Salamanca 1990) 61-71. H. Bloch, «El renacimiento del paganismo en Occidente a fines del siglo IV», *El conflicto entre el paganismo y el cristianismo en el siglo IV*, Madrid 1989, pp. 207-232. J. Vogt, *La decadencia de Roma*, pp. 170 ss.

personal y el perdón por el olvido de los dioses (Agustín, *Pas.* LXII,7). Esto evidenciaba una somera y poco convencida conversión; interesada a veces.

Pero con frecuencia, muchos paganos serán considerados honestos, buenos y virtuosos e incluso como «cristianos antes de Cristo» según Justino (*Apol.* I, 46,3). La conversión sería en realidad una convergencia[27]. El proceso era natural: se pasaba de un desprecio de la cultura clásica, ignorante y acomplejado, a una aproximación, primero, y a un mutuo reconocimiento reconciliatorio, después[28]. Se forjaba además una élite de elevados pensadores cristianos con una sólida preparación: Basilio, Gregorio de Nazianzo y de Nola, Juan Crisóstomo, Jerónimo, Agustín, Ambrosio...

Orosio, por otra parte, acabaría por identificar, en ese proceso lógico y evolutivo, a los cristianos con los romanos ya que el imperio romano se había beneficiado de una existencia providencial, al gestar en su seno la figura de Cristo y el nacimiento de la nueva religión redentora y al favorecer su eclosión y desarrollo triunfante. La paz imperial, la civilización y la cultura eran, a la vez, causa y efecto de la figura salvadora (*Hist.* V,2; VI,22,8). Orosio afirmará que Dios se manifestó y nació intencionadamente en el Imperio Romano, civilización y estado elegidos por el Redentor por su misericordia y por esta razón, de algún modo, bendecidos por su Providencia (II,3, 5-7). La unidad y la paz del Imperio facilitaron la difusión y la predicación del cristianismo. Por ello el estado romano era bendecido o preservado en parte de los males (VI, 1-8).

El propio Jerónimo deberá reconocer la valíosa deuda que los pensadores católicos habían contraído con los gentiles: «Todos ellos llenaron hasta tal punto sus libros de doctrinas y sentencias de filósofos, que no sabe uno qué admirar primero en ellos: si la erudición profana o la ciencia de las Escrituras»[29]. El mismo Jerónimo afirma que Orígenes gustaba de comparar las sentencias y aforismos de autores cristianos y paganos, extrayendo un sustrato común y una confirmación de los dogmas, cuyos antecedentes estarían en Platón y en Aristóteles. Era cierto, pues según Orígenes, Dios había «velado» por la preservación de lo más excelso del pensamiento griego, así como mediante la Ley se había manifestado ante Israel y el pueblo elegido[30]. Y la eclosión y nacimiento de Dios coincidía, igualmente, en un mundo pagano que con Augusto alcanzaba la cima del saber, de la paz y de la unidad. De hecho Orígenes concluye afirmando que cuando los paganos se convierten a la fe cristiana no hacen sino evolucionar y acceder a un grado superior de perfección ética y filosófica. Esa ascensión al estadio supremo permite al Imperio Romano regenerarse en sus virtudes adormecidas, solapadas, ocultas. Agustín alabará la *virtus* de los romanos, capaz de cualidades encomiables mediante la disciplina, el esfuerzo personal, la justicia, y capaz de configurar un imperio de gran magnitud (*De civ. Dei*, Lib. V). Agustín es cristiano pero después, y ante todo, romano. Y se siente orgulloso de su herencia cultural. Orosio también valorará la paz augustea e imperial como la matriz fecunda donde se pudo gestar el cristianismo y una patria común donde preservar virtudes y valores.

---

27 Francisco Socas, *op. cit.*, p. 73.

28 E. Mitre, *Judaísmo y cristianismo. Raíces de un gran conflicto histórico*, Madrid 1980, pp. 128 ss. J. Vogt, *La decadencia de Roma*, pp. 212 ss. Vogt afirma que, en buena medida, «la teología sustituyó a la filosofía».

29 «A Magno». *Cartas de S. Jerónimo*, BAC, Madrid 1982, pp. 674-675. Citado por E. Mitre, *Iglesia y vida religiosa en la Edad Media*, Madrid 1991, pp. 117-119.

30 P. Brown, *El mundo en la Antigüedad tardía. De Marco Aurelio a Mahoma*, Madrid 1989, pp. 100-101.

De todos modos, no es posible silenciar la actitud combativa de los paganos, como ya hemos indicado antes, y los conflictos[31] graves que surgieron a raíz de las obras literarias y pensamientos de ilustres gentiles, intelectuales enfrentados abiertamente al radicalismo de los cristianos. Así, Ausonio, Claudiano, Símaco, Rutilio Damaciano, Aviano, Sidonio Apolinar, Draconcio, Venancio, Macrobio, etc.[32] Muchos de ellos vivieron la división del imperio, la creciente debilidad, el saqueo de Roma, la destrucción de las Galias y de Hispania, la fragmentación política de Occidente. Era imposible la impasibilidad y con frecuencia atribuían tales desgracias a la existencia y actitud de los cristianos a quienes consideraban de la misma condición que los bárbaros: ignorantes y zafios. La solución radicaba en regresar a la antigua devoción de los dioses. En consecuencia, el triunfo del cristianismo no era tan «idealizado» como pretendían escritores de la nueva religión: Jerónimo, Ambrosio de Milán, Agustín o Prudencio[33]. Es suficiente recordar las tensiones emanadas del problema del Altar de la Victoria.

A su vez, lentamente, los emperadores cristianos van prescindiendo de sus signos gentiles. Graciano, renunciará al título de Sumo Pontífice, confiscará las propiedades de los colegios sacerdotales paganos, les anulará las subvenciones, los fondos en moneda, eliminará los privilegios de las Vestales y retirará de la curia senatorial la estatua de la Victoria, levantada allí por Augusto. En el 391 Valentiniano II prohibió todos los ritos paganos. En el 392 (*C.Th.* 16 10 12), Teodosio I, legislará contundentemente[34] contra toda práctica y recuerdo pagano. El paganismo acabará por suplicar en vano la tolerancia y la igualdad que antes habían reclamado para sí los cristianos (Símaco, *Rel.* III,8-10). Se invertía por completo la situación y los oprimidos se hicieron opresores. Toda una constante histórica.

También hubo, hay que tenerlo en cuenta, conversiones, por parte de viejos paganos, motivadas por causas no estrictamente religiosas, sino por intereses económicos y políticos, con la intención de no quedar desplazados de los centros de poder (Eusebio de Laes: V, Const. IV, 54).

II.2.2. Las leyes

Pero las leyes manifiestan matices importantes en nuestro período y nos indican mermas sustanciales, no sólo en los viejos privilegios de los paganos, sino incluso en sus derechos

---

31 Por ejemplo, entre numerosas aportaciones, Gonzalo Fernández, «Destrucciones de templos en la antigüedad tardía», *Archivo Español de Arqueología* 54 (1981), 141-156. En el polo opuesto del tema: J.J. Arce, «Reconstrucciones de templos paganos en época del emperador juliano (361-363 d.C.)», *Rivista Storica dell'Antichità* Anno V nº 1-2 (1975), 201-215. También, J. Gaudemet, «Société religieuse et monde laïc au bas empire», *IURA* X (1959) 86-102. Más recientemente y basándose en el término *superstitio*, M.R. Salzman, «Superstitio in the Codex Theodosianus and the persecution of pagans», *Vigiliae Christianae* 41 (1987), 172-188. L.F. Janssen, «Superstitio and the persecution of the christians», *Vigiliae Christianae* 33 (1979), 131-159.

32 V. Ukolova, *op. cit.*, pp. 113 ss.

33 V. Ukolova, *op. cit.* p. 20.

34 Para ver la evolución de esa persecución contra los rituales mágicos a través de los diferentes emperadores y circunstancias, F. Martroye, «La répression de la magie et le culte des gentiles au IVe siècle», *RD (Revue Historique de Droit fraçaise et étranger* 4ª Ser. 9º año (Paris 1930), 669-701. Y también, M. Salinas de Frías, «Tradición y novedad en las leyes contra la magia y los paganos de los emperadores cristianos», *Antigüedad y Cristianismo* VII (1990), 237-245. Igualmente se produce una creciente desvinculación oficial entre el imperio y el paganismo, tal y como expresa J. Vogt, *La decadencia de Roma*, p. 202.

fundamentales. Esta política ya había sido iniciada por Teodosio I, cuando tanto herejes como paganos van viendo limitados sus derechos cívicos[35] y constreñidos en sus libertades religiosas. Ya en el 381 (*C.Th.* 16 10 7) era considerado un sacrilegio participar u oficiar en liturgias paganas, tanto diurnas como nocturnas. En el 382 se nacionalizan los templos y los tesoros paganos (*C.Th.* 16 10 8). En el 392 (*C.Th.* 16 10 12) hay un edicto gerenalizado y universal contra todas las creencias paganas, supersticiones, magias y ritos populares. En nuestra fase la situación se agrava y deteriora. Así se les prohibirá testar en el 396 (*C.Th.* 16 7 6); en el mismo año se les anularán sus antiguas inmunidades y ventajas (*C.Th.* 16 10 14); en el 398 no se les permitirá quedar libres de las obligaciones de las curias (*C.Th.* 12 1 157); en el 416 se les apartará de ciertos cargos administrativos (*C.Th.* 16 10 21); se les prohibirá la manifestación pública de sus creencias y ceremonias (*C.Th.* 16 10 13 y 16 10 23) (años 395 y 423 respectivamente), etc.

Todo esto era cierto. Sin embargo, la simple ojeada a la estadística nos señala que hay cierta incoherencia. Observamos que es muy reducido el número de leyes dirigidas contra los paganos y que, además, las penas con las que les amenazan son bastantes suaves. Esto contrasta con las numerosísimas normas promulgadas contra las herejías y los herejes, donde la vehemencia, y hasta la violencia extrema, adquieren protagonismo trágico. ¿Cuáles pudieron ser las causas de esas diferencias y contrastes?

Consideremos en primer lugar que los paganos no amenazaban el principio de unidad ni de homogeneidad dentro del Estado, pues, con frecuencia, sus intereses para conservar el orden social coincidían con los de la élite gobernante, ya plenamente cristiana. Por otra parte, el paganismo había encaminado su progreso hacia el monoteísmo de carácter solar, el sincretismo de creencias y divinidades y hacia una concepción panteista de la realidad. Había, con los cristianos, una coincidencia en intereses y en miras y ninguno de ambos grupos, cristianos y paganos, pretendía dislocar el Estado sino más bien preservar la existencia del imperio y garantizar su prosperidad económica. Otra cuestión, realmente grave para el Emperador, era el desarrollo y extensión de las herejías. En especial cuando, como en el donatismo, se mezclaban reivindicaciones de cerácter social y nacionalistas y además había un rigorismo religioso nada desdeñable.

Hemos de estimar, en segundo lugar, que el influjo y poder de las creencias paganas no debía ser ya tan fuerte y que con frecuencia se reducía al mundo rural o a círculos culturales y filosóficos, no excesivamente combativos ni conflictivos socialmente. Una reliquia además muy poco belicosa. De hecho el propio emperador afirma en algunas leyes (*C.Th.* 16 10 22 del año 423) que la importancia numérica y social de los paganos es bastante reducida, casi testimonial. Aunque, a su vez, haya mucho de retórica en esta afirmación, es significativa la indicación que apunta. De todos modos la pervivencia está perfectamente constatada en las leyes[36].

Pensemos, en tercer término, en un aspecto místico, personal si se prefiere, del Emperador. En su mente se intentaba armonizar la actitud personal con la voluntad de Dios. Al ser un monarca cristiano, debía desterrar toda manifestación adversa, discordante y perturbadora de la fe y de la vida cristiana. En las leyes nunca encontraremos la sospecha de que el Emperador actúa siguiendo dictados o sugerencias de la Iglesia o de los obispos. Esto, usando el argumento

---

35 P. Brown, *op. cit.*, p. 128.

36 J.F. Jordán Montes, «La pervivencia del paganismo en el reinado de Honorio (395-423 d.C.)», *Antigüedad y Cristianismo* VIII (1991), 183-199.

del silencio con prudencia, nos podría animar a pensar que, en efecto, es el soberano el que siente la necesidad de conciencia para vivir y legislar como un apóstol. Y esta tendencia del emperador se reafirma y se hace mucho más notoria en la parte oriental del imperio que en la occidental. De hecho en Occidente tan sólo encontramos una única cita, en nuestro período en estudio, aludiendo a la persecución de los paganos (*C.Th.* 12 1 157 del año 398) mientras que en Oriente son múltiples (*C.Th.* 16 10 13, del año 395; 16 7 6 y 16 10 14, ambas del 396; 16 10 21, del año 416; 16 10 22 y 16 10 23, ambas del 423).

La razón puede estribar en que Roma, asediada, perdiendo sus provincias a manos de los bárbaros, con dificultades de todo género en comercio, producción, transportes, obediencia y fidelidad de los grandes señores rurales, etc., no puede dedicar tiempo a las exquisiteces o a las disputas teológicas. Por el contrario, Constantinopla, con una creciente prosperidad, más segura en sus fronteras y con ciudades populosas y cultas, sí invierte esfuerzos y empeños en mantener un orden sacral, excluyente para todo ciudadano que no se adscriba al catolicismo triunfador.

En definitiva, creemos observar que había más de oratoria que de persecución real en el tema de los paganos por parte del Emperador. Otra cuestión eran los herejes y sus problemas derivados, tratados de forma muy distinta y más contundente.

Sin embargo, la actitud del emperador será siempre, ante el fenómeno del paganismo, ambivalente o de duda ante qué resolución adoptar. Ya hemos comprobado sus vacilaciones cuando interviene en las destrucciones programadas y consentidas de templos paganos. Primero asiente al derribo y luego, casi de inmediato, lo revoca y anula mediante leyes más prudentes. Es indudable que el Emperador sufría un conflicto interno grave ante el legado material recibido de la historia y sus obligaciones como príncipe creyente. Quizás ese conflicto personal fue aniquilado cuando las depredaciones de Alarico se acercan a Roma y culminan con su conquista y saqueo. A partir de entonces se impondrán medidas más drásticas contra lo que no sea estrictamente católico (*C.Th.* 16 10 19 del año 407-408 y 16 10 20 del año 415). En la última ley ya se incluye la pena de muerte para los sacerdotes paganos que mantengan las ceremonias y cultos y todos los edificios religiosos del paganismo son adscritos al patrimonio imperial y a la iglesia.

Semejante radicalidad se va incrementando también en la prohibición de las festividades paganas (*C.Th.* 2 8 22 del 395; 16 10 17 y 2 8 23, ambas del 399; 2 8 24, del 400-5 y 2 8 25 del 409). El Emperador se convierte además en árbitro del calendario religioso y litúrgico, y adapta el funcionamiento del ocio y de los negocios, del Estado en suma, al calendario cristiano. Y en ello radicaba buena parte de su poder ya que los paganos pierden progresivamente todas sus fechas de festividades y celebraciones, su propaganda y su manifestación esplendorosa. Y su conciencia histórica y de unidad.

II.3. El Emperador ante los caminos divergentes: los herejes

II.3.1. Las circunstancias

Podemos afirmar en principio que el Emperador consideraba no sólo la herencia material y cultural de la civilización grecolatina, sino también el patrimonio humano, de gentes. De Dios había recibido un conjunto heterogéneo de fieles y súbditos, procedentes de múltiples naciones y tierras, creyentes o no. Parte de su misión era convertir a los herejes y paganos y reconducirles por la vía de santidad y rectitud, aún cuando fuera preciso utilizar el fuego. También en el

mundo pagano, los cultos gentiles y el culto al emperador, habían sido garantía de cohesión dentro del imperio. Y esto lo intuyó perfectamente Juliano, El cristianismo sólo se limitaba a proseguir con tradición tan ventajosa para el Estado. La unidad era irrenunciable para preservar la providencia benefactora de Dios. No sabemos si el Emperador temería por su propia salvación personal, como mortal y humano ante Dios, si consentía por indolencia o laxitud la condena mortal de sus hermanos-súbditos, atrapados en las herejías. Su salvación personal podía estar en juego si no cumplía de forma satisfactoria sus obligaciones morales y religiosas para con la comunidad y el mensaje de Cristo o el Juicio Final. Como un nuevo Buen Pastor debe conducir a la totalidad de su pueblo, ante el peligro de perderse en la ignorancia de los falsos profetas y de los guías ciegos. Un nuevo Moisés conduce a su pueblo a través del desierto de las tentaciones divergentes ante la corte divina y la nueva tierra prometida. Su intención sería crear un nuevo orden homogéneo, cristiano, excluyente de todo lo que no fuera santo. Por otra parte, como conocedor de la única vía de salvación, guía de rutas y conductor de almas, su misión era también participar en las discusiones teológicas y dirimir en los desacuerdos entre los condiscípulos, ya que asumía la función y rango de un auténtico Pedro. La adhesión y cohesión ideológica y moral era un empeño vital.

La inmigración de pueblos germánicos contribuyó a complicar aún más el panorama ya que a su inquietante presencia, bélica o depredatoria, de fugitivos o de sometidos, añadían sus creencias arrianas. Ello creaba una oposición de las «fides germánica» a la «fides arriana»[37] y gestaba también una peligrosa identificación ocasional entre etnia y espiritualidad. Añadamos que en otras ocasiones las herejías coincidían con movimientos sociales violentos e incluso con sentimientos nacionalistas: númidas y berébéres, donatistas y circuncelliones[38]. La universalidad de los principios católicos entraba así en conflicto con las peculiaridades de las diferentes regiones o provincias del imperio y con los matices de fe.

Un amplio debate se produjo en el Bajo Imperio sobre por qué Dios, en su perfección y bondad, permitía las herejías y sobre por qué su amplia difusión y aceptación en la sociedad. Pero algunos padres ni siquiera se escandalizaban ya que confiaban en la Providencia y observaban que el cristianismo se propagaba también por boca de los herejes[39]. La amistad con los herejes también fue ampliamente discutida.

II.3.2. Las leyes

En numerosas leyes creemos entrever esas afirmaciones con las que hemos comenzado este apartado. Prácticamente en ninguna de ellas se indica nada de las características y credos de las herejías ni tampoco de sus elementos diferenciadores. Acaso haya que intuir ciertos aspectos mágicos en esta cuestión. Si se materializaban por escrito los errores y las divergencias de los herejes, se podría fomentar la expansión y difusión, en una involuntaria propaganda, de sus doctrinas sectarias. En definitiva, las leyes suelen omitir cualquier referencia detallada sobre lo distintivo de cada desviación. Pero, y es un contraste intensísimo, los castigos, las multas, las

37 E. Mitre Fernández, *Las grandes herejías de la Europa cristiana*, Madrid 1983, p. 36.

38 E. Mitre Fernández, *op. cit.*, p. 28.

39 Algunos estudios concretos, como A. González Blanco, «Herejes y herejías en el pensamiento de San Juan Crisóstomo», *Romanitas Christianitas*, Berlin 1982, pp. 553-585.

amenazas y las medidas drásticas y violentas que se destinan a cada herejía sí están estrictamente especificados, detallados y dirigidos. Cada caso particular, según rango, condición social o prestigio de cada hereje, recibe un castigo concreto y diferenciado.

A su vez, encontramos que para el Emperador todas las sectas son equiparables en indignidad y perfidia por el simple hecho de no coincidir con la ortodoxia y separarse del camino establecido como único y santo. Ya Teodosio I había marcado el camino a sus hijos[40], afirmando que los herejes debían ser excluidos de la comunidad de los hombres piadosos, implicando con ello diversas limitaciones: la de testar, la de legar bienes, la de aceder a cargos públicos... (*C.Th.* 16 5 11 del año 383; *C.Th.* 16 5 13 del año 384; *C.Th.* 16 5 14 del año 385 y *C.Th.* 16 5 17 del año 389). La diversidad no se reconoce en la divergencia sino sólo y exclusivamente lo ortodoxo. O se estaba con la iglesia católica o no se estaba con ella. La exclusión, que había comenzado a desarrollarse ante el paganismo, se manifiesta ahora en el seno mismo de la Iglesia. Los matices de las divergencias eran absolutamente intrascendentes, insignificantes, innecesarios. Y es el Emperador el que interpreta en el espacio sagrado lo que es ortodoxo por medio de la inspiración divina.

Esa simplificación cultural de los conceptos se aprecia nítidamente en el año 407 (*C.Th.* 16 5 40), cuando la herejía se considera ya un delito público y un crimen contra el Estado. Y aún más en el 423 (*C.Th.* 16 5 60), cuando el Emperador declara que todas las herejías son iguales en perversión y en contenidos, importando poco las diferentes denominaciones que reciben. No hay matices. Y a esto hay que añadir que con frecuencia el hecho de ser hereje significaba para el Emperador ser un sedicioso (*C.Th.* 16 5 38 del año 405) y, por tanto, atentar contra la voluntad y la dignidad imperial; además de contra la voluntad de Dios. Sólo era posible una única veneración católica y una única salvación, como afirma la ley. Es decir, los términos y conceptos de delito y pecado o sacrilegio se aúnan para infligir una dolorosa persecución a los herejes. Poco después, en el año 407 (*C.Th.* 16 5 40) constituirá un *crimen público* el atentar contra *la divina religión* y, en consecuencia, oponerse de forma consciente al orden cósmico establecido por Dios y pretendido por el Apóstol-Emperador. Toda desviación redunda en detrimento de la paz; provoca el pecado y la traición. En efecto, será considerado como crimen de alta traición el propagar y mantener las ideas de los maniqueos o de cualquier hereje. La condenación del hereje es tan completa que incluso se le negará la facultad de testar. Por su pecado, la voluntad última del difunto no es respetada. El mismo se ha apartado de la comunidad de fieles y cae en el olvido y en la condenación. La exclusión es absoluta y tajante. Tanto es así, que si a los judíos se les permitía, con la condición de no realizar proselitismo, conservar a sus esclavos cristianos, a ningún hereje se le consentirá su disfrute y uso bajo ninguna circunstancia. Y si a los judíos se les solía garantizar su integridad física y la preservación de sus bienes cuando eran atacados por las turbas cristianas en busca de venganza o pillaje, a un hereje jamás se le reconoce derecho alguno en las leyes a una indemnización o compensación moral.

El Emperador llegará a alcanzar un poder omnímodo en la cuestión de las herejías, ya que incluso se abrogará la capacidad de amonestar a los herejes y de perdonar sus pecados (*C.Th.* 16 5 41 del año 407) o les permitirá que regresen al buen camino tras las oportunas rectificaciones y abjuraciones. El propio Agustín de Hipona por esos años admitía que el Emperador actuara

40 M.V. Escribano, «Herejía y poder en el siglo IV», *La conversión de Roma. Cristianismo y paganismo*, Madrid 1990, pp. 174 ss.

usando la fuerza para reprimir a los paganos y herejes. La actitud imperial como teólogo y filósofo se desarrolla también en otros ejemplos (*C.Th.* 16 6 4 del año 405). En esta ley el Emperador se lamenta de la seducción que ejercen las herejías en las «crédulas mentes». En otros casos, serán los propios obispos los que reclamen la intervención directa del Emperador para que les proteja de los herejes (*C.Th.*, 16 5 53 del año 398?, 412?).

La búsqueda incesante, angustiada, de la unicidad santa, obliga al Emperador a esas medidas exigentes. El perdón de la ofensas recibidas, como representante de Dios, y la misericordia ante el hereje, son rasgos complementarios. La sinceridad de las conversiones al catolicismo, la coherencia de las conciencias, eran cuestiones no prioritarias. El fin último, la homogeneidad que aglutina las excisiones, era lo vital. Por ejemplo, ante los peligrosos donatistas del Norte de África, adoptará, si la situación lo requiere, una actitud benévola, paternal, benefactora ante los pecadores descarriados (*C.Th.* 16 5 41 del año 407). No importa que los herejes se retracten por miedo a los castigos o si han demorado su regreso a la grey santa hasta el último instante. Al Apóstol-Emperador sólo le importa la paz política y espiritual. Es cierto que África del Norte constituía un último refugio en caso de derrota absoluta ante los bárbaros y una reserva de grano envidiable. Pero tal reconciliación programada por el Estado, e impuesta por las leyes, pensamos que no se debe sólamente a factores perentorios y prosaicos, sino a cuestiones de rango místico y trascendentes. Es cierto que el donatismo presentaba importantes matices nacionalistas que amenazaban la integridad del Estado; pero hay algo más profundo en las motivaciones espirituales del Emperador como supremo soberano de pueblos y almas. Aunque los donatistas, los eunomeos y otros grupos heréticos sean calificados de *pérfidos* y de *viciosos*, no concibe el Príncipe su derrota sin su conversión posterior. Incluso a veces los eunomeos son denominados *peregrinos* o *forasteros*. En este caso se puede entender como una infiltración de sacerdotes herejes en comunidades o ciudades católicas; pero también se puede leer como exclusión intencionada del cuerpo de la Iglesia santa a todo disidente de la fe y de la ortodoxia (*C.Th.* 16 5 36 del año 399). El propio Juan Crisóstomo consideraba como peregrinos a herejes y paganos. Con frecuencia las doctrinas y liturgias de los herejes son denominadas como *supersticiones* y se llega a quemar en público sus libros, acusados de contener *magia* (*C.Th.* 16 5 34 del 398). En otras ocasiones los edificios religiosos de los herejes son llamados *antros* (*C.Th.* 16 5 57 del año 415).

El insulto público por parte del Emperador hacia las sectas herejes y sus ceremonias, será otro recurso válido y frecuente para desacreditar a los condenados (*C.Th.* 16 5 35 por ejemplo, en el año 399).

Es muy interesante, igualmente, la obsesión imperial por preservar la pureza y sacralidad de Constantinopla, la capital cristiana por excelencia, fundada sobre nuevas bases y por un príncipe cristiano, separado de los vestigios paganos de Roma. En el año 404 (*C.Th.* 16 4 4) ya se indicaba que todo funcionario en el servicio imperial debía estar limpio de sospecha y ser católico. Previamente, en el año 396, (*C.Th.* 16 5 30 y 16 5 32) ya se había decretado la expulsión de todos los sacerdotes herejes de Constantinopla y de los municipios. La idea se repetirá precisamente en el 404 (*C.Th.* 16 2 37) para Constantinopla y para Cartago en el 415 (*C.Th.* 16 10 20). Se trataba de un intento místico de cristianización de los espacios urbanos, sagrados por la residencia del Emperador, vicario de Cristo en la tierra. Toda mancha que perturbara la pureza del nuevo orden cósmico ideado y creado en la capital de Oriente era excluida. Y esa mancha de impureza debía ser extirpada también, es lógico, del servicio imperial. Ningún hereje podrá trabajar ni prestar sus servicios al soberano a partir del año 408 (*C.Th.* 16 5 42), repitiendo la norma en el 410 (*C.Th.* 16 5 48).

Creemos advertir además cierta radicalización de las penas aplicadas a los herejes o a las personas que siendo católicas no actuaban con la debida contundencia contra las reuniones y ceremonias de aquéllos. En efecto, tras el señalado año de la toma de Roma, el 410, observamos la instauración de la pena de muerte para los colaboracionistas o encubridores de cualquier manifestación herética (*C.Th.* 16 5 51 del año 410 y 16 5 56 del año 415). Es posible que estemos ante un terror imperial por la previsible ira de Dios que manifiesta su fuerza y su castigo a la humanidad civilizada con la destrucción y saqueo de la ciudad mítica de Roma. Es entonces cuando el Emperador incrementa la violencia en las penas para mitigar, en parte, la ira divina. Pero curiosamente, también observamos que a partir del período 410-416 el número de leyes destinadas a los herejes, cualquiera que fuera su secta o grupo, se reduce ostensiblemente. ¿Agotamiento místico, desilusión tras la derrota, crisis final tras el 410...?

Por otra parte, la persecución contra los paganos se descubre en las leyes como insignificante y secundaria si la comparamos con la intensidad de la persecución decretada y organizada contra los herejes, tanto por el número de leyes, como por la dureza de los castigos aplicados. Sin duda, el paganismo aristocrático y senatorial no representaba un peligro para la unidad del Estado; tampoco el paganismo rural y popular, folklórico. Sí en cambio era una tremenda amenaza el conjunto de herejías, con vínculos políticos y sociales, más combativo y organizado, más beligerante y comprometido.

Otra cuestión curiosa es la distinta reacción del emperador occidental y del oriental. Creemos que el soberano de Constantinopla se sentía más fuerte y seguro que su gemelo en Roma, por las diferentes circunstancias políticas de la supervivencia del Estado. Y estas circunstancias influyen en las respectivas actuaciones y percepciones de los príncipes ante los distintos aspectos de la vida. Si el Emperador de Occidente recurre a los gobernadores, curiales y obispos para reprimir a los herejes, en Oriente percibimos la sensación de que el Emperador se muestra capaz de dominar los problemas con la sóla expresión de su voluntad, por medio de las leyes que emite regularmente, fórmulas mágicas y género literario a la vez. De hecho, omite siempre hablar de las obligaciones de las autoridades y funcionarios medios y altos y es él mismo el que con la espada de su oratoria predica, persigue y cercena lo divergente, ciñendo a su rebaño a la ortodoxia (*C.Th.* 16 6 7 del año 413). Con ello, su voluntad sagrada se cumplía y asumía los mandamientos divinos de obligado cumplimiento. Además, en Oriente, predomina la expulsión de los herejes de sus cargos, el exilio, la exclusión de la vida social y política. En Occidente se batalla por cuestiones más inmediatas y urgentes. Es un mundo más práctico por pura urgencia histórica, por dramática supervivencia[41]. El senado en Constantinopla es fundamentalmente cristiano, al no haber una tradición de viejas familias aristocráticas y al ser en su origen una creación de un emperador cristiano[42]. Por esta razón la parte Oriental del imperio es más combativa contra los herejes. Por el contrario, en Roma el senado presentaba numerosos miembros de rancio paganismo, influyentes y ricos. Y podían contemplar con cierta indiferencia y divertimento esos debates cristianos llenos de fiereza y apasionamientos.

---

41 V. Ukolova, *Los últimos romanos y la cultura europea*, URSS 1990, p. 16.

42 A.H.M. Jones, «El trasfondo social de la lucha entre el paganismo y el cristianismo», *El conflicto entre el paganismo y el cristianismo en el siglo IV*, Madrid 1989, p. 45.

II.4. El Emperador ante la Sinagoga[43]

II.4.1. Las circunstancias

La iglesia cristiana se había integrado perfectamente en la estructura del estado imperial[44] desde Constantino. No así el judaísmo, postergado y autoexcluido del poder fáctico y que además ya había sufrido los comentarios despectivos de autores tan importantes como Séneca, Tácito o Cicerón[45]. Sin duda, el antijudaísmo del mundo clásico grecolatino fue perpetuado y sostenido por el cristianismo[46]. A las tradicionales acusaciones de los paganos, los cristianos añadieron otras causas de persecución: el deicidio, el proselitismo, la condenación veterotestamentaria... Los judíos, marginados en el estado romano, eran excluidos además casi de la salvación eterna. Con el transcurso del tiempo y la convergencia de los paganos y de los cristianos (forzada o sentida por la necesidad acuciante de la época), los no cristianos acaban por ser como «forajidos en un estado unificado»[47].

II.4.2. Las leyes

La actitud imperial ante la comunidad judía fue, sin embargo, hasta el año 415 d.C., de tolerancia y de respeto. Había sido exonerada de toda persecución oficial en el año 393 (*C.Th.* 16 8 9). En nuestro período, numerosas leyes lo atestiguan también: (*C.Th.* 16 8 10 y 16 8 11, ambas del 396; 16 8 12 y 16 8 13,ambas del 397; 2 1 10 del 398; 16 8 15; 16 8 16 y 16 8 17, todas del 404; 8 8 8, del 409; 16 8 20, del 412, etc. En ellas se admite la libre actividad comercial de los judíos, su autonomía respecto a los funcionarios imperiales; se defiende su libertad de culto y la tranquilidad de sus sinagogas y rituales; se les exime de impuestos y de la realización de servicios públicos obligatorios; se reconoce la posibilidad de tribunales de justicia para dirimir los litigios entre judíos; se les defiende de amenazas y agresiones por parte de los cristianos, se les exonera de toda obligación militar (si bien habría que ver en esa «ventaja» una disimulada exclusión del ejército y de los *agentes in rebus*)... Incluso en el año 409-412, (*C.Th.* 2 8 26) se ordenó que los tribunales no tramitaran asuntos en el día del Sábado para no perturbar el descanso de los judíos y en deferencia a ellos. Todo ello permite verificar, en efecto, la hipótesis de una pretendida tolerancia y asimilación paternal de la diversidad, constatada desde siempre en el Imperio y respetuosa, a su vez, con la diversidad (que no la divergencia dentro del cristianismo) de los distintos credos y filosofías, siempre y cuando aceptaran y asumieran el culto al emperador y la unidad espiritual del Estado.

---

43 Como introducción al asunto en la época, E. Demougeot, «L'empereur Homorius et la politique antijuive», *Latomus* XLIV (1960) = *Hommage a L. Hermanns*, pp. 277-291. Describe la evolución de la actitud de los diversos emperadores ante la comunidad judía y sus hábitos y creencias. El análisis se centra en la figura de Honorio. Remitimos a este trabajo para los numerosos detalles y las cuestiones pormenorizadas. También, A. González Blanco, «Fundamentos jurídicos de la postura antijudía de la Iglesia en el siglo IV», *El Olivo* 5-6 (1978), 19-27. F. Blanchetiere, «La legislation antijuive de Theodose II. C.Th. 16 8 18 (29 5 408)», *Ktema* 5 (Strasbourg 1980), 125-129. Relata las influencias de los consejeros en el joven emperador. Para España, L. García Iglesias, *Los judíos en la España antigua*, Madrid 1978.

44 E. Mitre, *Judaísmo y cristianismo. Raíces de un gran conflicto histórico*, Madrid 1980, p. 122.

45 J. Álvarez, *Judíos y cristianos ante la historia*, Madrid 1972, pp. 323-325.

46 E. Mitre, *op. cit.*, p. 140 ss.

47 P. Brown, *El mundo en la Antigüedad tardía. De Marco Aurelio a Mahoma*, Madrid 1989, p. 207.

En el 415 d.C., por razones que el Código Teodosiano no relata, pero que hay que atribuir al proselitismo del patriarca Gamaliel, se inicia la persecución generalizada contra las comunidades judías de Oriente (*C.Th.* 16 8 22), la cual revoca todos los privilegios y ventajas antes concedidos o refrendados. Pero nos interesa más la etapa del nuevo perdón imperial, concedido en el año 423 por medio de la ley (*C.Th.* 16 8 25; 16 8 26 y *C.Th.* 16 10 24). Tras las súplicas de perdón y clemencia por parte de los judíos, el Emperador debe convencer ahora a los cristianos para que asuman también la misericordia del Príncipe y abandonen su hostigamiento a las sinagogas, comercios y personas judías. El Emperador se presenta como un soberano absoluto que decide el tiempo prudencial del castigo impuesto al pueblo descarriado y que le otorga el perdón, tal como Yavéh en el Antiguo Testamento. Por otra parte, el orden social es sagrado y mantenerlo constituirá una constante fiel en los proyectos imperiales. Ya lo comprobamos en relación con la destrucción de los templos paganos (*C.Th.* 16 10 16 del año 399).

Es interesante también constatar cómo en ocasiones la religión judía es denominada con el calificativo de *superstitio*, término reservado[48], en principio, a los paganos y al conjunto diverso de sus creencias (*C.Th.* 16 8 13 del año 397). En otras leyes, a los judíos se les inserta dentro de un grupo tan heterogéneo como el integrado por paganos y herejes (*C.Th.* 16 8 26 del año 423). Asistimos, seguramente, a un proceso de simplificación cultural, en que todo lo diverso, al no ser admitido en lo santo, es excluido de la esfera sagrada y celestial. La ley, entonces, se vuelve retórica sacral y mediante ella se pretende homogeneizar y unificar a la grey para evitar incurrir en la ira de Dios. El Emperador no quiere presentarse como cómplice o despreocupado ante su misión de santidad. El Emperador trata de ordenar el mundo conforme a sus imágenes divinas que le son inspiradas. Si los resultados de sus empeños no eran los idóneos ni coincidían con sus deseos humanos, era ya por cuestión de la Providencia divina y de sus designios; no por causa de su indolencia o desidia. De este modo las leyes se convierten en un género literario más al servicio del Estado y de Dios y hasta es posible que acabaran adquiriendo el valor de fórmulas mágicas para obtener la salvación y la unidad del mundo cristiano.

Respecto a esa unidad, es interesante también descubrir la actitud del Emperador cristiano ante los esclavos que disfruta la comunidad judía. Acaso, su preocupación radicaba en un temor al proselitismo sobre las conciencias de los siervos católicos, más indefensas dada su condición social humilde y dependientes económicamente de sus amos. De nuevo es el año 415 el inicio de la preocupación imperial por la situación de los esclavos, pero sólo en la parte oriental. En la ley del *C.Th.* 16 8 22, del 415, se prohíbe a los judíos la difusión de su credo y deberán entregar todos sus sirvientes a la iglesia católica para que ésta los custodie y reeduque. En la parte occidental, justo un més más tarde, en *C.Th.* 16 9 3, se les reconoce, en cambio, el derecho a los judíos a poseer esclavos cristianos que ya estuvieran de antiguo en tal situación con la única condición de que permanezcan en su fe católica. Hay, pues, una contradicción aparente entre ambas partes del mundo romano desde la perspectiva del derecho. Es posible que en la parte occidental fueran más urgentes, por ejemplo, el tema del orden social, la defensa de la integridad territorial, el control de los *bagaudas* y de los desheredados, la reactivación artesanal y urbana, etc. Y primaban, por pura necesidad de supervivencia, a los intereses ideológicos o religiosos.

En Oriente, por el contrario, podían potenciarse valores distintos. Con una economía más desarrollada, tanto en el medio urbano como en el rural, libre de la presión de los bárbaros y de

48 Sobre el término *superstitio*, M.V. Escribano Paño, «*Superstitio*, magia y herejía», *1er. Congreso Peninsular de Historia Antigua (Santiago de Compostela, 1986)*, Vol. III, Santiago de Compostela 1988, pp. 41-60.

la fragmentación política en buena medida, se admitía el lujo de la oratoria, de la exaltación de la unidad perfecta y de lo trascendente. Ya comprobamos que algo similar ocurría en el tema de los paganos: en Occidente la «persecución» contra los paganos es mucho más suave o hasta inexistente que en Oriente, donde la severidad y el rigor son la norma. Hoy diríamos el fundamentalismo. Oriente podía consumir parte de sus energías en alcanzar el ideal de la sociedad celestial; Occidente carecía de capacidad y, sobre todo, de tiempo vital para esas reformas o tendencias.

De todos modos, también en Oriente se producirá una readaptación de las leyes a la realidad (*C.Th.* 16 9 4 del año 417, 16 9 5 y 18 8 26, ambas del 423).

II.5. El Emperador, Apóstol de la Iglesia y David Defensor[49]

II.5.1. Las circunstancias

La paz imperial, el entramado urbano, la captación de personas tanto dentro de las clases populares como de las aristocráticas, las promesas de redención universal (no elitista ni restringida como en los cultos mistéricos)... y otras cuestiones, habían contribuido a favorecer la difusión del cristianismo. No hemos de olvidar una perfecta jerarquía y un espíritu de sacrificio, hasta el martirio, de los miembros y componentes de la religión católica. Además, tras una fase de postergación y de marginación, la Iglesia será capaz de integrarse y aún de asumir el mundo pagano[50]. La Iglesia era cada vez más activa, más «móvil y ágil y ofrecía espacio para aquellos a los que el Estado era incapaz de absorber». El auge de la Iglesia se fundamentaba en la decadencia del estado romano y fue a la vez causa y consecuencia de la misma[51]. Pese a los inconvenientes que en apariencia presentaba la Iglesia cristiana en el siglo IV (predominio inicial en el mundo oriental y griego; expansión en el medio urbano, relegando el campo; rechazo de la aristocracia culta y refinada, intelectual, etc.,[52] llegaría a triunfar de modo rotundo y a acariciar el grandioso «proyecto de una nación cristiana» bajo Teodosio I[53]. De perseguidos, además, habían pasado los cristianos a «perseguidores»[54], excluyentes de todo lo extraño a la ortodoxia.

Todo ese esfuerzo previo y secular, hará que la iglesia, durante el primer cuarto del siglo V d. C. esté siempre protegida por el Emperador, de forma solícita y constante, otorgándole continuos privilegios, exenciones y libertades de actuación. La unidad de la Iglesia y del Estado era uno de los sillares básicos para la sustentación de la cultura y civilización tardorromana. La

---

49 Para una visión inicial y generalizada, P.J. Muñoz, «Estudio de las relaciones Iglesia-Estado desde el año 313 hasta el 410», *La Ciudad de Dios. Rev. Agustiniana* CLXXXVII (1974), 70-106. J. Gaudemet, «Société religieuse et monde laïc au Bas Empire», *IURA* X (1959) 86-102.

50 P. Brown, *El mundo de la Antigüedad tardía. De marco Aurelio a Mahoma*, Madrid 1989, p. 100.

51 A. Momigliano, «El cristianismo y la decadencia del imperio romano», *El conflicto entre el paganismo y el cristianismo en el siglo IV*, Madrid 1989, p. 25. También, J. Vogt, *La decadencia de Roma*, p. 255. Surge en Agustín el concepto de la *christiana tempora* en el cual la perfección del gobierno sería alcanzable mediante la fe en Cristo.

52 A.H.M. Jones, «El trasfondo social de la lucha entre el paganismo y el cristianismo», *El conflicto entre ...*, op. cit., pp. 31-52. Nos permite conocer además el avance paulatino del cristianismo en el ejército, el senado, los oficios y la población en general.

53 Ch.N. Cochrane, *Cristianismo y cultura clásica*, Madrid 1983, p. 314.

54 Ortega Muñoz, *op. cit.*, p. 80.

fe católica será impuesta por medio de leyes escritas otorgándole un respaldo político. De hecho, al Emperador le importa tremendamente la paz en el seno de la Iglesia y teme por la experiencia de las herejías y su expansión, capaz de quebrar y dislocar la unidad política[55]. Ya se había superado el peligro de que el cristianismo hubiera constituido «un estado dentro del Estado»[56] por su negativa a asumir el culto imperial o a aceptar la divinización de los césares. Ahora se recomendaba la obediencia a las leyes del Estado, pero se rezaba fervientemente por el príncipe, ya cristiano, y se entendía que no era sino un hijo más de Dios, obediente a sus mandamientos. Agustín pensaba que el príncipe cristiano tenía la obligación moral de defender y proteger a la Iglesia y de colaborar con todos sus recursos con ella y en sus problemas. El propósito sublime era defender el reino de Dios (*De civ. Dei.* V, 24). Así, el soberano cristiano se convertía en «un ministro de la Iglesia en la propagación del reino de Dios»[57]. Y el Estado, ya teocrático, era tutelado por la Iglesia y conducido hacia la salvación por ella. Existía además una creciente conjunción con el «patrimonio espiritual grecorromano»[58] y se asistía a una adecuación de las exigencias cristianas a la cultura clásica. Por otra parte, desde los papas Dámaso y Siricio, a fines del IV, la preeminencia del obispo de Roma sobre otros obispos del Occidente, se hace cada vez más ostensible y se difunden sus disposiciones mediante edictos y comentarios.

II.5.2. Las leyes

Desde Constantino[59] la Iglesia fue adquiriendo jurisdicción episcopal, inmunidades fiscales e incluso alcanzó cierto influjo en la elaboración del derecho privado romano bajoimperial.

Aparentemente, en las leyes de nuestro período se respira siempre la coincidencia de criterios y el Emperador asume funciones derivadas de la responsabilidad que le otorga la inspiración divina. En compensación, la Iglesia colabora y participa con sus oraciones (*C.Sirm.* 11 del año 412). Las oraciones mantienen unido al Imperio, alejan los malos presagios, sacralizan los actos políticos del soberano y, en suma, son estimadas como un servicio público más, preludio de la división tripartita medieval de las funciones (Valdeón, *Carmen ad Robertum regem francorum*).

En el año 405 (*C.Th.* 16 11 2) hallamos además una declaración imperial sobre el reconocimiento del cristianismo como única y verdadera fe, algo similar a lo que ya había proclamado Teodosio I. Es decir, el príncipe perpetúa el concepto de Emperador-Obispo.

Las prerrogativas, en consecuencia, que percibe la Iglesia son innumerables y todas encaminadas a lograr una espacio y un tiempo cómodo para sus miembros, gracias a la solicitud del soberano. Así, en el 398 se admite que los obispos podrán emitir sentencias si ambas partes están de acuerdo (*C.J.* 1 4 7) y entenderán en asuntos judiciales de carácter civil en el 408 (*C.Th.* 1 27 2), sin que la sentencia del obispo pueda quedar anulada por la del juez. En el 401 se exonera a los clérigos y sacerdotes dedicados al transporte de alimentos, probablemente con

55 R. Teja, *El cristianismo primitivo en la sociedad romana*, Madrid 1990, p. 31.

56 Jean Bayet, *La religión romana. Historia política y psicológica*, Madrid 1984, p. 280.

57 Ortega Muñoz, *op. cit.*, p. 101.

58 Jean Bayet, *op. cit.*, p. 281.

59 J. Gaudemet, «Société religieuse et monde laïc au Bas Empire». *IURA* X (1959), 96 ss.

destino a los municipios, del impuesto en oro (*C.Th.* 16 2 36). En el 407 se concede a los obispos la facultad ejecutiva de ordenar la clausura de los templos paganos (*C.Th.* 16 10 19). En el 409, toda cuestión judicial relativa al clero será tramitada y resuelta con celeridad (*C.Th.* 2 4 7). En el 412 (*C.Th.* 16 2 40) se le exime de impuestos y de servicios de *baja condición* y además las tierras de la Iglesia estarán libres de impuestos relacionados con el servicio militar y las levas; también se le libera al clero de obligaciones respecto a la conservación de caminos y puentes, además de estar exento de otros impuestos relacionados con las mercancías, etc., etc. También y en atención a la Iglesia, hay una serie de disposiciones que reducen las festividades lúdicas y religiosas del paganismo[60]. Así en el 395 (*C.Th.* 2 8 22) ya no serán considerados como festivos para los cristianos los días celebrados por los gentiles; en el 399 (*C.Th.* 2 8 23) las carreras en el circo y las representaciones teatrales estarán prohibidas en el Domingo; al año siguiente incluso en Navidad y en Pascua (*C.Th.* 2 8 24); en el 409 ya se impide que toda fiesta o ceremonia pagana se celebre en Domingo para que no distraiga o atraiga a los fieles católicos (*C.Th.* 2 8 25).

II.6. El emperador, los obreros y los oficios

De modo similar a cómo perdía a los valiosos curiales en las ciudades y municipios, debió de sentir el Emperador las evasiones de los artesanos y gentes de los gremios[61]. En este caso la mística del príncipe sigue alejada de la realidad y las medidas adoptadas para atajar el problema eran todavía más impracticables[62]. Sólo recurre a la violencia y a la coacción para sujetar hereditariamente a los obreros, a los distintos oficios claves para la administración y el funcionamiento del Estado y a la sociedad en general[63]. De cualquier forma, en los temas prosaicos de la economía, es difícil hallar expresiones trascendentes. Ni en cuestiones relativas a los armadores, comerciantes, panaderos, banqueros, mulateros, porqueros, obreros de talleres textiles o de los arsenales, etc., hemos creído vislumbrar una preocupación que nos acercara a la oratoria. Como Pedro, delegará en varones justos el reparto de los bienes y la administración de la

60 J.F. Jordán Montes, «La pervivencia del paganismo en el reinado de Honorio (395-423 d.C.)», *Antigüedad y Cristianismo* VIII (1991), 183-199.

61 Para una visión amplia y concisa sobre la militarización de la sociedad y del trabajo, el control de los precios y de la producción por parte del Estado, de la economía y pujanza del medio rural, de los impuestos y de los gremios urbanos, F.W. Walbank, *La pavorosa revolución. La decadencia del Imperio Romano en Occidente*, Madrid 1978, pp. 91-121. J. Vogt, *La decadencia de Roma*, p. 244. Recuerda que con frecuencia se ha llamado «socialismo estatal» a la organización del imperio tardorromano.

62 A. Bernardi, «Los problemas económicos del imperio romano en la época de su decadencia», *La decadencia económica de los imperios*, Madrid 1973, pp. 27-92. Rápida visión sobre las reformas fiscales, la formación de los grandes latifundios, la actividad generosa de los emperadores para paliar las deficiencias del sistema, el gasto público en comunicaciones y obras públicas, el gigantismo de la burocracia, la defensa militar y sus necesidades. (*SDHI* XXXI [1965] 110-170). J. Vogt, *La decadencia de Roma*, llegará a afirmar que los emperadores de fines del IV «pusieron la vida civil del imperio casi en estado de sitio» (p. 180), refiriéndose al exceso de presión fiscal y a las adscripciones forzosas a los colegios profesionales.

63 M.I. Finley, «La mano de obra y la caída de Roma», *La decadencia económica de los imperios*, Madrid 1973, pp. 93-100. D. de Decker, «L'expression des revendications sociales dans l'antiquité tardive», *Dialogues d'Histoire Ancienne*, Paris 1979, pp. 255-262. A. Balil, «Aspectos sociales del Bajo Imperio (s. IV-s. VI)», *Latomus* XXXIV (1965) 886-904.

hacienda imperial; aúnque jamás se despreocupa de forma absoluta de asunto tan crucial para el Estado.

Hemos de señalar que sólo las profesiones liberales merecerán en las leyes un trato de preferencia y la concesión de dignidades (*C.Th.* 6 16 1 del año 413, referida a los médicos; *C.Th.* 13 3 16 del año 414, referida a profesores y preceptores). En el apartado siguiente, no obstante, veremos que el monarca sí actúa contundentemente contra determinadas profesiones relacionadas con servicios, espectáculos y diversiones.

II.7. El Emperador y los desheredados

Probablemente es ante los últimos hombres libres de la cada vez más estamental sociedad romana, cuando mejor se aprecia esa suerte de misticismo hacia la perfección y la unicidad que afectaba a la conciencia del Emperador. Una serie de profesiones, como los bailarines, los aurigas, los gladiadores y los adivinos y otros personajes pintorescos y similares, serán muy vigiladas y perseguidas por los legisladores tardoantiguos (*C.Th.* 15 13 1, del 396; *C.Th.* 15 12 3, del 397; 14 3 21, del 403; 15 7 13, del 413; 14 7 2, del 409-412). En esas leyes se vetaba el acceso a tales hombres y mujeres a cargos públicos de cierta dignidad; o se les prohibía tajantemente servir como escoltas a personajes principales o influyentes; o se les negaba la posibilidad de matrimonios con miembros del gremio de los panaderos, acaso para evitar las evasiones de estos últimos; o se les adscribía a las organizaciones forzosas de espectáculos públicos, tareas siempre onerosas; o se les cargaba de impuestos, etc.

Todo esta serie de disposiciones no se comprende si no percibimos en la conciencia imperial un temor a la indisciplina y a la anarquía emanadas de ciertas profesiones y oficios callejeros o de dudosa moralidad. Además, tales personas disfrutaban, hasta el momento, de una libertad escandalosa para las autoridades y atrayentes para los campesinos, obreros y curiales menores, siempre ceñidos por las obligaciones de la tierra, de los oficios o de los municipios y obligados por cuestiones de nacimiento o herencia. En los suburbios, en las calles y en los caminos se desarrollaban y manifestaban gentes libres de imposiciones, impuestos y deberes tradicionales. Y constituían, para la mentalidad imperial, una amenaza estridente por su indisciplina. En la nueva sociedad triunfante cristiana no había sitio para lo que no fuera digno ni puro. El Emperador, convertido y convencido de su misión como instrumento de Dios, debía implantar una nueva ética y, al igual que castigaba a los paganos y herejes, fustigaba los vicios de los indeseables y provocadores. Como un nuevo Pedro, conductor del rebaño del pueblo de Dios, era intolerable e inconcebible tamaña manifestación de libertad de aquellos hombres que vivían de la risa, del mimo y del ocio de las masas. La reducción de las festividades paganas, ya comentada, y la imposición gradual de las celebraciones cristianas, no permitía una competencia tan atrayente de titiriteros, danzarines, augures, truhanes, soldadesca mercenaria ni tenderos de baja ralea. Su vinculación a la sociedad estamentalizada y jerarquizada era ineludible. La tolerancia, la permisividad y la condescendencia, pertenecían a otras épocas más serenas o prósperas del Alto Imperio. Además, la ira de Dios podía manifestarse si no se combatía seriamente la lujuria y el desprecio por la moralidad. El Emperador asume su función de instrumento divino para extirpar y erradicar lo impuro y perjudicial en la restauración de una nueva dignidad y en el preludio de un nuevo mundo.

En relación con el tema de la pulcritud material y de la pureza espiritual, se puede añadir la

cuestión de las melenas, las pieles, los pantalones y las botas, como indumentaria extraña a la cultura clásica[64]. En sucesivos arrebatos, que hemos de considerar místicos en ciertos aspectos, el Emperador prohibirá a los habitantes de la capital occidental, Roma, el uso de tales prendas y calzados, amenazando con castigos tan desmesurados a la entidad del delito o falta, como la confiscación de bienes y exilio. (*C.Th.* 14 10 2 del año 397; *C.Th.* 14 10 3 del año 399; *C.Th.* 14 10 4 del año 416). Esto sorprende a menos que atendamos a la situación política del momento. La germanización y proletarización de los modos de vida y costumbres no se veían en absoluto con agrado en la corte imperial, donde la elegancia, la oratoria, la filosofía, las normas seculares, aún sobrevivían y destacaban con esplendor.

Admitamos que se trataba de combatir la influencia del partido filogermánico representado por Estilicón. Aún así nos faltarían elementos para comprender en toda su extensión la obsesión imperial por evitar la degradación de formas y comportamientos. La propia progresión que se observa en las tres leyes citadas arriba, nos indica una intensificación en el deseo de purificar de todo lo que fuera mundano y corrupto, la dignidad del ambiente de la corte y de la capital sagrada. Si en el año 397 la ley se dirigía al pueblo de Roma, en el 399 el Emperador remite la norma al mismo Prefecto de la Ciudad, adquiriendo así oficialidad y una posibilidad seria de castigo para los infractores, ya que una autoridad debía hacerse cargo de la observancia y cumplimiento de la disposición. Es más, si en el año 399 se prohibían aquellos aspectos desaliñados e indumentarias inapropiadas en el interior de los muros de Roma, en el 416 el radio de acción se extiende a la periferia de la ciudad y regiones vecinas. Adviértase también una progresión en la radicalización en los adjetivos añadidos a Roma. Si en el año 397 el calificativo era de *urbe venerable*, en el 399 es el de *sacra urbe*; y en el 416 de *urbe sacratísima*. Es decir, asistimos a una sacralización que se intensifica conforme las leyes no se atienden ni obedecen y conforme se emborrasca el trágico panorama político para Roma (saqueo de la capital en el año 410 por las tropas de Alarico). A más miseria y decadencia, mayor gloria y esplendor aparente. La capital, por otra parte, aún cuando dañada en su prestigio material, debía permanecer incólume en sus valores tradicionales. Se puede considerar que se trataba de una anacronía sentimental y de un arcaísmo histriónico o incoherente con las nuevas circunstancias. Pero en toda época de crisis aguda se tiende a recuperar unas raíces que garanticen, en profundidad al menos, la supervivencia del espíritu. Es importante señalar cómo las leyes sólo pretenden ser aplicadas en el ombligo mágico del mundo occidental y que las pretensiones del monarca, consciente de sus limitaciones y de su misión sagrada, no rebasan el círculo de la vieja capital. En el resto del imperio era de imposible aplicación las normas antes citadas sin caer en la irrisión o en la rebelión social de los más desfavorecidos quienes, además, difícilmente iban a comprender el sentido y las intenciones sacralizadoras de su soberano.

El Emperador acabaría, en consecuencia, por considerar una afrenta a su persona toda expresión material de suciedad, pobreza, descuido... así como lo era toda manifestación no católica en el plano espiritual: herejías, judaísmo, reminiscencias paganas. Se puede entender esta progresión como una reacción sentimental contra la barbarización de la sociedad y de la vida, de los órganos de gobierno y de toda la existencia, sobre todo a partir de Teodosio I. Pero

64 Un estudio precioso, sumamente detallado, en J.L. Murga, «Tres leyes de Honorio sobre el modo de vestir los romanos», *SDHI. Studia e Documenta Historiae e Iuris* 39 (1973), 129-186. Quizás, una de las afirmaciones más importantes es: «El pueblo aplebeyado se ha distanciado totalmente de las élites creadoras». O bien: «... una población que ha preferido desertar».

también hay que considerar una visión mística de la realidad y de la sacralidad de la residencia del emperador cristiano, triunfante en la religión.

II.8. El Emperador ante los bárbaros: ¿enemigos o hijos de Dios?[65]

II.8.1. Las circunstancias

En evidente relación con el tema anteriormente expuesto, la legislación de nuestro período aborda un tema curioso y fundamental para conocer la mentalidad imperial. Es importante constatar, para comenzar, el escaso número de leyes que los legisladores destinan a los problemas derivados de la presencia y devastaciones bárbaras, en comparación con otros temas de la época: curias, gremios, herejes, etc. ¿Acaso el Emperador consideraba un peligro mayor para la continuidad del Estado esos problemas internos antes que las invasiones y depredaciones extrernas? Si ello fuera así nos encontraríamos ante una despreocupación, casi filosófica, del monarca por los asuntos de política exterior y una concentración de sus esfuerzos en la resolución de problemas morales, de conciencia individual y colectiva. Es posible plantear también otra cuestión de matiz. El mismo Emperador, consciente de la imposibilidad material y militar de someter a todos los pueblos que merodean por el *limes* o que ya se han infiltrado en la parte occidental y que además han ocupado amplias parcelas provinciales, adopta una actitud serena y contempla la inmigración de gentes, no como un peligro mortal, sino como un caudal casi inagotable que abastecerá las aspiraciones de Dios de difundir su palabra y su Evangelio por toda la Tierra.

El Emperador, acaso por influjo de una serie de pensadores cristianos[66], no tuvo, en efecto, que ver siempre como enemigos irreconciliables a los bárbaros. Y no tanto como una expresión de caridad fraternal como también, no hemos de soslayarlo, por una razón práctica. En una

---

65 E.A. Thompson, «El cristianismo y los bárbaros del Norte», *El conflicto entre el paganismo y el cristianismo en el siglo IV*, Madrid 1989, pp. 71-94. El autor plantea la conversión de los bárbaros que vivían en territorio no romano como una labor, no coordinada ni organizada siempre, realizada por misioneros, comerciantes, prisioneros cristianos e incluso germanos que habían servido en la armada romana y que regresaban a sus hogares con nuevas ideas y conceptos. Hubo predicadores que con intuición vislumbraron una utilidad política y social en la conversión de los pueblos bárbaros: evitar las guerras y los saqueos e inaugurar una época de paz y esplendor. Ese parece que pudo ser el pensamiento de Ambrosio y de Orosio (pp. 80 ss). De cualquier forma, hasta que los pueblos bárbaros no penetraron en territorio latino o romano, no se produjo nunca una cristianización sólida ni generalizada. J. Vogt, *La decadencia de Roma*, pp. 270 ss. Plantea incluso un antiguo sincretismo religioso o aculturación sufrida por los bárbaros al mantener contactos con la civilización romana. Tales relaciones debilitaron la devoción por sus dioses ancestrales y el mantenimiento de las fiestas tradicionales. Todo ello favoreció, en principio, la integración cultural y la conversión al cristianismo.

66 J. Fernández Ubiña, *La crisis del siglo III y el fin del mundo antiguo*, Madrid 1982. A. Momigliano, «El cristianismo y la decadencia del imperio romano», *El conflicto entre el paganismo y el cristianismo en el siglo IV*, Madrid 1989, pp. 15-30. El autor considera que al tradicional enfrentamiento entre paganos y cristianos, se añadía «un nuevo factor», que fue la presencia y conversión de los bárbaros. Destaca la diferente actitud de los paganos y de los cristianos ante los bárbaros. Para los primeros era casi imposible domeñar el carácter y las tendencias de los pueblos primitivos; a lo sumo, mediante la filosofía y una educación correcta, se podría suavizar a una élite. Mas para los cristianos, las masas de los pueblos salvajes, no latinos, era una ocasión ideal para predicar y convertir a miles de hombres y mujeres a la fe de Cristo. Los cristianos «habían descubierto un puente entre la barbarie y la civilización» (p. 29). Para el cristianismo, los bárbaros experimentaban un proceso de aculturación, de romanización (p. 30).

época de crisis generalizada e intuyendo y atisbando ya las tremendas mutaciones que la sóla presencia e integración de los germanos significaba, era lógico pensar como estratega y político: la incorporación de los elementos germánicos en las tropas, en el funcionariado, en el medio rural y urbano, era irrenunciable e indetenible.

También, algunos autores cristianos del siglo III (Comodiano) mostraban cierta condescendencia y aún complacencia, por el castigo que infligían las depredaciones de los bárbaros a los romanos gentiles; era un preludio apocalíptico de la ira de Dios que castigaba las antiguas persecuciones de los cristianos[67] Ambrosio verá en la derrota de Adrianópolis una manifestación del castigo de Dios a los arrianos. Es más, se llegaba a pensar, en una radicalidad absoluta, que los bárbaros acudían como auténticos libertadores de los cristianos ante el yugo, la opresión y la injusticia de los romanos[68].

Pero algunos espíritus cristianos fueron más sensibles y percibieron matices sutiles en los desastres militares. Es cierto que la fecha del saqueo de Roma en el 410 significaba el fin de las esperanzas depositadas en la regeneración del imperio por sus propios recursos y gentes. Y que causó una profunda consternación en los espíritus cristianos y cultivados de la época. Jerónimo se lamentará amargamente de que «la luz del mundo (Roma)», se había eclipsado por los godos y que tal suceso no se conjugaba con la idea de la Nueva Jerusalem. Algo similar debieron sentir los corazones romanos tras el descomunal desastre de Adrianópolis en el año 378, aunque en este caso aún quedaba la figura y la esperanza de Teodosio I. Pero también es verdad que tal fecha, la del 410, constituiría para los romanos cristianos un evidente y merecido juicio de Dios[69], siempre inefable.

El propio Orosio fomentó y defendió esa creencia (*Historiarum Libri VIII adversum paganos*). Los errores, los pecados y la perfidia, de los cuales habían hecho gala y culto los romanos, eran reprendidos de forma inexorable y severa mediante los castigos divinos. En consecuencia, las invasiones germánicas, el último castigo visible para la civilización pecadora, evidenciaban el juicio final de Dios. Un nuevo orden surgiría del caos. Agustín también había establecido esa relación de causa y efecto.

Mas el mismo Orosio y otros padres de la iglesia como Jerónimo, verán al mismo tiempo en los bárbaros, con esperanza y optimismo, la expresión de la ingenuidad y de la pureza primitivas. Ellos, vistos con simpatía, eran la savia nueva que enviada por Dios sería, a la vez, instrumento de castigo y de salvación y regeneración para el mundo conocido. Con frecuencia se veía además que los destrozos causados por los invasores y la situaciones de miseria habían resultado nimios en comparación con las calamiades ocasionadas por los romanos. Se minimizaba la tragedia mediante la reinterpretación teológica de la historia. Al mismo tiempo se habría de producir y preparar una conversión germánica masiva al catolicismo (VII, 41,8) y una convivencia positiva y enriquecedora entre la vieja civilización y los pueblos jóvenes. Es más, podrían los inmigrantes servir de defensa militar contra los bárbaros más salvajes y destructi-

---

67 S. Mazzarino, *El fin del mundo antiguo*, México 1961, pp. 36-38.

68 Un interesante trabajo que recoge el comportamiento de las poblaciones romanas, paganas o cristianas, ante la presencia inquietante siempre de los germanos, en R. Teja, «Sobre la actitud de la población urbana en Occidente ante las invasiones bárbaras», *Hispania Antiqua* VI (1976), 7-17. Algunas poblaciones pudieron plantearse, en efecto, ante los abusos de la soldadesca y de los funcionarios romanos, una alianza temporal con los invasores. Sobre algunas relaciones entre pueblos invasores y romanos, con las múltiples conexiones religiosas, políticas, económicas y sociales, en J. Vogt, *La decadencia de Roma*, pp. 276 ss.

vos, uniéndose por la fe a los romanos (I, 16,3-4). Algo similar a la afirmación de Cristo sobre el vino nuevo en odres viejos o a la relación entre el Nuevo y el Viejo Testamento.

En el siglo V esa creencia se intensificará. Salviano mantendrá la tesis del juicio de Dios e insistirá en la pureza natural de los bárbaros (aún cuando fueran herejes), garantía de la regeneración moral y redención de los romanos, caducos y agotados hasta ese instante (*De gubern. Dei*, IV,30). Se puede considerar como una exaltación del ideal del buen salvaje. La pureza, el respeto por la familia y el matrimonio y otros rasgos y virtudes de los germanos serán exaltados por Salviano quien considerará una siembra fecunda en corazones tan castos, aún torpes y rudos. El Evangelio era universal y estaba destinado a la propagación entre todos los pueblos sin distinciones. Por otra parte, la pureza y la sobriedad de los germanos ayudaría a erradicar los vicios y la molicie de los romanos. Era necesario, en consecuencia, practicar la coexistencia, ser cordiales y receptivos con los germanos, simples instrumentos más o menos inocentes de Dios para castigar los pecados y desviaciones de los hombres habitantes del Imperio. Era vital colaborar con ellos para la preparación de un nuevo mundo. Orosio indicará que los bárbaros han dejado de ser *hostes* para ser *fratres* (*Hist. adv. pag.* 7,32,9). Incluso no duda en admitir que numerosos cristianos buscaban asilo y libertad entre los germanos, pese a su pobreza, ante la esclavitud y abusos de los ejércitos y funcionarios del imperio romano.

¿Había caído Roma ante Alarico? Orosio estaba convencido de que tal suceso estaba previsto en la providencia de Dios ya que la Ciudad Eterna merecía un castigo ejemplar por sus muchos pecados y Alarico sólo fue el instrumento de Dios (VII, 38,7). Tanto fue así que el caudillo visigodo había respetado a los cristianos y paganos refugiados en las basílicas de Pedro y Pablo. Además, la capital romana ya había sufrido desastres similares (conquista gala, incendio de Nerón) pese a la supuesta protección de los dioses de la mitología y sería capaz de levantarse de sus cenizas de nuevo (II, 19,13-15; VII, 14,3; VII, 7,4-6). Un exceso de confianza o sencillamente una fe absoluta en Dios y su providencia.

Agustín también contempló con resignación cristiana la presencia de Alarico en Roma y observó en el respeto que los visigodos hacían de las vidas de sus habitantes refugiados en los templos católicos, una muestra de la misericordia y del poder de Dios (*De Civ. Dei*, Lib. I, Cap. I). Y se lamentará amargamente del hecho y aún creerá que con la caída de Roma el mundo entero perecía (*Comentarios a Ezequiel*). Y se interrogará por el significado y la causa de esa aparente debilidad u olvido de Dios. Pero aún así le salva y le consuela la esperanza en los designios de Dios[70], confiando que el suceso se debió a un severo castigo infligido por el cielo a los romanos no creyentes y una prueba dura a los cristianos. Agustín no se alarmará por la creciente diversidad de los pueblos que acceden al mundo romano, sino por aquellos que viven según la carne y no según el espíritu (*De civ. Dei* XIV,1).

Por otra parte, numerosos bárbaros contribuyeron a suavizar las posturas y los pensamientos hacia ellos por sus deseos de integración en el mundo romano[71], los unos acuciados por las

---

69 S. Mazzarino, *op. cit.*, p. 51 ss.

70 Para una visión panorámica de los problemas de integración y convivencia entre bárbaros y romanos, Géza Alföldy, *Historia social de Roma*, Madrid 1987, pp. 246-290. J. Vogt, *La decadencia de Roma*, pp. 201 ss. La política imperial y los escritores paganos hablaron siempre de la «filantropía» de los soberanos hacia los bárbaros ya que siempre procuraron su sedentarización y su integración en el ejército, en la sociedad y en la política.

71 P. Brown, *El mundo en la Antigüedad tardía. De Marco Aurelio a Mahoma*, Madrid 1989, pp. 148 y 154.

necesidades económicas o el hambre pura y simple, los otros seducidos por la cultura y la riqueza del mundo clásico y mediterráneo.

Algunos personajes evidencian esa realidad. Estilicón muestra la barbarización del ejército y el dominio de la política exterior romana por un bárbaro. Pero está casado con Serena, de la familia imperial y casará a una hija suya con el emperador Honorio. Es cierto, pero a la vez una «penetración legal»[72], consentida y necesaria para la supervivencia del estado romano, en especial a partir de la política de Teodosio I, bajo cuyo mandato numerosas unidades estaban integradas sólo por germanos.

Esta situación de creciente influjo de los elementos extraños a la cultura clásica provocó un amplio debate en la sociedad romana. Es posible que en ocasiones tal inmigración y aportación humana supondría como resultado el «deterioro de las armas romanas»[73], al adoptar las legiones tácticas militares inapropiadas a su carácter y perder la disciplina tradicional. Así lo describe Vegecio (*Re militari*, II,5).

Pero Temistio (*Orat.* XVI) alabará la política de acercamiento y relativamente pacífica de Teodosio respecto a los bárbaros. Y se planteó si era preferible la prosperidad, admitiendo a los germanos, o la ruina, guerreando continuamente contra ellos. La primera opción, decía Temistio, era sinónimo de la Razón; la segunda posibilidad surgía de la debilidad. Era todo un dilema inquietante para las conciencias de la época. En efecto, a principios del V, en Oriente, Sinesio de Cirene, obispo cristiano, criticará abiertamente la política filogermana de Teodosio y propondrá la expulsión de todos los bárbaros de las tropas romanas y su sometimiento como campesinos dóciles al servicio de la economía imperial. Su radicalidad era reflejo de la impotencia y de las nuevas tendencias irreversibles. También los paganos, como Claudio Claudiano, despreciaban a los bárbaros por su incultura y sus rapiñas y sólo los admitían en el seno de la civilización romana como trabajadores. Los matrimonios mixtos (romano-germano) eran inconcebibles para su mentalidad. Sidonio Apolinar, en su fase anterior a ser nombrado obispo, como miembro de la arristocracia gala, despreciaba profundamente a los germanos «aún cuando fueran buenos».

Volviendo a Estilicón, de cuya fidelidad y «romanidad» no hay por qué dudar[74], sólo hemos de pensar que en realidad prosiguió la política establecida y emprendida por Teodosio I, su protector y quien le confió la tutela y custodia de sus hijos[75]. El propio Teodosio I sería agriamente criticado por la confianza depositada en los barbaros.

Pero otros jefes, como Ataulfo, mostrarán con tremenda sinceridad sus antiguas pretensiones y su transformación tras el conocimiento y la impregnación de la cultura clásica y de la organización política y social romana: «Yo ansiaba que Romania llegase a ser Godia y que Ataulfo fuese César Augusto. Pero he aprendido (...) que los Godos no admitirán nunca su obediencia a las leyes; y sin leyes una república no es república. He elegido el camino más prudente de aspirar a la gloria de restaurar e incrementar el nombre romano con el vigor godo. Y espero pasar a la posteridad como el iniciador de una restauración romana, ya que es imposible para mí cambiar la forma del Imperio» (Orosio, VII, 42; VII,43,5-6). La manifesta-

---

72 A. Ferrill, *La caída del imperio romano. Las causas militares*, Madrid 1989, p. 70.

73 A. Ferrill, *op. cit.*, p. 125.

74 A. Cameron, «Teodosio el Grande y la regencia de Estilicón», *Estudios en Filología Clásica de Harvard* 73 (1969), 247-280. E. Demougeot, «Note sur la politique orientale de Stilicon, de 405 à 407», *Byzantion* XX (1950), 27-37.

75 A. Ferrill, *op. cit.*, p. 169.

ción es elocuente y revela con nitidez la tendencia a la convergencia de intereses entre germanos y latinos en determinadas circunstancias.

De todos modos, no podemos olvidar las dramáticas escenas espléndidamente narradas por Jerónimo (*Ep.* 77,8; 60, 16), a fines del IV, en las que nos muestra la crueldad de los bárbaros ante las poblaciones civiles y sus depredaciones devastadoras en campos, ciudades y monasterios. O bien las imágenes descritas por Hidacio en Hispania, en su *Crónica*, a principios del V, donde relata la conjunción del hambre, la guerra, la peste y las alimañas. Autores no cristianos como Zósimo, en la segunda mitad del V, se lamentan amargamente de la progresiva inclinación del imperio hacia el paganismo y verán en ello la causa de la crisis y de la ruina del imperio[76]. Los dioses de la mitología también tenían poder para castigar a los incrédulos y a los antiguos paganos que habían abandonado sus creencias y liturgias. El «abandono de los ritos tradicionales» había sido programado por Constantino y Teodosio. Salviano de Marsella[77], por último y desde la perspectiva contraria, incidirá aún más en el asunto y considerará ante las devastaciones que «los romanos soportan sus penas por justo juicio de Dios», si bien sus sufrimientos son menos angustiosos que los causados por ellos mismos a los distintos pueblos que conquistaron y destruyeron durante toda su historia.

II.8.2. Las leyes

Pero en nuestro período el Emperador no puede reprimir ciertas manifestaciones de exaltación nacionalista[78] cuando se refiere a victorias militares sobre algunas tribus y pueblos germánicos (*C.Th.* 13 11 10 del año 399). Si embargo, y es vital captar el mensaje, indica que la multitud de los pueblos germánicos aspiran a la felicidad romana, refugiándose incluso voluntariamente al amparo de la soberanía romana tras el limes y estableciéndose como soldados, colonos o habitantes del imperio: *«Quoniam ex multis gentibus sequentes Romanam felicitatem se ad nostrum imperium contulerunt, quibus terrae laeticae administrandae sunt, nullus ex his agris aliquid nisi ex nostra adnotatione mereatur».*

Se puede considerar que esta expresión triunfal pretendiera ocultar a la población en general, a la aristocracia senatorial y a los funcionarios de la administración, la difícil situación política del imperio. Mas no por ello dejaríamos de intuir cierto misticismo universalista de salvación y de recepción cristiana de los pueblos y elementos momentánea y temporalmente ajenos a la fe de Cristo y a la enseñanza de la Iglesia. Es decir, el soberano asume una acción de acogida benevolente cuyo objetivo final es la redención de la humanidad, imitando en ello el modelo de la Pasión del Salvador. Los bárbaros son considerados, pues, no como simples enemigos, sino como potenciales incrementadores de la riqueza humana de la iglesia y de sus potencialidades de santidad, trabajo e integración en el orden cósmico.

Y es una reacción de filósofo la que se aprecia en el Emperador al lamentarse amargamente de los sufrimientos que padecen grandes masas de sus súbditos cuando sufren las depredaciones

76 S. Mazzarino, *op. cit.*, pp. 57-59.

77 S. Mazzarino, *op. cit.*, p. 63.

78 J.F. Jordán Montes, «La influencia de los bárbaros en la legislación imperial tardía (395-423 d.C.)», *1er. Congreso Peninsular de Historia Antigua. (Santiago de Compostela 1986)*, Vol. III, Santiago de Compostela 1988, pp. 249-263.

de los bárbaros. O cuando, más grave aún a sus ojos, ciudadanos romanos, latifundistas probablemente, comercian con sus vidas y hacienda, obteniendo así mano de obra casi esclava a buen precio y adquiriendo a tales personas de los pueblos invasores (*C.Sirm.* 16 y *C.J.* 8 51 20 del año 408; *C.Th.* 5 7 2 del año 408-9; *C.Th.* 5 6 2 del año 409; *C.Th.* 15 14 14 del año 416).

El Emperador llegará a afirmar (*C.Sirm.* 16), como un nuevo Marco Aurelio guerrero y filósofo estoico, que para restaurar la libertad se precisan dos elementos: las armas y las leyes, las cuales siempre protegen a los ciudadanos: *«Punitis auctoribus mali publici laesorum quidem dolori dedimus ultionem, sed provincialibus nostris libertatis restituendae festinatione sentimus uno eodemque tempore armis et legibus consulendum».*

Cuando el Emperador se refiere a los rescates que ciudadanos romanos realizan sobre cautivos romanos apresados y arrastrados por las depredaciones germánicas, utiliza igualmente un lenguaje de carácter moralista y religioso (*C.Th.* 5 6 2). El soberano admite como lícito el botín capturado a los bárbaros tras una batalla; pero especificará y advertirá seriamente que las personas, libres o esclavas, que estaban desplazadas y presas entre los invasores, no serán incluidas ni consideradas como elementos del pillaje y deberán ser restituidas a sus municipios, definidos como patrias (*patriis naturalibus*). La concesión de la libertad de los ciudadanos romanos, que ya la disfrutaban antes de ser desposeídos de ella por la violencia y la destrucción, es defendida por el Emperador. Y declara que los gastos en ropas y alimentos que hubieran ocasionado los miserables desplazados o refugiados a sus salvadores o a los que les proporcionaron albergue (con intenciones cristianas o mercantiles), no deberán ser reclamados, ya que debe imponerse la gloria de las buenas acciones cristianas sobre la mezquindad de los intereses económicos y de dominio social sobre personas desprotegidas: *«Quibus si quidquam in usum vestium vel alimoniae impensum est, humanitati sit praestitum, nec maneat victualis sumtus repetitio...».* Es decir, el Emperador legisla como soberano y príncipe de los ciudadanos, pero también predica y amonesta como un Apóstol o como un obispo responsable de su grey. Y esta ley (*C.Sirm.* 16) es un precioso ejemplo de este fenómeno que se intensifica en la tardoantigüedad.

III. REFLEXIONES. FUENTES DE INSPIRACIÓN DE LA CONCIENCIA IMPERIAL

Durante todas las leyes someramente comentadas en los apartados previos hemos pretendido ofrecer una interpretación de la mística imperial y de la mentalidad del soberano cristiano ante los asuntos más trascendentes de la historia de su época. Hemos detectado importantes matices que diferenciaban al imperio Occidental del Oriental. Pero en ambas partes, el Emperador conserva en su conciencia la convicción de ser elegido por Dios para oponerse al caos de la desintegración política y de la divergencia en los caminos que conducen a El. Pero esa conciencia no se forjó tan sólo con las experiencias personales. Hemos de considerar la posibilidad de la inspiración basada en lecturas de fuentes escritas siglos antes de la vida de Arcadio y de Honorio.

III.1. Eusebio de Cesarea

Si hemos de comenzar por algún texto que nos indique alguna probable fuente de inspiración imperial en lo concerniente a los temas anteriormente tratados, creemos que uno de los más

atrayentes es el discurso laudatorio de Eusebio de Cesarea (*Laudes Constantini*), que el obispo pronunció cuando Constantino cumplió 30 años de gobierno en el trono imperial[79]. En este panegírico, fechado hacia el año 336 d.C., se manifiesta ya que el poder imperial presenta un origen divino. En consecuencia, el soberano adquiere «plena conciencia de los bienes con que ha sido gratificado». Por esta razón debe velar el Emperador por la protección del patrimonio material (templos, tanto católicos como paganos y judíos, edificios públicos, obras de arte...) como de las almas de los súbditos. En efecto, el príncipe debe conducir «las almas de las criaturas racionales, que él ha alimentado, al conocimiento y respeto de Dios». En este sentido, se explica la continua preocupación de Honorio por la salvación, no sólo de los católicos, sino también de los ignorantes paganos, de los soberbios judíos y de los descarriados herejes. Si así cumplía todo Emperador con tal obligación moral y de conciencia y con su santo cometido, «Dios, por su parte, satisfecho con una tal ofrenda, alegre por este regalo, y satisfecho por este espléndido y santo sacrificio de hierofante, concede al Emperador un largo suplemento de reinado y, en recompensa por estas ceremonias, aumenta sus favores hacia él».

Este elevado, e interesado, intercambio de servicios entre el monarca y Dios era recompensado generosamente desde el cielo. El Emperador aparece entonces como una prefiguración emblemática de un rey vasallo medieval ante un soberano imperial supremo: «... como este Dios, Rey del Universo, le proporciona sobre los pueblos de la tierra, una hegemonía viva y actual como si ésta comenzase cabalmente a crecer. Dios se asocia a él para celebrar la fiesta tras haberle hecho vencedor de todos sus enemigos públicos y privados...». A su vez, el Emperador mortal irradia su poder, procedente de Dios e identificado simbólicamente con el astro padre, sobre los inferiores y les concede y otorga, por esas emanaciones, parte de su sacralidad de origen divino, sanando todo lo impuro y caduco: «El Emperador, como hace la luz del sol con sus centelleos, ilumina con sus rayos, que son los Césares, a los habitantes de las regiones más lejanas».

Toda esta expresión de teología imperial y solar se adorna continuamente con imágenes simbólicas. El Emperador cristiano es un auriga que conduce a su pueblo en armonía y equilibrio; es un nuevo Helios celestial que inspecciona, vigila su herencia sagrada en la tierra y «gobierna a los hombres de aquí abajo según el arquetipo ideal y se afirma imitando la soberanía del monarca divino». Es cierto, el soberano de los católicos no debe sino imitar de forma constante «la soberanía del Soberano celeste. Al rey único sobre la tierra corresponde el Dios único». Un espejo santo refleja una imagen humana y humilde, pero sacralizada para orientar con su luz el comportamiento y las conciencias de los hombres. Igualmente, el poder imperial en la tierra es destello y se basa en el esplendor supremo de Dios en el cielo. El tránsito hacia la concepción medieval del poder, con mutuos y recíprocos vasallajes, estaba iniciado.

El Emperador aparece igualmente como un «filósofo pues se conoce a sí mismo y tiene plena conciencia de las bendiciones que se derraman sobre él y que provienen de una fuente exterior que viene del cielo...». De esta forma, se perpetuaba el concepto del hombre sabio, estoico, que mediante la reflexión y la oratoria ante sus discípulos, les reconduce, siempre inspirado por la suprema divinidad, de forma ininterrumpida, por las sendas que conducen a la salvación personal y colectiva.

---

79 Eusebio de Cesarea, *Discurso de las Tricennales (Triakontaeterikos)*: II,5; III,1-6 y V,5. Seguimos en todas las citas de este obispo la traducción realizada por R. Teja, *El cristianismo primitivo en la sociedad romana*, Madrid 1990, pp. 167-170.

Así, la victoria militar de Teodosio sobre Eugenio no se debería a las *virtus* o a la *Fortuna* imperial, sino a la *fides* personal, a la Fe en Cristo. A esa fe había que añadir otras cualidades imprescindibles para el soberano cristiano: la *humillitas* y la *clementia*[80].

De todos modos, hemos dc matizar algunos detalles respecto a esa continua obsesión que hemos observado en las leyes para preservar la unidad del imperio en la religión y en la conciencia municipal. En el discurso de Eusebio de Cesarea surgen unas tonalidades de sosegado pesimismo, estoico nos atreveríamos a sugerir. En efecto, el Emperador, en la soledad de sus reflexiones y ante las disposiciones que ordena promulgar y difundir, «... implora día y noche la ayuda del Padre celestial y arde en deseos de llegar a su Reino. Como sabe que aquí abajo todo está sujeto al cambio, a la corrupción, que todo se desliza con la misma rapidez que el agua de un torrente que corre a precipitarse en el mar, desea con increible ardor convertirse en súbdito de un Imperio donde Dios concede finalmente dones estables y permanentes».

Esta suave y contenida amargura también se detecta en numerosas leyes de Honorio. Hay un eco lejano de impotencia a la vez que de misticismo. Se intenta lograr la redención de todos los ciudadanos del Imperio. El Emperador, «guía a sus súbditos por sus preceptos y sus ejemplos» y es, al mismo tiempo, «buen pastor». Sus leyes están encaminadas a obtener numerosos frutos de salvación, «honrando a la divinidad con su admirable elocuencia, imitando con sus actos regios el amor del Todopoderoso por los hombres, consagrándose enteramente a Él y haciendo a Él un don completo de su persona como si fuese las primicias del mundo que le ha sido confiado». Si ello no se consigue no será por desinterés o maldad del príncipe que siempre emite leyes-mandamientos. Las circunstancias históricas del momento, angustiosas en Occidente, sin embargo, no impiden la salvación personal del Emperador que abandona su misión terrena y se eleva a las esferas celestiales. Esta ascensión suya es además «... modelo de salvación de todos». Y sus óbolos de salvación personal ante el Juez Supremo, son precisamente todos los seres humanos redimidos con su ejemplo, integridad y cualidades.

En la *oratio ad sanctorum coetum*[81] encontramos otros elementes sugerentes: el Emperador debía responder de sus actos ante Dios y su Juicio Final, tanto por su elevada condición como por su responsabilidad ante la tarea encomendada por la Providencia que no era otra que la de guiar al rebaño de los fieles. Del mismo modo el Emperador debía sintonizar su comportamiento y gobierno con las leyes y mandamientos de la ética celestial.

Previamente, en el Concilio de Nicea del año 325, ya podemos observar ciertas manifestaciones del poder imperial cristiano, y de su conciencia, que perviven, muy probablemente, hasta Honorio. Eusebio de Cesarea, de nuevo, nos describe el desarrollo del conflictivo concilio (contra el recien surgido arrianismo) en términos que fijan la mentalidad del soberano y sus pretensiones[82]. El príncipe católico se presenta «cual celeste mensajero de Dios» entre los obispos reunidos en el concilio ecuménico. Y lo hace al modo de un ángel espléndido en cuanto al ropaje y a la manifestación de su espíritu. Pero lo que más nos acerca al lenguaje de las leyes antes desentrañado en los capítulos precedentes, es la obsesión de Constantino por la unidad

---

80 F.J. Lomas, «Teodosio, paradigma de príncipe cristiano. Consideraciones de Ambrosio, Rufino de Aquileya y Agustín sobre la imperial persona», *Historia Antigua* VIII (1990), 149-165.

81 A. Fontan, «La revolución de Constantino», *La conversión de Roma. Cristianismo y paganismo*, Madrid 1990, pp. 133 ss.

82 Eusebio de Cesarea, *Vita Constantini*, II, 10-16. Citado por R. Teja, *El cristianismo primitivo en la sociedad romana*, Madrid 1990, pp. 163-166.

dentro de la iglesia cristiana; algo que casi un siglo después compartirá y preocupará hondamente a Honorio. Constantino afirma: «... tengo la perturbación interna de la Iglesia de Dios por más dura que cualquier guerra y que cualquier terrible combate y este asunto está tomando un cariz mucho más nocivo que los asuntos del exterior».

En efecto, en los años en los que transcurren los reinados de Arcadio y sobre todo de Honorio (395-423 d.C.), el número de leyes dedicado a combatir las disidencias en temas relativos a la religión católica es infinitamente más elevado que el que se destina, por ejemplo, a la defensa del limes y a la integración de los pueblos germánicos. Es decir, preocupaba y angustiaba mucho más, en lo más profundo de la mente del Emperador, la integridad de la religión y la salvación de las almas que la preservación de las fronteras y la defensa de los ciudadanos. Y para ello Constantino no dudará en instalarse entre los obispos, participar en los debates, conversar con los contendientes, orar por la unidad, juzgar las ideas, amonestar, llegar a acuerdos asumibles por todas las partes y tendencias dentro del mundo eclesiástico, incitar a la fe común... Será un «consiervo» entre los obispos que busca permanentemente la unanimidad y la coincidencia así como que todos ellos estén «anímicamente fundidos en un único y común espíritu de identidad y de paz...». Algo similar se detecta en las leyes emitidas por Honorio: perdonará el desafecto de los herejes y sus pecados, animará a la reconversión de los divergentes, actuará de forma paternal y corregirá afablemente antes que actuar con violencia contundente en los castigos, multas, destierros y otras penas, etc. Tanto Constantino a principios del IV como Honorio en los inicios del V, estuvieron obsesionados con el deseo de preservar la unidad de la Iglesia; probablemente como garantía de coherencia política y de salvaguarda del Estado; pero también como óbolo de salvación personal, individual, ante el juicio de Dios y la eternidad prometida.

Curiosamente, Eusebio no se detendrá a explicar los principios del arrianismo herético, objeto fundamental del Concilio de Nicea. Tampoco las leyes de Honorio conceden espacio a la propaganda de ninguna herejía; aunque sí detallan al máximo las penas a inflingir a los herejes, a la vez que ensalzan el esfuerzo imperial por conseguir su erradicación.

III.2. El ejemplo de Constantino

Será, probablemente, un modelo arquetípico, un precedente triunfante, para los soberanos católicos del siglo V d.C. En el llamado Edicto de Milán[83] del año 313, se concede sin dudas «la facultad de practicar libremente la religión que cada uno desease...». Y el interés imperial no se ruborizará en absoluto en expresar que de esa forma «todo lo que hay de divino en la sede celestial» ha de revertir de forma favorable y propicia tanto al Emperador como a sus súbditos. Es una concesión viva al mundo pagano y a todas las otras religiones del Estado.

También se observan ideas posteriormente desarrolladas por Eusebio. El objeto fundamental de la tolerancia hacia los cristianos es que Dios no pueda exigir responsabilidades al soberano, del cual dependen tantos fieles-súbditos y que, en consecuencia, se muestre siempre propicio a la trayectoria y proyectos terrenales del príncipe: «... con el fin de que la suprema divinidad, a quien rendimos culto por propia iniciativa, pueda prestarnos en toda circunstancia su favor y

83 Edicto de Milán (año 313). Ver R. Teja, *op. cit.*, pp. 142 ss.

benevolencia acostumbrados». Aunque las leyes de Honorio son, en este sentido, más pudorosas, menos desvergonzadas (o sinceras), no obstante creemos advertir continuamente un temor reverencial ante las eternas consecuencias y responsabilidades que Dios habría de exigir al Emperador cristiano si no propagaba la fe, potenciaba el culto católico, reprimía las divergencias dentro del cristianismo y aún desterraba o vigilaba las creencias paganas y judías. El elevado número de leyes destinadas a esos objetivos, nos conduce a esa conclusión.

Pero Constantino también manifiesta una segunda razón para permitir el libre culto de los cristianos. Y es la «conservación de la paz en nuestros días, de modo que cada cual tenga libre facultad de practicar el culto que desee». En Honorio también se pretende la paz social y la tranquilidad en las ciudades y en los campos. Recuérdense aquellas leyes ordenando moderación y sensibilidad en el derribo de los templos paganos o aquellas que velaban por la seguridad de las sinagogas y de los bienes y vidas de los judíos. No obstante, a principios del V d.C., la tolerancia, interesada o no, rara vez se aplicará como remedio en favor de los herejes. Y aquí sí se aprecia ya un cambio de signo y de tendencia. Es lógico, pues el cristianismo es ya triunfante y exclusivista por definición. A principios del IV con Constantino se muestra incipiente en su libertad conquistada y su victoria no es segura de forma indefinida. Es suficiente recordar el breve empeño del emperador Juliano.

III.3. El ejemplo de Teodosio y de Ambrosio de Milán

Arquetipo mucho más cercano será el padre de Arcadio y de Honorio, inspirador seguramente de ciertos pensamientos en las leyes de sus hijos y forjador de la oficialidad exclusivista del cristianismo, de la cristianización rigurosa del Estado y de la sociedad. En él culmina la obra iniciada por Constantino. Según Prudencio, Teodosio I aporta la salvación definitiva al Imperio, sin pactos con el paganismo. Dios prepara la revitalización del viejo mundo romano en la época de un príncipe cristiano quien ofrece la salud a los súbditos. En la alabanza fúnebre de Ambrosio[84] hacia el soberano, observamos ciertas cuestiones de interés. El obispo de Milán recuerda en el año 395 que la fe de Teodosio ha proporcionado numerosos triunfos a los veteranos de sus ejércitos: «La fe de Teodosio fue, pues, vuestra victoria». En las leyes de Honorio se percibe ese sentimiento de forma continua ya que de otro modo es difícil comprender la reiteración e insistencia de las normas promulgadas sobre temas concretos. Las leyes de Honorio acabarán por convertirse en auténticos mandamientos de inspiración divina que excluyen a los divergentes y a los disidentes de la fe y de la conciencia.

Y Dios se complace en los emperadores que muestran unas cualidades y virtudes muy concretas: la misericordia, la clemencia, la piedad... De hecho, en algunas leyes de Honorio el emperador se muestra paternal corrigiendo los errores de los herejes y propiciando su reintegración en el cuerpo de la iglesia. Como expresaba Ambrosio «...él (Teodosio I) prefería reprochar como un padre, más bien que castigar como un juez». Honorio, siguiendo la línea mística descrita para su padre, no dudará en perdonar incluso los pecados y los delitos cometidos contra sus mandatos divinos, si con ello se producía el regreso de los hijos pródigos.

---

84 Ambrosio de Milán, *De obitu Theodisii*. Trad. de R. Teja, *El cristianismo primitivo en la sociedad romana*, Madrid 1990, pp. 206-210.

Ambrosio dirá del emperador difunto: «Deseaba vencer; no castigar. No era un árbitro de castigos, sino un juez de equidad que nunca rechazaba el perdón a quien reconocía culpable». Naturalmente que la realidad era bien distinta. Es suficiente recordar la matanza de civiles ordenada por Teodosio I en el tcatro de Tesalónica. Sus hijos, Arcadio y Honorio, no vacilarán tampoco en recurrir con generosidad al fuego y a los castigos extremos si así se precisaban para someter a los herejes. Como dirá Teodosio I en el edicto de Tesalónica[85] del año 380 en relación a los herejes, «... serán castigados por nuestra propia iniciativa que adoptaremos siguiendo la voluntad celestial». Todo acto de represión y de castigo es, en consecuencia, mandamiento divino y responsabilidad última del cielo. En el edicto se proclama que «todos los pueblos regidos por nuestra imperial clemencia profesen la fe que creemos haber sido anunciada por el divino Pedro dio a los romanos...».

La voluntad imperial es, pues, un mandato divino. Todo el que rechace su obligado cumplimiento es de «mente insana» o «demente» y, en consecuencia, hereje. Además, sus lugares de culto no merecen siquiera el nombre de iglesia y serán destruidos por la ira de Dios y el poder temporal del soberano.

En definitiva, creemos observar una continuidad de la mística imperial y de la liturgia del poder desde Constantino hasta Honorio, al menos, pasando por Teodosio I. Es significativa la afirmación de Ambrosio cuando indica que Teodosio no sólo desciende dinásticamente de Constantino, sino que también mantiene sus trayectoria en la fe: «... porque fue el primero (Constantino) que profesó la fe y dejó tras de sí a los emperadores la herencia de la fe». Esa perpetuación filial de las creencias se mantendrá sin duda con Honorio y, en buena medida, sus leyes están impregnadas de misticismo y de oratoria sagrada.

III.4. ¿Ecos de Marco Aurelio?

Si creemos que la pervivencia de las ideas de la mística imperial se mantienen en una línea de continuidad que recorre a los emperadores cristianos desde el siglo IV hacia el V d.C., es lógico plantearnos, basándonos en ese sincretismo filosófico y ético que se manifiesta durante todo el Imperio entre determinadas corrientes y religiones, si hubo también aportaciones de emperadores paganos a la teología del poder del soberano católico. ¿Y por qué no pensar en Marco Aurelio, adaptado o asumido, en su estoicismo, por el pensamiento cristiano? Nos atrevemos a sugerir algunos párrafos que acaso hubieran podido seducir, con matices y variaciones adaptadas al siglo V, a los hijos de Teodosio I. Hemos de advertir que el servicio que el emperador debía prestar a la sociedad, entendida como ciudad de Dios, era coincidente con el que Marco Aurelio se imponía ante su mundo y sus gentes[86].

Por ejemplo en sus célebres *Meditaciones* (Lib. XII,1), se lee que la paz del espíritu se consigue «... si abandonases el pasado y confiaras el futuro a la providencia y dirigieras el

85 Edicto de Tesalónica del año 380 (*C.Th.* 16 1 2), R. Teja, *op. cit.*, pp. 211. Y también Ch.N. Cochrane, *Cristianismo y cultura clásica*, Madrid 1983, p. 323. J. Vogt, *La decadencia de Roma*, p. 203. En efecto, «la fe personal del emperador(...) se elevó a fórmula de fe de todos los cristianos católicos ya que se perseguía la unidad interna».

86 C. García Gual, «El crepúsculo de la filosofía pagana: las *Meditaciones* de Marco Aurelio», *La conversión de Roma. Cristianismo y Paganismo*, Madrid 1990, pp. 1-24.

presente sólo a la piedad y la justicia». No hay más perfecta definición de la mística imperial de Honorio que ese precioso pensamiento poético.

Honorio sufrirá interiormente cuando se vea incapaz de preservar la herencia material del Imperio, reflejada en sus templos paganos, en sus espectáculos, en sus edificios públicos, en sus espacios míticos, en la defensa de las ciudades abandonadas por curiales, obreros y aristócratas, en la traición de los *possessores*... En su presente histórico trata de evitar las mutaciones y quiebras de todo el complejo sistema por medio de su justicia y clemencia, por medio de sus leyes-mandamientos, reiterados tantas veces como sea preciso, amenazando en ellas o halagando, reprendiendo o confortando, actuando como padre o como juez implacable... Era vital evitar todo azar y adquirir un compromiso permanente de justicia[87]. Mas si ello no era suficiente, entonces, pensaba que todo estaba en manos de Dios que era quien en último término decidía con su Providencia inexcrutable. La salvación personal del emperador dependía de esa incesante justicia, casi febril, que debía emanar de su actuación y comportamiento como soberano.

En otro fragmento Marco Aurelio habla de la necesidad de la atención solícita y de la indulgencia del soberano sobre sus súbditos (Lib. I,7 y 9). También en Lib.VI,30, donde Marco Aurelio aconseja: «Venera a los dioses; salva a los hombres». Al mismo tiempo el príncipe es considerado como «... una especie de sacerdote y ministro de los dioses...» (Lib.III, 4). En consecuencia con las dos premisas anteriores, el príncipe cristiano debe corregir a los que «yerran por ignorancia y contra su voluntad» (Lib. VII, 22). Por razones semejantes, Arcadio y Honorio actúan y se comportan ante sus subordinados y ciudadanos del imperio. El desarrollo máximo de esta idea se manifiesta en Marco Aurelio cuando declara que «...no harás ninguna obra humana sin correspondencia con la divina, ni al revés» (Lib.III, 13). Del mismo modo, en la lectura de las leyes de los hijos de Teodosio I creemos vislumbrar esa creencia piadosa, plenamente convencida de su misión sagrada. Porque uno de los terrores de Honorio será la desidia, la inoperancia: «Muchas veces comete injusticia el que no hace nada, no sólo el que hace algo» (Lib. IX, 5). El elevado número de leyes manifiesta un sinvivir por codificar toda circunstancia, castigar toda desviación, ensalzar todo servicio.

Pero existe en Marco Aurelio ese aroma de resignación sabia ante la mutación de las cosas y los acontecimientos y ante la vacuidad del empeño humano. Es posible que las leyes emitidas por Honorio trataran de romper esa maldición de la extinción material de las cosas y de las ideas. Las órdenes quedaban sacralizadas porque permanecían escritas y su efectividad radicaba en la magia de la letra indeleble. La pervivencia del ser humano, y del Emperador en particular, dependía de una obra de virtud, de actos sociales justos, de palabras siempre verdaderas, de leyes imperecederas, detalladas, de inspiración divina...

Nada mejor para sustentar el cuerpo de dichas virtudes que el plasmar por escrito los santos pensamientos del príncipe cristiano. Acaso así se escapaba de la reflexión de Marco Aurelio y de la zozobra que le provocaba a Honorio su búsqueda personal de la eternidad:

«Pues todo se desvanece, y rápidamente se convierte en leyenda y rápidamente también el olvido más completo lo cubre de polvo. Y digo esto a propósito de quienes de alguna manera brillaron maravillosamente. Porque los demas, tan pronto como dieron el último suspiro, ya no se sabe ni se habla de ellos. Pues ¿qué es, en resumen, ser recordado siempre? El vacío total. ¿Qué es, pues, a lo que conviene conferir interés? Sólo esto, un pensamiento justo, actos

87 C. García Gual, *op. cit.*, p. 11.

sociales, un lenguaje incapaz de mentir jamás y una disposición que acepta todo lo que acontece como necesario, como familiar, como dimanante de un comienzo y una fuente así.» (Lib. IV, 33).

III.5. Lecturas de Platón y Aristóteles

Laín Entralgo[88] realiza un precioso estudio sobre el valor mágico y medicinal, terapéutico, de la palabra a lo largo de la Antigüedad, a través de diversos autores. En él nos inspiramos, forzosamente, para el siguiente comentario somero cuya esencia intuíamos al comienzo del comentario de las leyes.

Los griegos de la época clásica creían que los seres humanos podían modificar sus conductas gracias a la persuasión emanada de las palabras sabiamente emitidas, ensalmos auténticos que eran capaces de sanar y aliviar no sólo las dolencias corporales, sino también de atenuar los vicios espirituales[89].

De este modo, Arcadio y Honorio pudieron inspirarse en fuentes y tradiciones de Platón para considerar que sus leyes escritas, y después leídas en público, actuaban de forma benéfica en los corazones y entendimientos de sus fieles-súbditos. Platón consideraba a las palabras, en su modulación especial y en su belleza integrada en un discurso, con capacidad suficiente para sugestionar a los hombres y crear en sus conciencias y almas, virtudes, armonía de los sentimientos, sabiduría, equidad en el pensamiento, creencias justas... La frase de Laín Entralgo[90] podría encajar perfectamente en la mentalidad de los hijos de Teodosio I: «No sería técnicamente completo el saber de un médico si éste no es capaz de producir *sophrosyne* (virtud) en el alma de su enfermo mediante su palabra».

De este modo, Arcadio y Honorio, siguiendo las doctrinas de psicoterapia verbal de Platón, se presentarían como demiurgos y sanadores de todos sus súbditos, hijos de Dios, unos enfermos de herejía, otros de paganismo, aquellos de desinterés por los asuntos civiles y públicos, los más afectados por la inmoralidad y el abandono de los principios básicos de la civilización... Era precisa la corrección paternal por medio de las justas y contundentes palabras de soberano católico, Apóstol y médico santo, pediatra salutífero del rebaño de Cristo.

Aristóteles incidió en el mismo tema[91] pero opondrá ya ciertas objecciones realistas pues consideraba que con frecuencia «.... contra la pasión no basta la palabra y es necesaria la coacción». Esta lección la aprendieron y practicaron a la perfección los hijos de Teodosio. Lo harán mediante un pormenorizado detalle de penas, multas y condenas impuestas a los heterodoxos, los inmorales, los atentadores contra el orden cósmico establecido por la Iglesia, los disidentes, los repudiadores de la fe verdadera... Pero a la vez desplegarán un lenguaje fraternal, de exaltación de las virtudes humanas. En ellos convivieron palabras severísimas y opresoras con palabras de alabanza y de feliz recuerdo por las virtudes.

Concluimos con la afirmación de los hipocráticos, recogida por Laín Entralgo, en la cual se indica que un tratamiento médico idóneo es equiparable a una «ley justa». Y Honorio, en efecto,

---

88 P. Laín Entralgo, *La curación por la palabra en la Antigüedad Clásica*, Barcelona 1987, pp. 270 ss.

89 Laín Entralgo, *op. cit.*, p. 271.

90 Laín Entralgo, *op. cit.*, p. 272.

91 Laín Entralgo, *op. cit.* p. 277.

añadió y mezcló el bálsamo bello, el ensalmo salutífero de sus palabras divinas, cristianas, convertidas en leyes perpetuas, al fármaco contundente, repugnante y amargo para el paladar, de sus castigos; incluso cruentos e incendiarios. Aunque se provocara la muerte física del enfermo, se propiciaba la salvación eterna, la del paciente y la del mismo Emperador.

III.6. Agustín de Hipona

La ruptura del limes y el saqueo de la Galia en el 406, las devastaciones de Hispania a partir del 409 y la conquista de la vieja capital de Roma en el 410, obligaron a buscar una explicación urgente. Agustín, con su *Ciudad de Dios*, trató de expresar un consuelo en la providencia divina. Por una parte debía de convencer a los paganos y por otra consolar a los cristianos, relativizando los sucesos y mostrando que toda calamidad era la respuesta y el castigo temporal de Dios ante los pecados y las desviaciones de los hombres. A los cristianos les aliviaba probablemente pensar que las destrucciones serían una magnífica y formidable manifestación del poder de Dios que así se mostraba ante los incrédulos e injustos gentiles. Para los paganos, el mensaje recibido por Agustín, significaba que efectivamente habían sido abandonados por sus inexistentes dioses[92]. Esta explicación debía consolar al mismísimo Emperador, cada vez más refugiado en otras ciudades del N. de Italia mejor defendidas (Milán, Rávena). El príncipe cristiano, esperando no la gloria humana y terrena, sino la victoria celestial, podía adoptar una indiferencia estoica o una resignación cristiana, trascendente, ante la quiebra de su mundo, caduco, condenado. Agustín no vacilará en usar la potestad de Dios con fines apologéticos[93], convirtiéndo al emperador en un ejemplo santo a imitar, como soberano pacificador y líder del pueblo creyente, adornado con las virtudes de la fe y de la clemencia, de la confianza en Dios y de la prudencia.

IV. APUNTES Y REFLEXIONES

En definitiva, asistimos a una **divinización** progresiva de las expresiones de los emperadores cristianos. Clemente diría que el hombre adornado con cualidades y virtudes superiores «practica para ser Dios» (*Clem. Strom.* 6. 133,3). El propio Marco Aurelio decía que «El espíritu de todo hombre es un dios y una emanación de la divinidad». Había perfecta sintonía de conceptos y de intenciones. Este proceso de divinización del soberano consolida la idea de la «monarquía sagrada»[94] y el príncipe recibe ahora apelativos de santidad: *sacratissimus princeps; numen nostrum; nostra perennitas...* El Emperador, en efecto, se vuelve inaccesible y, en ocasiones, sólo puede ser contemplado, como Dios, por medio de la iconografía o por sus más íntimos. Sus leyes son además ahora *caelestia* o *divalia statuta*. Su capital es, además, *urbs sacratissima* y su palacio *sacrum palatium*. El no cumplir las disposiciones emanadas de su sabiduría trascendente significa cometer un delito pero también un sacrílego pecado, con todas sus penas severísimas correspondientes[95].

---

92 F.J. Lomas, *op. cit.*, pp. 160-161.

93 F.J. Lomas, *op. cit.*, p. 162.

94 Ch.N. Cochrane, *Cristianismo y cultura clásica*, Madrid 1983, p. 317.

95 Ch.N. Cochrane, *op. cit.*, p. 318.

Asistimos, igualmente, a un creciente **misticismo** en el comportamiento y en la legislación del Emperador. La mística se puede definir como «un puente psicológico entre el hombre y la divinidad»[96]. Tal misticismo impregnaba toda manifestación política, religiosa y social de la tardoantigüedad. «La búsqueda de Dios» acabaría por eclipsar la actuación humana, tanto en ambientes paganos como cristianos y en cualquier actividad, sagrada naturalmente pero también en cuestiones profanas[97]. Brown, ha resaltado recientemente ese misticismo y elevación espiritual a través de la iconografía y del arte de la época[98], fijando la atención en los rostros y miradas de los emperadores.

Esa tendencia del misticismo, influyó, posiblemente, en la concepción por la cual la **palabra escrita**, hecha ley, se transformaba en Mandamiento divino.Las leyes pueden ser consideradas ya como auténticas oraciones que tratan de purificar los vicios y errores del mundo. El Emperador «oraba» por medio de sus leyes cumpliendo así uno de sus cometidos primordiales. Las leyes actuaban igualmente como autobiografía de la conciencia imperial, de la mentalidad del soberano. Su promulgación y lectura o escucha, constituía el nexo entre el soberano y el pueblo, más cuando las leyes eran alabadas por el propio Agustín de Hipona.

Dios se convertía así en horizonte y meta de todo pensamiento, existencia o actuación. Una vida irreprochable conducía a la salvación. Porfirió dirá: «... hemos de creer que en volvernos a Dios está nuestra única salvación» (Porfirio, *Ad Marc.* 24). La **salvación personal**, la del Emperador, radicaba en la identificación del príncipe con la fe de Dios. Su victoria se producirá siempre en consonancia con la magnificencia y majestuosidad divinas. Eusebio de Cesarea sostenía que la virtud y la piedad del emperador eran garantías de la Providencia y de la prosperidad del Estado (*Oratio ad sanctorum coetum.* cc.13-22). Y Agustín consideraba que aún cuando el estado cristiano nunca podría alcanzar la perfección absoluta, su príncipe sería bendecido por las virtudes al mantener la creencia en Dios.

En consecuencia, la salvación de los hombres, de los fieles-súbditos, dependía, en buena medida, de la bondad y fe del soberano que les guiaba solícito al reino de Dios. La Providencia y la protección celestes hacia la humanidad, eran fomentadas a causa de la «aguda conciencia de crisis»[99] por la que atravesaba la tardoantigüedad. En efecto, el sentimiento religioso se desarrolla enormemente en épocas de incertidumbre o de mutaciones inimaginables para sus habitantes. Ante la destrucción de las fronteras, la ruina de las ciudades,la autonomía de los poderes... sólo quedaba como refugio espiritual encomendarse a la protección divina y al imperio del cielo.

El cambio de mentalidad supone, en consecuencia, una preeminencia de los designios de Dios sobre la voluntad del hombre[100] y se convierte Dios en protagonista básico del devenir histórico. Agustín de Hipona llegará a afirmar que toda obra humana y, en definitiva, todo estado, debía responder a un arquetipo e imitar al mundo celeste con fidelidad, al *Regnum Dei*, inmutable, permanente, perfecto[101]. Paralelamente, se gesta el aura magnífica del Emperador como protegido de Dios y hacedor suyo en la Tierra.

---

96 E.R. Dodds, *Paganos y cristianos en una época de angustia*, Madrid 1975, p. 135.

97 E.R. Dodds, *op. cit.*, p. 136.

98 P. Brown, *El mundo en la Antigüedad tardía. De Marco Aurelio a Mahoma*, Madrid 1989, pp. 36, 98 y 107.

99 J.M. Candau Morón, «Providencia y política en los historiadores paganos de la baja antigüedad», *La conversión de Roma. Cristianismo y paganismo*, Madrid 1990, p. 191.

100 J.M. Candau Morón, *op. cit.*, pp. 196 y 204.

101 J. Fernández Ubiña, *La crisis del siglo III y el fin del mundo antiguo*, Madrid 1982, p. 33.

La obsesión por la **unidad**[102] para lograr la salvación personal y cósmica, era la consecuencia lógica y fundamental, y ampliamente extendida, del problema de la salvación. Tertuliano (*Apolog.* 39,1) opinaba que los cristianos constituían un único cuerpo «por compartir una religión, por la unidad de la doctrina y por una común esperanza». El preservar esa unidad era garantía y pasaje de la eternidad. El llamado *Corpus christianorum* no era susceptible de ser cercenado o amputado en sus miembros. La salvación era unitaria, vinculante e, incluso, forzosa[103]. Y en esa salvación debían estar integrados los paganos, los herejes, los bárbaros...[104]. Se trataba de lograr una uniformidad de creencias, «una coincidencia exacta entre catolicismo y ciudadanía»[105]. La cuestión era importante ya que la ortodoxia proporcionaba cohesión política y permitía, en cierto modo, conjugar el clasicismo romano con el catolicismo[106]. La crisis del momento en todos los órdenes se trataba de remediar mediante una religión uniforme en la que hubiera sitio para las virtudes ancestrales de los gentiles, remozadas con la savia nueva del cristianismo.

El **terror por el Juicio de Dios** era también consecuencia lógica de esa obsesión por alcanzar la perfecta unidad ante Dios y la consiguiente salvación eterna. Brown describe la existencia de ese miedo primitivo ante una divinidad justiciera, terrible, formidable, de nuevo a través de la iconografía[107]. Y ese terror afectaba a los padres de la Iglesia como Ambrosio, Basilio, Juan Crisóstomo, Agustín. Todos ellos estaban convencidos de que su salvación personal no sería efectiva si no lograban la del pueblo que la Providencia les había asignado en su sabiduría infinita e inescrutable[108]. Todos, en conjunto, eran responsables y copartícipes de la salvación cósmica. Y en ese terror, casi medieval, urgaron con astucia para someter a los mismos emperadores[109]: «No os enaltezcáis; si queréis mantener vuestra autoridad, debéis

---

102 El problema de la unidad en la iglesia no radicaba sólo en la existencia de las herejías sino, ya en los siglos IV y V, en las rivalidades entre Oriente y Occidente, por sus diferentes perspectivas e intereses. Así, G. Bardy, «Le sens de l'unité dans l'Église et les controverses du Ve siècle», *L'anne Theologique* IX (1948) 156-174.

103 P. Brown, *op. cit.*, pp. 121-126. El mundo de la Tardoantigüedad se caracteriza por la aplicación inmisericorde de las «leyes penales de Dios y de los emperadores». La destrucción del Serapeum de Alejandría por las turbas enfurecidas, instigadas por el clero y los monjes y halagadas por el propio Teodosio I, eran un reflejo de la violencia fanática que afectaba a la sociedad católica de la época.

104 P. Brown, *op. cit.*, p. 23. Recuerda el autor que los propios romanos también fueron celosos custodios de la uniformidad basada en las tradiciones, en la educación y en la lengua. Acaso la diferencia respecto al cristianismo radicaba, efectivamente, en la tolerancia hacia las razas y las religiones ajenas, siempre y cuando adoptaran el culto imperial y velaran por la salud del soberano.

105 Ch.N. Cochrane, *Cristianismo y cultura clásica*, Madrid 1983, pp. 327.

106 Ch.N. Cochrane, *op. cit.*, pp. 331-332.

107 P. Brown, *op. cit.*, p. 129.

108 P. Brown, *op. cit.*, p. 128.

109 Así, por ejemplo, Rufino de Aquileya, en su continuación de la *Historia Eclesiástica* de Eusebio de Cesarea, afirma que los emperadores malvados, arrianos o escasamente piadosos, recibirían en vida público y notorio escarmiento (Valente en el desastre de Adrianópolis, p.e.) . Por el contrario, el Príncipe cristiano que practica la sumisión de Dios y acepta una penitencia pública (Teodosio tras la matanza de Tesalónica ordenada por él) salvará su alma y Dios le protegerá como hijo carísimo. Dios es en realidad el que determina con su diestra omnímoda el acontecer histórico y elige a sus protagonistas. Para todo ello, F.J. Lomas, «Teodosio, paradigma del príncipe cristiano. Consideraciones de Ambrosio, Rufino de Aquileya y Agustín sobre la imperial persona», *Historia Antigua* VIII (1990), 153 ss.

someteros a Dios» (Ambrosio, 1, 20,19)[110]. El emperador cristiano se convertía así en la espada de la voluntad de Dios y su hacedor en la Tierra. El teocratismo medieval estaba ya iniciado[111].

La Historia se convierte ahora en fiel reflejo de la **Providencia divina**. En la Historia, Dios interviene personalmente por medio de hechos milagrosos. La fantasía y lo fabuloso no eran contradicción ante la realidad cotidiana y la razón de los hombres. O intervendrá también mediante los emperadores cristianos, leales y fieles a la fe de la majestad divina. En las batallas, triunfa la fe de los católicos contra la de los gentiles, los herejes, los disidentes, los impíos, los ilegítimos, los bárbaros... En ocasiones es incluso suficiente proclamar la palabra de Dios y orar para vencer y arrasar a los enemigos, sin esfuerzos, en una «justa venganza»[112]. El Emperador cristiano, como vencedor, sólo triunfa gracias a la voluntad de su Creador y se convierte en instrumento, dócil y agradecido, sacralizado, del Dios todopoderoso.

Pese a toda la ruina y quiebra del imperio romano de Occidente en el convulsivo período correspondiente a los años 406-410, «la idea de la decadencia fue substituida por la idea de colaboración entre romanos y godos para la defensa de la común civilización»[113]. Agustín y Orosio, en efecto, habían tratado de explicar mediante la Providencia divina y su intervención permanente y salutífera, el curso de la Historia; y lo habían sacralizado. Se relativizaban los acontecimientos, se adaptaban a la nueva mentalidad cristiana y se contemplaba todo con un relativo optimismo de redención, tanto por los cristianos como por los paganos. Rutilio Namaciano, coetáneo del saqueo de Roma, consideraba que Roma siempre renacería de sus cenizas y que dominaría el mundo mientras éste existiera. Aunque los paganos afirmaban que las calamidades se habían producido por el abandono de los cultos de los dioses tradicionales. Pero para Agustín, Roma había sido castigada mas no destruida. La frase de Agustín es impresionante por sus perspectivas: «Roma no muere si los romanos no perecen. Y ellos no perecerán si alaban a

---

110 La frase recuerda la terrible amenaza de Osio de Córdoba a Constancio, a mediados del s. IV: «Piensa en la muerte y en el juicio. A ti Dios te ha dado el imperio pero a nosotros la Iglesia. No te entrometas en sus asuntos, porque está escrito: dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios» (Atanasio, *Historia de los arrianos*, XLII-XLV, PG.XXV 734 ss). El influjo de Ambrosio sobre las políticas de Graciano, Valentiniano II y Teodosio ha sido puesto de relieve por H. Bloch, «El renacimiento del paganismo en Occidente a fines del siglo IV», *El conflicto entre el paganismo y el cristianismo en el siglo IV*, Madrid 1989, pp. 207-232 (esp. 207-210). J. Vogt, *La decadencia de Roma*, p. 206. El papa Dámaso de Roma y luego su sucesor Siricio, trabajaron a fines del IV con intensidad para lograr el reconocimiento del rango superior de la sede romana. El obispo de Milán, Ambrosio, consiguió doblegar la voluntad del emperador Teodosio I en dos significativos sucesos: en el del incendio de una sinagoga judía en Callinicum del Eufrates por parte de un obispo católico y en la matanza de la ciudad de Tesalónica (p. 208). La imposición de penitencia al soberano es sumamente significativa, sobre todo cuando el emperador la asume y la cumple ante el pueblo.

Recordemos además la destrucción del templo pagano de Serapis en Alejandría o la del de Juno en Cartago (p. 209). Sinesio de Cirene criticará con furia la despreocupación imperial por los asuntos del pueblo, entretenido el príncipe cristiano en lujos y glorias (p. 229). Y un largo etcétera que siempre nos muestra una muy influyente Iglesia en la conciencia imperial. Aspecto que es muy difícil de descubrir en la simple lectura aséptica de las leyes, documento siempre oficial por más que se pretende presentar aquí como un diario personal de la mentalidad del príncipe.

111 F.J. Lomas, *op. cit.*, p. 165.

112 Vease la espléndida descripción de la batalla entre Teodosio y Eugenio: Rufino, *HE* II, 33. Citado por F.J. Lomas, *op. cit.*, pp. 155 y 157 ss.

113 S. Mazzarino, *El fin del mundo antiguo*, México 1961, pp. 63 ss.

Dios»[114]. Y en esas circunstancias el tiempo era algo fundamental que otorgaba consuelo definitivo y trascendencia a la existencia humana, aunque el mundo fuera caduco y viejo: «Llevemos una vida buena y los tiempos serán buenos. Nosotros somos el tiempo. Como nosotros somos, así es el tiempo»[115].

114 Y esa alabanza a Dios se refleja incluso en la historiografía moderna, al estudiar el mundo de la Tardoantigüedad. Con un realismo poético, sin refrendar en notas, pero perfectamente válido por cuanto los mitos son inmortales, Fustel de Coulanges, *La ciudad antigua*, Barcelona 1984, pp. 377 ss.

Tampoco queremos concluir sin recordar las entrañables cartas de amistad entre Ausonio, noble pagano, y Paulino de Nola, convertido al cristianismo en la misma época que Agustín de Hipona. Serios dilemas se planteaban en las conciencias de ambos personajes y en la de todos los seres de aquellos dificilísimos años. Las creencias religiosas corrían el riesgo de separar a los amigos y se producían conflictos entre la poesía y la religión, entre la filosofía y la fe... Pero la auténtica amistad entre cristianos y paganos permanecía incólume: «Antes me abandonara la vida que desapareciera tu imagen de mi corazón».

115 J. Vogt, *La decadencia de Roma*, pp. 263 y 265. El tiempo en la exégesis de Agustín es lineal, libre de la crisis cíclicas concebidas por la mentalidad de los pueblos precristianos. Sólo existe un alfa y una omega que conducen desde la Creación hasta la Redención y salvación infinita y permanente. Y en ese proceso histórico, el reino de Dios se ve libre de las contingencias que afectaron al imperio romano, pudiendo seguir o no seguir éste, la trayectoria de aquel.

Lengua e historia, **Antig. crist. (Murcia) XII, 1995**
Scripta Fulgentina (Murcia) V / 9-10, 1995

APROXIMACIÓN AL CONCEPTO DE TIEMPO EN OROSIO

PEDRO MARTÍNEZ CAVERO
DOMINGO BELTRÁN CORBALÁN
(Murcia)

SUMMARY

The term *tempus* is frequently employed by Orosius. In his *Historiae*, he deals with the comparison between happiness in pagan times and in Christian ones (*praeteria tempora, christiana tempora*). In the same way, he understands the history of Rome from the «four universal monarchies» scheme inherited from Daniel; or from a biological point of view, according to which, his age corresponds to an old world, to a *Roma senescens*. In his *Liber apologeticus*, Orosius pays attention to the relationship between time and God, who he qualifies as *autor temporum*, and he insists on the divine order of times.

Entre los temas que preocupan a Orosio podemos señalar el del tiempo. En primer lugar por ser ésta la realidad de la que se ocupa el historiador, pero también, como cristiano, se interesa por el tema como reflejo de los designios divinos, como materia del Creador. El estudio lexicológico de sus obras[1] demuestra que el término *tempus* ocupa un lugar privilegiado, ya que aparece citado en más de doscientas ocasiones.

Enviado de Hipona a Jerusalén por san Agustín, Orosio participó en el sínodo que, en esa ciudad, se celebró el año 415. En él se trató fundamentalmente del tema del pecado, sus palabras

1 Sus dos primeras obras son teológicas, la primera es un breve opúsculo, escrito en 414 en Hipona y dirigido a San Agustín: *Commonitorium de errore priscillianistarum et origenistarum*; en 415 escribe el *Liber Apologeticus contra pelagianos*, y por fin, en 417, entra de lleno en la polémica contra el paganismo con las *Historiae adversus paganos*.

polémicas contra Pelagio, mal entendidas por la concurrencia, le llevan a redactar una obra de defensa, esclarecedora de su postura: el *Liber apologeticus*. Posteriormente, con motivo de la caída de Roma del 410, escribe las *Historiae adversus paganos* en las que entra en la polémica sobre la decadencia de Roma y se ocupa fundamentalmente de la comparación de los tiempos antiguos y los actuales.

Orosio no elabora ninguna teoría ontológica acerca del tiempo al modo de Agustín[2]. Se suele admitir que el cristianismo supone una concepción del tiempo ciertamente diferente a la del clasicismo pagano[3]. Una concepción contraria a la teoría de ciclos y en favor de un discurrir irreversible, guiada por la mano divina camino de salvación[4]. A Orosio le preocupa el tiempo como la materia de la que se ocupa la historia y, especialmente, en cuanto a su disposición en periodos, campo en el que ha actuado la voluntad de Dios. Esto es lo que podemos descubrir en sus escritos: su pensamiento acerca del tiempo como reflejo de su mentalidad cristiana y la de su época.

PRAETERITA TEMPORA. NOSTRA TEMPORA

Como historiador el término *tempus* a menudo le sirve, de una forma descriptiva, para referirse o nombrar la época de un rey, el período en que se manifestó un pueblo o tuvo lugar una acción[5]. Pero principalmente nuestro autor está preocupado por la polémica entre los tiempos antiguos (*maiorum suorum tempora*, *praeterita tempora*) y los actuales (*nostra tempora*, *praesentia tempora*), esto es, los *tempora christiana*. La comparación, casi siempre en plural, *inter praeterita praesentiaque tempora*[6], o incluso *inter illius temporis homines atque istius*[7], señala el tema principal del que se ocupan las *Historias* de Orosio: la felicidad o infelicidad de los tiempos antiguos y cristianos. De hecho, los seis primeros libros de las *Historias* están destinados a recordar los males del mundo antes de la venida de Cristo. Orosio lleva a cabo un proceso de desmitificación de la Roma republicana, comparando uno a uno los sucesos de su época con los antiguos[8]. Es sobre todo en *Hist.* V 1 donde expone con mayor claridad su teoría sobre la felicidad de los tiempos. Comienza poniendo en boca de los paganos el recuerdo de los tiempos gloriosos de la República:

---

2 Aug. *Conf.* XI es un verdadero tratado sobre la escurridiza realidad del tiempo. También en *Civ.Dei* aborda el tema, por ejemplo en XII 14 o XVIII 37. V. también Ch.N. Cochrane, *Cristianismo y cultura clásica*, Madrid 1949, pp. 426 ss. y J. Oroz, «Cristo, el tiempo y la historia según san Agustín», *Cuadernos salmantinos de Filosofía* 11 (1984) 107-116.

3 H.Ch., Puech, «Tiempo, historia y mito en el cristianismo de los primeros siglos», *En torno a la Gnosis* I, Madrid 1982, pp. 35-58.

4 A. Lunneau, *Histoire du salut chez les Pères de l'Église. La doctrine des âges du monde*, París 1964.

5 Oros., *Hist.* I 7, 3; *passim*. En más de 40 ocasiones emplea los complementos de tiempo *eo tempore...*, *eodem tempore...*, *isdem temporibus...*, *in his temporibus...*, *illis temporibus*, para introducir periodos oracionales.

6 Oros., *Hist.* II 3, 9; IV, 6, 35; V 1, 11 y 13.

7 Oros., *Hist.* I 21, 18.

8 Oros., *Hist.* I 6; 16; 20,6; 21,17; II 19, 12-16; III 2, 12-14; 25 65-67; IV pról.; 6, 34-42; V 1; 22, 1-5; VI 12; VII 27. Este argumento en Tertuliano, Cipriano, Arnobio y Agustín v. en E. Sánchez Salor, *Polémica entre cristianos y paganos*, Madrid 1986, pp. 193-200. A propósito de la conquista de Britania compara (*Hist.* VII 6, 9-11) la campaña de Julio César y la de Claudio con resultados favorables para éste, toda vez que actúa en época imperial, pero es interesante especialmente porque descubre su método comparativo: *Conferatur nunc, si cuiquam placet, sub una insula tempus et tempus, bellum et bellum, Caesar et Caesar.*

> «¿Qué más feliz que aquellos tiempos en que los triunfos eran continuos, célebres las victorias, el botín abundante, los desfiles solemnes, en que grandes reyes y largas filas de gentes derrotadas iban delante del carro del vencedor?»[9].

Orosio tiene que convencer a estos paganos que así argumentan de que los *tempora christiana* son mejores que aquellos tiempos antiguos. Para ello desarrolla una visión universalista de la historia, las victorias de un pueblo eran realmente las derrotas de muchos pueblos: *quae tempora non uni tantum urbi adtributa sed Orbi universo constat esse communia*[10], los tiempos no pertenecen a una sóla ciudad, no pueden ser contemplados desde la única visión de Roma:

> «Cuanto más felizmente vence Roma, más infelizmente es vencido todo lo que está fuera de Roma... Si por esto son considerados felices estos tiempos, ya que en ellos creció el poder de una sola ciudad; ¿por qué no son juzgados, más bien, como infelicísimos, ya que en ellos perecieron poderosísimos reinos, por la miserable ruina de muchas y bien cimentadas entidades?»[11].

Pero es la caída de Roma a manos de Alarico en el 410 la principal preocupación orosiana. Las *Historias* son una respuesta ante una conciencia de crisis que se ha apoderado de su época: la *caput mundi*, la *urbs aeterna* había sido saqueada por los godos. Sin embargo, es importante observar que los años que siguen al saco de 410 son de una modesta recuperación política[12], a lo que no es ajeno la contundencia, la resolución, el optimismo que Orosio pone en sus argumentos.

Pero la conciencia de crisis es inequívoca. El propio Orosio confiesa haber estado convencido de los males de su tiempo antes de emprender la redacción de las *Historias*: «anteriormente, yo mismo consideraba que las calamidades de los tiempos presentes superaban toda medida»[13], pensamiento que, a lo largo de toda la obra, refleja en algunas de sus expresiones que pueden ser sintomáticas, como la de reservarse para mejores tiempos: *se ad meliora tempora reservarent*[14]. A esta concepción no es ajena la idea de decadencia. Pero, además, el pensamiento cristiano interpreta el final del Imperio Romano en términos de fin del tiempo[15]. La historia de Roma

---

9 Oros., *Hist.* V 1, 2: *ecquid his temporibus beatius, quibus continui triumphi, celebres victoriae, divites praedae, nobiles pompae, magni ante currum reges et longo ordine victae gentes agebantur?*

10 Oros., *Hist.* V 1, 3.

11 Oros., *Hist.* V 1, 3-4: *Ecce quam feliciter Roma vincit tam infeliciter quiquid extra Romam est vincitur... Aut si ideo felicia putantur, quia unius civitatis opes auctae sunt, cur non potius infelicissima iudicentur, quibus miserabili vastatione multarum ac bene institutarum entium potentisimma regna ceciderunt?*

12 A. Lippold, «Orosius, christlicher Apologet und römischer Bürger», *Philologus* 113 (1969) 104, n.2, considera importante este resurgimiento vivido después del 410, opinión que toma de E. Stein, *Geschichte des Spätrömischen Reiches* I, Wien 1928, p. 397. Después del desarrollo catastrófico de la primera década del siglo V, se había dado una mejora notable que, afirma Lippold, a sus contemporáneos debió parecer esencial.

13 Oros., *Hist.* I pról. 13: *Cui plerumque reputanti super modum exaestuavisse praesentium clades temporum videbantur.*

14 En *Hist.* II 9, 6; 11, 9; V 5, 5 están pronunciadas a propósito de acontecimientos diferentes de la época de Orosio, sin embargo, parece que éste es un lugar común presente en su pensamiento.

15 S. Mazzarino, *El fin del mundo antiguo*, México 1961, p. 21.

presentada según un planteamiento biológico es antigua, se encuentra en Séneca[16] y en Floro. Pero la idea de que la vejez del estado y del mundo coinciden, pertenece al pensamiento cristiano; se encuentra en cierto modo en Tertuliano, claramente en san Hipólito y en Cipriano de Cartago[17]. Un mundo viejo, una *Roma senescens*[18], ésta es la época en la que Orosio escribe.

Así pues, a principios del siglo V cabía plantearse el futuro de Roma. ¿Puede el Imperio romano desaparecer como lo hizo Babilonia, el primero de los reinos universales? *Quidquid enim est opere et manu factum* —escribe Orosio—, *labi et consumi vetustate*[19], toda obra humana desaparece con el paso del tiempo, también los regímenes políticos sufren esta degradación biológica: «los cimientos de aquella República romana, en otro tiempo poderosísima, se estremecen ahora más por la debilidad de la propia vejez que por la sacudida de fuerzas ajenas»[20].

Al enfrentarse de lleno al tema del fin del Imperio, Orosio se ocupa de cómo se ha articulado todo tiempo histórico pasado y distingue diversas etapas. El origen de esta división sólo puede proceder de las Sagradas Escrituras pues sólo Dios conoce el tiempo. Así, la disposición de la historia en períodos se articula según el esquema procedente del *Libro de Daniel*, es decir, la teoría de los cuatro reinos universales[21], que Orosio acepta de san Jerónimo[22] y reformula de acuerdo con sus intereses: Babilonia, Macedonia, Cartago y Roma, aunque, en realidad todo el poder reside en el primero y en el último de los reinos, *inter primum ac novissimum, id est inter Babylonium et Romanum, quasi inter patrem senem ac filium parvum, Africanum ac Macedonicum brevia et media, quasi tutor curatorque venerunt potestate temporis non iure hereditatis admissi*[23]. El tiempo de la historia hay que dividirlo entre Babilonia y Roma, pues el final de

---

16 V. J. Zaragueta, «El tiempo en Séneca», *Estudios sobre Séneca*, pp. 359-363; J. Moreau, «La apreciación del tiempo en Séneca», *id.*, pp. 257-261.

17 F. Gascó La Calle, ««Decadencia» y percepción de la realidad en san Cipriano», *Habis* 9 (1978) 311-322.

18 F. Paschoud, *Roma aeterna. Études sur le patriotisme romain dans l'Occident latin à l'époque des invasions*, Roma 1967, p. 289. Sobre la concepción biológica de la historia en Orosio v. F. Fabbrini, *Paolo Orosio. Uno storico*, Roma 1979, pp. 337-343.

19 Oros., *Hist.* II 7, 13.

20 Oros., *Hist.* II 6, 14: *si potentissimae illae quondam Romanae reipublicae moles nunc magis inbecillitate propriae senectutis quam alienis concussae viribus contremescunt.*

21 *Daniel* 2 y en Orosio *Hist.* II 1 y VII 2. Sobre el tema se ha escrito mucho y no vamos a entrar aquí en este punto, v. por ejemplo J.W. Swain, «The Teory of the four Monarchies», *Classical Philology* 35 (1940) 1-21; C. Trieber, «Die Idee der vier Weltreiche», *Hermes* 27 (1892) 321-344; y en concreto en Orosio: K. Schöndorf, *Die Geschichtstheologie des Orosius*, Diss. München 1952, p. 16, precisa esta idea con el término «*Weltreichschema*»; E. Corsini, *Introduzione alle storie di Orosio*, Torino 1968, pp. 157 ss.; H.I. Marrou, «Saint Augustin, Orose et l'augustinisme historique», *Settimane* 17 (1970) 72 ss.; F. Paschoud, «La polemica provvidenzialistica di Orosio», *Storiografia Ecclesiastica nella Tarda Antichità*, 1978, especialmente pp. 125-131; F. Fabbrini, *op. cit.*, pp. 353-356; F. Martelli «Reazione antiagostiniana nelle *Historiae* di Orosio?», *Rivista storica dell'Antichità* II (1982) sobre todo 226-232; asimismo P. Martínez Cavero, «Los argumentos de Orosio en la polémica pagano-cristiana», *Antig.crist.* VII (1990) 323 ss. Por otra parte conviene dejar claro que, para hablar de la teoría de Daniel, Orosio siempre emplea el término *regnum*. Sobre este concepto v. W. Suerbaum, *Vom Antiken zum frühmittelalterliche Staatsbegriff*, Münster 1970, pp. 239-242, y especialmente n. 35 acerca de la novedad en la identificación de los cuatros reinos de Orosio con Babilonia, Macedonia, Cartago y Roma. V. también F. Vittinghoff, «Zum geschichtlichen Selbstverständis der Spätantike», *Historische Zeitschrift* 198 (1962) 557. Dado el planteamiento de Orosio que sitúa cada reino universal en uno de los puntos cardinales, no es posible que nada reemplace a Roma pues, ocupadas todas las plazas en la rosa de los vientos, no cabe un quinto reino.

22 Hier., *In.Dan.* II 7-8. Orosio prefiere este esquema frente al de las seis edades del mundo de san Agustín; v. H. I. Marrou, *art. cit.*, pp. 72 s.

23 Oros., *Hist.* II 1, 6.

aquella y el principio de ésta coinciden[24]. En consecuencia al designar a Roma como el cuarto y último de los reinos de Daniel, Orosio asegura la perdurabilidad del Imperio romano y los *christiana tempora*. Una especie de teología del Imperio romano[25] caracteriza el pensamiento cristiano en esta época de crisis.

UNUS DEUS DISPOSUIT TEMPORA

Como cristiano Orosio siente una preocupación teológica por el tiempo. Es el *Liber apologeticus*[26], sobre todo en el capítulo 28, el lugar donde desarrolla su pensamiento sobre el tema, siempre de la mano de las Sagradas Escrituras. Ecos de estas reflexiones, que Orosio elabora en el 415, se ven después en las *Historias*, escritas dos años más tarde.

El propio tiempo es entendido como acto del Creador, al que califica de *auctorem temporum*[27]. El tiempo tiene pues un contenido sagrado ya que procede de Dios. Como consecuencia su ordenamiento ha sido establecido por la voluntad divina, *ut... intellegant hi... unum Deum disposuisse tempora*[28], sólo Él *mutans regna et disponens tempora... quae infirma sunt mundi elegit*[29], sólo Dios maneja los tiempos, los distribuye, de tal forma que puede ser calificado de *operator temporis*[30].

Recurre al *Eclesiastés* para mostrar cómo Dios ordena los tiempos, escuchemos sus palabras *super ordinatione temporum et Dei constitutione*: «*omnia tempus habent et suis spatiis transeunt universa sub caelo*»[31]. En varias ocasiones insiste sobre esta *constitutio* divina del tiempo y sobre el *ordinem Dei*[32]. Al hombre sólo le cabe esperar los designios divinos que es incapaz de conocer: «*non est vestrum scire tempora, quae Pater posuit in sua potestate*»[33].

Efectivamente el hombre no puede conocer las previsiones divinas, sí, en cambio, puede descubrir los testimonios dejados por Dios. En primer lugar cabe distinguir entre tiempos paganos y cristianos. Cristo es la *petra medio rerum posita*[34]. Cristo diferencia los tiempos,

---

24 Oros., *Hist.* II 2, 9-10.

25 El libro VII de las *Historias* se ocupa exclusivamente de la historia de Roma desde el nacimiento de Cristo, periodo que coincide con el Imperio romano, lo que da a éste un carácter providencial, tanto que el propio Cristo ha nacido ciudadano romano (*Hist.* VI 22, 8 y VII 3, 4). Dios se ha servido de Rómulo para fundar el Imperio romano (*Hist.* VI 1, 5). Pieza clave de este esquema es la monarquía de Augusto, v. sobre todo *Hist.* VI 20; sobre esta «*Augustustheologie*» *v.* W. Suerbaum, *op. cit.*, p. 223 n. 21, y p. 236; también F. Paschou, *art. cit.*, pp. 115-119.

26 Estamos de acuerdo con C. Torres en que «el Apologético es la obra que revela mejor la psicología de Orosio», *Paulo Orosio, su vida y sus obras*, Santiago de Compostela 1985, p. 747.

27 Oros., *Hist.* I 9, 4.

28 Oros., *Hist.* II 3, 5.

29 Oros., *Hist.* VI 1, 5.

30 Oros., *L. Apol.* 28, 7.

31 Oros., *L. Apol.* 28, 3. Cita de *Ecl.* III 1-3.

32 Oros., *L. Apol.* 28, 5. Y en *L. Apol.* 24, 7: *ordinatio sancta.*

33 Oros., *L. Apol.* 28, 5. Cita de *Hch.* 1,7.

34 Oros., *Hist.* VII 3,1.

señala un antes y un después, los tiempos cristianos son la época de salvación[35]. Dios ha dispuesto la plenitud de los tiempos en Cristo: «*in eo in dispensationem plenitudines temporum instaurae omnia in Christo*»[36], es preciso esperar con paciencia los designios divinos, pues el propio Cristo esperó su tiempo: *factus sub lege, qui fecerat legem*[37]:

> «Tan grande es la fuerza del decreto de Dios y tan irrevocable el estado de los tiempos constituidos en cualquiera de sus causas, que por sus elegidos el Señor dijo que los días serían abreviados, no suprimidos, para alcanzar la plenitud de los tiempos establecidos por la majestad, la brevedad por la piedad, y a la vez la misericordia asumiera la brevedad y el mundo completara el número»[38].

Así pues vemos que la disposición divina del tiempo es una ley que lo rige todo. Responde a un esquema prefijado y completa un círculo temporal que parte de Dios y culmina en Dios. Sin embargo, antes de cumplirse el número de días ha de producirse la undécima persecución pagana (*persecutio gentilium*), la del Anticristo[39], calificado como rey de los enemigos de Cristo: *omnes inimici Christi cum rege suo Antichristo...*[40]. Tan sólo los días del fin del mundo y del juicio final, *diebus novissimis sub fine saeculi et sub apparitione Antichristi vel etiam sub conclusione iudicii...*[41], pondrán fin a los *tempora christiana.*

Finalmente Orosio se remite a las Escrituras para señalar el tiempo del fin del mundo: sólo Dios conoce el día[42], Él es el *auctor temporum* y el *operator temporis.* Por eso, interrogado Cristo por sus discípulos *de conclusione temporum subsequentium* advirtió sobre las penalidades que habrían de venir:

> «Oiréis hablar de guerra y de rumores de guerras. No os turbéis, es necesario que esto suceda, pero aún no es el fin...»[43].

---

35 Oros., *Hist.* VII 5, 4: *in diebus autem salutis, hoc est temporibus Christianis.* En *Hist.* VI 20, 7, Orosio identifica la duración relativa del Imperio romano con un día: *per totum diem, hoc est per omne Romani tempus imperii.* Esto puede relacionarse con los días de la creación y con el número de libros de las *Historiae adversus paganos.* El número siete tiene para Orosio un alto contenido simbólico, *quo iudicantur omnia* (*Hist.* VII 2,9); los años de duración de los cuatro reinos universales son múltiplos de siete. En la semana de la creación el séptimo día es diferente de los seis anteriores, así el séptimo libro en Orosio es también diferente, pues se ocupa de los tiempos cristianos, esto es del Imperio Romano. Sobre otros símbolos que aparecen en este pasaje v. F. Paschoud, *op. cit.*, p. 281.

36 Oros., *L. Apol.* 28, 1. Cita de Eph. 1, 10.

37 Oros., *L. Apol.* 28, 5. Orosio sale al paso de las acusaciones de Juan de Jerusalén: *quamobrem, o homo vacue, si quam fiduciam habes, patienter expecta ordinem Dei, quem diginatus est et ipse Dominus expectari qui fecit: factus sub lege, qui fecerat legem.* Naturalmete esto no limita el poder divino *L. Apol.* 28,8: *Deus nihil non potest.*

38 Oros., *L. Apol.* 28,9: *Tanta vis est decreti Dei et tam inrevolubilis status constitutorum in suis quibusque causis temporum, ut propter electos suos dies saeculi adbreviari dixerit Dominus non auferri; ut faceret temporum statutorum pro maiestate plenitudinem, pro pietate brevitatem, simulque et conpedium misericordia caperet et numerum mundus inpleret.* Orosio adopta aquí un cierto tono de predicador.

39 En cuatro ocasiones Orosio trata el tema del Anticristo: *Hist.* pról. 15; VII 27, 16; *L.Apol.* 16, 2 y 28, 8. En estas dos últimas menciones se remite a san Pablo: *Thess.* II 2, 3-4. El Anticristo es todo lo que se presenta como divino sin serlo, *iuxta hunc qui se iam conparat in coaequationem unici filii Dei* escribe Orosio en *L.Apol.* 16, 2.

40 Oros. *Hist.* VII 27, 16.

41 Oros. *Hist.* I pról 15.

42 Mat. 24, 42 y Marc. 13, 32.

43 Oros., *Hist.* VII 3, 11: *Audituri autem estis proelia et opiniones proeliorum. Videte ne turbemini; oportet enim haec fieri, sed nondum est finis.* Cita de *Mat.* 24, 6; *Marc.* 13, 7.

Lengua e historia, **Antig. crist. (Murcia) XII, 1995**
Scripta Fulgentina (Murcia) V / 9-10, 1995

APROXIMACIÓN A LOS *DIALOGI* DEL PAPA GREGORIO MAGNO, A PROPÓSITO DE LOS SUSTANTIVOS *VIR, HOMO* Y *VIRTUS*[1]

DOMINGO BELTRÁN CORBALÁN
(Murcia)

SUMMARY

In this article our objective is to obtain a better understandding of Gregorio Magno's *Dialogi* by means of the language he uses. In order to do so we selected three nouns which we believe to be the most important when one narrates the lives and miracles of the saints: *vir, homo* and *virtus*. Our aim is to discover what was Gregorio Magno's concept of these terms.

La literatura hagiográfica hizo populares a los santos a lo largo del siglo VI. El santo como mediador entre Dios y el hombre, como modelo de la verdadera vida cristiana era su elemento central. Las obras hagiográficas griegas que trataban de la vida de los ascetas egipcios, traducidas a principios de dicho siglo, eran síntoma de la demanda creciente de tales obras.

Los santos de Occidente encontraron sus hagiógrafos principalmente en Gregorio de Tours y en Gregorio Magno. El primero se ocupó de los santos de la Galia con obras como el *Liber in Gloria Martyrum Beatorum*, en la que contrapone los milagros de los santos a los prodigios de la mitología griega y latina, *Liber in Gloria Confessorum*, y *De Virtutibus Beati Martini Episcopi*. Gregorio Magno se ocupó de los Padres italianos en sus *Dialogi*, obra subtitulada *De*

1 El presente trabajo es una aproximación a los *Dialogi* de Gregorio Magno a la luz de las concordancias que hemos realizado de dicha obra. Estudiamos los sustantivos *vir, homo* y *virtus* como muestra del pensamiento y la concepción del mundo de su autor. Agradecemos a Francisco J. Navarro sus consejos.

vita et miraculis Patrum Italicorum[2]. En ella se recogen las obras, hechos, prodigios y milagros de una serie de santos y santas de la Italia del siglo VI, como ya lo habían hecho antes Agustín y Sulpicio Severo entre otros.

Se puede afirmar que en los *Dialogi* de San Gregorio Magno, tanto léxica como sintácticamente, nos encontramos ante una forma de decir y de expresar próxima a la tradición literaria tardolatina. Así lo demuestra la presencia de arcaísmos y de ciertas formas doctas que aportan al relato «solemnidad, credibilidad y autoridad»[3]. Asimismo hallamos gran abundancia de sustantivos en *-tas*, *-tio*, *-tor*, adjetivos en *-bilis*, *-osus*, adverbios en *-ter*, en *-tim*, etc., que si bien son términos populares y cristianos, sin embargo aparecen con frecuencia en muchos textos paganos de tono elevado[4].

En cuanto a la sintaxis, aunque es claro que se encuentran ciertas desviaciones de la norma clásica, sin embargo, en los aspectos más importantes, Gregorio respeta las reglas de la sintaxis latina.

En los *Dialogi*, por tanto, no sólo debemos ver «una obra popular compuesta en un latín desaliñado y corrupto»[5], sino una «capacidad de mímesis perfectamente consciente... pues el autor adopta un registro lingüístico absolutamente apropiado a la circunstancia»[6].

* * *

El sustantivo *vir* es el que más aparece en los *Dialogi* de Gregorio Magno, concretamente hay 448 casos[7], por encima incluso de la palabra *Deus*, que lo hace en 394 ocasiones, nada extraño si observamos que los *Dialogi* es una obra dedicada por entero a narrar la vida y milagros de una serie de santos y de padres italianos.

Este término aparece casi cuatro veces más que el sustantivo *homo* —lo hace en 124 ocasiones—, con el que tiene una relación semántica directa. Asimismo, de la palabra *virtus*, etimológicamente emparentada con *vir*, tenemos constancia en 101 ocasiones. ¿Cuál es el contenido que Gregorio da a estas palabras a lo largo de los *Dialogi*? ¿Están *vir* y *homo* empleados indistintamente, o tienen cada uno connotaciones especiales? Y por último, ¿poseen por igual la *virtus viri* y *homines*? Intentaremos responder a cada una de estas cuestiones.

* * *

En su sentido originario *vir* define al «hombre» como sujeto masculino opuesto al femenino *mulier*[8]. Así está atestiguado en toda la latinidad clásica[9]. En los *Dialogi* de Gregorio Magno no

---

2 Cf. J. Richards, *Il Console di Dio. La vita e i tempi di Gregorio Magno*, Firenze 1984, pp. 36 ss.

3 Cf. A. Bruzzone, «Sulla lingua dei *Dialogi* di Gregorio Magno», *Studi latini e italiani* V (1991) 198.

4 *Ibid.*, p. 199.

5 Cf. A. Bruzzone, *op. cit.*, p. 197.

6 *Ibid.*, p. 197.

7 No es correcta la cifra de apariciones de la palabra *vir* (379) que nos ofrece Antonella Bruzzone, *op. cit.*, p. 228.

8 A. Forcellini, *Lexicon totius latinitatis*, IV, 1940, p. 1002. «Sensu physico indicat sexum masculinum et dicitur de homine, cui opponitur mulier, femina».

9 Ter., *Phorm.*, 5, 3, 9.
Lucret., *De Rer. Nat.*, 5, 1010.
Ovid., *Met.*, 3, 326.
Tibull., 2,2,2.

es éste el significado más extendido, ni el más importante. Sin embargo, aparece con cierta frecuencia, p. ej. *Dial.* I, 9, 8; III, 15, 2; IV, 16, 7; IV, 17, 2...[10]. Es también normal en los *Dialogi* el empleo de adjetivos de tono despectivo cuando se alude a *vir* en este sentido, como «hombre» opuesto a «mujer». Así, en I, 9, 9 es calificado como *infelix*, *pollutus* (III, 15, 15), *quidam perversae voluntatis vir* (IV, 20, 2)... Es éste, en definitiva, un hombre anónimo, cotidiano, que nada tiene que ver con los *sancti viri* que protagonizan los *Dialogi*.

En este mismo sentido físico *vir* también se emplea como «criatura humana», sin consideración de sexo, pero éste es un uso muy raro en los *Dialogi*, pues lo normal es que se emplee el término *homo*. Sin embargo, en I, Prol., 7 encontramos esta acepción: *«Et quidem bonos viros in hac terra fuisse non dubito»*.

El sustantivo *vir* se emplea también en latín para indicar «marido», «esposo», incluso «amante»[11]. Asimismo la lengua latina posee el término *maritus*, palabra característica de la lengua viva[12]. *Maritus* se emplea una sola vez en los *Dialogi* (III, 17, 2), y *vir*, en este significado específico, aparece en dos ocasiones[13]: *Dial.* I, 10, 2 y III, 17, 11[14]. No obstante, Gregorio prefiere utilizar el término *sponsus*, e incluso *coniux*.

Pero la inmensa mayoría de las veces que aparece *vir* en los *Dialogi*, lo hace en un sentido moral. Forcellini lo recoge muy claramente: *«Sensu morali significat non tam sexum, quam constantiam animi, fortitudinem, virtutem: quibus feminae fere carent aut longe inferiores sunt: cui homo et etiam femina opponitur»*[15]. En el mismo sentido se decanta Blánquez: «Varón, hombre digno de este nombre, hombre de corazón, dotado de cualidades varoniles, ánimo esforzado y fortaleza de espíritu»[16].

El *vir* del que Gregorio viste los *Dialogi* encarna todo lo que el hombre de la calle, el feligrés, debe copiar. Es un varón que reúne todas las cualidades que un hombre religioso debe poseer: debe ser piadoso, humilde, temeroso de Dios, bueno, en definitiva, virtuoso.

Siguiendo la tradición clásica, *vir* aparece también en los *Dialogi* acompañado de adjetivos calificativos que significan una cualidad noble, y cuyo conjunto define muy bien este término. Así el *vir* de Gregorio es *bonus* (I, Prol., 7), *perfectus* (I, Prol., 8), *probatus* (I, Prol., 8), *fidelis* (II, 27, 1), *venerabilis* (I, 2, 12), *sanctus* (I, 4, 3), *religiosus* (I, 2, 1), *egregius* (I, 1, 5), *reuerendus* (I, 2, 1), *notus* (I, 2, 11), *nobilis* (I, 2, 11), *vir Dei* (I, 4, 7), *uir uitae uenerabilis* (I, 5, 2), *magnus* (I, 5, 6), *uir omnipotentis Dei famulus* (I, 10, 6), *uir Domini* (I, 10, 7), *bonae actionis uir* (I, 10, 17), *uir uitae ualde admirabilis* (I, 12, 1), *honestus* (II, 1, 1), *uir spiritu plenus* (II, 8,

---

10 *Dial.* I, 9, 8: «... repente ante ianuam vir cum simia adstitit...».
Dial. III, 15, 2: «Eodem quoque tempore in Nursinae partibus provinciae duo viri in vita atque habitu sanctae conversationis habitabant...».
Dial. IV, 16, 7: «...psalmodiae cantus dicebant viri et feminae respondebant».
Dial. IV, 17, 2: «...eadem hora exitus ipsius multi viri ac feminae consolentur...».

11 Ter. *Hecyr.*, 4, 1, 1: «Quid viro meo respondebo, misera?».
Horat. 1 *Sat.*, 2, 127: «nec vereor, ne vir rure recurrat».

12 A. Bruzzone, *op. cit.*, p. 227.

13 Y no en una, como postula A. Bruzzone, *ibid.*, p. 227.

14 *Dial.* I, 10, 2: «...a viro suo sese abstinere non potuit».
Dial. III, 17, 11: «Uxori vir debitum reddat, et uxor viro».

15 A. Forcellini, *op. cit.*, IV, p. 1002.

16 A. Blánquez Fraile, *Diccionario Latino-Español, Español-Latino*, II, Barcelona 1985, p. 1.702.

8), *inlustris* (IV, 37, 5), *beatus* (II, 38, 1), *eloquentissimus atque eruditus* (III, 1, 2), *verax* (III, 8, 1), *sapiens* (IV, 50, 3), *magnificus* (IV, 54, 1)[17].

Todos estos calificativos de índole moral definen al *vir* de los *Dialogi* como un nuevo héroe, un modelo a seguir investido, no de fuerza física ni connotaciones varoniles similares, sino de valores particulares de bondad, de santidad, de prestigio moral e intelectual[18]. Están estos *sancti viri* tocados por la gracia divina, y en nombre de Dios realizan milagros, curan enfermos, perdonan pecados, profetizan, exorcizan y se erigen en líderes espirituales de sus respectivas comunidades.

Uno de los puntos donde el *vir Dei* muestra su superioridad es en el exorcismo. Numerosas son las muestras que aparecen en los *Dialogi*. En ellas el *sanctus vir* vence sin remisión al demonio. Una de estas demostraciones la encontramos en *Dial.* I, 10[19]. Una mujer noble poseída por el diablo es asistida por un mago que lo ahuyenta. Pero Dios la castiga enviando una legión de demonios que la hacen gritar y contorsionarse, hasta que es ayudada por el obispo Fortunato de Todi que los expulsa de su cuerpo a todos. De este episodio el lector debía sacar como conclusión que, si bien los magos tienen cierto poder, sin embargo, no es en absoluto comparable con el que posee el *sanctus vir*, que procede directamente de Dios.

Pero hay otros aspectos que definen a los *sancti viri* en los *Dialogi*, vistos perfectamente por A. Vogüé[20]: a veces el *vir Dei* es un ser temible. Los poderosos, reyes y guerreros bárbaros, se humillan ante él[21]; puede desencadenar el terror[22]; incluso llega a predecir la muerte[23].

Ante todas estas demostraciones, es fácil y frecuente que un temor reverencial se apodere de los corazones de los reprendidos. Y así lo reconoce Gregorio en I, 9, 9: «Temamos a los santos, porque son los templos de Dios...»[24].

Para Vogüé[25], el aspecto formidable de la santidad tiene su origen en Dios mismo. Puesto que Dios es justo a la par que bueno y distribuye tanto los castigos como las recompensas, el *vir Dei* reprime el mal a la vez que reparte el bien. Para un cristiano de este tiempo, Dios es un emperador dotado de una terrible majestad, y solamente aquellos de sus súbditos que pasaran sus vidas en una actitud de obediencia sin límite podrían acercarse a él con garantía de que sus plegarias serían escuchadas. Ante esto, el hombre santo había conseguido la *parrhesía*, esto es, «la libertad para hablar», la potestad para interceder entre el súbdito y la majestad de Dios[26].

---

17 Sería curioso estudiar si a determinados cargos eclesiásticos corresponden también unos determinados adjetivos. P. ej.: III, 2, 1: «*...dum Iohannes vir beatissimus, huius Romanae ecclesiae pontifex...*»; III, 3, 1: «*...vir quoque beatissimus Agapitus, huius sanctae Romanae ecclesiae pontifex...*».

18 Diametralmente opuesta es la concepción que tiene un autor pagano como Amiano Marcelino, que escribe su obra durante el siglo IV. El *vir* de Marcelino es un *vir victor, fortitudinis nimiae vir, opulentus et nobilis, acrioris ingenii vir*. El adjetivo que más veces aparece asociado a él es *fortis*. Cf. Ioannes Viansino, *Ammiani Marcellini rerum gestarum Lexicon*, Olms-Weidman 1985, 2 vols.

19 J. Richards, *op. cit.*, Firenze 1984, p. 37.

20 Grégoire Le Grand, *Dialogues*, Introduc., trad. y not. por A. Vogüé, París 1978, I, pp. 98 ss.

21 *Dial.*, I, 2, 2-3; I, 10, 6; II, 14-15; II, 31; III, 6, 2...

22 *Dial.*, I, 4, 20-21; II, 23-24; III, 14-3.

23 *Dial.*, I, 9, 8-9; III, 5, 4.

24 *Dial.*, I, 9, 9: «*Qua in re, Petre, pensandum est, quantus sit sanctis viris timor exhibendus; templa enim Dei sunt*».

25 A. Vogüé, *op. cit.*, p. 99.

26 P. Brown, *El mundo en la Antigüedad tardía. De Marco Aurelio a Mahoma*, Madrid 1989, p. 121.

Según Peter Brown, «la idea de un hombre santo que mantiene a raya a los demonios y que doblega la voluntad de Dios por medio de la plegaria llegó a dominar la sociedad antigua tardía»[27].

* * *

El sustantivo *homo*, a diferencia de *vir*, se emplea en su acepción primera para expresar el «género humano», sin consideración de sexo. Y éste es el significado que prima en los *Dialogi*. Gregorio emplea la palabra *homo* para referirse a la generalidad de los hombres a través de toda la obra, pero, sobre todo, en el libro IV, donde aparece como «sujeto abstracto de argumentaciones teológicas»[28]. Remitimos a los siguientes lugares: I, 7, 7; I, 5, 2; II, 8, 3; IV, 1, 1; etc[29].

También es frecuente la acepción que define a *homo* como «hombre», poseedor de las cualidades o imperfecciones propias del hombre. En los *Dialogi* las cualidades pertenecen sobre todo a *vir*, y *homo* reúne la mayoría de las veces la imperfección. En efecto, *homo* aparece de forma negativa en I, 12, 2: *«Taetri valde erant homines qui me ducebant...»*; en I, 10, 6: *«...ex obsesso quodam homine inmundum spiritum excussit.»*; en IV, 4, 7: *«...sed etiam ab homine stulto...»*; incluso el Demonio aparece como *peregrinum hominem* en I, 10, 6.

Del mismo modo nos encontramos, siguiendo esta misma línea, al hombre de todos los días, al hombre cotidiano y común que tiene conciencia de su debilidad y de sus limitaciones[30]. Así en III, 1, 3: *«Ecce hunc hominem...»*; IV, 16, 3: *«...sicut saepe inperiti homines...conspicimus...»*.

Sin embargo, no todo son calificaciones negativas de la palabra *homo*. También aparecen calificaciones positivas. Pero cuando esto ocurre, Gregorio está empleando de modo indistinto las formas *vir* y *homo*. Aparece, en efecto, en un cierto número de ocasiones, concretamente en once[31], el término *homo* especificado por el genitivo *Dei*, «hombre de Dios», expresión que se encuentra por todas partes con el sustantivo *vir*. Incluso en II, 8, 9 aparece *sancti Dei homines*, cuando el adjetivo *sanctus* es casi de uso exclusivo de *vir*.

Otros epítetos positivos son: *bonus* (III, 37,12), *perfectus* (IV, 16, 3), igualmente empleados para designar a *vir*.

Otro uso de *homo* atestiguado en César y Tito Livio consiste en oponer *in re militari homines* a *equites*. Por tanto, en este caso *homo* es equivalente a *pedes*, soldado de infantería[32]. En los *Dialogi* no aparece exactamente este uso, pero sí en dos ocasiones con el significado de «hombre armado», «soldado». En I, 10, 14 un godo marcha *cum suis hominibus*[33]; y en III, 12,

---

27 *Ibid.*, pp. 122-123.

28 Cf. A. Bruzzone, *op. cit.*, p. 228.

29 *Dial.*, I, 1, 7: «Sic Moyses in heremo edoctus ab angelo mandatum didicit, quod per hominem non cognovit».
Dial., I, 5, 2: «Cuius sanctitatis opinio sese ad notitiam hominum longe lateque tenderat...».
Dial., II, 8, 3: «...ubi a nullo homine possit inveniri».
Dial., IV, 1, 1: «In paradiso quippe homo adsueverat verbi Dei perfrui...».

30 Cf. A. Bruzzone, *op. cit.*, p. 228.

31 *Dial.*, I, 1, 2; I, 4, 13; I, 4, 16; II, 8, 3; II, 8, 9; II, 14, 1; II, 14, 2; II, 15, 1; II, 23, 3; II, 27, 3; III, 14, 9.

32 Caes., 2, B. C., 39: «Capti homines equitesque producebantur».
Liv., 9, 19: «Cum triginta milibus hominum et quatuor milibus equitum».

33 *Dial.*, I, 10, 14: «Quae Gothus verba despexit, atque ad hospitium reversus, eosdem pueros de quibus agebatur equis superinpositos cum suis hominibus praemisit».

2 el rey Totila llega con su ejército de terribles y feroces godos a los dominios del obispo Fulgencio[34].

* * *

Nos resta, por último, estudiar el sustantivo *virtus* en relación con las formas *vir* y *homo*. Etimológicamente *virtus* procede de *vir*, como nos enseña Cicerón: *«Appellata est a viro virtus»*[35]. Por tanto, el significado de *virtus* está unido al de *vir*.

En los *Dialogi* se confirma la norma. La mayor parte de las veces que aparece el término *virtus* se remarca alguna cualidad de los *sancti viri*: I, 2, 1 (donde quizá el término signifique «milagro», acepción cristiana de *virtus*); III, 6, 2; III, 19, 5; etc...[36].

Las principales virtudes que adornan a los *Dei viri* son las siguientes[37]: la caridad, manifestada, sobre todo, por la limosna y la hospitalidad[38]; la fe, cantada principalmente en el libro III[39]; la renuncia de las cosas terrenales (propiedad, matrimonio, gloria...)[40] y deseo de los bienes eternos[41]; la abnegación, representada por la castidad, la abstinencia, la paciencia y la humildad[42]; etc.

El término *virtus* también aparece para dignificar a *homo*. Pero cuando aparece acompañando a *homo*, lo normal es que Gregorio haya colocado este término en lugar de *vir*, siendo de esta manera equivalentes. Por ejemplo: I, 1, 3: *«Qui, cum magnis virtutibus cresceret...»*. Aquí quien crece con grandes virtudes es un *Dei hominem*, o lo que es lo mismo, un *Dei virum*. Igual ocurre en III, 37, 17[43], pasaje a lo largo del cual la misma persona es llamada *christianum hominem*[44] y *vir Domini*[45].

* * *

En resumen podemos afirmar que el concepto de «hombre» virtuoso, líder, generalmente con un cargo eclesiástico, ejemplo para sus discípulos y fieles en general, está representado en los *Dialogi* por *vir*, que participa de la concepción que la Patrística y la época medieval tienen del santo. En él ven al *«hombre de Dios»*, que participa del poder de Dios (mediante la realización de milagros) y de la ciencia divina (mediante las profecías), ambos aspectos mani-

---

34 *Dial.*, III, 12, 2: «Quae ille ut vidit, protinus sprevit atque iratus suis hominibus iussit, ut eundem episcopum sub omni asperitate constringerent, eumque eius examini servarent».

35 Cic., Tusc., 18, 43.

36 *Dial.*, I, 2, 1: «De quo quamvis virtutes multas plurimorum narratio certa vulgaverit...»
Dial., III, 6, 2: «...quia virum tantae virtutis vidit...»
Dial., III, 19, 5: «...admirandae virtutis viros...»

37 Cf. A. Vogüé, *op. cit.*, pp. 96 ss.

38 *Dial.*, I, 3, 4; I, 10, 10; II, 27-28; III, 1, 1; IV, 9, 1...

39 *Dial.*, III, 27-32.

40 *Dial.*, III, 14, 4-5; III, 14, 1; III, 31, 2...

41 *Dial.*, II, 33, 2; II, 35, 1.

42 *Dial.*, I, 4, 1-2; II, 2, 1-2; III, 14, 10; I, 2, 8; I, 2, 9-10...

43 «Omnes igitur tantae virtutis hominem cognoscentes...»

44 *Dial.*, III, 37, 16.

45 *Dial.*, III, 37, 16.

festación del Espíritu Santo, que habita en su interior. El *sanctus vir* es para Gregorio, según esta concepción, el instrumento de que se vale Dios para realizar obras divinas[46].

El hombre de todos los días, anónimo, pecador, sin cargo religioso alguno, responde a *homo*. Este es también el sujeto abstracto de las argumentaciones teológicas del libro IV, donde se habla de «hombre» casi siempre para referirse a la raza humana de un modo general.

46 PP. García Colombás, León M. Sansegundo y Odilón M'Cunill, O.S.B., *San Benito. Su vida y su regla*, Madrid, B.A.C. 1954, XV, p. 141.

Lengua e historia, **Antig. crist. (Murcia) XII, 1995**
Scripta Fulgentina (Murcia) V / 9-10, 1995

CULTURA E IDEOLOGÍA DEL SIGLO VI EN LAS CARTAS DE LICINIANO DE CARTAGENA[1]

RAFAEL GONZÁLEZ FERNÁNDEZ
(Universidad de Murcia)

SUMMARY

The letters of Liciniano reveal, in a general manner, many of the cultural and ideological characteristics of his time. In the study we present the hypothesis, based on the study of the terminology used in the letters, that the culture in this society and epoch constitutes a whole. The Bishop is presented as a figure which links the Classical and Medieval periods and is in contact which practically all the cultural elite of the Western world by means of the port in Carthago Nova.

I. INTRODUCCIÓN

El incremento de los estudios lexicológicos ha venido de la mano del uso cada vez más frecuente de la informática aplicada al análisis de todo tipo de textos. Estos estudios llevan aparejados, entre otras ventajas, el llegar a conclusiones no sólo desde el punto de vista léxico, sino también, y lo que es más importante para nosotros, desde el punto de vista histórico.

Se trata de dar un enfoque lingüístico, hacer una lectura de los textos que sea sensible a los vocabularios, a las conexiones semánticas y a la estructuración de los enunciados.

Así, queremos intentar descubrir, además de las informaciones directas transmitidas por los textos, «otras informaciones» que recogerían aspectos de la visión del mundo, escondidos tras el

1 Este trabajo recoge nuestra participación en el homenaje que el Área de Historia Antigua de la Universidad de Murcia dedica al profesor D. Antonio Yelo Templado. Con gran afecto le dedicamos estas páginas al maestro y amigo que nos introdujo en los caminos de la Historia Antigua.

lenguaje; de la visión del mundo de los autores de dichos textos en los que éstos involuntariamente han podido irse de la lengua; tratar de desvelar en los textos aquello que los autores no tenían intención de expresar, o fueron incapaces de expresar directamente. Es decir, buscar tras el plano de la expresión el plano del contenido, penetrar en el mecanismo de su conciencia y comprender su funcionamiento.

Como decimos, el uso del ordenador ha simplificado el uso de los textos efectuando cálculos elementales, y que en el caso de las grandes obras hubiera supuesto una gran inversión de tiempo sin la informática, cálculos como el número de ocurrencias, de las formas, de las palabras, índices de frecuencias absolutas o relativas; o producir concordancias, es decir, devolver todos los contextos de una palabra en una obra dada.

Hasta ahora son pocos los trabajos realizados sobre Liciniano y la *Carthago Spartaria* de finales del siglo VI e inicios del siglo VII[2]. Aparte de las menciones en las distintas historias de la iglesia, de la literatura y algún que otro artículo hemos de destacar principalmente dos trabajos, el de J.A. Platero Ramos[3], en el que se analiza en profundidad la carta dirigida por Severo y Liciniano a Epifanio, diácono de lugar desconocido y una nueva edición crítica de las cartas, con una introducción histórica, a cargo de J. Madoz[4], que será la utilizada en el presente estudio[5].

II. DATOS BIOGRÁFICOS

Situado geográficamente en una región tempranamente romanizada y cristianizada los documentos que conservamos del siglo VI y del VII nos hablan de una vida intelectual muy viva así como de un comercio constante de libros, y por lo que sabemos, con África, el Imperio oriental, la Galia merovingia, etc. Una atención a problemas doctrinales, pastorales, ideológicos, es patente en el caso de Liciniano siempre con la pluma dispuesta a responder sobre cuestiones bautismales, espiritualidad del alma, siempre presto a rebatir y condenar los casos de ignorancia y superstición.

Sobre sus datos biográficos hemos de decir que cualquier trabajo sobre Liciniano de Cartagena ha de partir del testimonio de Isidoro de Sevilla en su obra *De Viris Illustribus*[6]. Fuente escueta y oscura en algunos puntos nos informa muy poco sobre la vida y obra de este personaje

---

2 Ver Apéndice Bibliográfico.

3 J.A. Platero Ramos, *Liciniano de Cartagena y su doctrina espiritualista*, Oña 1946.

4 J. Madoz, *Liciniano de Cartagena y sus cartas. Edición crítica y estudio histórico*, Estudios Onienses: serie I, 4, Madrid 1948.

5 Las concordancias de las cartas de Liciniano realizadas con un tratamiento informático se encuentran al final del presente trabajo. Como se podrá observar hay palabras en mayúsculas y minusculas, las primeras son citas bíblicas o patrísticas y las segundas son del propio autor. Esto nos ha parecido lo correcto para deslindar el lenguaje del autor de lo que es citado de otras obras. Respecto a la numeración hemos partido de la edición de Madoz, manteniendo los párrafos y las líneas de cada párrafo (Madoz renumera las líneas en cada página de su edición). Sirva el siguiente ejemplo: 020190012, se trataría, empezando siempre por la izquierda, de la carta segunda, del párrafo 19, de la línea 12. Así aparecerá en el texto de las concordancias. Sin embargo en los ejemplos que presentamos a lo largo del trabajo, y para simplificar, este mismo ejemplo se presentaría de la siguiente forma: 2.19.12, estando el número de la carta, del párrafo y de la línea separados por un punto. Cuando en la lista de concordancias aparezca un asterisco quiere decir que la palabra, que aparece en el centro de la línea y rodeada de su contexto más inmediato, aparece en esa línea más de una vez.

6 Isidoro, *De uiris illustribus* XXIX: *Licinianus Carthaginis Spartariae episcopus, in Scripturis doctus: cuius quidem multas epistolas legimus, de sacramento denique baptismatis unam, et ad Eutropium abbatem, qui postea Valentiae episcopus fuit, plurimas. Reliqua vero industriae et labores eius ad nostram notitiam minime venerunt. Claruit temporibus Mauricii Augusti: occubuit Constantinopoli, veneno, ut ferunt, extinctus ab aemulis; sed, ut scriptum est 'Iustus quaecumque morte praeoccupatus fuerit, anima eius in refrigerio erit.*

capital de la Hispania del siglo VI[7]. Personaje que, a pesar de los pocos datos que disponemos, sabemos que se relacionó con las más importantes autoridades eclesiásticas y políticas del momento: Leandro de Sevilla y Eutropio de Valencia artífices de la obra fundamental de la España visigótica del siglo VI: el III Concilio de Toledo del año 589, Severo de Málaga, el Papa Gregorio Magno, etc.; casi con seguridad mantendría un enfrentamiento con el *magister militum* de la Spania bizantina: Comenciolo, y atendiendo a la noticia de su muerte, es posible que entrara en relación con las altas jerarquías bizantinas en la propia Constantinopla.

Episcopus de la sede de *Carthago Spartaria*, posible capital administrativa y metrópoli eclesiástica de los dominios bizantinos de la Península Ibérica y las Baleares, Liciniano era conocido por San Isidoro[8] que había leído muchas de sus cartas, *cuius quidem nonnullas epistolas legimus*, una trataba sobre el bautismo, tema capital y muy tratado en esta época, *de sacramento denique baptismatis unam*, otras eran cartas dirigidas a Eutropio, que más tarde llegaría a ser obispo de Valencia[9], *et ad Eutropium abbatem, qui postea Valentiae episcopus, plurimas*. Precisamente estas cartas que menciona Isidoro no han llegado a nosotros. Conservamos sólo tres cartas[10], una dirigida a San Gregorio Magno, *Epistola ad Gregorium Papam*, sobre diversos temas pastorales; la segunda, dirigida al diácono Epifanio, *Epistola ad Epiphanium*, sobre la espiritualidad del alma y de los ángeles[11] y la tercera al obispo de Ibiza, Vicente, *Epistola ad Vincentium*.

---

7 Traemos a colación una noticia sobre una lápida transmitida por diversos autores, en la que supuestamente Liciniano habría consagrado una basílica. Se conservan tres líneas: EC/ CIVI AI...POS/ NAM CLADIS. INIVRIAS. A partir de estas tres líneas Villamarzo reconstruyó un texto a partir de otras inscripciones, del que como bien dice Beltrán «la fantasía del erudito epigrafista se empleó sobre una base harto deleznable para que pueda producir resultados seguros». La traducción del texto reconstruido es la siguiente: «En el nombre del Señor ha sido consagrada esta iglesia por el Sr. Liciniano, obispo de esta ciudad el día... Y a la verdad, reponiéndose del estrago inicuo que padeció, ha vuelto a levantarse la fábrica del templo; y no tema ya esta piedra las amenazas del bárbaro enemigo.» Ver sobre esta lápida A. Beltrán, «Notas para el estudio de los bizantinos en Cartagena» *C.A.S.E* III (1947) 306-307. No nos parece en absoluto esta inscripción un argumento válido que pueda ser manejado para intentar llegar a conclusiones de tipo histórico.

8 Isidoro conocía varias epístolas de Liciniano. Esto está claro por el empleo que hace de la dirigida a Gregorio Magno en el capítulo dedicado precisamente a éste. Sin embargo, en el capítulo XXIX, dedicado al propio Liciniano, no menciona ninguna de las cartas utilizadas por él en otros lugares del catálogo. De todos los capítulos de *De uiris illustribus*, según las investigaciones de la editora Codoñer, en pág. 47 hay «cinco capítulos totalmente isidorianos en cuanto a los datos de contenido, uno de ellos el 29, sobre Liciniano. Su lectura hace pensar que los escritos sobre los que informa, que no se han conservado, le eran directamente conocidos a Isidoro. En otros lo hace suponer un manejo constante de los autores, a quienes va dedicado el capítulo, en diversos pasajes del catálogo, aunque no de las mismas obras: Liciniano».

9 Son muy interesantes la conjeturas que hace M. Díaz y Díaz en la edición de las *Etimologías*, B.A.C., Madrid 1982, p. 21 sobre la influencia que Eutropio pudo haber tenido sobre Recaredo y que explicaría su papel fundamental en el concilio del año 589 y su posterior elevación a la sede episcopal de Valencia. Las relaciones de Liciniano con miembros influyentes de la Hispania visigoda nos podrían explicar, como veremos después, su viaje a Constantinopla y su muerte.

10 Como hemos dicho más arriba la edición crítica utilizada ha sido la de J. Madoz, aunque en el apéndice bibliográfico haremos mención del resto de ediciones. Seguimos, por tanto, el orden dado por Madoz a las cartas, correspondiendo la primera a la dirigida a Gregorio Magno, la segunda al diácono Epifanio y la tercera a Vicente, obispo de Ibiza.

11 Aunque hemos preferido utilizar íntegramente la edición crítica de J. Madoz para la construcción de las concordancias y el estudio de las cartas no queremos dejar de mencionar las correcciones hechas al texto de la segunda carta, la enviada a Epifanio, por J. Vallejo, «Notas críticas a San Agustín 'Epístola' CXXXVII, 2 y a Liciniano de Cartagena 'Epístola a Epifanio'» *Emerita* 15 (1947) 149-154. Las correcciones hechas quedan de la siguiente forma:

2.18.23-25: *...nam si anima in sua natura non fallaciter incorpoream se esse comprehendit, multo magis incorporeum est verbum Dei...*

Del resto de su vida y de su obra reconoce Isidoro su falta de información: *reliqua vero industriae et laboris eius ad nostram notitiam minime uenerunt.*

Asimismo nos informa de que parte de su vida, probablemente la última, transcurrió bajo el reinado de Mauricio, emperador de Bizancio (582-602), del que fue súbdito por encontrarse Cartagena en manos bizantinas: *Claruit temporibus Mauricii Augusti.*

El *claruit, floruit, obiit,* etc., y otras referencias cronológicas, vienen determinados por la necesidad de acomodar la vida de un personaje a la cronología usual, en este caso la referencia al reinado del emperador de Bizancio. Con estos verbos se pretende manifestar la coincidencia de los momentos culminantes de la vida del protagonista de la biografía como pudo ser, bien la publicación de una obra importante, bien el desempeño del más alto cargo, la máxima actividad en la función que le era propia etc.; la referencia a Liciniano es posible que fuera en relación a este último punto, es decir, que fuera obispo de *Carthago Spartaria* aproximadamente durante ese período.

De la noticia de su muerte recoge el rumor de que había muerto en Constatinopla, envenenado por sus enemigos: *occubuit Constantinopoli, ueneno, ut ferunt, extinctus ab aemulis.*

La utilización del vocablo latino *aemulus* significando el adversario en una polémica religiosa, está atestiguado en Valerio Máximo[12] y en Julián de Toledo[13].

Es posible que de ser cierta la estancia de Liciniano en Constantinopla, ésta obedeciera a algún tipo de destierro o proceso judicial. En este sentido no podemos desconectar su estancia y muerte de los hechos acaecidos en otra parte de la zona bizantina, Málaga y otra sede desconocida, en donde *Ianuarius* y *Stephanus* eran obispos respectivamente y habían sido despojados de sus sedes por el *magister militum Spaniae, Comitiolus*, posiblemente por disentimientos político-religiosos respecto a la línea desarrollada por los bizantinos en la península[14].

A pesar de residir en zona bizantina Liciniano mantenía excelentes relaciones, basadas quizá en ideas comunes, con prohombres de la Hispania visigótica, como Leandro y Eutropio, organizadores del III Concilio de Toledo, que marcó el inicio del declive del poderío bizantino, en cuanto a apoyo ideológico por parte de los católicos hispanos que veían mejor a los bizantinos católicos que a los visigodos arrianos.

2.14.11-13: *... si tantam magnitudinem habet anima, quantam corpus, quomodo ipsa, parvum corpus, tantas granditates imaginum continet ?*

2.18.30-32: *...Haec disputatio vera ratione plenissima magni antistitis incredulos provocans ad fidem ducet...*

2.18.13-17: *... Sic autem quidam reddi sibi rationem flagitant, quomodo Deus homini permixtus sit, ut una fieret persona Chrisi, cum hoc semel oportuerit, quasi rationem ipsi reddant de re, quae cotidie fit quomodo misceatur anima corpori, ut una persona fiat hominis.*

Sin embargo, y a pesar de que aceptamos como válidas sus correcciones, no hemos utilizado el texto corregido, puesto que no influía en absoluto en nuestra investigación.

12 E. Otón Sobrino, *Léxico de Valerio Máximo: A-D*, CSIC, Instituto Antonio de Nebrija, Madrid 1977, p. 102.

13 E. Cuevas, U. Domínguez del Val, *Patrología española*, en B. Altaner, *Patrología*, Madrid 1956, p. 116.

14 Sobre este asunto véase A. Gauthier, «L'utilization du droit romain du droit romain dans les lettres de Gregoire le Grand à Jean Defenseur», *Angelicum* LIV (1977) 417-428; J. Orlandis, «Gregorio Magno y la España visigodo-bizantina», *Estudios en Homenaje a Don Claudio Sánchez Albornoz en sus 90 años. I, Anexos de Cuadernos de Historia de España*, 1983, pp. 329-348; J. Vilella, «Gregorio Magno e Hispania», en *Gregorio Magno e il suo tempo. XIX Incontro di studiosi dell'antichità cristiana in collaborazione con l'École Française de Rome. Roma, 9-12 maggio 1990*, I, Studi storici. Studia Ephemeridis Augustinianum 33, pp. 167-186.

Si seguimos literalmente el relato de Isidoro sobre la muerte de Liciniano, que ocurrió en Constantinopla no plantea dudas no así el modo *veneno... extinctus ab aemulis* del que Isidoro no recoge más que el rumor, *ut ferunt*, que había llegado a sus oídos.

No pensamos como Madoz que la causa del viaje a Constantinopla de Liciniano, que a la postre le causaría la muerte, fuera buscar «*la protección del emperador contra abusos observados en los dominios del Levante español*[15]». Es decir, que para Madoz los motivos entrarían dentro del ámbito político, aspecto que no podemos separar del propiamente religioso, más teniendo en cuenta la palabra empleada por Isidoro, *aemulus*, con un claro matiz de adversario religioso, pero por otro lado no podemos olvidar el aspecto político que conllevaba la función de obispo[16]. En cualquier caso el posible enfrentamiento con Comenciolo debe ser tenido muy en cuenta. Quizá debamos suponer que la cuestión de los Tres Capítulos pudo ser la clave de las disidencias político-religiosas[17].

Si relacionamos lo que sabemos de Liciniano y su muerte con las deposiciones y destierros en la misma provincia y durante esta época, no puede menos de establecerse una asociación entre los diversos acontecimientos. Se puede pensar que Liciniano, en calidad de metropolitano debió de ser llamado a Constantinopla precisamente por el emperador o por sus adversarios religiosos, a los que Isidoro llama émulos y atribuye su muerte.

Este viaje a Constantinopla, coincidiría con la práctica habitual de los emperadores de llamar a los obispos rebeldes a la capital del Imperio.

En definitiva pensamos que, vistas las relaciones mantenidas por Liciniano con personajes de la Hispania visigótica, Liciniano favoreció un alineamiento político-religioso provisigodo. Las sospechas bizantinas sobre su lealtad podrían explicar su misterioso viaje a Constantinopla, del que nunca volvió, y el rumor, transmitido por Isidoro, de su envenenamiento en la capital imperial.

Respecto a Severo[18], obispo de Málaga, sabemos que fue compañero y amigo de Liciniano, *collega et socius Liciniani episcopi*, lo que ha hecho que, junto a otros indicios, como veremos más adelante, se hable de que fueron compañeros en el mismo monasterio. De Severo sólo conservamos la carta que escribió junto con Liciniano al diácono Epifanio.

De la relación con Eutropio de Valencia[19], discípulo de Donato, fundador del monasterio servitano, que llegó a ser abad de dicho monasterio y, después de 589, obispo de Valencia,

---

15 J. Madoz, *Liciniano...*, *op. cit.*, p. 24.

16 Sobre el aspecto político de la función episcopal en esta época, con alguna alusión a Liciniano véase: J. Durliat, «L'administration religieuse du diocèse byzantin d'Afrique (533-709)», *Rivista di Studi Bizantini e Slavi* 4 (1984) 149-178; J. Durliat, «Les attributions civiles des évêques byzantins: l'exemple du diocèse d'Afrique», *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 32/2, XVI Internationaler Byzantinistenkongress Arten II/2, Wien 1982, pp. 74-83.

17 Sobre la cuestión de los Tres Capítulos y la iglesia hsipana véase A. Barbero de Aguilera, «El conflicto de los Tres Capítulos y las iglesias hispánicas en los siglos VI y VII», en *La sociedad visigoda y su entorno histórico*, Madrid 1992, pp. 136-167.

18 Isidoro, *De uiris illustribus* XXX: *Severus, Malacitanae sedis antistes, collega et socius Liciniani episcopi, edidit libellum unum aduersus Vincentium, Caesaraugustanae urbis episcopum, qui ex catholico in arrianam prauitatem fuerat deuolutus. Est et alius eiusdem de uirginitate ad sororem libellus, qui dicitur annulus, cuius quidem fatemar cognouisse titulum, ignorare eloquium. Claruit temporibus praedicti imperartoris, quo etiam et regnante uitam finiuit.*

19 Isidoro, *De uiris illustribus* XXXII: *Eutropius, ecclesiae Valentinae episcopus, dum adhuc in monasterio Sirbitano degeret et pater esset monachorum, scripsit ad Papam Lucinianum, cuius supra fecimus mentionem, ualde utilem epistolam, in qua petit ab eodem, pro qua re baptizatis infantibus chrisma, post haec unctio tribuatur. Scripsit et ad Petrum, episcopum Ircauicensem, de districtione monachorum, salubri sermone compositam epistolam et ualde monachis necessariam.* Biclaro, *Chronica* a. 590: *...et beatissimum Eutropium monasterii Servitani abbatem fuit...*

sabemos que éste envió una carta a Liciniano en la que le pedía opinión sobre el problema del bautismo: *scripsit ad Papam Licinianum, cuius supra fecimus mentionem, ualde utilem epistolam, in qua petit ab eodem, pro qua re baptizatis infantibus chrisma, post haec unctio tribuatur*; y también sabemos que se escribían frecuentemente. Otras relaciones las estableció Liciniano con el diácono Epifanio y con el obispo de Ibiza, Vicente. Al papa Gregorio, posiblemente a través de Leandro, sabemos que al menos le escribió una carta, aunque desconocemos si hubo algún otro tipo de relación[20].

El capítulo dedicado a Gregorio es interesante porque a partir de éste se introdujo un error de Liciniano en la tradición posterior. Las noticias están tomadas de las cartas de Gregorio a Leandro y de otra de Liciniano dirigida a Gregorio también. Basándose en esta última, Isidoro informa: *...Fertur...et alios libros morales scripsisse.* La noticia supone un error en Isidoro a partir de la fuente utilizada. Como ya vio Dzialowski, Isidoro al referirse a *alios libros morales*, no hace más que seguir a Liciniano:*...dignetur ergo beatitudo vestra opus ipsum de libro sancti Iob; sed et alios libros morales quos fecisse te memoras in hoc libro regularum...transmittere.* No cae en la cuenta de que Liciniano, partiendo de un pasaje de la *Regula Pastoralis*, lib. 2, c. 6: *nam sicut in Libris moralibus iam diximus*, hace una interpretación errónea al advertir que Gregorio con ese pasaje se refiere a *Moralia in Iob*. Como Isidoro también ha sacado la nota sobre la *Regula pastoralis* de una carta de Liciniano a Gregorio no pudo advertir la confusión en la petición de Liciniano[21].

II.1. La vida monacal de Liciniano

Aspecto, como todos los de su vida, oscuro pero que nos podrá explicar la trayectoria posterior de Liciniano. Pocas vías de escape tenían los hombres de esta época, y precisamente la vida del monje constituía una de las principales. ¿Se formó Liciniano en su etapa previa al obispado en algún monasterio? Para la mayor parte de los investigadores esto es un hecho reconocido a pesar de no existir pruebas verdaderamente evidentes[22]. Coincidimos plenamente

---

20 Isidoro, *De uiris illustribus* XXVII: *Gregorius Papa Romanae sedis apostolicae praesul, compunctione timoris Dei plenus et humilitate summus, tantoque per gratiam Spiritus Sancti scientiae lumine praeditus, ut non modo illi praesentium temporum quisquam doctorum, sed nec in praeteritis quidem par fuerit unquam. Hic in exordio episcopatus sui edidit librum regulae pastoralis directum ad Iohannem Constantinopolitanae sedis episcopum. In quo docet, qualis quisque ad officium regiminis ueniat, uel qualiter dum uenerit uiuere uel docere subiectos studeat. Idem etiam, efflagitante Leandro episcopo, librum beati Iob mystico ac morali sensu disseruit, totamque eius prophetiae historiam in triginta quinque uoluminibus largo eloquentiae fonte explicuit. In quibus quidem quanta mysteria sacramentorum aperiantur, quantaque sint in amorem uitae aeternae morum praecepta uel quanta clareant ornamenta verborum, nemo sapiens explicare ualebit, etiam si omnes artus eius uertantur in linguam. Scripsit etiam et quasdam epistolas ad praedictum Leandrum, e quibus una in eisdem libris Iob titulo praefationis adnectitur; altera eloquitur de mersione babtismatis, in qua inter cetera ita scriptum est: Reprehensible, inquit, esse nullatenus potest infantem in baptismate mergere, uel semel uel ter, quando in tribus mersionibus personarum Trinitas, et in una potest Diuinitatis singularitas designari.*

Ibid. XL:*...Fertur tamen idem sanctissimus vir et alios libros morales scripsisse...*

Sobre la construcción de parte de este capítulo a través de las cartas de Liciniano véase nota 8.

21 Véase sobre este asunto C. Codoñer Merino, *op. cit.*, p. 77; J. Madoz, *Liciniano...*, *op. cit.*, pp. 21-22.

22 Sobre los distintos autores y sus planteamientos, que vienen a ser todos coincidentes, véase la cuestión en las últimas puestas al día: J.A. Platero Ramos, *op. cit.*, pp. 29-35; J. Madoz, *op. cit.*, pp. 15-16. En M. Anscari, «Il monachesimo nella penisola iberica fino al Sec. VII», en *Il monachesimo nell'alto medioevo e la formazione della civiltà occidentale*. Settimane di Studio del Centro Italiano. 8-4 Aprile 1956, al hablar de *Relazioni fra monachesimo e clericato. I monaci vescovi*, se habla de Liciniano como *«il monaco filosofo»*, p. 85.

con esta opinión que, a través de pequeños indicios, nos lleva a esa conclusión. Si fue en el monasterio Servitano, en el de S. Martín de Ferraria[23], o en cualquier otro posiblemente no llegaremos a saberlo nunca, aunque dentro del cálculo de posibilidades de los pequeñísimos indicios el Servitano parece ser el más probable.

Para nosotros resulta enormemente tentadora la tesis de C. J. Biskho[24], ya planteada en el siglo XVII por Gil González Dávila[25], del origen africano de Liciniano[26] y de su pertenencia al monasterio Servitano. Liciniano habría venido quizá, siendo aún joven, en el grupo de monjes que siguieron al abad Donato desde África hasta algún lugar de la costa levantina[27]. Más adelante incidiremos en otro aspecto esencial de la venida de Donato, como fue el gran impacto cultural particularizado, sobre todo, por la gran cantidad de códices que trajeron consigo.

Sabemos que a mediados del siglo VI, precisamente las fechas de 550-560 la controversia de Calcedonia se encuentra en su fase virulenta, se produce una emigración de elementos africanos a España, que huyen de las continuas guerras que los bizantinos sostienen en África contra los moros; en particular el caso de Donato. Posteriormente otro monje, Nancto, se estableció cerca de Mérida. Hay que pensar que estos refugiados llevaron consigo una parte de la importante cultura de la iglesia africana. La experiencia de África a finales del siglo VI era especialmente adecuada para los problemas que tuvieron que afrontar los población hispanorromana católica frente a los arrianos y los bizantinos.

Sabemos que el monacato contribuye al reclutamiento del cuerpo episcopal. Las causas podrían ser de tipo histórico, la barbarie creciente de las costumbres, el empobrecimiento de la cultura que hacía más difícil la elección de buenos obispos. El recurso a personas formadas en los muros de los monasterios será llevado a cabo sobre todo a finales del VI y a lo largo del VII. El origen monástico de los obispos es abrumador, en la Bética Leandro, Isidoro y Fulgencio; Martín y Fructuoso en Málaga; Quirico en Barcelona; Masona en Mérida; en Toledo Eladio,

---

23 Conocemos este monasterio por el testimonio de Gregorio de Tours, *Liber in gloria confessorum*, 12, en el que indica que este monasterio estaba situado entre Sagunto y Cartagena y narra como los monjes de éste tuvieron que refugiarse en una isla debido al ataque de los visigodos.

24 Recensión de la edición crítica de las cartas de Liciniano de J. Madoz en C. J. Biskho, Book Reviews, *Traditio* 7, pp. 499-500: *On the biographical side, the treatment is less satisfactory. Licinian can certanly be connected with the «monasterium servitanum» near Játiva, where he appears to have been a monk before attaining the episcopate, and whit an abbot of wich, the celebrated Eutropius, he later maintained a correspondence, now lost (Isid. De vir. ill. 42). Furthermore, this abbey is known to have been founded soon after 563 by refugee monks from Africa and to have possessed a rich library, undoubtedly of african content. Licinian, if not of african origin —Madoz suggest he was a native Spaniard— must therefore have been strongly African in his monastic, theological and literary background. This calls for investigations of his biblical citations, wich would throw light upon his intelectual ambiente, and of his possible borrowings from African writers other than St. Augustine, whon he uses freely...*

25 G. González Dávila, *Teatro Eclesiástico de los Reynos de las dos Castillas*, 1645, p. 305: «*Liciniano ... de nacion africano, religioso de la orden de San Agustín, que tomo su hábito en el convento en el convento Servitano que los fundó San Donato.*

26 A pesar de lo que dicen sobre el origen hispano de Liciniano J.A. Platero Ramos, *op. cit.*, pp. 27-29 y J. Madoz, *op. cit.*, p. 12 no se puede afirmar categóricamente que Liciniano fuera natural de Hispania, y el mismo hecho de que fuera nombrado obispo confirme su nacimiento hispano no nos parece definitivo pues tenemos argumentos en contra como el testimonio de las *Vitae Sanctorum Patrum Emeretensium* 4,1,1 que nos muestran como en la segunda mitad del siglo VI fue elevado a la dignidad de obispo de Mérida el médico griego Pablo y posteriormente su sobrino Fidel.

27 Sobre Donato y el monasterio servitano: Isidoro, *De uiris illustribus* XXXII; Ildefonso, *De uiris illustribus* III; Juan de Biclaro, *Chronica*, a. 571, 4; a. 584, 5; a. 590, 1: *Hic violentias barbararum gentium imminere conspiciens... ferme cum septuaginta monachis copiosisque librorum codicibus navali vehiculo in Hispaniam conmeavit.*

Justo, Eugenio II e Ildefonso; Eutropio en Valencia y los probables casos de Liciniano en Cartagena y Severo en Málaga[28]; a ello se refiere Díaz y Díaz cuando habla del cenobio como creador de hombres de iglesia[29]. Y esto no sólo sucede en Hispania.

III. IDEOLOGÍA Y CULTURA DEL SIGLO VI EN LAS CARTAS DE LICINIANO

La obra de Liciniano se limita, por lo que sabemos, a la redacción de diversas cartas, de las que, como ya hemos visto, sólo conservamos tres. De las que conservamos dos son respuestas a cartas que le fueron enviadas al obispo; sólo la enviada al papa es escrita por su propia iniciativa. Se ha dicho que su disposición a los trabajos urgentes, a las respuestas a problemas próximos planteados en su diócesis y su «repulsión» por el tratado más extenso podía significar más que la incapacidad del autor para su ejecución, la ausencia de un ambiente propicio, la conciencia de falta de un público al que destinarlo[30]. Efectivamente, a pesar de lo poco que conocemos sobre Liciniano, no podemos hablar de incapacidad por su parte, y no creemos que esa ausencia de ambiente o de público en su diócesis pueda ser una de las causas de que su producción literaria fuera meramente epistolar. De hecho, por lo que conocemos el comercio y la distribución de los libros entre los ambientes cultos, tanto de la zona visigoda como bizantina, era algo frecuente. Pero por otro lado hemos de pensar que no todos los personajes que tuvieran algo que decir lo presentarían en obras escritas con el formato de libros. Tenemos algunos testimonios presentados por San Ildefonso del comportamiento «ágrafo», que no es el caso de Liciniano, de algunos obispos, entre los que destaca el obispo Eladio «que se negó a escribir, si bien lo que hubiera debido escribir lo mostró en las páginas de su quehacer cotidiano»[31].

Las cartas se deben analizar tanto juntas como por separado. Aunque no lo podamos precisar con exactitud, como veremos cuando intentemos hablar de cronología, las cartas no corresponden al mismo tiempo cronológico, ni han sido escritas desde el mismo sitio y tampoco la situación de Liciniano, al menos en lo que se desprende de su contenido, es la misma. Por eso, a la hora de establecer conclusiones habrá que matizar si la fuente ha sido una carta u otra. Por contra el análisis lexicológico no plantea graves problemas al hacerlo en conjunto.

III.1. La carta a Gregorio Magno

Esta primera, por su carácter pastoral, ofrece un marcado interés. Liciniano era un teólogo-filósofo de raíz agustiniano que conocía bien la Escritura como demuestra a lo largo de sus cartas; *in Scripturis doctis* dice Isidoro. También es mérito de Liciniano haber designado por primera vez a los Padres de la Iglesia con el título de *doctores defensoresque Ecclesiae*, y el segundo en la literatura cristiana que aplica a los mismos el título de *doctores* refiriéndose a Hilario, Ambrosio, Agustín y Gregorio.

---

28 Véase A. Linage Conde, «El monacato visigótico, hacia la benedictinización», en *Los visigodos. Historia y civilización* = *Antigüedad y Cristianismo* III (1986) 238.

29 A. Díaz y Díaz, «La obra literaria de los obispos visigóticos toledanos», en *La patrología toledano-visigoda*, XXXVII Semana española de Teología, Madrid 1970, p. 54.

30 A. Sánchez Ferra, «Aspectos de la cultura del s. VI en el Sureste peninsular, según la obra de Liciniano», en *Del Conventus Carthaginiensis a la Chora de Tudmir* = *Antigüedad y Cristianismo* II (1985) 124.

31 J. Orlandis, *La vida en España en tiempos de los godos*. Madrid 1991, p. 74.

Como se demuestra por el contenido de la carta Liciniano conoce y ha leído la *Regula Pastoralis* de Gregorio Magno. Esta obra fue muy prontamente conocida en la Península. Isidoro, *De Uir. Ill.* 27 la menciona en primer lugar y resume bien su contenido, cosa nada sorprendente porque, dada la amistad entre Gregorio y Leandro, algún ejemplar estaría en Sevilla. Más importancia tiene que la conozca al dedillo Liciniano de Cartagena. La *Regula* introdujo un esquema de miras muy elevadas en las exigencias y calidad requeridas en los clérigos. La obra sistemática de Gregorio proporcionó unas normas de vida y una definición ideal a la que éstos deberían ajustarse. Se insistía en la necesidad de las virtudes, especialmente en la pureza de vida y en la entrega a su acción eclesial. Se incita para facilitarla a la vida en común, que en parte llegó a constituirse en norma en las ciudades episcopales, pues favorecía la acción, el progreso en la vida de perfección y evitaba muchos de los riesgos a que estaba sometido el clero. Vemos aparecer entre los vicios más fustigados la convivencia con mujeres, que atacaba básicamente la tendencia constante al celibato, aunque no establecido todavía como requisito indispensable; el intrusismo, que llevaba a muchos, por desconocimiento o por ambición y soberbia, a sustituirse en las funciones propias de los obispos. El obispo cartagenero, una vez leída la obra, propone diversas cuestiones sobre la dificultad de aplicar las normas que expone Gregorio en la obra, dado el poco nivel cultural de su diócesis. Desde el punto de vista del mundo del libro la carta es un documento precioso como vamos a ver más adelante. Al final de la carta, Liciniano pide al papa el envío de libros.

III.2. La carta al diácono Epifanio

En esta epístola enviada a Epifanio, pero que en realidad se dirige contra el innominado obispo, refutan los argumentos materialistas de su oponente dialéctico con argumentos de la Escritura, de la tradición y de la razón: la inubicuidad del alma, la naturaleza abstracta de las ideas, la unidad de sensaciones y, principalmente, la espiritualidad de los ángeles. Es el primer escritor occidental que rechazó la corporeidad angélica y defendió su espiritualidad pura e íntegra. La metodología utilizada para la exposición de la información pedida por Epifanio se basa en la Tradición, Escrituras y escritos de los Padres, principalmente de Agustín y Claudiano Mamerto, «*excellentissimos tractatores*», así como en argumentos de razón[32].

Aunque ya se ha planteado la posibilidad de que esta carta fuese un simple ejercicio retórico alentado por el juego bizantino[33], nos inclinamos por considerarla un hecho real y que responde a una polémica heredada de la Galia de la segunda mitad del siglo V, en la época en que Claudiano Mamerto escribió su obra *De statu animae* con pruebas de las Escrituras y de la razón sobre la espiritualidad del alma para combatir las ideas de Fausto de Riez. «*Claudiano Mamerto que dirigiéndose a Sidonio, refuta el escrito anónimo de Fausto de Riez, precede a Liciniano, que escribiendo a Epifanio, combate a un anónimo obispo español materialista*»[34]. Esto nos

32 El estudio de J. Madoz, *Liciniano...*, *op. cit.*, p. 37 llega a las siguientes conclusiones: «*La metodología seguida en su refutación es también la de Claudiano, en líneas generales: introducción (1-2); pruebas de la Escritura (3-9); pruebas de razón (10-17); autoridades patrísticas (18-21); conclusión (22)*».

33 A. Sánchez Ferra, «Aspectos de la cultura del siglo VI en el Sureste peninsular, según la obra de Liciniano», *Antigüedad y Cristianismo* II (1985) 126.

34 J. Madoz, *Liciniano...*, *op. cit.*, p. 29.

demostraría a su vez las relaciones entre Hispania, en particular la zona del sur y de levante, y la Gallia del siglo VI[35].

III.3. La carta al obispo Vicente de Ibiza

La tercera carta, dirigida a Vicente, obispo de Ibiza, quien previamente le había enviado una misiva, se caracteriza por su fuerte tono de indignación y de reprimenda para con el obispo ibicenco que le había mandado a Liciniano una carta, informándole de una epístola supuestamente caída en Roma sobre el altar de San Pedro y cuyo autor habría sido el propio Jesucristo.

Lo que a Liciniano le molesta más es que un obispo se hubiera dejado convencer por un escrito de contenido tan sospechoso, y así se lo dice expresamente a su colega Vicente. La carta pretendía una observancia del domingo al estilo de la observancia judía del sábado; con descanso total, prohibición del trabajo doméstico y de los viajes. El propio Liciniano advirtió que la intención del autor no era otra que judaizar. Liciniano llega a acusar claramente a los judíos de costumbres licenciosas, especialmente bailes lascivos en día de sábado, En suma, Liciniano condena vivamente que un escrito como éste hubiera podido difundirse y que hubiera sido leído desde la cátedra, *tribunal populis*, por el obispo. El ruego dirigido a Vicente es terminante; debe destruir y desautorizar la carta públicamente.

Es curioso que los dos episodios que demuestran una relajación de costumbres, así como cierto descuido en la preparación del clero, se sitúan geográficamente en dos islas de las Baleares, el asunto de la tercera carta de Liciniano sobre la supuesta carta caida del cielo en Ibiza, y en Cabrera el legado pontificio, el *defensor* Juan, que se dirigía hacia Málaga, ha de detenerse para intentar poner en orden la excesiva relajación de los monjes de un monasterio de Cabrera[36].

III.4. Cronología de las cartas

Los temas y situaciones planteadas por las tres cartas son totalmente distintos. Con el papa Gregorio Magno, sabemos que mantuvo correspondencia, al menos conservamos una carta, quizá la más interesante de las tres que conservamos.

La primera es la que tiene más interés para nuestro análisis y además es la única que puede marcar cierta cronología, con una fecha *post quem*: julio de 595. En esta epístola se narran algunos hechos cuya fecha conocemos, había leído el *Liber regulae pastoralis*, escrito por Gregorio en 591; asímismo conocía la carta del papa a Leandro, *de trina tinctione*, fechada ese mismo año, y también le pide que le envíe el libro sobre la exposición de Job, del que Leandro poseía una copia, que Liciniano había visto, cuando aquél regresaba de Constantinopla, a su paso por Cartagena. Asunto éste de vital importancia, como veremos más adelante, para comprender el mundo de las relaciones y, en particular, del libro. Este hecho Liciniano lo menciona como sucedido *ante paucos annos*[37]. Pero el argumento principal, aunque no definitivo, es que

---

35 Relaciones bien atestiguadas y estudiadas en base a la figura de Isidoro de Sevilla en Fontaine, *Isidore et la culture classique dans l'Espagne wisigothique*, 3 vols., Paris: Études Augustiniennes 1983, vol. 2, pp. 835-841.

36 Gregorio Magno, *Epist.*: XIII, 48.

37 Licin., 1.6.1-2 *Ante paucos annos Leander episcopus Spalensis, remeans de urbe regia, vidit nos preteriens... remeans de urbe regia...* El uso del término *urbe regia* refiriéndose a la capital del imperio de Oriente, Constantinopla, es frecuente, sobre todo, a lo largo del siglo VI y es utilizado por autores como Victor Tunensis, Jordanes, Gregorio

posiblemente Liciniano recibiera el *Liber* en las mismas fechas en que *Probinus*[38], camino de Málaga, se lo hizo llegar a Leandro y esto sucedería en una fecha posterior a julio de 595[39].

En esta misma carta Liciniano, parafraseando a Gregorio Nacianceno[40], alude a su edad avanzada, pero este hecho tampoco nos aporta, en realidad, ninguna cronología ni siquiera relativa respecto a las otras dos cartas

Las otras dos cartas no hay manera de fecharlas. Algunos han intentado hacerlo en base a criterios como el de si Liciniano era ya obispo cuando las escribió, o en el caso de la dirigida al diácono Epifanio, si era monje.

A nuestro parecer la dirigida a Epifanio por Severo y Liciniano muestra otra situación, es más que posible que se hiciera desde un monasterio, lo que implica la más que posible utilización de una biblioteca para la redacción de la carta. Es presumible que si la carta fue dirigida a ambos, y como tal es redactada, se encontraran juntos en ese momento, antes de llegar al obispado, lo que nos podría llevar a suponer que se encontrarían juntos en un monasterio. Realmente sólo son suposiciones pero dado lo que conocemos de la época y atendiendo al hecho de que muchos obispos de finales del VI y del siglo VII provienen de monasterios no es descabellado hacer tal suposición.

Por tanto y resumiendo sobre lo que poco que sabemos sobre las fechas en que fueron redactadas, sólo podemos hablar de una cronología muy relativa, al suponer que la dirigida por Severo y Liciniano a Epifanio supone un estadio previo al obispado y las otras dos, en las que ya Liciniano ocupa la sede episcopal, son posteriores.

III.4.1. Tiempo de conflictos

Llama poderosamente la atención el hecho de que en cuatro ocasiones se aluda a la situación conflictiva en que se encuentra sumergido el autor. El carácter de estos conflictos no es posible deducirlo por el contenido de las epístolas, pero no sería extraño que respondieran a motivos de tipo político, el más claro serían las luchas entre bizantinos y visigodos, o de tipo religioso, posibles enfrentamientos de parte del clero católico de la diócesis bizantina frente a la política religiosa de los invasores bizantinos.

Por otro lado, las alusiones están contenidas en las dos cartas que son respuestas a consultas que se le han hecho, las de Epifanio y Vicente, y que, como suponemos, corresponden a épocas distintas. Sin embargo, en la carta escrita por propia iniciativa al Papa, no se vislumbra ningún tipo de problema, salvo los ya aludidos de la idoneidad de los candidatos al sacerdocio en la diócesis cartaginense.

Magno, Juan de Biclaro. No será hasta bien entrado el siglo VII cuando se utilice para referise a Toledo, capital del reino visigodo, sobre todo en las actas conciliares (Concilio VIII, 653). Liciniano conoce bien el lenguaje formulario de su época.

38 Gregorio Magno, *Epist.* V, 53.

39 J. Vilella, «Gregorio Magno e Hispania», *Gregorio Magno e il suo tempo. XIX Incontro di studiosi dell'antichità cristiana in collaborazione con l'Ecole Française de Rome. Roma, 9-12 maggio 1990*, I. Studi storici. Studia Ephemeridis Augustinianum 33, p. 175; J. Orlandis, «Gregorio Magno y la España visigodo-bizantina», *Estudios en Homenaje a Don Claudio Sánchez Albornoz en sus 90 años. Cuadernos de Historia de España*, I, Buenos Aires 1985, p. 341.

40 Licin., 1.6.17-19: *Optabile namque est et mihi percarum, sicut tuus Gregorius ait, usque ad ultimam discere senectutem...* La cita la toma Liciniano del *Liber Apologeticus*, 47 de Gregorio Nacianceno.

Inter varias tribulationum angustias non nos piguit..., así comienza la carta de respuesta al obispo de Ibiza Vicente, en la que Liciniano se hace eco de los problemas en los que se ve inmerso en el gobierno de su diócesis, gobierno que, no olvidemos, podía tener tanto responsabilidades políticas como religiosas.

Sin embargo las premuras deben ser más fuertes en el tiempo en que junto a Severo escriben al diácono Epifanio, época que correspondería a una probable estancia en un monasterio, anterior por tanto a su obispado. Son tres las menciones a lo conflictivo de los tiempos que corren. En la primera, *...si otium nostrum non perturbaret temporis qualitas*[41] hemos de hacer una reflexión sobre el empleo del término *otium* ya que, según nuestro análisis, es una prueba bastante concluyente de que el entorno en el que se hallaban Liciniano y Severo debía corresponder a un monasterio.

Liciniano emplea tres veces el término, de las que dos son citas de San Agustín, principal maestro de nuestro obispo. En su referencia al *otium nostrum* hemos de ver una alusión a la perturbación del «ocio cultivado» del que ya nos habla San Agustín, y que en relación a Severo y Liciniano creemos que es una prueba más de su estancia en un monasterio en el que dedicarían parte de su tiempo a la lectura y la escritura[42]. El texto de San Agustín en que el concepto *otium* es citado por dos veces está tomado de su obra *Civitas Dei* 19, 19[43].

En el mismo capítulo de la obra de Agustín, éste hace una definición del concepto: «En el ocio no le debe entretener y deleitar la ociosidad sin entender en nada, *sino la inquisición, o el llegar a alcanzar la verdad, de forma que cada uno aproveche en ella* y que lo que hallare y alcanzare lo posea y goce y no lo envidie a otro[44]».

De forma que, como creemos, emplea la palabra *otium* en el mismo sentido que Agustín y, por tanto, el sentido que hemos de ver en la carta es el de un tiempo que Liciniano y Severo dedican a la lectura y a la meditación, posiblemente tras las paredes de un monasterio[45].

Platero Ramos sitúa el momento de la carta haciendolos monjes del monasterio de San Martín de Ferraria, cuyo asalto por las tropas de Leovigildo es descrito por San Martín de Tours, es decir, en un momento posterior al asalto del monasterio y Madoz entiende estas perturbacio-

---

41 Licin., 2.2.10.

42 Convaleciente San Agustín de una enfermedad recuperó, por un tiempo el *otium*, el ocio cultivado del que ya gozó en Casiciaco y Tagaste (*Epist.* 109,3), en P. Brown, *Biografía de Agustín de Hipona*, Edición Española, Revista de Occidente, Madrid 1970, p. 395.

43 1.3.13-15: *Itaque ab studio cognoscende veritatis nemo prohibetur, quod ad laudabile pertinet otium...*; 1.3.17-18: *Quam ob rem otium sanctum querit caritas veritatism negotium iustum suscipit necessitas caritatis.*

44 San Agustín, *Civitas Dei* 19, 19: El subrayado es nuestro: *...in otio non iners vacatio delectare debet, sed aut inquisitio aut inventio veritatis, uy in ea quisque proficiat et quod invenerit ne alteri invideat.*

45 Precisamente J.A. Platero Ramos, *op. cit.*, pp. 34-35, utiliza este mismo texto pero con un argumento negativo: «Aparece clarísimamente que cuando Liciniano y Severo escribieron su carta espiritualista estaban alejados violentamente de su vida monacal, sosegada y de retiro. Sin la posibilidad de poder leer en sus apreciados libros. No vemos posibilidad de negar este hecho, que sin necesidad constringente lo afirman ambos escritores en tres puntos muy notorios de su carta. Además de que el escrito por sí, da claro indicio de haber sido trabajado sin tener los libros delante». Él entiende que se encuentran separados físicamente de ese *otium*. Nosotros, por el contrario, entendemos que ese *otium* se encuentra perturbado por algún conflicto. Pero del texto no se desprende necesariamente que estuvieran alejados de su lugar de vida normal. Incluso aunque digan que no tienen los libros a mano, ya que esto parece que no fue así.

nes como reflejo de los hechos bélicos acaecidos en 582 «cuando Leovigildo llevó sus tropas por el sur hasta las fronteras bizantinas»[46].

De nuevo, más adelante, vuelven a excusarse de mandar los libros pedidos por Epifanio remitiendo a lo ya expuesto sobre la situación en que se encuentran: *...verumtamen quia angustia temporis, sicut iam diximus, coarctat, libros eius nec vobis transmittere nec nobis legere vacat*[47]. Situación que no les permite enviarle los libros que pide sino incluso leerlos a ellos mismos y, por tanto, utilizarlos. Sin embargo Madoz ha podido demostrar que utilizaron directamente los textos que utilizan en la carta.

Ya casi al final de la carta hay una nueva mención a las dificultades de la época: *...labori nostro in arcto tempore providentes*[48]... Es decir, las construcciones son prácticamente paralelas, pudiendo establecer una igualdad entre *qualitas temporis*, *angustia temporis* e *in arcto tempore*. La utilización de los verbos acentúa la semántica de la noción temporal que pretenden expresar nuestros corresponsales: *perturbare, coarctare* (la misma raíz que *arctus*) y *vacare*.

Estas tres menciones aparecen situadas «estratégicamente» a lo largo de la carta. Al principio, hacia la mitad y en el último párrafo. Parece como sintieran una necesidad constante de justificación ante Epifanio y una alusión constante a que la redacción de la carta se ha hecho utilizando sólo los recuerdos de anteriores lecturas, que como hemos visto parece no haber sido así. Hay por tanto una retórica justificativa tendente a excusar el no mandar los libros, a la vez que presentar a Liciniano y Severo como profundos conocedores tanto de las Escrituras como de las autoridades patrísticas sin ni siquiera tener que acudir a los libros, sino simplemente con los recuerdos que mantienen en su memoria.

No es éste el único uso que se hace del vocablo *tempus*. Lo utilizan también como término puramente atmósferico haciendo referencia a las estaciones anuales[49], asimismo como categoría filosófica de división de la duración[50].

III.5. El lenguaje formulario de las cartas

III.5.1. Protocolo de las cartas

El protocolo de las cartas se ajusta al formulario epistolar griego que se mantiene apenas inalterable desde hace siglos. Las cartas comienzan con un protocolo inicial dividido en dos partes, el remitente y el destinatario y junto a ellos los títulos que pueden ostentar. En los encabezamientos se pueden observar ciertas normas en relación a la persona a la vaya dirigida la carta. Como en los casos en los que las cartas son dirigidas por obispos al papa, el título dedicado a este último es mucho más protocolario que el que se dedican los propios obispos.

---

46 J.A. Platero Ramos, «En conclusión, no constatándonos persecución alguna en el monasterio servitano, siendo históricamente cierta la del monasterio de San Martín de Ferraria y la que sufrieron Liciniano y Severo, al escribir su famosa carta, decimos conjeturalmente, que parece que Liciniano fue monje del monasterio de San Martín de Ferraria»; J. Madoz, *op. cit.*, p. 26.

47 Licin., 2.18.5-7.

48 Licin., 2.22.2.

49 Licin., 2.11.10: *non sicut verno aut estivo tempore calefactus...*; 2.11.12: *sed paulatim hiberno tempore succedente...*

50 Licin., 2.14.2: *...una Dei, que nec in tempore est, nec in loco...*; 2.14.3: *...altera corporis, que in tempore est...*; 2.14.3: *...spiritus rationalis, que tantum in tempore est...*

En la número uno, dirigida al Papa Gregorio Magno: *Domino beatissimo Pape Gregorio Licinianus Episcopus*. Como vemos la construcción está formada por el sintagma *domino beatissimo* seguido del título y del nombre del destinatario y el nombre y el título, sin más, del remitente.

En la número dos, cronológicamente anterior a la primera, se sigue más o menos el mismo esquema, cambiando los títulos: *Domino sancto ac venerabili fratri Epiphanio diacono Licinianus et Severus exigui*. El cliché es un poco distinto[51]. La parte dirigida al destinatario es un poco más extensa y el adjetivo *sanctus* ha sustituido al adjetivo *beatissimus* y el nombre antecede a la función, que es lo normal en el género epistolar. Sobre la acepción *frater*, lo veremos más adelante. No aparece el título o la función de Liciniano y Severo, ambos calificados por *exigui*, vocablo este esgrimido como una prueba más de la pertenencia de Liciniano y Severo a un monasterio[52].

En la carta número tres, dirigida al obispo de Ibiza, Vicente, no aparece un encabezamiento de este tipo, sin embargo, en la frase final de despedida aparece el mismo doble sintagma, prácticamente igual al encabezamiento de la carta número dos: *ora pro nobis, domine sancte et in Christo karissime frater*.

Del estudio de lo anterior, y suponiendo la segunda y tercera cartas cronológicamente anteriores a la primera (la segunda con seguridad), y en atención al destinatario, podemos sacar las siguientes conclusiones: cuando Liciniano se dirige a un inferior, en el caso de que el obispo de Ibiza dependiese del metropolitano de Cartagena, o a un igual, lo califica mediante un doble sintagma formado por *dominus sanctus* en primer lugar, y un segundo sintagma cuya palabra principal es el substantivo *frater* (como exponente de esa igualdad o inferioridad) calificado por *venerabilis* en la segunda carta y por *in Christo karissime* en la tercera.

El empleo de *frater* sigue también una cierta lógica. Sólo aparece en las cartas dos y tres. No aparece, por tanto, en la carta dirigida a Gregorio, una carta en la que el respeto y la admiración por el Papa es evidente, así como cierta inferioridad psicológica por parte de Liciniano. Esta inferioridad está expresada frecuentemente en diversos giros[53].

En cambio, en las otras dos, en las cuales se consulta a nuestro obispo como poseedor de cierta superioridad cultural, y quizá como a un superior jerárquico, el tono de Liciniano es distinto. Aunque lo verdaderamente distintivo es que de las cinco utilizaciones cuatro están contenidas en la carta número dos[54]. Más que la pertenencia a un monasterio, como se ha dicho por la utilización de *frater*, habría que ver más bien el carácter afectivo y el parentesco espiritual.

---

51 Esta fórmula es ampliamente utilizada ya en España en siglos anteriores. Dos obispos españoles llaman al obispo de Cartago *domine sancte ac venerabilis papa*, fórmula usual de los siglos IV y V. Véase el término «papa» en *Diccionario de Arqueología Cristiana*, cols. 1.105-7.

52 J.A. Platero Ramos, *Liciniano...*, *op. cit.*

53 Licin., 1.6.15-16:*...quos fecisse te memoras in hoc libro Regularum,* ***exiguitati nostrae*** *transmittere...*; 1.4.14-16: *...Ego plane, licet fedus, et te et omnia tua pulchra prospexi et memetipsum in comparationem tui satis indecorum vidi...*; 1.5.3-5: *Peritus enim dum non reperitur, qui ad officium sacerdotali veniat, quid faciendum est nisi ut imperitus,* ***ut ego sum,*** *ordinetur?*

54 Licin., 2.1.1: *Lectis litteris tuis, frater karissime...*; 2.18.1: *... karissime frater, qui te minime audire detrectat,...*; 2.22.1: *Memores, frater dilecte, sententie domini,...*; y 2.0.1 del encabezamiento *venerabili fratri*.

La utilización del adjetivo *beatissimus* refleja claramente máximo honor y respeto para con el personaje al que va referido[55]: el papa Gregorio Magno. El uso del adjetivo *beatus* en grado positivo se da para los doctores de la iglesia[56]; y en grado superlativo, en dos ocasiones, con el Papa Gregorio[57]. Las dos referencias a Liciniano con el título de beato creemos que se deben a copistas y no al propio obispo, en primer lugar por su situación, y en segundo lugar por su construcción paralelística[58].

El sustantivo *beatitudo* como forma de cortesía está referido igualmente al tratamiento del máximo mandatario de la Iglesia[59]. Palabra esta que gracias a San Agustín se había revestido de toda la rica concepcción escatológica del cristianismo, pero que tenía cierta relación también con la terminología de la filosofía estoica. Terminología, por otra parte, no desconocida para nuestro autor.

El título de *sanctus* era aplicado a la dignidad y honor referido principalmente a personas episcopales y asambleas. Fórmulas de alta cortesía, un tanto retórica. El adjetivo en grado positivo es muy utilizado para referirse a la Sagrada Escritura, a la Trinidad y a los Padres. Sólo una vez es utilizado *sanctissimus* y al igual que con el superlativo de *beatus*, sólo se aplica al Papa Gregorio.

El sustantivo abstracto *Sanctitas* es aplicado solamente como formula a los personajes vivos a los que las cartas van dirigidas. Van determinados por los adjetivos posesivos *tua* y *vestra* indistintamente. No hay establecida ningún tipo de jerarquía en su uso. Su mayor utilización se da con Vicente al que en cuatro ocasiones se le llama *sanctitas tua*, por una *sanctitas vestra*. A Gregorio en una ocasión *sanctitas tua* y al diácono Epifanio también una vez *sanctitas vestra*.

El título de *papa* comienza a ser reservado a partir del siglo VI para el obispo de Roma. Quizás esto sea un reflejo más de la influencia del agustinismo y que tanto en los escritores hispánicos, en general, como en Licinaiano, en particular, es evidente. Como decimos, podría verse una tendencia en esta especialización en el hecho de que Agustín reservaba el título de papa sólo para el obispo de Roma, a pesar de que muchos de sus corresponsales utilizaban este título para él[60]. A pesar de que Liciniano utiliza numerosos títulos más o menos formales y estereotipados para referirse a sus tres corresponsales el título *papa* sólo se utiliza en dos ocasiones y en las dos referidas a Gregorio[61]. Además redundando en el hecho de que es un título referido al obispo de Roma, en las dos ocasiones va calificado por el superlativo *beatissimus*, que como ya hemos visto se utiliza solamente también con Gregorio.

---

55 El uso de este tratamiento lo tenemos atestiguado en otros autores, J. Campos, *de Biclaro, su vida y su obra*, de Julio Campos, al comentar la línea 342 en pág. 175: *beatissimum Eutropium...*, dice «Las cartas de San Isidoro a San Braulio se terminan, a veces, con *beatissime domine et frater*».

56 (1.6.8) *beati Ilarii* (2.2.4) *beati Agustini* (2.19.4) *beati Agustini* (3.4.3) *beati Apostoli* (2.21.2) *Beatus certe Agustinus*.

57 *beatissime papa*(1.6.21) *beatissimo Pape* (1.0.5).

58 (1.0.1) *Incipit epistola beati Liciniani episcopi de libro regularum...*; (1.6.21): *Explicit epistola beati Liciniani*.

59 1.6.3 *vestra beatitudine*; 1.6.14 *beatitudo vestra*.

60 Ver el término *papa* en *Dictionnaire D'Archeologie Chretienne et de Liturgie*, Tomo 13, 1ª parte, Os-Papyrus, Paris 1937, col. 1107, nota 5.

61 Licin. 1.0.5: *Domino beatissimo Pape Gregorio...*
1.6.21: *...sicut optamus, beatissime papa.*

No obstante este uso no es exclusivo y prueba de ello es que Isidoro ya en el siglo VII utiliza *papa* precisamente para referirse a Liciniano[62].

III.5.2. Los términos referidos a los grados religiosos

Respecto a la fórmula de enumeración en la que se mencionan las distintas jerarquías religiosas, aparece en Liciniano la llamada estructura bimembre, en la forma *sacerdos et minister*, binomio que aparece con relativa frecuencia en la época visigoda[63]: *illa sacrosancta mysteria que per sacerdotes fiunt et ministros*[64]. También es interesante reseñar que unas líneas más adelante, por la construcción paralelística de la frase, el verbo *celebrare* definiría la función del *sacerdos* y el verbo *ministrare* la función del *minister*: *In utroque periculum manet: aut talis ordinetur qui non debet, aut non sit qui sacra mysteria celebret vel ministret*[65].

El campo semántico formado por *sacerdos et minister* respondería a una organización distinta al formado por el campo *episcopus, presbyter et diaconus*. En el caso de Liciniano y concretamente en Cartagena, la organización eclesiástica sería biministerial. Basada, por tanto, más que en la jerarquía, en el doble ministerio del que oficia y del ayudante. Dentro de este campo semántico, *sacerdos* se referiría tanto al obispo como al presbítero[66]. En el siglo VII el obispo quedará fuera de esta fórmula.

Dentro de este campo semántico se advierte también una cierta tendencia a la sufijación, concretamente en el adjetivo *sacerdotalis*. Liciniano utiliza este adjetivo en concurrencia tanto con términos que aluden al ministerio sagrado, y no al poder jerárquico[67], como con un vocablo jerárquico, *culmen*, construcción paralela utilizada en dos cartas[68]

El poder sacerdotal viene especificado por la palabra *officium*. Siguiendo el lenguaje empleado por Gregorio en la *Regula* la palabra *regimen* en Liciniano también designa el poder espiritual[69]. Aparece en genitivo completando el sentido de la palabra *officium*[70]. En otra ocasión el poder sacerdotal, como poder espiritual, aparece sólo expresado con la palabra *officium*[71].

En cuanto al sustantivo *sacerdotium*, derivado del término que se refiere al obispo, encontra-

---

62 Véase nota 19.

63 E. Sánchez Salor, *Jerarquías eclesiásticas y monacales en época visigoda*. Universidad de Salamanca 1976, pp. 33 y 35.

64 Licin. 1.5.19.

65 Licin. 1.5.19-21.

66 Véase al respecto lo que dice J. Madoz, *Liciniano...*, *op. cit.*, p. 13. Según éste los términos *sacerdos* y *sacerdotium* en aquella época designaban el grado episcopal. Sin embargo consideramos más correcta la apreciación de J.A. Platero Ramos, *Liciniano...*, *op. cit.*, p. 49 cuando dice «no siempre significa en aquél tiempo la palabra *sacerdos* el oficio episcopal» aludiendo al testimonio de S. Isidoro *Etymologiarum* VII 12 en el que se aplica el término tanto al obispo como al presbitero. Asimismo Platero cita otro ejemplo de Montano que llama *sacerdos* a un simple presbitero.

67 Licin., 1.5.4: *Dum non repperitur qui ad officium sacerdotale veniat...*

68 Licin., 1.1.18: *ne in tanto sacerdotali culmine extollantur quid agant*; 2.1.2: *eo quod quemdam virum in tanto sacerdotali culmine constitutum.*

69 La influencia de Gregorio es tal que llega incluso a reflejarse en la lengua del III Concilio de Toledo, sobre todo en el lenguaje político. Ver S. Teillet, *Des goths a la nation gothique* p. 348, nota 87 y p. 449, nota 184.

70 Lic., 1.1.14-15: *...sed etiam his, qui regiminis officium nullum habent...*

71 Lic., 1.1.16-17: *...quales ad hoc officium veniant...*

mos dos acepciones, por un lado como carga[72], acepción tomada de Gregorio Magno, de la carta-prólogo de la *Regula*; y por otro lado como honor, mérito, dignidad[73].

III.5.3. Títulos referidos a los cargos y honoríficos

En cuanto el término *episcopus* Liciniano lo emplea con una función puramente jerárquica, de administración, en el sentido de designar al obispo en sintagmas referidos a su territorio, usando el adjetivo derivado del nombre de la ciudad de la que fue titular el obispo[74]. Liciniano se da a sí mismo el título de *episcopus* en la carta dirigida al papa[75].

El término *presbyter* sólo lo utiliza una vez apuesto al nombre de Jerónimo y sólo tiene, en este caso, valor de mero título.

La utilización del término *antistes* está limitada a la figura de Agustín[76]. Es un término poco utilizado en esta época, aunque Isidoro parece tener una predilección especial por el término y también se daba con alguna frecuencia en los concilios de Valencia y Lérida de primera mitad del siglo VI. En el latín cristiano ha designado desde la época de Tertuliano a los obispos, aunque en algún texto del propio Tertuliano tenga la acepción de «supervisor» o «magistrado», y en otro de Cipriano[77] el de «doctor cristiano». Precisamente esta última acepción creemos que recoge el sentido que quiere dar Liciniano al referirse a Agustín, autor, por otra parte, por el que nuestro obispo siente una ferviente admiración y del que hace gran uso.

La originalidad es patente en Liciniano cuando da el título de *doctores* y *defensores* de la iglesia a Hilario, Ambrosio Agustín y Gregorio Nacianzeno cuando presenta su argumentación de lo que va tratar en su carta dirigida a Gregorio[78].

La utilización del vocablo *doctor* es también original e interesante en las cartas de Liciniano. La utilización de este término, si bien no pueda calificarse como original del todo[79], sí es la primera vez en el siguiente sintagma al citar a los padres leídos para la carta de Gregorio Magno.

Por otra parte hay coincidencia del obispo Liciniano con el obispo de Poitiers, Venancio Fortunato, en el hecho de que este último en una de sus obras invoca como autoridad a los mismos cuatro Padres de la Iglesia[80]. No es imposible que ambos hubieran tenido algún tipo de

---

72 Licin., 1.4.2: *...ut pondus sacerdotii declinares.*

73 Licin., 1.2.6: *...et morum sunt ad sacerdotii meritum utilia esse significat.*

74 Licin., 1.6.8: *...sane libellos sex beati Ilarii episcopi Pictaviensis...*; 3.0.2: *Epistula cuius supra ad Vincentium episcopum ebositane insule directa...*; 1.6.1: *Leander episcopus Spalensis...*

75 Licin., 1.1.5-6: *Domino beatissimo Pape Gregorio Licinianus Episcopus.* Liciniano no es un caso aparte, esto ocurre, por ejemplo, en las cartas de Montano, obispo de Toledo, el cual también se da a sí mismo el título de *episcopus*.

76 Licin., 2.18.2:*atque egregium predicatorem, antistitem Augustinum;* 2.18.9:*...De summo bono, supra memoratus antistes*; 2.18.31:*...vera ratione plenissima magni antistitis incredulos provocans...*

77 Cipriano, *Sent. Episc.* 1.

78 Licin., 1.2.1: *Adtestantur huic eximiae doctrinae sancti antiqui patres, doctores defensoresque ecclesie, Ilarius, Ambrosius, Agustinus, Gregorius.*

79 J. Madoz, *Liciniano...*, *op. cit.*, en p. 67, habla de la utilización del término en Gregorio Magno, aplicado a los Apóstoles, en su *Homilia in Evang.* 30, 7 del año 590-1, si bien no se tiene constancia de que Liciniano conociera esta obra, aunque la cronología no lo impide.

80 Venancio Fortunato, *Carmina*, lib. 5, *Ad Martinum episcopum Galiciae*, en *MGH, Auct. Antiq.*, t. 4, p. 102: *Nam Plato, Aristoteles, Chrysippus vel Pittacus cum mihi vix opinione noti sint nec legenti Hilarius, Gregorius, Ambrosius, Augustinus...*

contacto dadas las posibilidades de comunicación entre ambas zonas geográficas, Galia e Hispania, como ya hemos visto. De esta coincidencia podemos deducir que, o bien Liciniano conocía la obra de Venancio Fortunato, tengamos en cuenta que eran coetáneos, y el sur de la Galia estaba en contacto directo con la zona levantina tanto por tierra como por mar, o bien existía una tradición que consideraba a estos cuatro padres y Venancio y Liciniano son meros transmisores de ella.

La cita de los cuatro Padres apoya la doctrina tradicional expuesta por Gregorio Magno en su *Regula Pastoralis*.

Es mérito, por tanto, de Liciniano el haber designado por primera vez a los Padres de la Iglesia con el título de *doctores defensoresque Ecclesiae*. Asimismo, es el más antiguo testimonio de la autoridad reconocida a estos cuatro Padres latinos, lo que nos demuestra que el consenso sobre los cuatro Padres de la Iglesia latina era conocido y celebrado en esta parte de la España meridional y el segundo en la literatura cristiana que aplica a los mismos el título de *doctores* refiriéndose a Hilario, Ambrosio, Agustín y Gregorio[81]. San Isidoro, que conocía parte de la obra de Liciniano de Cartagena, menciona en su *Versus in bibliotheca* los mismos padres en el mismo orden, pero con una variante, Gregorio es separado de los tres Padres de la Iglesia por «el exégeta occidental por excelencia»: Jerónimo[82].

El sustantivo *doctor* con un adjetivo, *egregius*, vuelve a ser utilizado con Agustín, lo que no es más que una nueva prueba de la predilección especial que siente nuestro obispo por el santo africano[83]. S. Pablo es calificado de *doctor gentium*. A partir de la Edad Media, Hilario será reemplazado por Gregorio Magno. Sólo utilizará de nuevo este término para referirse a San Pablo[84].

También es curioso el empleo del superlativo *doctissimum* para calificar a Hilario, en un párrafo en el que critica la doctrina de Orígenes sobre los astros, y es que Liciniano se admira de que un hombre de la talla de Hilario haya sido capaz de traducir la obra de Orígenes[85]. Es casi seguro que Liciniano conocía el concilio de Constantinopla de 553 y en concreto el canon que anatematizó la doctrina de Orígenes sobre el espíritu racional de los astros.

III.6. El mundo del libro

La lectura y el aprecio de los libros es patente sobre todo en las dos primeras cartas de nuestro obispo. Su riquísimo vocabulario sobre el mundo del libro, de la lectura y de la escritura, es patente. A lo largo de la lectura de las cartas podemos ir viendo las influencias y los libros que Liciniano conocía y utilizaba para la redacción de las epístolas. Pero hay que tener en cuenta que la carta dirigida a Gregorio supone un lugar y un tiempo distintos a la dirigida a Epifanio por Severo y Liciniano y, por tanto, el análisis y la valoración debe ser distinto.

---

81 Juan de Antioquía es el primero, en una carta a Nestorio, que habla de *doctores* de la Iglesia. También Gregorio Magno en una carta del año 590-591 habla de *doctores sanctae ecclesiae* refiriéndose a los Apóstoles. También existe coincidencia con Venancio Fortunato. Sobre este aspecto ver Madoz, pp. 67-68.

82 J. Fontaine, «Grammaire sacrée et grammaire profane: Isidore de Séville devant l'exégèse biblique», en *Los visigodos. Historia y Civilización «Antigüedad y Cristianismo»* III (1986) 312.

83 En 2.19.9 se refiere a Agustín como *egregius doctor*, y utiliza el mismo adjetivo para referirse de nuevo al africano: 2.18.2: *...sanctum atque egregium predicatorem, antistitem Agustinum.*

84 Licin., 1.2.5: *Exponens verba apostoli doctoris gentium...*

85 Licin., 1.6.10-11: *Et satis miror hominem doctissimum et sanctum ut de stellis nenias Origenis transferret.*

Aunque también podemos partir de una base común que es el problema de distinguir entre los autores manejados, los autores citados y los autores conservados en su biblioteca. Porque como dice M. C. Díaz y Díaz, para el caso de San Isidoro, cuya biblioteca ha sido muy bien estudiada, la mención explícita de un autor por aquél se corresponde casi siempre con una cita de segunda mano, procedimiento usual no sólo en Isidoro, sino en muchos otros autores de época tardía[86].

¿De dónde toman los Padres y, en particular, Liciniano, los textos citados en sus obras? Para aclarar el método teológico empleado por ellos hemos de decir que cuando se trata de citas sobre la Escritura, procederían en su mayor parte de los mismos textos bíblicos que ellos poseían. Pero hemos de tener también en consideración las antologías, cadenas o colecciones de documentos de la Escritura[87]. Para el Occidente latino el *Speculum* de San Agustín es la obra principal, reúne citas de la Biblia bajo 51 títulos para el uso práctico de las comunidades. Los intereses polémico-apologéticos fomentaban también la formación y difusión de este tipo de florilegios. Y no debemos olvidar la gran influencia de Agustín sobre nuestro obispo, no sólo a nivel espiritual sino también a nivel de libros en su supuesta biblioteca. Precisamente para H. Chadwick la época de los siglos VI-X es la época del *Florilegium* por excelencia[88].

El problema principal es dilucidar en qué medida se ha recurrido a tales colecciones sin consultar personalmente los escritos originales, agravado porque con frecuencia no puede realizarse una comparación con los mismos florilegios, ya que muchos de ellos se han perdido[89].

Es decir, que casi con toda seguridad Liciniano poseería florilegios de este tipo, pero el estudio de sus fuentes, realizado parcialmente, primero por Platero Ramos[90], sobre todo de la segunda carta, y posteriormente llevado a término por Madoz[91] nos lleva a la conclusión de que efectivamente Liciniano poseía muchos libros de los que cita en sus escritos.

Los eclesiásticos, y particularmente, los destinados al servicio litúrgico a pesar de aprenderse de memoria muchos textos litúrgicos y distintos formularios, y también el propio centro de culto necesitaban libros específicos que contuviesen textos y ritos, lo que exigiría unas técnicas de producción y unos cauces de distribución[92].

Un aspecto importantísimo a destacar es la participación de los propios interesados en la adquisición y distribución de los libros. Aunque una obra se guardase en una librería, no por ello estaba a disposición de todos cuantos tuvieran interés en consultarla; tampoco se podía pensar en hacer copias en previsión del interés que pudiera despertar, porque, en todo caso, el número de personas que voluntariamente o por necesidad tomarían contacto con la obra era reducido. De aquí que, cuando no se trataba de libros de uso generalizado, el camino usual fuera el de hacerse personalmente un ejemplar, o conseguir de alguien que tuviera acceso al libro que lo transcribiera y enviara[93].

---

86 M.C. Díaz y Díaz, «La transmisión de los textos antiguos en la Península Ibérica en los siglos VII-XI», *Settimane di Studio* XXII (1975) 137.

87 J. Beumer, *Historia de los Dogmas*, Tomo I, Cuaderno 6, *El método teológico*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1977, p. 56.

88 H. Chadwick, «Florilegium», *RAC* VII (1969) 1151.

89 Cf. J. Beumer, *Historia de los dogmas...*, *op. cit.*, pp. 56-57, notas 37 a 49.

90 J.A. Platero Ramos, *Liciniano...*, *op. cit.*, pp. 71-146.

91 J. Madoz, *Liciniano...*, *op. cit.*, *passim*.

92 G. Cavallo, *Libri, editori e publico nel mondo antico*, Universale Laterza, Roma 1975, especialmente pp. 83-132.

93 Sobre este problema véase *Etimologías*, ed. M.C. Díaz y Díaz, p. 90.

Es notable el gusto, tanto en una zona como en otra, por los libros y las bibliotecas[94]. Es posible que, a veces, el libro «tuviera más bien el carácter de un artículo de lujo y como tal venerable»[95]. Es muy significativa la importancia que se le da al hecho de la venida del abad Donato, con una gran cantidad de libros desde África[96]. Es de vital importancia este éxodo del 570-572 para comprender las influencias africanas sobre toda la vida eclesiástica e intelectual de la España de finales del VI. En su venida sabemos que trajeron un importante número de códices; en la noticia transmitida por Ildefonso quizá se quisiera subrayar con la noticia de los códices no tanto un hecho concreto como un impacto cultural y tal vez ideológico aún apreciable en su época. Podría darse el caso de que entre los códices manuscritos de esa biblioteca figurase una especie de repertorio de autores africanos, con un interés marcado por el problema que más recientemente había afectado a la Iglesia africana: el de los Tres Capítulos[97].

Hay que suponer que existieron bibliotecas. En la zona visigoda conocemos medianamente bien la de Isidoro, conocemos la existencia de varias en Toledo, así como la de Juan de Biclaro en Zaragoza. En la zona bizantina, en Spania, probablemente en Cartagena, existió, a pesar de algunos argumentos en contra[98], una biblioteca, quizá no con una gran cantidad de volúmenes, pero algunas pistas como el haber recibido con suma rapidez la *Regula pastoralis*, la actitud de Liciniano de hacer acopio de libros, en particular, cuando se los pide a Gregorio, y las alusiones constantes a obras, que efectivamente ha demostrado Madoz, que Liciniano lee y maneja cuando escribe la carta, la posibilidad de recibir libros de otros lugares dadas las óptimas comunicaciones de la ciudad de Cartagena, nos hacen ver las numerosas posibilidades de que en Cartagena existiese alguna biblioteca. No hacemos referencia a los libros que pudo manejar en la carta a Epifanio, porque fue posiblemente escrita antes de ser obispo metropolitano de Cartagena y en un lugar distinto a la capital de la Spania bizantina.

En el caso de los libros que Epifanio pide a Severo y Liciniano y éstos le responden que no pueden enviarle, porque no disponen de ellos en ese momento, hay que entender que no quieren enviarlos o no pueden por las condiciones de las fronteras por la guerra entre bizantinos y visigodos. Pero no que en ese momento no pudieran porque no tuvieran los libros a mano. De

---

94 Isidoro en su *Regula* prescribe a los monjes la lectura, debiendo el abad explicar los textos de difícil comprensión. Conocemos la biblioteca privada del rey en Toledo a mediados del siglo VII; la biblioteca del conde Laurentius, también en Toledo, otros ejemplos los tenemos en la correspondencia de Braulio en la que se ve el afán por parte de algunos personajes de procurarse libros, bien por medio de copias, de préstamos, o simplemente información para adquirirlos (Díaz p. 819, nota 19).

95 M.C. Díaz y Díaz, «La cultura de la España Visigótica del siglo VII», *Caratteri del secolo VII in Occidente. Settimane di Studio* 5, 23-29 aprile 1957, Spoleto: Centro Italiano di Studio sull'alto Meidioevo 1958, pp. 818-819.

96 Véase nota 26.

97 Isidoro, *De uiris illustribus*, ed. C. Codoñer Merino, pp. 32-33.

98 Así en A. González Blanco, «La provincia bizantina de Hispania», en *Historia de Cartagena*, Tomo V: *El medievo y la cultura mediterránea. El sureste ibérico en la Alta Edad Media (Siglos V-XIII)*, Murcia 1986, p. 60: *Por otra parte, el metropolitano parece carecer de libros que ofrecer al diácono Epifanio para enfrentarse a los problemas teológicos planteados por un obispo que defendía teorías materialistas. La falta de libros demuestra que Cartagena no debía contar con ninguna escuela del tipo de las de Sevilla, Mérida o Toledo, e incluso Zaragoza, en la que los clérigos se formaran para el ejercicio de su misión, o si contaba no debía ser un centro intelectual de primer orden ni siquiera dentro de la península. En este apecto la presencia de Bizancio aquí no debió traer precisamente libros.*

Como tratamos de exponer a lo largo del trabajo hay que suponer escrita la carta a Epifanio en un momento anterior a su cargo episcopal y, por tanto, hay que pensar también en un lugar distinto.

todas formas no es extraño el hecho de que se muestren reacios al envío de libros, bien porque sólo dispongan de un ejemplar y no tengan la posibilidad de hacer más copias, bien porque teman que durante el viaje se pierdan. Tenemos ejemplos variados en los que el envío de libros, que previamente han sido pedidos, se retrasa y son solamente enviados después de pasado mucho tiempo y tras diversas peticiones epistolares. Es el caso de Braulio e Isidoro. El primero le pide la Etimologías en una carta en 625. En 632 todavía no ha recibido la obra y escribe en términos tajantes a su maestro: «Si no me equivoco, han pasado ya siete años desde que te estoy pidiendo, a lo que recuerdo, el libro de los Orígenes, escritos por ti, y tú cuando estaba contigo me engañaste con mil evasivas y después de que me separé de ti no has contestado a mi demanda sino con sutiles pretextos, diciéndome unas veces que aún no estaba terminado, otras que no tenías copias, otras que mi carta se había perdido y otras muchas excusas. Así hemos llegado al día de hoy y seguimos sin que mi petición haya tenido resultado. Por ello voy a cambiar mis súplicas por quejas, de suerte que lo que no he conseguido con ruegos, lo logre zahiriéndote con reproches...». Braulio recibió por fin poco después la obra: «Ahí te envío como te prometí la obra sobre el origen de algunas cosas, compuesta con los recuerdos de antiguas lecturas y comentadas en algunos pasajes en el estilo en que escribieron nuestros mayores[99]». No poca retórica hay en la contestación de Isidoro, sobre todo en la referencia a la manera de confeccionar la obra con «recuerdos de antiguas lecturas» cuando precisamente la biblioteca de Isidoro es la que mejor conocemos de toda la época visigoda. O tras el viaje de vuelta de Tajón, que había ido a Roma para conseguir las obras de Gregorio Magno. Al conocer su vuelta Braulio le escribe pidiéndole estas obras con la apostilla: «Créeme, querido, que te devolveré los códices en la fecha que me señales[100]». Cuántas veces los códices se perderían, no serían devueltos, o no llegarían en las fechas indicadas. Por tanto no debe extrañarnos que muchos poseedores de libros se muestren reacios a su préstamo. No deben extrañarnos, por tanto, las excusas de Liciniano y el recurso a los «recuerdos de sus lecturas»[101].

Epifanio pedía información a Liciniano y Severo sobre la cuestión de la corporeidad o espiritualidad del alma. Lo importante para nosotros de esta cuestión es que un diácono pide en una carta libros de San Agustín y de otros que hubieran escrito sobre el tema: *Addis etiam ut tibi libros Beati Augustini sed et caeterorum qui de hac re definierunt, quantoscumque habere videmur, ad convincendum virum, qui et responsionibus tuis nullatenus adsentire dignatur, transmittere debeamus*[102]. Epifanio había tratado de defender la postura espiritualista con argumentos espiritualistas pero al obispo materialista no le satisfacían las razones de las Escrituras. Por ello Epifanio acude a quienes él supone bien informados, les pide libros de Agustín y de otros, e incluso lo que ellos hayan podido escribir sobre el tema. Sabía muy bien lo que pedía y a quienes se lo pedía. Debía ser consciente de que Liciniano y Severo tenían a su disposición una buena biblioteca, en la que posiblemente predominarían las obras agustinianas.

---

99 Este diálogo epistolar es narrado en J. Orlandis, *La vida en España en tiempos de los godos*, Madrid 1991, pp. 82-83.

100 J. Orlandis, *ibid.*, p. 83.

101 Sobre esto véase lo dicho supra p. 273 e infra p. 290.

102 Licin., 2.2.4-7.

III.6.1. Los cauces de distribución

Los intercambios de correspondencia entre Leandro de Sevilla, Liciniano y el Papa Gregorio, el envío por éste de una copia de la *Regula*, así como de parte de las *Moralia*, nos deben hacer suponer un comercio de clérigos y mensajeros cargados de cartas y de manuscritos entre la sede romana y Sevilla, utilizando el puerto de Cartagena[103] como vía de entrada en la Península Ibérica[104]. La prontitud con que la obra de Gregorio llega no sólo a manos de Leandro, sino también de Liciniano, es un exponente claro de la precocidad de su difusión tanto en la zona visigótica como en la bizantina. El mismo obispo Vicente le escribe desde Ibiza haciéndole llegar la carta por medio de un *perlator*[105].

Aunque en ningún momento puede hablarse del establecimiento de fronteras no cabe duda de que la circulación de personas y de mercancías entre las zona bizantina y la visigoda podía ser infrecuente en momentos especialmente peligrosos debido a circunstancias bélicas. Pero los intercambios siguieron funcionando. Los bizantinos crearon un sistema defensivo que hizo que se fortalecieran algunas ciudades, creando también castillos y otros puntos fortificados[106]. Todos los monarcas visigodos, a partir de Leovigildo se esforzaron en contener a los bizantinos, obteniendo relativos éxitos, en función más bien de la debilidad cada vez más notoria de las fuerzas bizantinas en la península que de sus propias fuerzas.

Las relaciones marítimas no sólo entre la zona bizantina, la Spania de las fuentes, sino también la zona visigoda, éstas indirectamente como veremos, y el exterior: Roma, África, Bizancio, etc., se veían mediatizadas por Cartagena y su puerto en plena actividad a finales del siglo VI. La ruta marítima entre los territorios imperiales de Italia, entre Roma e Hispania cruzaba, casi con seguridad, el Mediterráneo, con escalas en las Baleares[107], en poder bizantino, o en el norte de África, especialmente en Cartago. La ruta de los enviados papales hacia Hispania se hacía por mar y casi seguro a través del puerto de Cartagena. También tenemos constancia de la llegada de barcos de Constantinopla, como nos demuestra la llegada de S. Leandro camino de Toledo y que nos atestigua Liciniano[108].

Por otras evidencias tenemos constancia de que los barcos visigodos evitaban las aguas bizantinas. Sabemos que una embajada enviada por Recaredo a Gregorio naufraga en la costa provenzal y envía el mensaje a través de Probino, que se encontraba en zona imperial[109].

---

103 Sobre la navegación y las escalas de los barcos que venían de Italia hacia la Península o viceversa véase: G. Mickwitz, «Der Verkehr auf dem westlichen Mittelmeer um 600 n. Chr.», en *Wirtschaft und Kultur. Festschrift A. Dopsch*, Laden und Leipzig, pp. 79-82 especialmente.

104 J. Fontaine, *Isidore de Seville, op. cit.*, p. 842. Sobre el papel jugado por la biblioteca de Gregorio Magno en la difusión de manuscritos véase P. Courcelle, *Les Lettres grecques en Occident, de Macrobe à Cassiodore*. Paris 1948, pp. 381-382. Las relaciones comenzarán a finales del siglo VI, Gregorio es nombrado papa en 590, y la Bética será una de las primeras regiones en beneficiarse de la amistad entre Gregorio y Leandro (obispo de Sevilla de 584 a 600), e indirectamente todo el sureste hispano y particularmente la zona de Cartagena.

105 Licin., *Epist.* 3.1.7-8: *Ego enim mox a te transmissas accepi, in presentia ipsius perlatoris exordium litterarum ipsarum legens...*

106 Sobre la cuestión militar puede verse L.A. García Moreno, «Organización militar de Bizancio en la Península Ibérica», *Hispania* 33 (1973) 5-22.

107 Gregorio Magno, *Epist.* XIII, 48.

108 Licin., *Epist.*: 1.6.1-2: *Ante paucos annos Leander episcopus Spalensis, remeans de urbe regia...*

109 Sobre las comunicaciones entre Hispania y Roma véase J. Orlandis, «Gregorio Magno...», *op. cit.*, pp. 332-333; J. Vilella, «Gregorio Magno...», *op. cit., passim.*

También conocemos el envío de otro mensaje enviado por Recaredo a través de un napolitano que se encontraba en la zona bizantina[110]. Gregorio en sus *Dialogi* nos habla de numerosos viajeros venidos de España[111]. Como podemos ver las relaciones eran bastante fluidas.

En el marco de estas relaciones Jacques Fontaine en un magnífico estudio sobre Isidoro plantea la posibilidad de la llegada de algunas obras de Casiodoro a España a través del puerto de Cartagena[112]. Que Isidoro conocía parte de la obra de Casiodoro hoy es aceptado plenamente. La fecha de entrada de sus obras se sitúa en torno a la obra de Isidoro, es decir, ya iniciado el siglo VII, sin embargo, como trataremos de demostrar más adelante, es más que posible que Severo y Liciniano conocieran, al menos, la segunda parte de las *Institutiones*. Sería, por tanto, otra prueba más de las posibilidades que tenía Liciniano de hacer acopio de libros, tan característico del ambiente cultural de esta época o como Orlandis lo llama el «ardiente deseo de libros[113]».

III.7. La Escritura y la patrística como fuentes de las cartas[114]

Liciniano era un teólogo de matiz agustiniano que conocía bien la Escritura. La práctica directa de la Escritura está guiada sobre todo por los grandes exégetas del siglo IV.

En cuanto a textos no escriturísticos las cartas enviadas al Papa y a Epifanio son más interesantes por cuanto contienen un gran número de referencias a escritos patrísticos.

En la carta a Gregorio se manejan:

De San Agustín, *De Civitate Dei* 19,19;

De Gregorio Magno, *Regula Pastoralis* y la *Epistola* 1, 41, *de trina tinctione*;

De San Ambrosio, *De Officiis*;

De Gregorio Nacianceno, *Liber apologeticus*, traducción de Rufino;

De Hilario de Poitiers, *De Trinitate* y, posiblemente, el comentario a Job de Orígenes. En esta epístola sólo hay una cita bíblica: Ex. 24, 12.

Otra influencia que podemos apreciar en la formación de Liciniano es de tinte estoico. El orden en que Liciniano enumera las cuatro virtudes cardinales[115] es ya clásico en la España Visigoda y es normal dentro de la cultura escolar que reciben los miembros de la Iglesia viniendo ya de los filósofos estoicos, pasando por las obras de Jerónimo[116]: *Liber hic tuus...illic prudentia... iustitia... fortitudo... temperantia*. Esto es una nueva muestra de lo mucho que ha leído Liciniano y del uso que puede hacer de una buena biblioteca.

---

110 Gregorio Magno, *Epist.* IX, 229.

111 Gregorio Magno, *Dialogi* III, 3, 1.

112 J. Fontaine, *Isidore de Seville*, p. 845, nota 3: «*L'arrivée des oeuvres de Cassiodore à Carthagène est d'autant plus vraisemblable que cette ville côtière du Levant méridional est, du sud de l'Italie, l'un des ports espagnols les plus directement accessibles*».

113 J. Orlandis, *La vida...*, *op. cit.*, p. 81.

114 Aunque el estudio ha sido hecho ya por J. Madoz, *Liciniano...*, *op. cit.*, pp. 132-133, hemos creído necesario introducirlo en este estudio para poder captar mejor el trabajo desarrollado por Liciniano y lo que es más importante tener una noción más o menos completa de las obras literarias que Liciniano pudo haber tenido en sus manos.

115 Licin., 1.1.6-12.

116 J. Fontaine, *Isidore de Seville...*, *op. cit.*, p. 699: «*Cet ordre reste classique dans l'Espagne contemporaine d'Isidore, comme le montre la lettre de l'évêque de Carthagène écrite vers 595*».

En la carta eminentemente doctrinal dirigida a Epifanio son muy numerosos tanto los textos de la Escritura[117] como los de los Padres.

De San Agustín, *De civitate Dei*, 15, 23; 11,16. *Epistola* 166, 4: «*De Origine animae*»; 137, 3-11: «*De Virginitate*». Liciniano menciona esta epístola, formando parte de un libro ya editado: *in libro etiam De virginitate Sancte Marie, quem ad Volusianum scripsit*[118];

De genesi ad litteram 7, 12; 12, 7;

Enarrationes in ps. 103, 15;

De natura boni 1. Liciniano llama a esta obra *De summo bono*, ya que era, en principio, una costumbre hebrea el llamar a los libros por las palabras con las que comenzaban: *Summum bonum, quo superius non est...*;

De quantitate animae 5, 7; 16; 5, 9; 6, 10; 3;

De Trinitate 14, 16-22; 2, 7-13; 3, 7-13; 3, 10-21.

De Claudiano Mamerto, *De statu animae* 1, 5; 1, 8; 1, 14; 1, 17; 1, 18; 1, 20; 1, 21; 1, 25; 2, 3; 2, 6; 2, 13; 2, 21; 3, 3; 3, 10; 3, 14; 3, 16.

De Fausto de Riez, *Epistola* 1.

La carta dirigida a Vicente, obispo de Ibiza, es la más pobre en cuanto a citas de cualquier tipo. Sólo utiliza dos textos de las Escrituras: Mateo 11, 13 y S. Pablo a los Gálatas 1, 9.

Platero Ramos plantea la posibilidad de que Liciniano haya leído *De Spiritu Sancto* de Dídimo de Alejandría, por ciertas ideas comunes que se entreven en la carta a Epifanio, aunque no hay certeza sobre este hecho[119].

Es realmente curioso que en sólo tres cartas que han llegado a nosotros los términos referidos al campo de la escritura y de la lectura sean numerosísimos. Esta riqueza semántica nos descubre a nuestro personaje viviendo en un microcosmos en el que no se puede concebir la vida sin el recurso a la palabra escrita transmitida por los libros: las formas verbales de *scribere* y *legere* son numerosísimas a lo largo de los textos de las tres cartas. Cuatro términos se utilizan para referirse al concepto libro: *Liber, Opusculum, Libellus,* y *Opus*. El término *liber*, sin embargo, no sólo significa libro, obra, tratado... sino también parte de un libro[120] y, por último, escrito en el sentido de carta, pero que ya ha sido publicada en algún tipo de recopilación[121]. *Opus* sólo es utilizado en una ocasión con el significado de obra escrita, refiriéndose a la obra de Gregorio sobre Job[122]. Los seis libros de Orígenes traducidos por Hilario son calificados de *libellos*, si bien podríamos pensar en un significado de pequeño tratado, folletos, etc., es muy posible que tenga cierto matiz negativo como nos hace suponer su opinión sobre las doctrinas de

---

117 Las referencias son las siguientes: Génesis: 2,7; 7,14-15; 7,21-22; Ex. 24,12; III Reg. 22, 22; Eccles. 3, 21; Ps. 106, 4; Osc. 4, 12; Mat. 11, 13; 18, 10; 18, 16; Luc. 11, 24; Ioh. 4, 24; Act. 8, 29; Rom. 1, 9; 7, 25; 8, 9; 8, 29; I Cor. 2, 2; 6, 16-17; 14, 15; II Cor. 3, 17; Eph. 6, 12; Gal. 1, 9; Philipp. 3, 3; I Tim. 3, 1-7; Tit. 1, 5-12; Hebr. 1, 14.

118 Licin., *Epist.* 2.2.12-13.

119 J.A. Platero Ramos, *Liciniano...*, *op. cit.*, pp. 150-151, notas 14 y 15; J. Madoz, *Liciniano...*, *op. cit.*, p. 66, piensa que las coincidencias con los textos de Dídimo se deben más bien al uso de florilegios: «...bien pudieron ambos escritores (Severo y Liciniano) utilizar alguno de los florilegios o argumentaciones escriturísticas que se componían para fines apologéticos».

120 Licin., 2.21.16 *Item in libro tertio supra memoratum librorum...*

121 Este sentido lo encontramos en Licin., 2.18.12 *In libro etiam De virginitate Sancte Marie...*; 2.19.1 *In libro etiam De origine anime, quem ad sanctum...*, refiriéndose a las cartas 137 y 166 respectivamente de Agustín.

122 Licin., 1.6.14 *Dignetur ergo beatitudo vestra opus ipsum de libro sancti Iob...*

Orígenes sobre el espíritu racional de los astros[123]. En tres ocasiones se refiere a algunos escritos de Agustín con el vocablo *opusculum*, es decir, obrita pequeña, opúsculo[124].

Los términos referidos a cartas y epístolas como misivas que se envían y se reciben pero no han entrado todavía a formar parte de ningún tipo de publicación son *Epistula* y *Litterae*, términos que si bien usados como sinónimos, el término *litterae* hace en alguna ocasión más referencia al contenido en sí que a la forma, la carta como formato[125].

III.8. Hundimiento sociológico de la cultura

La cultura de este tiempo es marcadamente eclesiástica, y, por tanto, el grado de formación de los eclesiásticos es un tema preocupante. El papa Gregorio había establecido en su *Regula Pastoral* una serie de exigencias para todos aquellos que quisieran acceder al sacerdocio. Liciniano, que conoce la *Regula*, nos da una visión bastante negativa en cuanto al ambiente cultural en el que él se desenvuelve y como González Blanco dice «Liciniano es un testigo de excepción del hundimiento sociológico de la cultura en Cartagena[126]».

Pero, también aquí, debemos andar con cuidado para poder captar la retórica empleada por el obispo cartaginense y tratar de analizar, en su justa medida, el estado cultural de la diócesis cartaginense. Liciniano es categórico en sus argumentos que desarrolla en el párrafo quinto de su carta dirigida al papa, y que por su importancia presentamos por completo:

«*En vista de lo cual te ruego por la gracia de Dios, que tanto en ti abunda, no rechaces mi súplica, antes bien, me enseñes de buen grado lo que confieso ignorar. Pues por necesidad nos vemos obligados a hacer lo que, según enseñas tu, no debe hacerse. Mientras no se encuentra un varón docto que quiera abrazar el estado de sacerdote, ¿podrá el indocto ser ordenado? Encargas que no se ordene al ignorante; más reflexionalo despacio conforme a tu prudencia, no sea tal vez baste para su pericia el saber que hubo un Jesucristo y que éste fue crucificado; porque si esto le basta, no habrá uno en este lugar que pueda llamarse docto. No habrá, pues, ningún sacerdote, si no puede serlo, no siendo instruido. Rechazamos, si, de un modo absoluto a los bígamos por no corromper el sacramento. ¿Pero qué haremos si el varón de una sola esposa, en vida de ella tocase a otra mujer? ¿Qué, si no tuviese esposa, y hubiese tenido contacto con una mujer? Consuelanos, pues, según tu estilo, a fin de que no seamos castigados, ni por el nuestro, ni por el pecado ajeno. Porque es mucho lo que tememos, si por virtud de la dicha necesidad estamos haciendo lo que no debemos. Ten por seguro que serán obedecidos tus preceptos, llevándose a cabo del mismo modo que lo enseña la autoridad apostólica. No sabemos ya como lamentarnos. Acabará la fe que se sostiene por la predicación. Acabará el bautismo si no hay quien bautice. Acabarán los sacrosantos misterios que celebran y administran los sacerdotes y ministros. En cualquiera de ambos casos amenaza el peligro: bien porque*

---

123 Licin., 1.6.7-11 *Habemus sane libellos sex beati Ilarii episcopi Pictaviensis quos de graeco Origenis in latinum vertit; sed non omnia secundum ordinem libri sancti Iob exposuit. Et satis miror hominem doctissimum et sanctum ut de stellis nenias Origenis transferret.*

124 Licin., 2.18.3 *et licet pene in omnibus Opusculis suis, ubi eum causa exegit...*; 2.21.3 *Beatus certe Augustinus licet in multis Opusculis suis adstruat angelos incorpoream...*; 2.22.4 *ut facilius credat, in quantum quivimus ex Opusculis eorum memoria retinere...*

125 Licin., 2.1.1 *Lectis litteris tuis, frater karissime...*; 3.1.3 *insinuantes accepisse nos litteras tuas, et de vestre sospitatis bono...*

126 A. González Blanco, «La provincia bizantina de España», *op. cit.*, p. 60.

se ordene al que no deba ser ordenado, bien porque no haya quien celebre y administre los Sacramentos»[127].

Diversas puntualizaciones son las que podemos hacer sobre las palabras de Liciniano. Éste se veía obligado, *compellimur necessitate* y *per necessitatem ea faciamus*, a ordenar a indoctos. Pero de lo que dice Liciniano podemos conjeturar un hecho doble, o bien que los doctos no querían ser sacerdotes, o bien que, efectivamente, la realidad socio-cultural era tan pésima que se veía obligado a ordenar hombres no instruidos: *Peritus enim dum non reperitur, qui ad officium sacerdotali veniat.* Pero cuidado, porque el propio Liciniano se califica a sí mismo de «indocto»: *...quid faciendum est nisi ut imperitus, ut ego sum, ordinetur*? Sin embargo creemos que la afirmación de su «ignorancia» no es más que un ejercicio de la humildad que muestra a lo largo de la carta al Santo Padre, humildad que, por otra parte, no aparece en ninguna de las otras dos cartas. Realmente plantea una realidad bastante negra del entorno no sólo cultural sino también moral de su diócesis. El nivel cultural que marca como suficiente es bastante simple: *ne forte ad peritiam sufficiat ei scire Iesum Christum, et hunc crucifixum: si autem non sufficit, nemo erit in hoc loco, qui peritus esse dicatur.* En cuanto al nivel moral tampoco es mucho mejor, puesto que aunque no ordenará a los bígamos, se pregunta qué ha de hacer respecto a los adúlteros y fornicadores. Plantea un problema acuciante a sus ojos, casi sin salida, y es que o bien se ordena a los indoctos, o no se ordena a nadie. Ninguna solución es buena para él. No conocemos si hubo contestación del Pontífice.

Pero salvando las exageraciones retóricas marcadas por Liciniano vemos como de nuevo lo expuesto por nuestro obispo no es más que un reflejo de lo que está sucediendo en el Occidente latino en general. Cuando a partir del siglo VI se extiende el mundo de la barbarie y la cultura decae son los monjes los que toman el estandarte cultural y proclaman para los monjes la necesidad de saber leer, de entregarse a la lectura sagrada. Así la *lectio divina*, la lectura de los Libros sagrados, y, sobre todo, del oficio divino, resulta inseparable del ejercicio de la vida monástica. Desde San Agustín las bibliotecas acompañarán a los monjes en sus cenobios. Aparte de las escuelas monacales, surgieron las escuelas episcopales, surgidas en torno a los obispos, muchos de los cuales como sabemos se formaron en un monasterio. Los obispos se ven en la necesidad de ocuparse personalmente de la instrucción elemental de los jóvenes. La necesida perentoria de asegurar la formación del clero generaliza este tipo de educación, en la que los obispos tomarían en sus propias manos no sólo la responsabilidad de su formación técnica, sino también la de su instrucción literaria elemental, que tratan de satisfacer necesidades inmediatas: leer, escribir, conocer la Biblia, en lo posible de memoria, adquirir un mínimo

---

127 Licin., *Epist.* 1.5: *Unde precor per gratiam dei, que in te exuberat, ut non respuas deprecantem, sed libenter doceas que me fateor ignorare. Compellimur igitur necessitate facere, quod doces non fieri. Peritus enim dum non repperitur qui ad oficium sacerdotales veniat, quid fiendum est nisi ut imperitus, sicut ego sum, ordinetur? lubes ut non ordinetur imperitus. Sed pertractet prudentia tua, ne forte ad peritiam non sufficiat ei scire Christum Iesum et hunc crucifixum. Si autem non sufficit, nemo erit in loco qui peritus esse dicatur: nemo erit utique sacerdos, si nisi peritus esse non debet. Bigamis enim aperta fronte resistimus ne sacramentum utique corrumpamus. Quid si unius uxoris vir ante uxorem mulierem tetigerit? Quid si uxorem non habuerit et tamen sine mulieris tactu non fuerit? Consolare ergo nos stilo tuo ut non puniamur nec nostro nec alieno peccato: valde enim metuimus ne per necessitatem ea faciamus que non debemus. Ecce obediendum est preceptis tuis ut talis fiat, qualem apostolica docet auctoritas, et non reperitur qualis queritur: cessabit ergo fides que constat ex auditu: cessabit baptismus si non fuerit qui baptizet: cessabunt illa sacrosancta mysteria que per sacerdotes fiunt et ministros. In utroque periculum manet: aut talis ordinetur qui non debet, aut non sit qui sacra mysteria celebret vel ministret.*

de erudición doctrinal[128]. Asimismo el canon XI del concilio de Narbona del 589 legisla que los clérigos sean al menos *litterati*, que sean capaces de leer porque «no es posible edificar al pueblo, si no es por medio de la lectura[129]».

La única salida es la vida monástica. No podemos saber cual sería la situación en Carthago Nova bajo la tutela de Liciniano, pero dada la gran preocupación de éste por el nivel cultural expuesto en la carta que comentamos, no sería de extrañar que existiera una escuela episcopal, *domus ecclesiae*, en torno a la figura de nuestro obispo, pero desgraciadamente sólo es una suposición sin ningún tipo de base.

III.8.1. Liciniano y la lengua griega: el final de un período

Se trata de otro aspecto más que nos informa de ese hundimiento de la cultura. La lengua griega apenas se conoce ya en el Occidente latino. Liciniano era un hombre de su época y como tal no conocía el griego[130]. En el mundo latino la práctica del griego había ido desapareciendo, paralelamente a la oficialidad del griego en el Imperio oriental a partir de la segunda mitad del siglo VI. Nuestro hombre no conoce el griego, al menos como para leer la fuente original[131]. En las cartas se hace alguna mención a obras de autores griegos, pero siempre en traducciones latinas: *Habemus sane libellos sex beati Ilarii episcopi Pictaviensis quos de graeco Origenis in latinum vertit*[132]. Las citas y alusiones a la obra de Gregorio Nacianceno las toma de la traducción latina de Rufino[133].

Si bien podría pensarse lo contrario, la presencia bizantina en las costas levantinas no repercutió en el conocimiento y uso del griego. Probablemente los ocupantes bizantinos, debieron estar vinculados más bien al África bizantina o al exarcado de Ravena, y se expresarían normalmente en latín. Recordemos a este propósito que la inscripción más famosa y conocida

---

128 H.I. Marrou, *Historia de la Educación en la Antigüedad*, Madrid 1971, p. 411.

129 J. Vives (ed.), *Concilios Visigóticos e Hispano-romanos*, Barcelona-Madrid 1963, p. 148: *...quia non potest nisi legendo aedificare populum.*

130 Liciniano como en tantos otros asuntos es un claro paradigma de lo que conocemos del Occidente latino (Gregorio Magno que vivió seis años en Constantinopla nos confiesa su ignorancia del griego en diversas cartas) y, en particular, de los escritores de la Península Ibérica.

Prácticamente la totalidad de los investigadores coinciden en señalar el abandono del cultivo de la lengua griega, cifrado a veces en un conocimiento superficial, que se apoyaba en glosarios y repertorios, aunque también hemos de destacar las excepciones como Pascasio, a fines del siglo VI, o Juan de Biclaro, que pasó su juventud en Constantinopla. Sobre la situación de la lengua griega en la España del siglo VII ver M. Díaz y Díaz, «La cultura de la España visigótica del siglo VII», *op. cit.*, pp. 841-842; P. Riché, *Éducation et culture dans l'occident Barbare: Ve-VIIIe siècles*, Paris: Éditions de Scuil 1962, pp. 348-349; J. Fontaine, *Isidore de Seville, op. cit.*, pp. 849-854; E. Delaruelle, «La connaissance du grec en Occident du V au IX siècle», *Mémoires de la Société toulousaine d'études classiques*, T. I (1946) 213 y ss.

131 J. Fontaine, en *Isidore de Seville..., op. cit.*, Tomo II, p. 853, nota 2, es categórico también en este sentido: *«Ni le voyage et le séjour à Constantinople —ni a fortiori la résidence près de la zone byzantine de l'Espagne méridionale—, n'impliquent forcément, chez un Leandre ou un Licinien de Carthagène, la connaissance de la langue grecque. Il y a en effet à Constantinople même une importante colonie latine, et un enseignement officiel de la grammaire latine, illustré au VI siècle par Priscien de Césarée. Gregoire le Grand, malgré un séjour de six ans dans la capitale de l'Empire d'Orient, avouait non sans coquetterie son ignorance du grec».*

132 Licin., *Epist.* 1.6.7-9.

133 J. Madoz, *Liciniano..., op. cit.*, p. 65.

de la ocupación bizantina y aparecida en Cartagena, la inscripción del *magister militum* Comenciolo está redactada en latín[134].

III.8.2. Las manifestaciones de la superstición

Dos manifestaciones de la superstición se nos presentan en los documentos estudiados. Aunque realmente deberíamos utilizar la calificación que los dos hechos le merece a Liciniano. La palabra utilizada para calificar la otra cara del mundo de Liciniano, es decir, las creencias paganas, supersticiosas, etc., es *nenia*, vocablo de origen griego. Sobre esta época se ha dicho que si no han quedado obras literarias paganas y ni siquiera se hace alusión a ellas en obras polémicas se puede suponer que, o no existirían o no serían operantes, o sea un argumento «ex silentio[135]».

Sin embargo la utilización de un término de origen griego *nenia* en dos de las cartas nos introduce en ese otro submundo en el que los residuos paganos, la ignorancia y la superstición son evidentes. Realmente la propia utilización del vocablo es un ejemplo magnífico de la consideración que este tipo de creencias tienen ya en este tiempo. El significado del término no va más allá de futilidad, bagatela, tontería. Este submundo cultural no merece otra calificación por parte del obispo. Una parte de la obra de Orígenes se califica de *nenia* en cuanto que no se puede considerar que los astros tengan espíritu racional[136].

En segundo lugar, y esto sí es importante porque nos demuestra hasta que punto era baja la formación del clero, Liciniano califica de *nenia* lo narrado en la carta del obispo Vicente de Ibiza sobre la carta de Jesucristo que había llegado a su poder y que sin dudar de su autenticidad la había leído en su púlpito[137]. La misma carta es calificada de *diaboli figmentum*. Como bien manifiesta García Iglesias no es otra cosa sino la manifestación de la contaminación a que en determinados ambientes, caracterizados por la permisividad, se podía llegar en materia de religión, no tanto en teología cuanto en praxis y religiosidad popular[138].

Si Liciniano califica como el último fin de la carta «obligarles a judaizar[139]», el obispo escribe aquí no sólo contra la ignorancia de aquellos que creen que Cristo envía cartas, sino a la vez es un ataque velado contra el judaísmo, cosa no rara, por otra parte, en esta época.

Por otro lado nos parece que la utilización de *populus christianus* en 3.2.8 responde, quizás

---

134 J. Vives, *Inscripciones Cristianas de la España Romana Visigoda*, Barcelona 1959, nº 362, pp. 125-126. Se conservan, en cambio, dos inscripciones griegas, hay constancia de una tercera hoy perdida, estudiadas por A. Lillo, «Inscripciones sepulcrales griegas de Cartagena», en *Del conventus Carthaginensis a la Chora de Tudmir = Antigüedad y Cristianismo*, II (1985) 119-121. El autor las fecha en época bizantina, y sus características como la influencia latina en la lengua y en el aspecto epigráfico, demuestran el poco arraigo del griego en la zona.

135 A. González Blanco, «La provincia bizantina de Hispania», *op. cit.*, p. 60.

136 Licin., 1.6.10-11: *Et satis miror hominem doctissimum et sanctum ut de stellis nenias Origenis transferret.*

137 Licin., 3.1.7-10: *Ego enim mox a te transmissas accepi, in presentia ipsius perlatoris exordium litterarum ipsarum legens, et non patienter ferens nec dignum ducens nenias ipsas perlegere, statim scidi, et eas in terram proieci...*

138 L. García Iglesias, *Los judíos en la España antigua*, Madrid 1978, p. 99.

139 Licin., 3.2.4-6: *Sed quantum sentio, ideo novus iste predicator hoc dicit, ut nos iudaizare compellat...*

inconscientemente, a la necesidad de oponerse a todo lo que en el momento de la redacción de la carta se movía por la cabeza de Liciniano referente al *populus iudaicus*[140].

Contra la rigidez que quiere imponer el anónimo autor se alza Liciniano y nos especifica algunos detalles. Liciniano en un tono más moderado prefiere que en el caso de que no se acuda a la Iglesia en domingo se dedique a algún tipo de trabajo: «Sería preferible que el pueblo cristiano, si no acude ese día a la iglesia, se ocupase en hacer algo, y no lo pasase bailando. Mejor sería al varon distraerse en su huerto y caminar, y a la mujer cuidar de la casa, que bailar, danzar y torcer malamente con brincos los miembros construidos por Dios y cantar canciones torpes para excitar la lascivia[141]». Pero aquí Liciniano no nos plantea una situación totalmente real sino que una vez más, como ha estudiado Madoz, revela una dependencia directa de los escritos de Agustín[142].

Como opina García Iglesias no debía de ser mucha su simpatía hacia el pueblo de Israel, al que acusa de costumbres corrompidas y de proclividad a la licencia[143].

III.9. Sacralizacion de la cultura: La revelación como límite del conocimiento

Hay una tendencia desde Casiodoro e Isidoro a agrupar la ciencia profana para ponerla al servicio de la ciencia sagrada. Esto significa el dominio de las siete artes liberales (*triuium* y *quadriuium*) frente a la experiencia.

Las ciencias profanas deben servir para la comprensión de la Escritura y así los estudios profanos se hallan al servicio de los estudios sagrados.

Es preciso, en primer lugar, conocer las lenguas, para disipar algunas partes oscuras del texto, solventar las ambigüedades de las traducciones o confrontarlas. Para penetrar las palabras es útil, por tanto, conocer el conjunto de las ciencias. Las palabras poseían una fuerza mágica. Dar la interpretación de una palabra significaba descubrir la esencia del fenómeno designado por ésta. Hay una sólida confianza en el valor racional del lenguaje, en el parentesco entre las palabras y las cosas. Como ha dicho J. Fontaine es el punto extremo de una cultura que termina por erigir la gramática como método universal del saber[144].

Esta palabra escrita avanza a lo largo del tiempo y se va consolidando la función de la cosa escrita en la vida cotidiana de la Iglesia: la «tradición», cuya importancia no cesa de crecer, no es ya simplemente un conjunto de doctrinas, interpretaciones y usos transmitidos por vía oral; la tradición se encarna ahora en una literatura abundante y variada. Así pues, desde las exigencias más inmediatas de lo piadoso hasta las ambiciones más elevadas del pensamiento religioso,

---

140 *Populus* en el sentido espiritual, que es la semántica que encierra en cada una de las utilizaciones de las cartas, tiene el significado de fieles cristianos. Son los fieles, basada su fidelidad sobre la fe cristiana, de las iglesias en relación a sus obispos. En general designa el conjunto de fieles, el de pueblo cristiano. Otros ejemplos en 3.1.6-7: *et de tribunali populis eas feceris adnunciari...*; 3.4.1-2: *et in presentia populi ipsam epistolam...*

141 Licin., 3.2.8-13: *Utinam populus christianus, si die ipso Ecclesiam non frequentat, aliquod operis faceret, et non saltaret. Melíusque erat viro hortum facere, iter agere, mulieri colum tenere, et non ut dicitur, ballare, saltare, et membra a deo bene condita saltando male torquere, et ad excitandam libidinem nugatoribus cancionibus proclamare.*

142 J. Madoz, *Liciniano...*, *op. cit.*, pp. 74-75.

143 L. García Iglesias, *Los judíos...*, *op. cit.*, p. 141.

144 J. Fontaine citado en J. Jolivet, *Historia de la Filosofía: La filosofía medieval en occidente*, Vol. 4, Madrid 1984, p. 39.

todo se aunaba para imponer a los cristianos un tipo de cultura, y por tanto una educación, en la cual el elemento literario debía ocupar un lugar selecto[145].

Pues bien es curioso que en las tres cartas de Liciniano se marca claramente este proceso en el que ha convergido la cultura del momento: la interpretación cada vez más literal y restrictiva de las Escrituras[146].

Liciniano, en su comunicación a Gregorio, para negar el espíritu racional de los astros del que hablaba Orígenes sólo se apoya en las Sagradas Escrituras[147].

En la carta a Epifanio se afirma que no puede ser dicho nada contrario a la Santa Escritura[148].

Pero es en la carta dirigida al obispo Vicente en donde Liciniano se muestra más inclinado, dada la gravedad del asunto, a mostrar su rechazo a una especie de «superstición judaizante» en base a que basta lo que dijeron los profetas, los Apóstoles y Jesucristo[149].

III.10. El recurso a la «memoria»

El recurso a la memoria, como ya hemos visto en páginas anteriores, quizá como excusa, o quizá como un ejercicio de presunción de lo mucho que se ha leído y de lo mucho que se sabe, es utilizado abundantemente. En las cartas el concepto *memoria* tiene tres significados, dos de ellos muy próximos: la propia capacidad de recuerdo[150], el lugar o soporte físico de esa capacidad[151] y en tercer lugar llegó a significar el altar de San Pedro en Roma[152].

Realmente no vamos a repetir palabra por palabra lo que ya Madoz en su edición crítica de las cartas y en otros trabajos ha dejado ya probado, y es que, cuando Liciniano alude a que no dispone de libros y que lo que escribe lo hace de memoria, esto realmente no es así, pues Madoz

---

145 H.I. Marrou, *Historia...*, pp. 385-386.

146 A este propósito dice A. Sánchez Ferra, «Aspectos de la cultura del siglo VI en el Sureste peninsular, según la obra de Liciniano», en *Del Conventus Carthaginiensis a la Chora de Tudmir = Antigüedad y Cristianismo* II (1985) 125: «En sus cartas, concretamente en la dirigida a vicente de Ibiza, Liciniano muestra como el proceso conducente a la esclerotización del conocimiento, por una interpretación cada vez más literal y cada vez más restrictiva de las Escrituras, se halla muy avanzado».

147 Licin., 1.6.11-14: *Mihi, Sanctissime Pater, nullo pacto suaderi potest, ut credam astra caeli spiritus habere rationales, quae neque cum angelis neque cum hominibus facta esse, Scriptura Sancta declarat.*

148 Licin., 12.15-16: *Sed quia verum est imaginem Dei esse animam et contrarium Scripture sancte dici non potest, anima corpus non est...*

149 Licin., 3.1.7-13: *Ego enim mox a te transmissas accepi, in presentia ipsius perlatoris exordium litterarum ipsarum legens, et non patienter ferens nec dignum ducens nenias ipsas perlegere, statim scidi, et eas in terram proieci, admirans quod his credulus fueris, et post Prophetarum vaticinia, et Christi Evangelia, Apostolorumque eius epistolas, nescio cuius hominis litteras sub nomine Christi factas, eius esse credideris...*

3.3.2-3: *Sufficiat enim quod locutus est in Prophetis, per se ipsum, et per suos Apostolos.*

3.3.7-9: *Non igitur credas, que nunquam facta leguntur: quod si ea facta essent, post predicationem Evangelii iam necessaria non sunt.*

3.4.5-8: *...Sed et illum Evangelium: OMNIS LEX ET PROPHETE USQUE AD IOHANNEM PROPHETAVERUNT. Deinceps, si qua nova vel inusitata divulgata fuerint, omnino abicienda er detestanda sanctitas tua noverit.*

150 Licin., 2.2.14; 2.22.4.

151 Licin., 2.20.15, 2.20.18; 2.20.18.

152 Esta acepción de *memoria* referida a San Pedro como altar o templo de éste es muy frecuente en textos litúrgicos a lo largo de la Edad Media. En Licin., 3.0.5-6: *Contra eos qui credunt epistolas de celo cecidisse in memoriam Sancti Petri Romae.* 3.3.10-11:*...quia ipsa epistula, sicut simulator scripsit, de celo descendit super altare Christi in memoria sancti Petri Apostoli...*

demuestra en su estudio lo contrario, es decir, que tienen los libros y, por tanto, manejan directamente las fuentes[153]. La alusión a la memoria es pura retórica, añadiríamos nosotros.

III.11. La relacion entre forma y contenido: El estilo en el siglo VI

Otro aspecto, que queda reseñado en la obra de Liciniano, es algo esencial en el mundo de la palabra escrita y que tendrá su punto álgido en esta época. Se trata de la relación entre estilo y contenido. Como ya hemos visto a lo largo del trabajo uno de los pilares fundamentales de esta cultura era poner las disciplinas profanas al servicio de la ciencia cristiana. Algo en lo que trabajó Agustín y quedó bien patente en su *De doctrina christiana* cuando en su libro cuarto pone al servicio de la elocuencia cristiana una tradición clásica muy a menudo desechada. El escritor y el orador cristiano pueden encontrar un estilo que permanezca fiel a un lenguaje sencillo y natural, pero no por eso menos claro. No se trata de hablar o escribir simplemente por hacerlo o sin sentido, sino que se trata de que la belleza del estilo sea una clara garantía de lo que se dice o se escribe[154].

Liciniano utiliza como argumento, entre otros, para demostrar la falsedad de la carta «enviada desde el cielo» la «inelegancia» de su estilo y la falsedad de su doctrina[155].

En otro punto, concretamente en la carta enviada a Gregorio, Liciniano alaba el estilo del Papa por su belleza. ya que expone las doctrinas de los Apóstoles con el estilo adecuado. No sólo por lo que ha dicho sino cómo lo ha dicho: «Las doctrinas de las que hablas concuerdan con las de los Apóstoles y de los varones apostólicos. Muy hermosas cosas has dicho, y en ellas has demostrado que eres pulcro»[156]. Pero lo verdaderamente importante es que son hermosas, no tanto por la forma, como por el hecho de que concuerdan con las doctrinas apostólicas.

---

153 Licin., 2.2.9-16: *Unde etiam sanctitas vestra, si otium nostrum non perturbaret temporis qualitas, et liceret ut libros eosdem, quos memoras, haberemus in promptu, voluntati tue voluisse parere. Sed quia non possumus quod volumus, id saltim volumus quod possumus: et ubi non que nos ipsi voluntatem sequentes nostram definire potuerimus, sed que in memoriam nostram ex seniorum nostrorum definitionibus colligentes coacervavimus, scribere profecto curabimus*; 2.21.1-5: *Memores, frater dilecte, sententie domini, quia duorum aut trium hominum testimonium verum sit, labori nostro in arcto tempore providentes, hos duos excellentissimos tractatores, ut facilius credat, in quantum quivimus ex Opusculis eorum memoria retinere, scripta per vos notescenda mandavimus*. A propósito de estos textos J. Madoz, *Liciniano..., op. cit.*, p. 100, nota 12 hace dos apreciaciones: refiriéndose a *in memoriam nostram*: «*No se entienda la frase muy a la letra, como si los redactores no hubieran podido consultar fuentes literarias para su carta, y sólo escribieran al dictado de su memoria. El estudio de las fuentes mostrará la abundante documentación, agustiniana sobre todo, de que disponían, a pesar de las perturbaciones de que se lamentan.*» Más adelante el mismo autor en p. 119 dice: «*Mucho han leído y utilizado a San Agustín los redactores de esta carta, a pesar de sus protestas.*»

Lo mismo en J. Madoz, «Un caso de materialismo en España en el siglo VI», *Revista Española de Teología* VIII (1948) 224-225.

154 Sobre este asunto, con abundantes ejemplos más o menos contemporáneos de Liciniano, véase P. Riché, *Éducation et culture..., op. cit.*, pp. 347-348.

155 Lic., *Ubi nec sermo elegans nec doctrina sana praebent*. Respecto a este comentario de Liciniano a la carta de Vicente P. Riché, *Éducation..., op. cit.*, p. 348 dice: *Lorsque Licinien de Carthagène veut démontrer à l'évêque d'Ibiza la fausseté d'une prétendue lettre tombée du ciel, il met sur un même plan l'impropiété du style et la fausseté de la doctrina. On croirait entendre Cassiodore*. Avanzando más de lo que hizo Riché nosotros creemos que efectivamente se pueden leer las enseñanzas de Casiodoro en la obra de Liciniano, puesto que como pretendemos demostrar Liciniano conocía parte de la obra de Casiodoro.

156 Licin., 1.4.8-10: *Dicis enim ea quae consonat Apostolis et Apostolicis viris: pulcher enim pulchra dixisti, et in his pulchrum te esse ostendisti...*

III.12. Liciniano y Casiodoro: La disciplina geométrica

San Agustín es, sin lugar a dudas, el maestro y principal fuente de inspiración del obispo de Cartago Spartaria. En la carta a Epifanio toma bastante de la obra de Claudiano de Mamerto, como ya hemos visto más arriba, y también de Agustín a través de Mamerto. Esta carta es esencial para comprender el mundo de la cultura del momento y, en particular, de Liciniano y Severo. Ya hemos visto el proceso cultural tendente a aprovechar las ciencias profanas para el estudio e interpretación de los textos escriturísticos. El estudio del *Triuium* y del *Quadriuium* aplicado a la ciencia sagrada. En concreto, nuestros redactores utilizan la *disciplina geométrica* para intentar encontrar argumentos de razón que apoyen lo que dicen las Escrituras. Es decir, utilizan los mecanismos o símbolos de la geometría, que son al mismo tiempo símbolos teológicos, porque sirven para explicar las verdades divinas, podemos hablar de una «geometría sagrada» como podríamos hablar de una matemática, retórica y música sagradas. Por consiguiente, el lenguaje de la geometría, en este caso particular, no es un lenguaje independiente, sino más bien un «dialecto» de la lengua, más universal, de la cultura cristiana.

Liciniano utiliza conceptos matemáticos además de forma bastante original. Es el caso de los términos *tripedalis* y *quatripedalis*, y aunque el concepto lo ha tomado de Mamerto, no así los términos[157]. Asimismo utilizan argumentos botánicos, con una descripción del proceso de la vida vegetal[158].

Pero aún hay más. Es más que posible, al menos nosotros lo exponemos aquí por primera vez, que Casiodoro, que fue contemporáneo de Liciniano, haya influido en la preparación de los redactores de esta carta. A esta conclusión nos lleva el hecho de la utilización del término *disciplina geometrica* nunca utilizado ni por Agustín, ni por Claudiano Mamerto, aunque sí el concepto[159]. Este término sí es usado por Casiodoro[160] y pensamos que de él lo ha tomado Liciniano.

Esto estaría también apoyado en el hecho de que la tradición manuscrita sobre el segundo libro de las *Institutiones*, el que trata de las artes liberales, parece haber sido más abundante que la del primero[161].

Casiodoro, que considera la ciencia profana como introducción indispensable para el estudio de las ciencias sagradas[162], tiene también en común con Liciniano el haber escrito un libro, *De*

---

157 Licin., 2.10.4-6: *Omne videlicet corpus, et altum, et latum, et longum est: inveniat, et dicat utrum tripedalis an quatripedalis sit anima hominis vel spiritus angeli...*

158 Véase párrafo 11 de la carta número 2.

159 Licin., 2.15.1-3: *Quin etiam cogitet, si potest, quid sit in geometrica disciplina punctum, quid linea, que nullam habet latitudinem, nullam altitudinem, sed solum habet longitudinem...*

160 Casiodoro, *art.* 3, p. 1168d: *...geometrica est disciplina magnitudinis immobilis et formarum...*; *gramm.* VII 213, 23: *...mathematica, quae quattuor complectitur disciplinas id est arithmeticam, geometricam, musicam et astronomiam...*

161 A esta conclusión llega en su estudio I.W. Jones, «The influence of Cassiodorus on mediaeval culture», *Speculum* 20 (1945) 438 y ss.

162 En el programa de estudios que propone a sus monjes en *Institutiones divinarum et saecularium litterarum*, marca con claridad la distinción existente entre las tres «artes» liberales propiamente dichas (gramática, retórica, dialéctica) y las cuatro «disciplinas» (aritmética, música, geometría, astronomía), según la división de Marciano Capella, apuntada ya por San Agustín. Creemos necesario transcribir lo que dice en *Institutiones* I, 27: «Consideramos un deber advertir que en las letras sagradas, lo mismo que en sus exégetas más distinguidos, hay muchas cosas que se

anima, que recoge la doctrina psicológica de San Agustín y de Claudiano Mamerto, pero es original en su concepción sobre la manera de existencia de las facultades en el cuerpo[163].

IV. REFLEXIONES FINALES

Estas últimas líneas pretenden ser solamente unas reflexiones parciales sobre algunas facetas de la vida del siglo VI, en general, y de Liciniano, en particular, a la espera de un posterior estudio sobre otros aspectos terminológicos de las cartas y aspectos socio-políticos y arqueológicos de la región de Carthago Nova.

El estudio de la lengua, de la terminología, de las fórmulas, de los giros estables y repetidos, de las expresiones y de las combinaciones verbales, y todo esto acompañado de un estudio en base a las concordancias puede ser de gran ayuda para abordar el análisis de los textos y desvelar un tipo de mentalidad que de otro modo sería muy difícil de descubrir.

Hemos querido plantear la hipótesis de que el mundo de la cultura constituye, en esta sociedad y en esta época una cierta globalidad: como el aire que respiran todos los miembros de la sociedad, el invisible medio universal en el que todos están inmersos. Por eso todo hecho que los miembros de la sociedad realicen, todo impulso y pensamiento que surja de sus mentes, quedaría inevitablemente impregnado de ese medio que lo impregnaría todo.

En el último cuarto del siglo VI si bien no podemos hablar de Cartagena como un centro cultural de primer orden, debido sobre todo a la falta de documentos, no es menos cierto que la figura de Liciniano brilla con luz propia y nos acerca a lo que pudo ser la vida y la cultura en la diócesis cartaginense de finales del siglo VI y principios del siglo VII. Su persona representa un paso intermedio entre el mundo clásico y el medieval; con él la iglesia cartaginense debió vivir momentos de brillantez motivados, entre otras causas, por las continuas y fértiles relaciones con diversos centros culturales del entorno mediterráneo que se mantuvieron en torno a la persona del obispo Liciniano. Relaciones mantenidas con importantes personajes de diversos ámbitos geográficos como Leandro de Sevilla, Eutropio de Valencia, Severo de Málaga, Gregorio Magno, que le sitúan dentro de la élite cultural de su época. Sin embargo no todas sus relaciones fueron tan fructíferas. Su más que posible enfrentamiento con la autoridad político-militar de la Hispania bizantina, el patricio Comenciolo, pudo causar en última instancia su muerte en la capital del Imperio, Constantinopla.

Nuestro teólogo-filósofo forma parte de esas generaciones de escritores que, en esta época de transición entre la Antigüedad y el Medievo, no son totalmente originales en cuanto a su planteamiento, sino que presentan una sistematización del pensamiento de siglos anteriores. Aunque no por ello debemos dejar de observar en Liciniano ciertos toques y matices muy originales acerca de la doctrina y el pensamiento tradicionales. Y Liciniano lo hace sobre todo en base a la obra y el pensamiento de Agustín. Fuertemente influenciado por la ideología

---

comprenden por las imágenes y muchas otras por las definiciones, la gramática, la retórica, la geometría y los conocimientos astronómicos».

Sobre la influencia de Casiodoro en Hispania a partir de fines del siglo VI véase J. Fontaine, «Le souvenir de la culture ostrogothique et les invasions lombardes», en *Isidore...*, *op. cit.*, pp. 843-846.

163 En un trabajo posterior intentaremos ver hasta qué punto Liciniano ha podido conocer y utilizar la obra de Casiodoro en la redacción de la carta a Epifanio.

agustiniana también utiliza otras fuentes, a las que nosotros hemos añadido Venancio Fortunato y Casiodoro, contemporáneos de nuestro autor y que con toda seguridad pudo leer. Lo que por otra parte nos demuestra que Liciniano se hallaba en comunicación con prácticamente todas las élites culturales del mundo occidental así como podía haberlo hecho con la zona oriental, sobre todo a través del puerto de Cartagena abierto a todo el Mediterráneo.

Hemos repasado los escasos retazos de su vida que se nos han conservado y de los cuales creemos que podemos aseverar que Liciniano formó parte de una colectividad monástica en algún punto de la región levantina y que esto marcó su trayectoria posterior. Esto como hemos reiterado a lo largo del trabajo debe ser tenido en cuenta para cualquier análisis de las misivas, pues la carta a Epifanio supone un un tiempo y un lugar, en definitiva unas circunstancias totalmente distintas a las cartas dirigidas a Gregorio y a Vicente, cuando Liciniano ya era obispo en Carthago Nova.

Por otra parte resulta muy meritorio que en sólo tres cartas muestre de un modo global muchas de las características de la cultura y de la ideología de su tiempo. Uno de los hechos principales en este tiempo y que ya se ha puesto de manifiesto es el llamado hundimiento sociológico de la cultura, en el que Liciniano es una excepción pues a pesar de no conocer el griego, posee una vasta cultura cristiana con matices estoicos. También hemos incidido en el hecho de que Liciniano debió poseer una biblioteca cuando ocupaba su sede en Cartagena. Que en algún momento de su vida estuvo entre los muros de una biblioteca es claro por la carta a Epifanio. Aunque el lugar no podemos saber con seguridad cual era, lo que si parece evidente es que no era Carthago Nova. Sin embargo nada nos hace suponer que en Carthago Nova no pudiese reunir una biblioteca a través de sus peticiones a sus distintos interlocutores; recordemos sus peticiones a Leandro de Sevilla y al papa Gregorio, y los libros que él mismo poseía ya que como ha quedado demostrado Liciniano era un ferviente lector y gran amante de los libros.

Otros dos hechos claves patentes en su obra son por una parte la importancia de la Tradición, representada por las Escrituras y por los escritos de diversos Padres, y, por otra parte y como consecuencia de la utilización de esta primera, su consecuencia en el ámbito ideológico: la Revelación como límite del conocimiento, plasmada en el ámbito de la cultura como una sacralización de ésta llevada a sus últimos extremos.

En definitiva, Liciniano, hombre de su época, refleja perfectamente el horizonte cultural e ideológico en el que se desenvolvía la Hispania de fines del siglo VI y principios del VII no sólo en la zona bizantina, sino también en la visigoda.

APÉNDICE BIBLIOGRÁFICO

1. FUENTES LITERARIAS

BICLARO, J. de, *Chronica*, *MGH. Auctores Antiquissimi* XI (vol. II), Ed. Mommsem, Th., Berlin 1961.

GREGORIO DE TOURS, *Liber in gloria confessorum*, 12, Ed. Grosse, R., *FHA* IX, p. 169.

GREGORIO MAGNO, *Dialogi*, Ed. Migne, J.P., *Patrologiae Latinae*, 77.

GREGORIO MAGNO, *Epistolae*, Ed. Migne; J.P., *Patrologiae Latinae*, 84; *MGH Epistolae I, Gregorii I Papae Registrum Epistolarum*, Ed. Ewald, P. y Hartmann, L. M., München 1978.

GROSSE, R., *Las fuentes de la época visigoda y bizantinas*, *FHA* IX, Barcelona 1947.

ILDEFONSO, *De uiris illustribus*, Ed. Codoñer Merino, C., *El «de uiris illustribus» de Ildefonso de Toledo. Estudio y edición crítica*, Salamanca 1972.
ISIDORO, *De uiris illustribus*, Ed. Codoñer Merino, C., *«El de uiris illustribus» de Isidoro de Sevilla. Estudio y edición crítica*, Salamanca 1964.
ISIDORO, *Etymologiae*, Ed. Linddsay, W.M., Oxford 1911.
LICINIANO, *«Licinianus, Carthaginensis Episcopus»: Notitia ex Cave*, *MPL* 72: 687-700.
LICINIANO, *«Epistulae»*, *MPL* 72: 689-700.
VIVES, J. (ed.), *Inscripciones cristianas de la España romana y visigoda*, 2ª edición, Barcelona 1969.

2. BIBLIOGRAFÍA

AYUSO MARAZUELA, T., «Un apócrifo español del siglo sexto de probable origen Judeo-Cristiano», *Sefarad* (Revista de la Escuela de Estudios Hebreos) I (1944) 3-29.
BELTRÁN, A., «Notas para el estudio de los bizantinos en Cartagena», *C.A.S.E.* III (Murcia 1947) 294-309.
BRUNEL, C., «Versions Espagnole, Provençale et Française de la lettre du Christ tombée du ciel», *Analecta Bollandiana* LXVIII = Mélanges Paul Peeters II (1950) 383-396.
CRUZ PONTES, J. M., «Le problème de l'origine de l'âme de la patristique à la solution tomiste», *RTAM* 31 (1964) 175-229.
CUSTODIO VEGA, A., *Epistulae Liciniani Episcopis Cartaginensis*, El Escorial 1935.
DELEHAYE, H., «Note sur une legende de la lettre du Christ tombée du ciel», *Bulletin de l'Accademie Royale de Belgique*, 1899, pp. 171-213.
DIESNER, H. J., *Isidor von Sevilla und seine Zeit*, Aufsätze und Vorträge zur Theologie und Religionswissenschaft, 57, Berlin: Evangelische Verlaganstalt 1973. 83 pp.
DIESNER, H. J., *Isidor von Sevilla und das Westgothische Spanien*, Abhandlungen der sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig: philologisch-historische Klasse, 67, prt. 3, Berlin: Akademie Verlag 1977. 127 pp.
DOMÍNGUEZ DEL VAL, U., «Cultura y teología en la España visigoda», *Salmanticensis* 17 (1970) 581-612.
DOMÍNGUEZ DEL VAL, U., «Liciniano de Cartagena», *DHEE* 2 (1972) 1.296-1.297.
DUART, L., *Obispados Godos de Levante. Aportación a la Historia Eclesiástica del reino de Valencia*, Valencia, Ediciones Morata, 1961. 143 pp.
FLÓREZ, E., «Epistolae I. S. Liciniani Episcopi Carthaginis», *España Sagrada* 5, Madrid, pp. 402-416.
FONTAINE, J., «Fins et moyens de l'enseignement ecclésiastique dans l'Espagne wisigothique», *Settimane di Studio* 19, 1, pp. 145-202; cf. también 213-229.
FONTAINE, J., «Conversion et culture chez les wisigoths d'Espagne», *Settimane di Studio* 14, pp. 87-147.
FONTAINE, J., *Culture et spiritualité en Espagne du IVe au VIIe siècle*. Variorum reprints, London 1986.
FONTAINE, J., CAZIER, P., «Qui a chasse de la Carthaginoise Severianus et les siens? Observations sur l'histoire familiale d'Isidor de Sevilla», *Estudios en Homenaje a D. Claudio Sánchez Albornoz en sus 90 años*, I, Buenos Aires 1983, pp. 349-400.

FONTAINE, J., «Die Westgotische lateinische Literature, Probleme und Perspektiven», *AAb.* 12 (1966) 64-87.
FONTAINE, J., «Le problème de la culture dans la latinité chrétienne du IIIe au VIIe siècle», *ILitt.* 9 (1957) 208-215.
FONTAINE, J., *Isidoro di Siviglia e la cultura del suo tempo*, Seminario isidoriano di Verona, 17-18 maggio 1978. Padova: Università di Padova 1979. 52 pp.
FONTAINE, J., «Fin et moyens de l'enseignement ecclésiastique dans l'Espagne dans l'Espagne wisigothique», *La scuola nell'Occidente latino dell'alto medioevo. (Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo XIX, Spoleto 1971.)*, Spoleto 1972.
FONTAINE, J., *Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique*, 3 vols. Paris: Études Augustiniennes 1983.
GAMS, P. B., *Die Kirchengeschichte von Spanien I, 2, «Vom Jahr 589 bis 1085*, Graz 1964 (= Regensburg 1874).
GARCÍA VILLADA, Z., «La cultura literaria del clero visigodo», *EE* 3 (1924) 250-263, 356-369.
GARCÍA MORENO, L. A., *Prosopografía del Reino visigodo de Toledo*, Salamanca 1974.
GARNELO, B., «Relaciones entre España e Italia durante la edad media: período visigótico», *CD* 149 (1927) 17-30.
GELZER, H., *Georgii Cyprii 'Descriptio Orbis Romani'*. Editado por..., Leipzig 1890.
GOFFART, W., «Byzantine policy in the West under Tiberius II and Maurice: the pretenders Hermenegild and Gundovald», *Traditio* 13 (1957) 73-118.
GONZÁLEZ, J., «La formación del clero en la España visigoda», *MC* 1 (1943) 371-393.
GONZÁLEZ BLANCO, A., «La provincia bizantina de Hispania. Carthago Spartaria, capital administrativa»; «Los visigodos en la Carthaginense»; «La iglesia carthaginense», en *El medievo y la cultura mediterránea. El sureste ibérico en la Alta Edad Media (Siglos V-XIII)*, *Historia de Cartagena*, Tomo V, pp. 43-62, 101-117 y 163-187 respectivamente.
GÖRRES, F., «Leander, Bischoff von Sevilla und Metropolit der Kirchenprovinz Bätica (von c. 584 bis 13 März 600 oder 601)», *ZWT* 29 (1886) 36-50.
GÖRRES, F., «Die Inschrift von Cartagena von 589/90», *BZ* 16 (1907) 534-535.
GÖRRES, F., «Des Westgothenkönigs Leovigild in Kampfe gegen den Katholicismus und zur arianische Staatskirche, III, Strenge Massregeln, zu denen Leovigild im Kampfe gegen den Katholicismus in den Jahren 580-585 seine Zuflucht namh», *ZHT* 43, Gotha 1875.
GÖRRES, F., «König Rekared der Katholische (586-601)», *ZWT* 42 (1899) 270-322.
GÖRRES, F., «Der spanisch-westgotische Episkopat und das römische Papstum von Kónig Rekared dem Katholischen bis Wamba (586-680). Beiträge zur Kirchen und Kulturgeschichte des Frühmittelalters», *ZWT* 45 (1902) 41-72.
GÖRRES, F., «Über Leanders Aufenthalt zu Bizanz», *ZHT* 1873.
GÖRRES, F., «Zwei Beiträge zur spanischen Kirchengeschichte des 6. Jahrhunderts: B. Mausona, Bischof von Merida in Spanien und Metropolitan der Kirchen provinz Lusitanien (von 573 bis 606)», *ZWT* 28 (1885) 326-332.
GÖRRES, F., «Die bizantynische Abstammung der spanischen Westgotenkönige Erwich und Witiza sowie die Beziehungen des Kaisers Maurikios zur germanischen Welt», *BZ* 19 (1910) 430-439.
GÖRRES, F., «Die bizantynischen Besitzungen an der Küsten des spanischwestgotischen Reiches (554-624)», *BZ* 16 (1907) 515-538.

GÖRRES, F., «Miscellen zur späteren spanisch-westgothischen Kirchen und Kulturgeschichte», *ZWT* 42 (1899) 437-450.
GOUBERT, P., «Influences byzantines sur l'Espagne wisigothique: influences sur les institutions», *REB* 4 (1946) 111-134.
GOUBERT, P., «Ceuta byzantine ou wisigothique? (notes d'histoire et d'archéologie)», *Miscellània Puig i Cadafalch. Reculls d'estudis d'arqueològia, d'història de l'art i d'història offerts a J. Puig i Cadafalch per la Societat Catalana d'Estudis Històrics*, Vol. 1, Barcelona 1947-1951, pp. 337-343.
GOUBERT, P., «Byzance et l'Espagne wisigothique (554-711)», *EByz.* 2 (1944) 5-78.
GOUBERT, P., «L'administration de l'Espagne byzantine: les gouverneurs de l'Espagne byzantine», *EByz.* 3 (1945) 127-142.
GOUBERT, P., «Administration de l'Espagne byzantine (suite) II: Les Provinces», *REB* 4 (1946) 71-110.
HÜBNER, Aem., *Inscriptiones Hispaniae Christianae*. Berlín 1871; *Supplementum*, Berlin 1901.
JIMÉNEZ DUQUE, B., *La espiritualidad romano-visigoda y mozárabe*. Madrid 1977.
JONES, I. W., «The influence of Cassiodorus on mediaeval culture», *Speculum* 20 (1945) 438 y ss.
KAMPERS, G., *Personengeschichtliche Studien zum Westgotenreich in Spanien*, Münster 1979.
KOTTJE, R., *Studien zum Einfluss des Alten Testamentes auf Recht und Liturgie des Frühen Mittelalters*, Bonner Historische Forschungen 23, Bonn: Röhrscheid 1964, 137 pp.
KRINKE, J., «Der spanische Taufritus im frühen Mittelalter», *SFG* 9 (1954) 33-116.
LAFUENTE VIDAL, J., «Nueva interpretación de una lápida bizantina del Museo de Cartagena», *PCart.* 1 (1945) 22-24.
LINAGE CONDE, A., «El monacato en el País Valenciano hasta la reconquista», *Primer Congreso de Historia del País Valenciano* 2, pp. 377-386.
LINAGE CONDE A., «Eutropio de Valencia y el monacato», *Primer Congreso de Historia del País Valenciano* 2, pp. 365-376.
LINAGE CONDE, A., «Eutropio de Valencia y el monacato», *Salman* 19 (1972) 635-646.
LINAGE CONDE, A., *Los orígenes del monacato benedictino en la Península Ibérica*, León 1973.
MADOZ, J., «Un caso de materialismo histórico en España en el siglo VI», *Revista Española de Teología* VIII (1948) 203-230.
MADOZ, J., «Escritos inéditos: bibliografía y bibliotecas de la España visigoda en la época de San Isidoro», *EE* 56 (1981) 455-473.
MADOZ, J., *Liciniano de Cartagena y sus cartas. Edición crítica y estudio histórico*, Estudios Onienses: serie I, 4, Madrid 1948.
MARTÍN HERNÁNDEZ, F., «Escuelas de formación del clero en la España visigoda», en *La patrología toledano-visigoda. XXVII Semana Española de Teología*, Madrid 1970, pp. 65-98.
MASIMO, V., «San Agustín y Liciniano de Cartagena», *Augustinus* 25 (1980) 83-87.
MENÉNDEZ Y PELAYO, M., *Historia de los heterodoxos españoles*, Madrid 1917.
MICKWITZ, G., «Der Verkehr auf dem westlichen Mittelmeer um 600 n. Chr.», *Wirtschaft und Kultur, Festchrift A. Dopsch*, Laden und Leipzig 1938, pp. 79-82.
MOLINS DE REI, D., «Notes sobre la 'Lletra caiguda del cel'», *Estudis Franciscans* 43 (Barcelona 1931) 53-75.

ORLANDIS, J., *La vida en España en tiempos de los godos*, Madrid 1991.
ORLANDIS, J., «Communications et Échanges entre l'Espagne Wisigothique et la France Mérovingienne», *Annales de la Faculté de Droit et des Sciences Économiques de Toulouse* 13 (1970) 253-262.
ORLANDIS, J., *Historia de España. La España visigótica*, Madrid 1977.
ORLANDIS, J., «Gregorio Magno y la España visigodo-bizantina», *Estudios en Homenaje a don Claudio Sánchez Albornoz en sus 90 años. Cuadernos de Historia de España*, I, Buenos Aires 1985, pp. 329-348.
PÉREZ DE URBEL, J., «Renacimiento visigótico en los siglos VI y VII», *RESilos* 49 (1921) 225-230 y 257-262.
PLATERO RAMOS, J. A., *Liciniano de Cartagena y su doctrina espiritualista*, Oña 1946.
POULIN, J.C., «Entre magie et religion. Recherches sur les utilisations marginales de l'écrit dans la culture populaire du haut moyen âge», en *La Culture Populaire au Moyen Age. Études présentées au quatrième colloque de l'institut d'études médievales de l'Université de Montréal, 2-3 avril 1977*, Québec: L'Aurore 1979, 257 p., pp. 121-143. (El autor incluye a Liciniano, Isidoro y otros en su discusión).
RICHÉ, P., *Éducation et culture dans l'occident Barbare: Ve-VIIIe siècles*, Paris: Éditions de Seuil 1962, 577 pp.
ROBLES, L., «La cultura religiosa de la España visigoda», *EV* 5 (1975) 9-54.
RUFFINI, M., *Le origini letterarie in Spagna: L'epoca visigotica*, Vol. 1, Torino: Edizione L'Aquila 1951, 219 pp.
SÁNCHEZ FERRA, A., «Aspectos de la cultura del siglo VI en el Sureste Peninsular según la obra de Liciniano», *Antigüedad y Cristianismo* II (1984[5]) 123-128.
SÁNCHEZ SALOR, E., *Jerarquías Eclesiásticas y Monacales en época Visigótica*, Acta Salmanticensia: filosofía y letras 96, Salamanca: Universidad 1976. 265 pp.
SCHÄFERDIEK, K., *Die Kirche in den Reichen der Westgoten und Suewen bis zur Errichtum der westgotischen Katholischen Staatskirche*, Arbeiten zur Kirchengeschichte 39, Berlín 1967.
SERRANO, L., «La obra 'Morales' de San Gregorio en la literatura hispano-goda», *RABM* 24 (1911) 482-497.
SOTOMAYOR, M., *Historia de la Iglesia en España. I. La Iglesia en la España Romana y Visigoda*, Madrid 1979.
STROHEKER, K.F., «Das spanische Westgotenreich und Byzanz», *Germanentum und Spätantike*, Zürich 1965, pp. 207-245.
STÜBE, R., *Der Himmelbrief*, Tübingen 1918.
THOMPSON, E.A., *The Goths in Spain*, Oxford 1969.
VALLEJO, J., «Notas críticas a San Agustín 'Epístola' CXXXVII, II y a Liciniano, obispo de Cartagena, 'Epístola a Epifanio'», *Emerita* 15 (1947) 149-154.
VEGA, A.C., «De Patrología española. San Ildefonso de Toledo. Sus biografías y sus biógrafos y sus 'Varones ilustres'», *BRAH* CLXV (1969) 35-107.
VELÁZQUEZ ARENAS, J., *Leandro de Sevilla: De la instrucción de las vírgenes y desprecio del mundo (Traducción, estudio y notas)*, Corpus Patristicum Hispanium 1, Madrid: Fundación Universitaria Española 1979, 239 pp.
VERA, F., «Liciniano», en *Historia de la Matemática en España*, Biblioteca Española de Divulgación Científica, 8, vol. 1, Madrid: V. Suárez 1929. 303 pp., pp. 137-139.

VILELLA, J., «Gregorio Magno e Hispania», *Gregorio Magno e il suo tempo. XIX Incontro di studiosi dell'antichità cristiana in collaborazione con l'Ecole Française de Rome. Roma, 9-12 maggio 1990*, I, Studi storici. Studia Ephemeridis Augustinianum 33, pp. 167-186.
VIVES, J., *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, Barcelona-Madrid 1963.
VIVES, J., «Nuevas diócesis visigodas ante la invasión bizantina», *SFG* 17 (1961) 1-9.
WASSELYNCK, R., «L'influence de l'exégèse de Grégoire le Grand sur les commentaires bibliques médiévaux (VIIe-XIIe s.)», *RTAM* 32 (1965) 157-204.
WASSELYNCK, R., «Les 'Moralia in Job' dans les ouvrages de morale du haut moyen âge latin», *RTAM* 31 (1964) 5-31.
ZIEGLER, A. K., *Church and State in visigothic Spain*, Washington 1930.

ÍNDICE DE ABREVIATURAS

AAb	*Antike und Abendland*, Hamburg.
BRAH	*Boletín de la Real Academia de la Historia*, Madrid.
BZ	*Byzantinische Zeitschrift*, München.
CASE	*Congreso de Arqueología del Sureste Español.*
CD	*La Ciudad de Dios*, El Escorial.
DHEE	*Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, Madrid.
EByz	*Études Byzantines*: *REB*
EE	*Estudios Eclesiásticos*, Madrid.
EV	*Escritos del Vedat*, Valencia.
FHA	*Fontes Hispaniae Antiquae*, Barcelona.
ILitt.	*Information Littéraire*, Paris.
MC	*Miscelánea de Comillas*, Santander.
MGH	*Monumenta Germaniae Historica*, Berlin.
MPL	*Migne Patrologia Latina*, Paris.
PCart	*Publicaciones. Junta Municipal de Arqueología de Cartagena*, Cartagena.
RABM	*Revista de Archivos Bibliotecas y Museos*, Madrid.
REB	*Revue d'études byzantines* = *EByz.*, Bucarest-Paris.
RESilos	*Revista Eclesiástica*, Silos.
RTAM	*Recherches de théologie ancienne et médiévale*, Abbaye du Mont César.
SFG	*Spanische Forschungen der Görresgesellschaft*, Madrid.
ZHT	*Zeitschrift für die historische Theologie*, Leipzig.
ZWT	*Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, Jena.

01000001 INCIPIT EPISTULA BEATI LICINIANI EPISCOPI
01000002 DE LIBRO REGULARUM AD SANCTUM GREGORIUM
01000003 PAPAM URBIS ROME
01000004 DIRECTA
01000005 Domino beatissimo Pape Gregorio Licinianus
01000006 Episcopus
01001001 Librum Regularum a sanctitate tua editum, et ad nos divina
01001002 gratia opitulante perlatum, tanto libentius legimus, quanto in eo
01001003 spirituales regulas inesse cognovimus. Quis enim non libentius
01001004 legat, ubi iugi meditatione medicinam anime sue inveniat? ubi contemtis
01001005 huius seculi rebus caducis et in sua mutabilitate variantibus,
01001006 ad eterne vite stationem oculos mentis aperiat? Liber hic
01001007 tuus omnium est aula virtutum. Illic prudentia inter bonum et malum
01001008 discretionis limitem figit, illic iustitia unicuique sua tribuit,
01001009 dum deo animam corpusque anime subdit. Illic fortitudo etiam in
01001010 adversis et in prosperis repperitur semper equalis, que nec in
01001011 contrariis frangitur nec in properis exaltatur. Illic temperantia
01001012 furorem libidinis frangit discreteque voluptatibus modum imponit.
01001013 Illic cuncta que ad vite eterne participium pertinent comprehendis.
01001014 Et non solum pastoribus regulam vivendi describis, sed etiam
01001015 his, qui regiminis officium nullum habent, vivendi regulam tribuis.
01001016 Habent enim pastores in quadripertita tua distributione quales ad
01001017 hoc officium veniant; qualem vitam gerant, cum venerint; qualiter
01001018 vel qualia doceant; et, ne in tanto sacerdotali culmine extollantur
01001019 quid agant.
01002001 Adtestantur huic eximie doctrine sancti antiqui patres, doctores
01002002 defensoresque ecclesie, Ilarius, Ambrosius, Agustinus, Gregorius.
01002003 Hi omnes testimonium tibi perhibent, sicut apostolis prebuerunt
01002004 prophete. Ilarius sanctus dicit, exponens verba apostoli
01002005 doctoris gentium: ITA ENIM QUE PROPRIA DISCIPLINE ET MORUM SUNT
01002006 AD SACERDOTII MERITUM UTILIA ESSE SIGNIFICAT, SI ETIAM HEC, QUE AD
01002007 DOCENDE AC TUENDE FIDEI SCIENTIAM NECESSARIA SUNT, INTER RELIQUA
01002008 NON DEERUNT, QUIA NON STATIM BONI ATQUE UTILIS SACERDOTIIS EST, AUT
01002009 TANTUMMODO INNOCENTER AGERE, AUT TANTUMMODO SCIENTER PRAEDICARE,
01002010 CUM ET INNOCENS TANTUM SIBI PROFICIAT, NISI DOCTUS SIT; ET DOCTUS,
01002011 SI DOCTRINAM VIVENDO NON ADIUVET, OMNINO SIBI NIHIL PROSIT.
01003001 Adtestatur huic libro tuo sanctus Ambrosius in illis libris
01003002 quos fecit de Officiis. Adtestatur sanctus Agustinus dicens: IN
01003003 ACTIONE NON AMANDUS EST HONOR IN HAC VITA SIVE POTENTIA, QUONIAM
01003004 OMNIA VANA SUB SOLE. SED OPUS IPSUM, QUOD PER EUMDEM HONOREM
01003005 VEL POTENTIAM FIT, SI RECTE ATQUE UTILITER FIT, ID EST UT VALEAT AD EAM
01003006 SALUTEM SUBDITORUM, QUE SECUNDUM DEUM, EST. PROPTER QUOD AIT
01003007 APOSTOLUS: QUI EPISCOPATUM DESIDERAT, OPUS BONUM DESIDERAT.
01003008 EXPONERE VOLUIT QUID SIT EPISCOPUS, QUIA NOMEN EST OPERIS, NON
01003009 HONORIS; GRAECUM EST ENIM ATQUE INDE DUCTUM VOCABULUM, QUOD

01003010 ILLE QUI PREFICITUR, EIS QUIBUS PREFICITUR SUPERINTENDIT, CURAM SCILICET
01003011 EORUM GERENS: SCOPUS QUIPPE INTENTIO EST. ERGO EPISCOPUM,
01003012 SI VELIMUS, LATINE SUPERINTENDERE POSSUMUS DICERE, UT INTELLEGAT
01003013 NON SE ESSE EPISCOPU QUI PRAEESSE DILEXERIT, NON PRODESSE. ITAQUE
01003014 AB STUDIO COGNOSCENDE VERITATIS NEMO PROHIBETUR, QUOD AD
01003015 LAUDABILE PERTINET OTIUM. LOCUS VERO SUPERIOR, SINE QUO REGI POPULUS
01003016 NON POTEST, ETSI ITA TENEATUR ATQUE ADMINISTRETUR UT DECET, TAMEN
01003017 INDECENTER ADPETITUR. QUAM OB REM OTIUM SANCTUM QUERIT CARITAS
01003018 VERITATIS, NEGOTIUM IUSTUM SUSCIPIT NECESSITAS CARITATIS. QUAM
01003019 SARCINAM SI NULLUS INPONIT PERCIPIENDE ATQUE INTUENDE VACANDUM
01003020 EST VERITATI. SI AUTEM IMPONITUR, SUSCIPIENDA EST PROPTER CARITATIS
01003021 NECESSITATEM. SED NEC SIC OMNI MODO VERITATIS DELECTATIO DESERENDA
01003022 EST, NE SUBTRAHATUR ILLA SUAVITAS ET OPPRIMATUR ISTA NECESSITAS.
01004001 Adtestatur Gregorius sanctus cuius stilum adsequeris,
01004002 cuius exemplo delitescere cupiebas, ut pondus sacerdotii declinares,
01004003 quod quale sit, in toto libro tuo liquide declaratur. Et tamen
01004004 portas quod metuebas. Pondus enim tuum sursum fertur, non
01004005 deorsum; non quod te ad ima premat, sed quod ad astra sustollat,
01004006 dum per dei gratiam et obedientie meritum operisque boni efficientiam,
01004007 fit suave quod per imbecillitatem humanam videbatur habere
01004008 gravedinem. Dicis enim ea que consonant apostolis et apostolicis
01004009 viris. Pulcher enim pulchra dixisti et in his pulchrum te esse
01004010 ostendisti. Nolo enim te similare indecoro pictori pulchra pingenti;
01004011 quia spiritalis doctrina a spiritali mente proficiscitur. Plus plerisque
01004012 estimatur pictor homo quam inanimata pictura. Sed hoc non
01004013 adsentationi aut adulationi reputes, sed veritati, quia nec me oportet
01004014 mentiri, nec te decet falso laudari. Ego plane, licet fedus, et te
01004015 et omnia tua pulchra prospexi et memetipsum in comparationem
01004016 tui satis indecorum vidi.
01005001 Unde precor per gratiam dei, que in te exuberat, ut non
01005002 respuas deprecantem, sed libenter doceas que me fateor ignorare.
01005003 Compellimur igitur necessitate facere, quod doces non fieri. Peritus
01005004 enim dum non repperitur qui ad oficium sacerdotale veniat,
01005005 quid fiendum est nisi ut imperitus, sicut ego sum, ordinetur?
01005006 Iubes ut non ordinetur imperitus. Sed pertractet prudentia tua, ne
01005007 forte ad peritiam non sufficiat ei scire Christum Iesum et hunc crucifixum.
01005008 Si autem non sufficit, nemo erit in hoc loco qui peritus
01005009 esse dicatur: nemo erit utique sacerdos, si nisi peritus esse non
01005010 debet. Bigamis enim aperta fronte resistimus ne sacramentum utique
01005011 corrumpamus. Quid si unius uxoris vir ante uxorem mulierem
01005012 tetigerit? Quid si uxorem non habuerit et tamen sine mulieris tactu
01005013 non fuerit? Consolare ergo nos stilo tuo ut non puniamur nec nostro
01005014 nec alieno peccato: valde enim metuimus ne per necessitatem
01005015 ea faciamus que non debemus. Ecce obediendum est preceptis
01005016 tuis ut talis fiat, qualem apostolica docet auctoritas, et non reperitur

01005017 qualis queritur: cessabit ergo fides que constat ex auditu:
01005018 cessabit baptismus si non fuerit qui baptizet: cessabunt illa sacrosancta
01005019 mysteria que per sacerdotes fiunt et ministros. In utroque
01005020 periculum manet: aut talis ordinetur qui non debet, aut non sit qui
01005021 sacra mysteria celebret vel ministret.
01006001 Ante paucos annos Leander episcopus Spalensis, remeans
01006002 de urbe regia, vidit nos preteriens, qui dixit nobis habere se homelias
01006003 a vestra beatitudine editas de libro sancti Iob. Et quia
01006004 festinans pertransiit minime eas petentibus nobis ostendit. Postea
01006005 vero scripsisti ei de trina tinctione, in qua epistula memoras displicuisse
01006006 vobis illud opus, sed hoc salubriori consilio statuisse ut
01006007 in librorum ductus eas transponeres. Habemus sane libellos sex
01006008 beati Ilarii episcopi Pictaviensis quos de graeco Origenis in latinum
01006009 vertit; sed non omnia secundum ordinem libri sancti Iob exposuit.
01006010 Et satis miror hominem doctissimum et sanctum ut de
01006011 stellis nenias Origenis transferret. Mihi, sanctissime Pater, nullo
01006012 pacto suaderi potest, ut credam astra celi spiritus habere rationales,
01006013 que neque cum angelis neque cum hominibus facta esse Scriptura
01006014 sancta declarat. Dignetur ergo beatitudo vestra opus ipsum
01006015 de libro sancti Iob, sed et alios libros morales quos fecisse te memoras
01006016 in hoc libro Regularum, exiguitati nostre transmittere. Tui
01006017 enim sumus, tua legere delectamur. OPTABILE NAMQUE EST ET MIHI
01006018 PERCARUM, sicut tuus Gregorius ait, USQUE AD ULTIMAM DISCERE SENECTUTEM.
01006019 Incolumen coronam vestram ad erudiendam ecclesiam
01006020 suam sancta Trinitas deus conservare dignetur, sicut optamus,
01006021 beatissime papa. Explicit epistola beati Liciniani.
02000001 Domino sancto ac venerabili fratri Epiphanio diacono
02000002 Licinianus et Severus exigui
02001001 Lectis litteris tuis, frater karissime, grandi sumus admiratione
02001002 permoti, eo quod quemdam virum in tanto sacerdotali culmine
02001003 constitutum, cuius nomen ob reverentiam eius dicere nolumus,
02001004 sentire dicas, creaturarum nihil esse quod spirituali nomine censeatur,
02001005 omnemque naturam que non est quod deus est, corporali
02001006 modo tantum finiri; et excepto trinitate deo, non solum inrationalium
02001007 spiritus iumentorum, feralium, vel avium, vel reliquorum, in
02001008 quibus est secundum Scripturas spiritus vite, verum etiam rationalium
02001009 spiritus, angelorum vel hominum, non debere dici spiritus,
02001010 sed corpora, tamquam homines non iam ex spiritu et corpore, sed
02001011 ex duobus subsistant corporibus, et angeli tantummodo corpora
02001012 esse credantur. Hoc etiam in preiudicio animarum adducens, quod
02001013 si locales forent, profecto et corporales forent.
02002001 Unde subito preventus, nonnulla testimonia Scripturarum
02002002 contra hoc opposuisse scriptis tuis inserta cognovimus, quod
02002003 quam congruenter responderis, omnis qui Scripturas sanctas legere
02002004 et credere studet, intelleget. Addis etiam, ut tibi libros beati

02002005 Agustini, sed et ceterorum qui de hac re definierunt, quantoscumque
02002006 habere videmur, ad convincendum virum, qui et responsionibus
02002007 tuis nullatenus adsentire dignatur, transmittere debeamus: vel certe
02002008 nobis si aliquid divinitus fuerit inspiratum, ut scribamus hortaris.
02002009 Unde sciat sanctitas vestra, si otium nostrum non perturbaret
02002010 temporis qualitas, et liceret ut libros eosdem, quos memoras,
02002011 haberemus in promptu, voluntati tue voluisse parere. Sed quia
02002012 non possumus quod volumus, id saltim volumus quod possumus:
02002013 et tibi non que nos ipsi voluntatem sequentes nostram definire
02002014 potuerimus, sed que in memoriam nostram ex seniorum nostrorum
02002015 definitionibus colligentes coacervavimus, scribere profecto
02002016 curabimus.
02003001 Sed nunc iam videamus quid de angelis Psalmographus dicat:
02003002 QUI FACIT, inquit, ANGELOS SUOS SPIRITUS, ET MINISTROS SUOS
02003003 FLAMMAM IGNIS. Advertat igitur qui dicit angelos corporeos esse,
02003004 quia dixit: Qui facit angelos suos spiritus, non corpora: angelos
02003005 enim graece, latine nuncius dicitur, id est, qui facit spiritus suos
02003006 nuncios. Propterea et apostolus Paulus ad hebraeos ait: NONNE
02003007 OMNES SUNT ADMINISTRATORES SPIRITUS, IN MINISTERIUM MISSI PROPTER
02003008 EOS QUI HEREDITATEM CAPIUNT SALUTIS? In angelo enim nomen officii
02003009 intellegit, in spiritu scilicet nomen nature. Similiter etiam in Actis
02003010 Apostolorum Lucas de Philippo refert quod angelus sit ei loquutus,
02003011 ut descenderet in occursum ethiopi eunucho; et post paullulum dicit,
02003012 pretermisso nomine angeli: DIXIT AUTEM SPIRITUS PHILIPPO: ACCEDE,
02003013 ET ADIUNGE TE AD CURRUM ISTUM. Videat profecto quem superius
02003014 dixerat angelum, postea spiritum nuncupari.
02004001 Sed et de angelis malis, quamvis de illorum societate bonorum
02004002 angelorum desciverint, tamen quia unius sunt nature, sancta
02004003 Scriptura multis locis non eos corpora, sed spiritus esse refert.
02004004 Paulus apostolus ait: QUOD NON SIT NOBIS CONLUCTATIO ADVERSUS
02004005 CARMEN ET SANGUINEM, SED ADVERSUS PRINCIPES ET POTESTATES, ADVERSUS
02004006 MUNDI RECTORES TENEBRARUM HARUM; CONTRA SPIRITUALIA NEQUITIE
02004007 IN CELESTIBUS. Si igitur corpora essent, non spiritus, non dixisset:
02004008 CONTRA SPIRITUALIA NEQUITIE, sed contra corporalia nequitie. Et dominus
02004009 in Evangelio: CUM SPIRITUS, inquit, INMUNDUS EXIERIT AB HOMINE,
02004010 AMBULAT PER LOCA INAQUOSA, QUERENS REQUIEM ET NON INVENIET,
02004011 ET DEINDE VADET ET ADSUMET SEPTEM SPIRITUS NEQUIORES SE.
02004012 Et in Regnorum libris scribitur: EGREDIAR, inquit, ET ERO SPIRITUS
02004013 MENDAX IN ORE OMNIUM PROPHETARUM EIUS. Et alibi: SPIRITUS FORNICATIONIS
02004014 DECEPIT EOS. En habet non solum angelos bonos, verum
02004015 etiam angelos malos, spiritus nuncupari.
02005001 Et quia multa de thesauro Scripturarum, propter brevitatem
02005002 sermonis pauca inde decerpentes, pretermittimus, ne fastidium
02005003 scilicet legentibus generemus, ipse qui angelos spiritus non esse
02005004 credit, saltim unius testimonii paupertate letetur. Proferat si uspiam

02005005 Scripturarum repperi potuerit angelos non debere spiritus adpellari.
02005006 Verumtamen quia hoc invenire nullatenus poterit, credat
02005007 multifarie multisque modis dici spiritus. Dicitur spiritus deus, quod
02005008 est tota trinitas, secundum quod legitur in Evangelio Iohannis:
02005009 CUM DEUS SPIRITUS EST. Dicitur et spiritus deus, qui est tertia in
02005010 trinitate persona, qui proprie adpellatur Spiritus sanctus, dicente
02005011 Apostolo: UBI AUTEM SPIRITUS DOMINI, IBI LIBERTAS. Et iterum: SI
02005012 QUIS AUTEM SPIRITUM CHRISTI NON HABET, HIC NON EST EIUS. Dicitur
02005013 et spiritus angelus: QUI FACIT, inquit, ANGELOS SUOS SPIRITUS. Unde
02005014 iam superius testimonia reahibuimus.
02006001 Dicitur et spiritus anima hominis secundum illud Geneseos:
02006002 FORMAVIT IGITUR DOMINUS DEUS HOMINEM DE LIMO TERRE, ET
02006003 INSPIRAVIT IN FACIEM EIUS SPIRACULUM VITE, ET FACTUS EST HOMO IN
02006004 ANIMAM VIVENTEM. Et Salomon ait: QUIS SCIT SI SPIRITUS DOMINI
02006005 ASCENDIT SURSUM?
02007001 Dicitur et spiritus mens, que est veluti oculus anime, id est,
02007002 intellectus, unde cuncta intellegibilia intellegit, vel ratiocinatur,
02007003 secundum quod dicit Apostolus: TESTIS EST ENIM MIHI DEUS CUI,
02007004 SERVIO IN SPIRITU MEO. Quem dixit hic spiritum, alibi mentem
02007005 apellat, dicendo: EGO AUTEM MENTE SERVIO LEGI DEI. Et iterum:
02007006 NOS AUTEM, inquit, SUMUS CIRCUMCISIO, QUI SPIRITU DEO SERVIMUS.
02008001 Dicitur et spiritus vis quedam anime mente inferior, ubi
02008002 cunctas imaginatur similitudines corporum, secundum illud Apostoli:
02008003 ORABO SPIRITU, ORABO ET MENTE.
02009001 Dicitur et spiritus omnium animalium inrationalium, secundum
02009002 illud Geneses: UNIVERSAQUE, inquit, IUMENTA IN GENUS SUUM
02009003 ET OMNE QUOD MOVETUR IN TERRA IN GENERE SUO, CUNCTUMQUE VOLATILE
02009004 SECUNDUM GENUS SUUM, UNIVERSE AVES, OMNESQUE VOLUCRES INGRESSE
02009005 SUNT AD NOE IN ARCAM, BINA ET BINA EX OMNI CARNE IN QUA ERAT
02009006 SPIRITUS VITE. Et paulo post: CONSUMPTA EST, inquit, OMNIS CARO
02009007 QUE MOVEBATUR SUPER TERRAM, VOLUCRUM, ANIMANTIUM, BESTIARUM,
02009008 OMNIUMQUE REPTILIUM QUE REPTAM SUPER TERRAM, UNIVERSI HOMINES,
02009009 ET CUNCTA IN QUIBUS SPIRACULUM VITE EST, IN TERRA MORTUA SUNT.
02010001 Videat igitur, qui nullam creaturam dicit esse spiritum,
02010002 quantis testimoniis sacrarum Scripturarum convincatur, et desinat
02010003 dicere: Preter Trinitatem domini, omne quod esse potest; corpus
02010004 esse. Omne videlicet corpus, et altum, et latum, et longum est:
02010005 inveniat, et dicat utrum tripedalis an quatripedalis sit anima hominis
02010006 vel spiritus angeli: dicat etiam ex quo elemento habeat
02010007 substantiam: exceptis quattor elementis, terra scilicet, et aqua, aere,
02010008 vel igne, unde alia compacta sunt corpora, dicat quintum aliquod
02010009 elementum, unde angelo vel anime substantiam det. Sed quia invenire
02010010 non potest, fortassis quia in elementis excellentior aer vel
02010011 ignis est, aerem aut ignem eligat naturam anime esse hominis, vel
02010012 spiritum angeli, et non pudet ut credatur inde esse animam hominis

02010013 aut spiritum angeli, unde est corpus pecoris vel hominis. Omne
02010014 igitur corpus quod vivit, ex quattuor elementis subsistit; corpus
02010015 enim proprie pertinet ad terram, humor ad aquam, aer ad pulmones,
02010016 quem accipiunt et reddunt tamquam folles, ignis ad oculos.
02011001 Nec moveat quod diximus: omne corpus quod vivit, cum
02011002 et arbores vivant et oculos non habeant, nec unde aerem accipiant
02011003 et reddant. Certum est scilicet quod ista non habeant; verumtamen
02011004 et ipsa ex quattuor elementis constare videntur. Quantacumque
02011005 sit proceritas arboris, nixi fixa radicibus contineatur a terra,
02011006 arbor esse non potest; et nisi aqua ab aere adtracta per medullas
02011007 arboris usque ad summitatem fuerit perducta, vivere nullatenus
02011008 potest; et nisi aer ab igne fuerit calefactus, aquam levare non potest.
02011009 Denique ideo autumni frigore lapsa cadunt folia, quia aer non
02011010 sicut verno aut estivo tempore calefactus tantam vim habet, ut
02011011 aquam ad superiora arboris elevet, et viriditatem foliis servet; sed
02011012 paulatim hiberno tempore succedente frigefactus, aqua ad inferiora
02011013 descendens, arbor arescit.
02012001 Ergo non improbabiliter diximus omne corpus vivens ex
02012002 quattuor elementis subsistere. Quocirca absurdum est, et a veritatis
02012003 regula alienum, ut anima de aliquo elementorum horum credatur
02012004 subsistere. Si OMNE PECATUM, dicente Apostolo, QUODCUMQUE FECERIT
02012005 HOMO, EXTRA CORPUS EST; anima que peccare potest, utique
02012006 corpus non est, si Apostolus, sicut ipse ait, CORPORE ABSENS,
02012007 SPIRITU AUTEM PRESENS iudicat hominem in tanta terrarum longitudine
02012008 disparatum, proculdubio anima localis non est. Si corpus occidi
02012009 potest, anima, secundum quod dominus in Evangelio ait, occidi
02012010 non potest; profecto anima que occidi non potest, corpus non
02012011 est. Si anima imago Dei est, ipse quippe dicit: FACIAMUS HOMINEM
02012012 AD IMAGINEM ET SIMILITADINENA NOSTRAM, et fecit Deus hominem ad
02012013 imaginem suam, et Deus incorporeus est; profecto anima, que
02012014 imago Dei est, corpus non est. Porro si anima corpus est, imago
02012015 Dei non est. Sed quia verum est imaginem Dei esse animam, et
02012016 contrarium Scripture sancte dici non potest, anima corpus non est.
02013001 Sed in defensione animarum corporearum illud quam maxime
02013002 adstruere videtur, quod anima contineatur in loco. Rogamus
02013003 itaque respondeat a quo loco contineri animam posse? Si a corpore
02013004 suo, ergo melius est corpus quod continet, quam anima quae
02013005 continetur. Verumtamen quia melius esse corpus anima absurdum
02013006 est dicere; ergo non anima continetur a corpore, sed anima continet
02013007 corpus. Si ab anima regitur, si vivificatur, quanto magis et
02013008 continetur? Nec enim sic implet corpus, quod continet, sicut utrem
02013009 implere videtur aqua, ut tantum interius sit, non exterius. Tota igitur
02013010 anima interius est, tota exterius; tanta est in minori corporis
02013011 parte, quanta in maiori. Si enim extrema corporis pars vel digito
02013012 tangatur, tota sentit. Et cum sensus corporis quinario numero dispertiti

02013013 sint, illa dispertita non est in sensibus: tota itaque videt, tota
02013014 audit, tota odorat, tota tangit, tota gustat: et cum corpus movet
02013015 ipsa per locum, non movetur ipsa in loco.
02014001 Quocirca valde veraciter tres intelleguntur motiones naturarum:
02014002 una Dei, que nec in tempore est, nec in loco; altera corporis,
02014003 que in tempore est et in loco; alia spiritus rationalis, que tantum
02014004 in tempore est. Sed forsitan respondebit: Ut quid requiritur a
02014005 me quanta anima magnitudine extendatur, cum veraciter pateat extra
02014006 corpus suum esse non posse, et secundum magnitudinem corporis
02014007 anima quantitate finiri? Ergo si iuxta quantitatem corporis
02014008 quantitas est anime, tanto quisque debet esse sapientior, quanto
02014009 fuerit corpore grandior. At vero cum plerumque cernamus sapientiores
02014010 esse minores, quam corpore grandiores, non est anime secundum
02014011 corporis quantitatem quantitas. Porro autem, si tantam
02014012 magnitudinem habeat anima, quantam corpus, quomodo in parvum
02014013 corpus tantas corporum, granditates imaginum continet? An
02014014 non omnes magnitudines civitatum quas novimus, montium, fluminum,
02014015 celi, et terre, vel reliquarum species rerum animo continemus?
02014016 Quis etiam locus tam grandis anime, cum tanta spatia locorum
02014017 continet? Sed quia ipsa corpus non est, omnia loca inlocaliter
02014018 continet. Si vas igitur a vase contineatur, illud profecto minus est
02014019 quod interius, illud maius est quod exterius est. Quomodo ergo
02014020 anima, sicut dicitur parvum corpus, tantas magnitudines corporum
02014021 continet? Et idcirco rite creditur anima quantitatem nullam, qualitatem
02014022 habere ullam: Deum nec quantitatem, nec qualitatem habere.
02014023 Quia igitur equalis Deo non est, qualitatem habere; quia corpus
02014024 non est, quantitatem non habere.
02015001 Quin etiam cogitet, si potest, quid sit in geometrica disciplina
02015002 punctum, quid linea, que nullam habet latitudinem, nullam
02015003 altitudinem, sed solum habet longitudinem; auferat etiam cogitationem
02015004 omnium rerum corporearum, quamvis minutissimarum,
02015005 usque ad filum aranee, quod pro modulo suo et latitudinem et altitudinem
02015006 habere dignoscitur. Et cum intellexerit hanc lineam, quam
02015007 diximus non esse corpoream, intellegatque rem incorpoream, intellegat
02015008 corpus non esse; intellegat rem, quae regi in corpore confirmatur,
02015009 corpus esse non posse. Apostolus enim ait: QUOS PRESCIVIT,
02015010 ET PREDESTINAVIT CONFORMES FIERI IMAGINIS FILII EIUS. Intellegat
02015011 igitur quod Apostolus ait: QUI ADHERET MERETRICI, UNUM CORPUS
02015012 EFFICITUR; QUI AUTEM ADHERET DOMINO, UNUS SPIRITUS EST.
02016001 Quapropter secundum recte fidei catholice veritatem, credimus
02016002 Deum incorporeum fecisse aliqua incorporea, aliqua corporea;
02016003 preposuisse in genere incorporearum rerum rationalia inrationabilibus,
02016004 intellegibilia non intellegentibus, iusta iniustis, recta
02016005 pravis, immortalia mortalibus. In genere igitur rerum corporearum,
02016006 sensibilia insensibilibus, viventia non viventibus, celestia terrestribus,

masculinum femenino, maxime valentem minus valentiori.
Sed hec dicimus ostendentes quid habeat ordo nature,
non quid nostrum adferat commodum. Quis non etiam malit habere
panem, quam sorices; gemmam, quam famulam? et plerumque
etiam amplius adpenditur equus quam servus, dum scilicet utilitas
adpenditur, non ordo creantis.
Sed iam vel nunc accipiat, karissime frater, qui te minime
audire detrectat, sanctum atque egregium predicatorem, antistitem
Agustinum; et licet pene in omnibus Opusculis suis, ubi eum causa
exegit, animam vel angelum instruat incorporeum, verumtamen
quia angustia temporis, sicut iam diximus, coarctat, libros eius
nec vobis transmittere, nec nobis legere vacat; pauca etiam que
nobis ex libris eius ad incorporalitatem anime aut angeli adstruendam
in mentem veniunt, scribere curavimus. In libro igitur qui titulum
habet De summo bono, supra memoratus antistes: OMNIS
NATURA, inquit, AUT SPIRITUS, AUT CORPUS EST. SPIRITUS INCOMMUTABILIS
DEUS EST. SPIRITUS COMMUTABILIS FACTA NATURA, SED CORPORE MELIOR.
In libro etiam De virginitate Sancte Marie, quem ad Volusianum
scripsit: SI AUTEM, inquit, QUIDAM RATIONEM REDDI SIBI FLAGITANT,
QUOMODO DEUS HOMINI PERMIXTUS SIT, UT UNA FIERET PERSONA
CHRISTI; CUM HOC SIMUL FIERI OPORTUERIT, QUASI RATIONEM IPSI REDDANT
DE RE QUE QUOTIDIE FIT, QUOMODO MISCEATUR ANIMA CORPORI, UT UNA
PERSONA FIAT HOMINIS: NAM SICUT IN UNITATE PERSONE ANIMA UNITUR
CORPORI, UT HOMO SIT; ITA IN UNITATE PERSONE DEUS UNITUR HOMINI, UT
CHRISTUS SIT. Et post paululum dicit: PERSONA HOMINIS MIXTURA
EST ANIME ET CORPORIS; PERSONA AUTEM CHRISTI MIXTURA EST DEI ET
HOMINIS. Et post paululum: VERUMTAMEN DUARUM RERUM INCORPOREARUM
COMMIXTIO FACILIUS CREDI DEBUIT, QUAM UNIUS INCORPOREE
ET ALTERIUS CORPOREE. NAM SI ANIMA IN SUA NATURA NON FALLITUR, INCORPOREAM
SE ESSE COMPREHENDIT. MULTO MAGIS INCORPOREUM EST
VERBUM DEI, AC PER HOC VERBI DEI ET ANIME CREDIBILIOR DEBET ESSE
COMMIXTIO, QUAM ANIME ET CORPORIS. SED HOC IN NOBIS IPSIS EXPERIMUR,
ILLUD IN CHRISTO CREDERE IUBEMUR: SI AUTEM UTRUMQUE NOBIS
INEXPERTUM CREDENDUM PRECIPERETUR, QUID HORUM CITIUS CREDEREMUS?
QUOMODO NON FATEREMUR DUO INCORPOREA, QUAM UNUM INCORPOREUM
ALTERUMQUE CORPOREUM, FACILIUS POTUISSE MISCERI? Hec
disputatio vera ratione plenissima magni antistitis incredulos provocans
ad fidem ducet: ut scilicet sicut credunt animam incorpoream
corpori, ut una persona fiat hominis, potuisse misceri, multo
facilius credere debent, Verbum Dei incorporeum incorporee anime
potuisse misceri.
In libro etiam De origine anime, quem ad sanctum Hieronymum
presbyterum scripsit, INCORPOREAM QUOQUE ESSE ANIMAM,
inquit, ET SI DIFFICILE TARDIORIBUS PERSUADERI POTEST, MIHI TAMEN FATEOR
ESSE PERSUASUM. Hec verba Beati Agustini ostendunt illos

02019005 non posse intellegere anime incorporalitatem, qui ingenio pusillo
02019006 non valent seiungere corporea ab incorporeis rebus, quia scilicet
02019007 tantum corporis sensibus dediti, nihil esse existimant quod non
02019008 per sensus corporis percepisse meminerint. Scripsit autem idem
02019009 egregius Doctor librum De quantitate anime, multis et multiplicibus
02019010 disputationibus refertum, in quo inter cetera de incorporalitate
02019011 anime disputant. NON ENIM, ait, ULLO MODO, AUT LONGA, AUT LATA, AUT
02019012 QUASI VALIDA SUSPICANDA EST ANIMA. CORPOREA ISTA SUNT, UT MIHI VIDETUR,
02019013 ET DE CONSUETUDINE CORPORUM SIC ANIMAM QUERIMUS. IDEOQUE
02019014 BENE PRECIPITUR ETIAM IN MYSTERIIS, UT OMNIA CORPOREA CONTEMNAT,
02019015 UNIVERSOQUE HUIC MUNDO RENUNCIET, QUI UT VIDEMUS, CORPOREUS
02019016 EST, QUISQUIS SE TALEM REDDI DESIDERAT, QUALIS A DEO FACTUS EST, ID
02019017 EST, SIMILIS DEO, NON ENIM ALIA SALUS ANIME EST, AUT RENOVATIO, AUT
02019018 RECONCILIATIO AUCTORI SUO.
02020001 Claudianus, vir disertissimus, edidit libros De incorporalitate
02020002 anime tres, omni eloquentie splendore fulgentes: in quibus
02020003 inter cetera ingenii sui preclarissima documenta, OMNE, inquit,
02020004 INLOCALE INCORPOREUM QUOQUE EST. PORRO VITA CORPORIS ANIMA EST,
02020005 ET IN CORPORE VIVIT, ET TAM VIVIT ANIMA IN PARTE CORPORIS, QUAM IN
02020006 TOTO CORPORE; TANTUM ERGO VITE IN PARTE CORPORIS EST, QUANTUM IN
02020007 TOTO CORPORE. ET VITA HEC ANIMA EST; NEC LOCALE EST QUOD TAM MAGNUM
02020008 EST IN TOTO QUAM IN ALIQUO, ET TAM MAGNUM IN PARVO QUAM IN
02020009 MAGNO: NON IGITUR LOCALIS EST ANIMA. ET QUIDQUID INLOCALE EST, CORPOREUM
02020010 NON EST: IGITUR ANIMA CORPUS NON EST. ITEM RATIOCINATUR ANIMA
02020011 RATIONALIS, ET SUBSTANTIALITER INEST ANIME RATIOCINARI, ET RATIO
02020012 INCORPORALIS ATQUE INLOCALIS EST: IGITUR INCORPORALIS EST ANIMA. ITEM
02020013 VOLUNTAS ANIME SUBSTANTIA EIUS EST, ET SI TOTA VULT ANIMA, TOTA VOLUNTAS
02020014 EST, ET VOLUNTAS CORPUS NON EST: IGITUR ANIMA NON EST CORPUS.
02020015 ITEM MEMORIA INLOCALIS QUEDAM CAPACITAS EST, QUE NEC MULTITUDINE
02020016 RECORDABILIUM DISTENDITUR, NEC PAUCITATE TENUATUR, ET INCORPORABILITER
02020017 ETIAM CORPORALIUM REMINISCITUR. ET CUM MEMINIT ANIMUS,
02020018 TOTUS MEMINIT, ET TOTUS MEMORIA EST, QUI MEMINIT TOTUS: ET MEMORIA
02020019 CORPUS NON EST: NON IGITUR CORPUS EST ANIMUS. ITEM CORPUS NEC
02020020 ADPROPINQUAT DEO, NEC RECEDIT A DEO; ANIMUS AUTEM ET PROXIMAT ET
02020021 LONGINQUAT INLOCALITER: IGITUR ANIMUS CORPUS NON EST. Et hactenus
02020022 de incorporalitate anime disputatum sit.
02021001 Videamus deinceps utrum adsertio nostra eo quod angelorum
02021002 natura sit incorporea, aliquo testimonio roberetur. Beatus
02021003 certe Agustinus licet in multis Opusculis suis adstruat angelos
02021004 incorpoream esse naturam, verumtatem in libro Trinitatis non solum
02021005 ex incorporeo, verum etiam ex corporeo, id est ex duplici
02021006 substantia, eos esse adseverat, ut ex uno a Dei contemplatione
02021007 non recedant, secundum quod dominus in Evangelio, cum de non
02021008 contemnendis parvulis ageret: QUIA ANGELI EORUM SEMPER VIDENT
02021009 FACIEM PATRIS MEI, QUI IN CELIS EST : ex alio ad aliqua agenda in

02021010 conspectu hominum veraciter adpareant. Sic enim in libro eiusdem
02021011 operis secundo: ADSUMENTES, inquit, ANGELI CORPORALEM SPECIEM
02021012 A CREATURA CORPOREA IN USUM MINISTERII SUI SICUT CUIQUE OPUS
02021013 ESSET, AUT IPSUM CORPUS SUUM, CUI NON SUBDUNTUR, SED SUBDITUM
02021014 REGUNT, IN SPECIES QUAS VELLENT ACCOMMODATAS ATQUE APTAS ACTIONIBUS
02021015 SUIS IMMUTANTES ATQUE VERTENTES, SECUNDUM ADTRIBUTAM SIBI
02021016 A CREATORE POTENTIAM. Item in libro tertio supra memoratum librorum:
02021017 NON SOLUM MALOS, inquit, SED NEC BONOS ANGELOS, FAS
02021018 EST PUTARI CREATORES, SI PRO SUBTILITATE SUI SENSUS ET CORPORIS, SEMINA
02021019 RERUM ISTARUM NOBIS OCCULTIORA NOVERUNT. Et paulo post:
02021020 QUE IN CELIS SUNT, inquit, NON INVESTIGAMUS, QUO RERUM GENERE,
02021021 ET CORPORA ANGELICA SECUNDUM PROPRIAM DIGNITATEM, ET EORUM QUEDAM
02021022 CORPORALIS ACTIO CONTINETUR. In octavo etiam libro, docens
02021023 Deum non esse corpus, NEC SICUT COGITANTUR, inquit, ANGELI MUNDI
02021024 SPIRITUS CELESTIA CORPORA INSPIRANTES, ATQUE AD ARBITRIUM QUO SERVIUNT
02021025 DEO MUTANTES, ATQUE SE VERTENTES; NEC SI OMNES, CUM SINT
02021026 MILLIA MILLIUM, IN UNUM COLLECTI UNUS FIANT, NEC TALE ALIQUID DEUS
02021027 EST. NEC SI EOSDEM SPIRITUS SINE CORPORIBUS COGITES, QUOD QUIDEM
02021028 CARNALI COGITATIONI DIFFICILLIMUM EST.
02022001 Memores, frater dilecte, sententie domini, quia duorum
02022002 aut trium hominum testimonium verum sit, labori nostro in arcto
02022003 tempore providentes, hos duos excellentissimos tractatores, ut
02022004 facilius credat, in quantum quivimus ex Opusculis eorum memoria
02022005 retinere, scripta per vos notescenda mandavimus.
02022006 Quod si his noluerit adsentire, nec plurimorum testium, si
02022007 producti fuerint, adsentire curabit.
03000001 ITEM EPISTULA CUIUS SUPRA
03000002 AD VINCENTIUM EPISCOPUM
03000003 EBOSITANE INSULE
03000004 DIRECTA
03000005 Contra eos qui credunt epistolas de celo cecidisse in memoriam
03000006 Sancti Petri Romae
03001001 Inter varias tribulationum angustias non nos piguit, cogente
03001002 caritate Christi, hec qualiacumque sunt, ad sanctitatem vestram
03001003 verba dirigere, insinuantes accepisse nos litteras tuas, et de vestre
03001004 sospitatis bono gavisos. Sed in id non minime contristati sumus,
03001005 quod litteras cuiusdam, quas ad nos direxistis, sicut tue
03001006 indicant littere, susceperit, et de tribunali populis eas feceris adnunciari.
03001007 Ego enim mox a te transmissas accepi, in presentia
03001008 ipsius perlatoris exordium litterarum ipsarum legens, et non patienter
03001009 ferens nec dignum ducens nenias ipsas perlegere, statim
03001010 scidi, et eas in terram proieci, admirans quod his credulus fueris,
03001011 et post Prophetarum vaticinia, et Christi Evangelia, Apostolorumque
03001012 eius epistolas, nescio cuius hominis litteras sub nomine
03001013 Christi factas, eius esse credideris; ubi nec sermo elegans, nec

03001014 doctrina sana poterit reperiri.
03002001 In principio ipsius epistole legimus, ut dies dominicus colatur.
03002002 Quis enim christianus, non propter ipsum diem, sed propter
03002003 Resurrectionem domini nostri Iesu Christi, eo quod in ipso a
03002004 mortuis resurrexit, reverentissimum non habeat? Sed quantum
03002005 sentio, ideo novus iste predicator hoc dicit, ut nos iudaizare compellat,
03002006 ut nullus sibi in eodem die necessaria victus preparet, aut
03002007 in eo ambulet. Sed hoc quam pessimum sit, sanctitas tua perpendat.
03002008 Utinam populus christianus, si die ipso Ecclesiam non frequentat,
03002009 aliquod operis faceret, et non saltaret. Meliusque erat viro
03002010 hortum facere, iter agere, mulieri colum tenere, et non ut dicitur,
03002011 ballare, saltare, et membra a deo bene condita saltando male
03002012 torquere, et ad excitandam libidinem nugatoribus cancionibus
03002013 proclamare.
03003001 Absit ergo a sanctitate tua hoc credere, ut epistule nunc
03003002 nobis mittantur a Christo. Sufficiat enim quod locutus est in
03003003 Prophetis, per se ipsum, et per suos Apostolos. Nam et his non
03003004 litteras transmittebat e celo, sed Spiritu sancto eorum corda replebat.
03003005 Exceptis enim decem preceptis, que in tabulis lapideis mirabiliter
03003006 data sunt, ad nullum prophetarum aut Apostolorum epistole
03003007 misse sunt de celo. Non igitur credas, que numquam facta
03003008 leguntur: quod si ea facta essent, post predicationem Evangelii iam
03003009 necessaria non sunt. Et si forte ipsum nomen novum te delectavit;
03003010 quia ipsa epistula, sicut simulator scripsit, de celo descendit super
03003011 altare Christi in memoria sancti Petri Apostoli, scito diaboli esse
03003012 figmentum, et omnem scripturam divinam epistolam aut epistolas
03003013 esse celestes, et ad nos de celo fuisse transmissas.
03003001 Emendet ergo quod temere credidit sanctitas tua, et in presentia
03004002 populi ipsam epistolam, si est penes te, rescinde, et hoc te
03004003 peniteat quod de tribunali eam feceris recitari, beati Apostoli sequens
03004004 doctrinam, quod inter cetera ad Galatas scripsit: SI QUIS
03004005 EVANGELIZAVERIT VOBIS PRETER ID QUOD ACCEPISTIS ANATHEMA SIT. Sed
03004006 et illud Evangelium: OMNIS LEX ET PROPHETE USQUE AD IOHANNEM
03004007 PROPHETAVERUNT. Deinceps, si qua nova vel inusitata divulgata
03004008 fuerint, omnino abicienda et detestanda sanctitas tua noverit. Ora
03004009 pro nobis, domine sancte et in Christo karissime frater.

01002005	s verba apostoli doctoris gentium:	" Ita enim quc propria discipline et morum sunt ad sacer
01003002	testatur sanctus Agustinus dicens:	" In actione non amandus est honor in hac vita sive pote
01003007	m est. Propter quod ait Apostolus:	" Qui episcopatum desiderat, opus bonum desiderat". Expo
01006017	enim sumus, tua legere delectamur.	" Optabile namque est et mihi percarum, sicut tuus Grego
02003002	id de angelis Psalmographus dicat:	" Qui facit, inquit, angelos suos spiritus, et ministros
02003006	apostolus Paulus ad hebraeos ait:	" Nonne omnes sunt administratores spiritus, in minister
02003008	s qui hereditatem capiunt salutis?	" In angelo enim nomen officii intellegit, in spiritu sc
02003012	dicit, pretermisso nomine angeli:	" Dixit autem spiritus Philippo: accede, et adiunge te a
02004004	esse refert. Paulus apostolus ait:	" Quod non sit nobis conluctatio adversus carnem et sang
02004008	ssent, non spiritus, non dixisset:	" Contra spiritualia nequitie", sed contra corporalia ne
02004009	nequitie. Et dominus in Evangelio:	" Cum spiritus, inquit, inmundus exierit ab homine, ambu
02004012	. Et in Regnorum libris scribitur:	" Egrediar, inquit, et ero spiritus mendax in ore omnium
02004013	mnium prophetarum eius". Et alibi:	" Spiritus fornicationis decepit eos". En habet non solu
02005009	uod legitur in Evangelio Iohannis:	" Cum deus spiritus est". Dicitur et spiritus deus, qui
02005011	piritus sanctus, dicente Apostolo:	" Ubi autem spiritus domini, ibi libertas". Et iterum: " *
02005011	domini, ibi libertas". Et iterum:	" Si quis autem spiritum Christi non habet, hic non est
02005013	ius". Dicitur et spiritus angelus:	" Qui facit, inquit, angelos suos spiritus". Unde iam su
02006002	a hominis secundum illud Geneseos:	" Formavit igitur dominus deus hominem de limo terre, et
02006004	animam viventem". Et Salomon ait:	" Quis scit si spiritus domini ascendit sursum?" Dicitur
02007003	ur, secundum quod dicit Apostolus:	" Testis est enim mihi deus, cui servio in spiritu meo".
02007005	um, alibi mentem apellat, dicendo:	" Ego autem mente servio legi dei". Et iterum: " Nos aut
02007006	mente servio legi dei". Et iterum:	" Nos autem, inquit, sumus circumcisio, qui spiritus deo
02008003	corporum, secundum illud Apostoli:	" Orabo spiritu, orabo et mente". Dicitur et spiritus om
02009002	tionalium, secundum illud Geneses:	" Universaque, inquit, iumenta in genus suum et omne quo
02009006	rat spiritus vite". Et paulo post:	" Consumpta est, inquit, omnis caro que movebatur super
02012004	orum horum credatur subsistere. Si	" omne peccatum, dicente Apostolo, quodcumque fecerit ho
02012006	est, si Apostolus, sicut ipse ait,	" Corpore absens, spiritu autem presens" iudicat hominem
02012011	imago Dei est, ipse quippe dicit:	" Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostrum
02015009	sse non posse. Apostolus enim ait:	" Quos prescivit, et predestinavit conformes fieri imagi
02015011	ellegat igitur quod Apostolus ait:	" Qui adheret meretrici, unum corpus efficitur; qui autc
02018009	mo bono, supra memoratus antistes:	" Omnis natura, inquit, aut spiritus, aut corpus est. Sp
02018013	arie, quem ad Volusianum scripsit:	" Si autem, inquit, quidam rationem reddi sibi flagitant
02018019	stus sit". Et post paululum dicit:	" Persona hominis mixtura est anime et corporis; persona
02018021	Dei et hominis". Et post paululum:	" Verumtamen duarum rerum rerum incorporearum commixtio
02018030	rporeum, facilius potuisse misceri	"? Hec disputatio vera ratione plenissima magni antistit
02019002	m Hieronymum presbyterum scripsit,	" incorpoream quoque esse animam, inquit, et si difficil
02019011	e incorporalitate anime disputant.	" Non enim, ait, ullo modo, aut longa, aut lata, aut qua
02020003	genii sui preclarissima documenta,	" Omne, inquit, inlocale incorporeum quoque est. Porro v
02021008	non contemnendis parvulis ageret:	" Quia angeli eorum semper vident faciem Patris mei, qui
02021011	m in libro eiusdem operis secundo:	" Adsumentes, inquit, angeli corporalem speciem a creatu
02021020	cultiora noverunt". Et paulo post:	" Que in celis sunt, inquit, non investigamus, quo rerum
02021023	ibro, docens Deum non esse corpus,	" Nec sicut cogitantur, inquit, angeli mundi spiritus ce
03004004	inter cetera ad Galatas scripsit:	" Si quis evangelizaverit vobis preter id quod accepisti
03004006	ema sit". Sed et illud Evangelium:	" Omnis lex et Prophete usque ad Iohannem prophetaverunt
01001001	inianus Episcopus Librum Regularum	a sanctitate tua editum, et ad nos divina gratia opitula
01004011	pingenti; quia spiritalis doctrina	a spiritali mente proficiscitur. Plus plerisque estimatu
01006003	qui dixit nobis habere se homelias	a vestra beatitudine editas de libro sancti Iob. Et quia
02011005	s, nixi fixa radicibus contineatur	a terra, arbor esse non potest; et nisi aqua ab aere adt
02012002	sistere. Quocirca absurdum est, et	a veritatis regula alienum, ut anima de aliquo elementor
02013003	in loco. Rogamus itaque respondeat	a quo loco contineri animam posse? Si a corpore suo, erg *
02013003	uo loco contineri animam posse? Si	a corpore suo, ergo melius est corpus quod continet, qua
02013006	dicere; ergo non anima continentur	a corpore, sed anima continet corpus. Si ab anima regitu
02014004	an respondebit: Ut quid requiritur	a me quanta anima magnitudine extendatur, cum veraciter
02014018	nlocaliter continet. Si vas igitur	a vase contineatur, illud profecto minus est quod interi
02019016	s se talem reddi desiderat, qualis	a Deo factus est, id est, similis Deo, non enim alia sal
02020020	nec adpropinquat Deo, nec recedit	a Deo; animus autem et proximat et longinquat inlocalite
02021006	tia, cos esse adseverat, ut ex uno	a Dei contemplatione non recedant, secundum quod dominus
02021012	inquit, angeli corporalem speciem	a creatura corporea in usum ministerii sui sicut cuique
02021016	ertentes, secundum adtributam sibi	a creatore potentiam". Item in libro tertio supra memora
03001007	s feceris adnunciari. Ego enim mox	a te transmissas accepi, in presentia ipsius perlatoris
03002003	stri Iesu Christi, eo quod in ipso	a mortuis resurrexit, reverentissimum non habeat? Sed qu
03002011	citur, ballare, saltare, et membra	a deo bene condita saltando male torquere, et ad excitan
03003001	cancionibus proclamare. Absit ergo	a sanctitate tua hoc credere, ut epistule nunc nobis mit
03003002	, ut epistule nunc nobis mittantur	a Christo. Sufficiat enim quod locutus est in Prophetis,
01003014	se dilexerit, non prodesse. Itaque	ab studio cognoscende veritatis nemo prohibetur, quod ad
02004009	spiritus, inquit, inmundus exierit	ab homine, ambulat per loca inaquosa, querens requiem et
02011006	rbor esse non potest; et nisi aqua	ab aere adtracta per medullas arboris usque ad summitate
02011008	ere nullatenus potest; et nisi aer	ab igne fuerit calefactus, aquam levare non potest. Deni
02013007	ore, sed anima continet corpus. Si	ab anima regitur, si vivificatur, quanto magis et contin
02019006	illo non valent sciungere corporea	ab incorporeis rebus, quia scilicet tantum corporis sens
03004008	nsitata divulgata fuerint, omnino	abicienda et detestanda sanctitas tua noverit. Ora pro n
02012006	ostolus, sicut ipse ait, " Corpore	absens, spiritu autem presens" iudicat hominem in tanta
03003001	ugatoribus cancionibus proclamare.	Absit ergo a sanctitate tua hoc credere, ut epistule nun
02012002	uor elementis subsistere. Quocirca	absurdum est, et a veritatis regula alienum, ut anima de
02013005	amen quia melius esse corpus anima	absurdum est dicere; ergo non anima continentur a corpor
01002007	icat, si etiam hec, que ad docende	ac tuende fidei scientiam necessaria sunt, inter reliqua
02000001	ola beati Liciniani. Domino sancto	ac venerabili fratri Epiphanio diacono Licinianus et Sev
02018025	magis incorporeum est Verbum Dei,	ac per hoc Verbi Dei et anime credibilior debet esse com
02003012	: " Dixit autem spiritus Philippo:	accede, et adiunge te ad currum istum". Videat profecto

03001007 ari. Ego enim mox a te transmissas accepi, in presentia ipsius perlatoris exordium litterar
03001003 estram verba dirigere, insinuantes accepisse nos litteras tuas, et de vestre sospitatis bon
03004005 angelizaverit vobis preter id quod accepistis anathema sit". Sed et illud Evangelium: " Omn
02011002 oculos non habeant, nec unde nerem accipiant et reddant. Certum est scilicet quod ista non
02018001 on ordo creantis. Sed iam vel nunc accipiat, karissime frater, qui te minime audire detrect
02010016 or ad aquam, aer ad pulmones, quem accipiunt et reddunt tamquam folles, ignis ad oculos. Ne
02021014 um regunt, in species quas vellent accommodatas atque aptas actionibus suis immutantes atqu
02021022 itatem, et eorum quedam corporalis actio continetur". In octavo etiam libro, docens Deum no
01003003 tur sanctus Agustinus dicens: " In actione non amandus est honor in hac vita sive potentia,
02021014 s vellent accommodatas atque aptas actionibus suis immutantes atque vertentes, secundum adt
02003009 t nomen nature. Similiter etiam in Actis Apostolorum Lucas de Philippo refert quod angelus
01000002 INIANI EPISCOPI DE LIBRO REGULARUM AD SANCTUM GREGORIUM PAPAM URBIS ROME DIRECTA Domino bea
03000002 curabit. ITEM EPISTULA CUIUS SUPRA AD VINCENTIUM EPISCOPUM EBOSITANE INSULE DIRECTA Contra
01001001 ularum a sanctitate tua editum, et ad nos divina gratia opitulante perlatum, tanto libentiu
01001006 t in sua mutabilitate variantibus, ad eterne vite stationem oculos mentis aperiat? Liber hi
01001013 us modum imponit. Illic cuncta que ad vite eterne participium pertinent comprehendis. Et no
01001016 rapertita tua distributione quales ad hoc officium veniant; qualem vitam gerant, cum veneri
01002006 e propria disciplina et morum sunt ad sacerdotii meritum utilia esse significat, si etiam h *
01002006 esse significat, si etiam hec, que ad docendo ac tuende fidei scientiam necessaria sunt, in
01003005 que utiliter fit, id est ut valeat ad eam salutem subditorum, que secundum Deum est. Propte
01003014 de veritatis nemo prohibetur, quod ad laudabile pertinet otium. Locus vero superior, sine q
01004005 m fortur, non deorsum; non quod te ad ima premat, sed quod ad astra sustollat, dum per dei *
01004005 on quod te ad ima premat, sed quod ad astra sustollat, dum per dei *
01005004 eritus enim dum non repperitur qui ad oficium sacerdotale veniat, quid fiendum est nisi ut
01005007 pertractet prudentia tua, ne forte ad peritiam non sufficiat ei scire Christum Iesum et hun
01006018 m, sicut tuus Gregorius ait, usque ad ultimam discere senectutem". Incolumen coronam vestra
01006019 ctutem". Incolumen coronam vestram ad eruiendam ecclesiam suam sancta Trinitas deus conser
02002006 unt, quantoscumque habere videmur, ad convincendum virum, qui et responsionibus tuis nullat
02003006 ios. Propterea et apostolus Paulus ad hebraeos ait: " Nonne omnes sunt administratores spir
02003013 us Philippo: accede, et adiunge te ad currum istum". Videat profecto quem superius dixerat
02009005 s, omnesque voluceres ingresse sunt ad Noe in arcam, bina et bina ex omni carne in qua erat
02010015 stit; corpus enim proprie pertinet ad terram, humor ad aquam, aer ad pulmones, quem accipiu *
02010015 propric pertinet ad terram, humor ad aquam, aer ad pulmones, quem accipiunt et reddunt tam
02010015 net ad terram, humor ad aquam, aer ad pulmones, quem accipiunt et reddunt tamquam folles, i
02010016 t et reddunt tamquam folles, ignis ad oculos. Nec moveat quod diximus: omne corpus quod viv
02011007 dtracta per medullas arboris usque ad summitatem fuerit perducta, vivere nullatenus potest;
02011011 cfactus tantam vim habet, ut aquam ad superiora arboris elevet, et viriditatem foliis serve
02011012 mpore succedente frigefactus, aqua ad inferiora descendens, arbor aresecit. Ergo non improba
02012012 e quippe dicit: " Faciamus hominem ad imaginem et similitadinena nostram", et fecit Deus ho *
02012012 na nostram", et fecit Deus hominem ad imaginem suam, et Deus incorporeus est; profecto anim
02015005 rum, quamvis minutissimarum, usque ad filum aranee, quod pro modulo suo et latitudinem et a
02018007 uca etiam que nobis ex libris eius ad incorporalitatem anime aut angeli adstruendam in ment
02018012 De virginitate Sancte Marie, quem ad Volusianum scripsit: " Si autem, inquit, quidam ratio
02018032 stitis incredulos provocans vocans ad fidem ducet: ut scilicet sicut credunt animam incorpo
02019001 libro etiam De origine anime, quem ad sanctum Hieronymum presbyterum scripsit, " incorporea
02021009 is mei, qui in celis est": ex alio ad aliqua agenda in conspectu hominum veraciter adparean
02021024 clestia corpora inspirantes, atque ad arbitrium quo serviunt Deo mutantes, atque se vertent
03001002 te Christi, hec qualiacumque sunt, ad sanctitatem vestram verba dirigere, insinuantes accep
03001005 umus, quod litteras cuiusdam, quas ad nos direxistis, sicut tue indicant littere, susceperi
03002012 condita saltando male torquere, et ad excitandam libidinem nugatoribus cancionibus proclama
03003006 is lapideis mirabiliter data sunt, ad nullum prophetarum aut Apostolorum epistole misse sun
03003013 am aut epistolas esse celestes, et ad nos de celo fuisse transmissas. Emendet ergo quod tem
03004004 quens doctrinam, quod inter cetera ad Galatas scripsit: " Si quis evangelizaverit vobis prc
03004006 ium: " Omnis lex et Prophete usque ad Iohannem prophetaverunt". Deinceps, si qua nova vel i
02002004 ere et credere studet, intelleget. Addis etiam, ut tibi libros beati Agustini, sed et ceter
02001012 . Hoc etiam in preiudicio animarum adducens, quod si locales forent, profecto et corporales
02017002 beat ordo nature, non quid nostrum adferat commodum. Quis non etiam malit habere panem, qua
02015011 t igitur quod Apostolus ait: " Qui adheret meretrici, unum corpus efficitur; qui autem adhe
02015012 , unum corpus efficitur; qui autem adheret Domino, unus spiritus est". Quapropter secundum
02003013 utem spiritus Philippo: accede, et adiunge te ad currum istum". Videat profecto quem superi
01002011 t doctus, si doctrinam vivendo non adiuvet, omnino sibi nihil prosit". Adtestatur huic libr
02003007 d hebraeos ait: " Nonne omnes sunt administratores spiritus, in ministerium missi propter e
01003016 on potest, etsi ita teneatur atque administretur ut decet, tamen indecenter adpetitur. Quam
03001010 m scidi, et eas in terram proieci, admirans quod his credulus fueris, et post Prophetarum v
02001001 is, frater karissime, grandi sumus admiratione permoti, eo quod quemdam virum in tanto sace
03001006 t de tribunali populis eas feceris adnunciari. Ego enim mox a te transmissas accepi, in pre
02021010 nda in conspectu hominum veraciter adpareant. Sic enim in libro eiusdem operis secundo: " A
02005005 tuerit angelos non debere spiritus adpellari. Verumtamen quia hoc invenire nullatenus poter
02005010 in trinitate persona, qui proprie adpellatur Spiritus sanctus, dicente Apostolo: " Ubi aut
02017004 amulam? et plerumque etiam amplius adpenditur equus quam servus, dum scilicet utilitas adpe
02017005 quam servus, dum scilicet utilitas adpenditur, non ordo creantis. Sed iam vel nunc accipiat
01003017 stretur ut decet, tamen indecenter adpetitur. Quam ob rem otium sanctum querit caritas veri
02020020 corpus est animus. Item corpus nec adpropinquat Deo, nec recedit a Deo; animus autem et pro
01004013 uam inanimata pictura. Sed hoc non adsentationi aut adulationi reputes, sed veritati, quia
02002007 et responsionibus tuis nullatenus adsentire dignatur, transmittere debeamus: vel certe nob
02022006 a mandavimus. Quod si his noluerit adsentire, nec plurimorum testium, si producti fuerint,
02022007 orum testium, si producti fuerint, adsentire curabit. ITEM EPISTULA CUIUS SUPRA AD VINCENTI
01004001 tur Gregorius sanctus cuius stilum adsequeris, cuius exemplo delitescere cupiebas, ut pondu

02021001 tatum sit. Videamus deinceps utrum adsertio nostra eo quod angelorum natura sit incorporea,
02021006 st ex duplici substantia, eos esse adseverat, ut ex uno a Dei contemplatione non recedant,
02021003 nus licet in multis Opusculis suis adstruat angelos incorpoream esse naturam, verumtamem in
02018007 incorporalitatem anime aut angeli adstruendam in mentem veniunt, scribere curavimus. In li
02013002 arum corporearum illud quam maxime adstruere videtur, quod anima continetur in loco. Rogam
02021011 in libro eiusdem operis secundo: " Adsumentes, inquit, angeli corporalem speciem a creatura
02004011 t non inveniet, et deinde vadet et adsumet septem spiritus nequiores se". Et in Regnorum li
01002001 li culmine extollantur quid agant. Adtestantur huic eximie doctrine sancti antiqui patres,
01003001 diuvet, omnino sibi nihil prosit". Adtestatur huic libro tuo sanctus Ambrosius in illis lib
01003002 lis libris quos fecit de Officiis. Adtestatur sanctus Agustinus dicens: " In actione non am
01004001 as et opprimatur ista necessitas". Adtestatur Gregorius sanctus cuius stilum adsequeris, cu
02011006 e non potest; et nisi aqua ab aere adtracta per medullas arboris usque ad summitatem fuerit
02021015 mutantes atque vertentes, secundum adtributam sibi a creatore potentiam". Item in libro ter
01004013 tura. Sed hoc non adsentationi aut adulationi reputes, sed veritati, quia nec me oportet me
01001010 e subdit. Illic fortitudo etiam in adversis et in prosperis repperitur semper equalis, que
02004004 : " Quod non sit nobis conluctatio adversus carnem et sanguinem, sed adversus principes et
02004005 adversus carnem et sanguinem, sed adversus principes et potestates, adversus mundi rectore
02004005 adversus principes et potestates, adversus mundi rectores tenebrarum harum; contra spiritu
02003003 et ministros suos flammam ignis". Advertat igitur qui dicit angelos corporeos esse, quia d
02010010 sis quia in elementis excellentior aer vel ignis est, aerem aut ignem eligat naturam anime
02010015 ertlnet ad terram, humor ad aquam, aer ad pulmones, quem accipiunt et reddunt tamquam folle
02011008 vivere nullatenus potest; et nisi aer ab igne fuerit calefactus, aquam levare non potest.
02011009 i frigore lapsa cadunt folia, quia aer non sicut verno aut estivo tempore calefactus tantam
02010007 lementis, terra scilicet, et aqua, aere, vel igne, unde alia compacta sunt corpora, dicat q
02011006 r esse non potest; et nisi aqua ab aere adtracta per medullas arboris usque ad summitatem f
02010011 is excellentior aer vel ignis est, aerem aut ignem eligat naturam anime esse hominis, vel s
02011002 nt et oculos non habeant, nec unde aerem accipiant et reddant. Certum est scilicet quod ist
01001019 cerdotali culmine extollantur quid agant. Adtestantur huic eximie doctrine sancti antiqui p
02021009 i in celis est": ex alio ad aliqua agenda in conspectu hominum veraciter adpareant. Sic eni
01002009 iis est, aut tantummodo innocenter agere, aut tantummodo scienter praedicare, cum et innoce
03002010 sque erat viro hortum facere, iter agere, mulieri colum tenere, et non ut dicitur, ballare,
02021008 , cum de non contemnendis parvulis ageret: " Quia angeli eorum semper vident faciem Patris
02002005 Addis etiam, ut tibi libros beati Agustini, sed et ceterorum qui de hac re definierunt, qu
02019004 r esse persuasum". Hec verba beati Agustini ostendunt illos non posse intellegere anime ine
02018003 egregium predicatorem, antistitem Agustinum; et licet pene in omnibus Opusculis suis, ubi
01002002 sque ecclesie, Ilarius, Ambrosius, Agustinus, Gregorius. Hi omnes testimonium tibi perhiben
01003002 it de Officiis. Adtestatur sanctus Agustinus dicens: " In actione non amandus est honor in
02021003 testimonio roberetur. Beatus certe Agustinus licet in multis Opusculis suis adstruat angelo
01003006 ue secundum Deum est. Propter quod ait Apostolus: " Qui episcopatum desiderat, opus bonum d
01006018 ihi percarum, sicut tuus Gregorius ait: " Nonne omnes sunt administratores spiritus, in min
02003006 ea et apostolus Paulus ad hebraeos ait: " Quod non sit nobis conluctatio adversus carnem et
02004004 itus esse refert. Paulus apostolus ait: " Quis scit si spiritus domini ascendit sursum?" Di
02006004 mo in animam viventem". Et Salomon ait, " Corpore absens, spiritu autem presens" iudicat ho
02012006 non est, si Apostolus, sicut ipse ait, occidi non potest; profecto anima que occidi non po
02012009 secundum quod dominus in Evangelio ait: " Quos prescivit, et predestinavit conformes fieri
02015009 pus esse non posse. Apostolus enim ait: " Qui adheret meretrici, unum corpus efficitur; qui
02015011 . Intellegat igitur quod Apostolus ait, ullo modo, aut longa, aut lata, aut quasi valida su
02019011 itate anime disputant. " Non enim, alia compacta sunt corpora, dicat quintum aliquod elemen
02010008 cet, et aqua, aere, vel igne, unde alia spiritus rationalis, que tantum in tempore est. Sed
02014003 poris, que in tempore est in loco; alia salus anime est, aut renovatio, aut reconciliatio a
02019017 est, id est, similis Deo, non enim alibi: " Spiritus fornicationis decepit eos". En habet n
02004013 n ore omnium prophetarum eius". Et alibi mentem apellat, dicendo: " Ego autem mente servio
02007004 itu meo". Quem dixit hic spiritum, alieno peccato: valde enim metuimus ne per necessitatem
01005014 tuo ut non puniamur nec nostro nec alienum, ut anima de aliquo elementorum horum credatur s
02012003 bsurdum est, et a veritatis regula alio ad aliqua agenda in conspectu hominum veraciter adp
02021009 Patris mei, qui in celis est": ex alios libros morales quos fecisse te memoras in hoc libr
01006015 ipsum de libro sancti Iob, sed et aliqua incorporea, aliqua corporea; preposuisse in gener
02016002 credimus Deum incorporeum fecisse aliqua corporea; aliqua incorporea; preposuisse in genere
02016002 rporeum fecisse aliqua incorporea, aliqua corporea; preposuisse in genere incorporearum rer
02021009 mei, qui in celis est": ex alio ad aliqua agenda in conspectu hominum veraciter adpareant.
02002008 ttere debeamus: vel certe nobis si aliquid divinitus fuerit inspiratum, ut scribamus hortar
02021026 unum collecti unus fiant, nec tale aliquid Deus est. Nec si eosdem spiritus sine corporibus
02012003 itatis regula alienum, ut anima de aliquo elementorum horum credatur subsistere. Si " omne
02020008 uod tam magnum est in toto quam in aliquo, et tam magnum in parvo quam in magno: non igitur
02021002 d angelorum natura sit incorporea, aliquo testimonio roberetur. Beatus certe Agustinus lice
02010008 mpacta sunt corpora, dicat quintum aliquod elementum, unde angelo vel anime substantiam det
03002009 die ipso Ecclesiam non frequentat, aliquod operis faceret, et non saltaret. Meliusque erat
03003011 scripsit, de celo descendit super altare Christi in memoria sancti Petri Apostoli, scito d
02014002 e nec in tempore est, nec in loco; altera corporis, que in tempore est in loco; alia spirit
02018023 i debuit, quam unius incorporee et alterius corporee. Nam si anima in sua natura non fallit
02018030 incorporea, quam unum incorporeum alterumque corporeum, facilius potuisse misceri "? Hec d
02015003 e nullam habet latitudinem, nullam altitudinem, sed solum habet longitudinem; auferat etiam
02015005 d pro modulo suo et latitudinem et altitudinem habere dignoscitur. Et cum intellexerit hanc
02010004 us esse. Omne videlicet corpus, et altum, et latum, et longum est: inveniat, et dicat utrum
01003003 Agustinus dicens: " In actione non amandus est honor in hac vita sive potentia, quoniam omn
01002002 s defensoresque ecclesie, Ilarius, Ambrosius, Agustinus, Gregorius. Hi omnes testimonium ti
01003001 Adtestatur huic libro tuo sanctus Ambrosius in illis libris quos fecit de Officiis. Adtest
02004010 nquit, inmundus exierit ab homine, ambulat per loca inaquosa, querens requiem et non inveni
03002007 essaria victus preparet, aut in eo ambulet. Sed hoc quam pessimum sit, sanctitas tua perpen

02017004 , quam famulam? et plerumque etiam amplius adpenditur equus quam servus, dum scilicet utili
02014013 um, granditates imaginum continet? An non omnes magnitudines civitatum quas novimus, montiu
02010005 nveniat, et dicat utrum tripedalis an quatripedalis sit anima hominis vel spiritus angeli:
03004005 it vobis preter id quod accepistis anathema sit". Sed et illud Evangelium: " Omnis lex et P
02001011 x duobus subsistant corporibus, et angeli tantummodo corpora esse creduntur. Hoc etiam in p
02003012 aullulum dicit, pretermisso nomine angeli: " Dixit autem spiritus Philippo: accede, et adiu
02010006 lis sit anima hominis vel spiritus angeli: dicat etiam ex quo elemento habeat substantiam:
02010012 m anime esse hominis, vel spiritum angeli, et non pudet ut credatur inde esse animam homini
02010013 c esse animam hominis aut spiritum angeli, unde est corpus pecoris vel hominis. Omne igitur
02018007 eius ad incorporalitatem anime aut adstruendam in mentem veniunt, scribere curavimus
02021008 ntemnendis parvulis ageret: " Quia angeli corum semper vident faciem Patris mei, qui in cel
02021011 ris secundo: " Adsumentes, inquit, angeli corporalem speciem a creatura corporea in usum mi
02021023 s, " Nec sicut cogitantur, inquit, angeli mundi spiritus celestia corpora inspirantes, atqu
02021021 amus, quo rerum genere, et corpora angelica secundum propriam dignitatem, et eorum quedam c
01006013 s habere rationales, que neque cum angelis neque cum hominibus facta esse Scriptura sancta
02003001 mus. Sed nunc iam videamus quid de angelis Psalmographus dicat: " Qui facit, inquit, angelo
02004001 stea spiritum nuncupari. Sed et de angelis malis, quamvis de illorum societate bonorum ange
02003008 hereditatem capiunt salutis? " In angelo enim nomen officii intellegit, in spiritu scilice
02010009 at quintum aliquod elementum, unde angelo vel anime substantiam det. Sed quia invenire non
02001009 verum etiam rationalium spiritus, angelorum vel hominum, non debere dici spiritus, sed cor
02004002 amvis de illorum societate bonorum angelorum desciverint, tamen quia unius sunt nature, san
02021001 ceps utrum adsertio nostra eo quod angelorum natura sit incorporea, aliquo testimonio rober
02003002 raphus dicat: " Qui facit, inquit, angelos suos spiritus, et ministros suos flammam ignis".
02003003 ignis". Advertat igitur qui dicit angelos corporeos esse, quia dixit: Qui facit angelos su
02003004 poreos esse, quia dixit: Qui facit angelos suos spiritus, non corpora: angelos enim graece, *
02003004 ngelos suos spiritus, non corpora: angelos enim graece, latine nuncius dicitur, id est, qui
02004014 s decepit eos". En habet non solum angelos bonos, verum etiam angelos malos, spiritus nuncu
02004015 n solum angelos bonos, verum etiam angelos malos, spiritus nuncupari. Et quia multa de thes
02005003 cet legentibus generemus, ipse qui angelos spiritus non esse credit, saltim unius testimoni
02005005 piam Scripturarum repperi potuerit angelos non debere spiritus adpellari. Verumtamen quia h
02005013 itus angelus: " Qui facit, inquit, angelos suos spiritus". Unde iam superius testimonia rea
02021003 in multis Opusculis suis adstruat angelos incorpoream esse naturam, verumtamem in libro Tr
02021017 solum malos, inquit, sed nec bonos angelos, fas est putari creatores, si pro subtilitate su
02003014 eat profecto quem superius dixerat angelum, postea spiritum nuncupari. Sed et de angelis ma
02018004 , ubi eum causa exegit, animam vel angelum instruat incorporeum, verumtamen quia angustia t
02003010 orum Lucas de Philippo refert quod angelus sit ei loquutus, ut descenderet in occursum ethi
02005013 non est eius". Dicitur et spiritus angelus: " Qui facit, inquit, angelos suos spiritus". Un
02018005 truat incorporeum, verumtamen quia angustia temporis, sicut iam diximus, coarctat, libros e
03001001 i Romae Inter varias tribulationum angustias non nos piguit, cogente caritate Christi, hec
02006001 a reahibuimus. Dicitur et spiritus anima hominis secundum illud Geneseos: " Formavit igitur
02010005 um tripedalis an quatripedalis sit anima hominis vel spiritus angeli: dicat etiam ex quo el
02012003 et a veritatis regula alienum, ut anima de aliquo elementorum horum credatur subsistere. S
02012005 e fecerit homo, extra corpus est"; anima que peccare potest, utique corpus non est, si Apos
02012008 ongitudine disparatum, proculdubio anima localis non est. Si corpus occidi potest, anima, s
02012009 non est. Si corpus occidi potest, anima, secundum quod dominus in Evangelio ait, occidi no
02012010 o ait, occidi non potest: profecto anima que occidi non potest, corpus non est. Si anima im
02012011 idi non potest, corpus non est. Si anima imago Dei est, ipse quippe dicit: " Faciamus homin
02012013 et Deus incorporeus est; profecto anima, que imago Dei est, corpus non est. Porro si anima
02012014 Dei est, corpus non est. Porro si anima corpus est, imago Dei non est. Sed quia verum est
02012016 Scripture sancte dici non potest, anima corpus non est. Sed in defensione animarum corpore
02013002 uam maxime adstruere videtur, quod anima contineatur in loco. Rogamus itaque respondeat a q
02013004 ius est corpus quod continet, quam anima quae continetur. Verumtamen quia melius esse corpu
02013005 Verumtamen quia melius esse corpus anima absurdum est dicere; ergo non anima continentur a
02013006 nima absurdum est dicere; ergo non anima continentur a corpore, sed anima continet corpus. *
02013006 n anima continentur a corpore, sed anima continet corpus. Si ab anima regitur, si vivificat
02013007 , sed anima continet corpus. Si ab anima regitur, si vivificatur, quanto magis et continetu
02013010 ius sit, non exterius. Tota igitur anima interius est, tota exterius; tanta est in minori c
02014005 it: Ut quid requiritur a me quanta anima magnitudine extendatur, cum versetur palcat extra
02014007 et secundum magnitudinem corporis anima quantitate finiri? Ergo si iuxta quantitatem corpo
02014012 tem, si tantam magnitudinem habeat anima, quantam corpus, quomodo in parvum corpus tantas c
02014020 st quod exterius est. Quomodo ergo anima, sicut dicitur parvum corpus, tantas magnitudines
02014021 continet? Et Ideirco rite creditur anima quantitatem nullam, qualitatem habere ullam: Deum
02018016 ue quotidie fit, quomodo misceatur anima corpori, ut una persona fiat hominis: Nam sicut in
02018017 inis: Nam sicut in unitate persone anima unitur corpori, ut homo sit; ita in unitate person
02018023 poree et alterius corporee. Nam si anima in sua natura non fallitur, incorpoream se esse co
02019012 a, aut quasi valida suspicanda est anima. Corporea ista sunt, ut mihi videtur, detur, et de
02020004 um quoque est. Porro vita corporis anima est, et in corpore vivit, et tam vivit anima in pa
02020005 et in corpore vivit, et tam vivit anima in parte corporis, quam in toto corpore; tantum er
02020007 antum in toto corpore, et vita hec anima est; nec locale est quod tam magnum est in toto qu
02020009 m in magno: non igitur localis est anima. Et quidquid inlocale est, corporeum non est: igit
02020010 ale est, corporeum non est: igitur anima corpus non est. Item ratiocinatur anima rationalis *
02020010 corpus non est. Item ratiocinatur anima rationalis, et substantialiter inest anime ratioci
02020012 catis est: igitur incorporalis est anima. Item voluntas anime substantia eius est, et si to
02020013 bstantia eius est, et si tota vult anima, tota voluntas est, et voluntas corpus non est: ig
02020014 et voluntas corpus non est: igitur anima non est corpus. Item memoria inlocalis quedam capa
02009001 mente". Dicitur et spiritus omnium animalium inrationalium, secundum illud Geneses: " Unive
01001009 tia unicuique sua tribuit, dum deo animam corpusque anime subdit. Illic fortitudo etiam in
02006004 aculum vite, et factus est homo in animam viventem". Et Salomon ait: " Quis scit si spiritu

02010012 et non pudet ut credatur inde esse animam hominis aut spiritum angeli, unde est corpus peco
02012015 d quia verum est imaginem Dei esse animam, et contrarium Scripture sancte dici non potest,
02013003 ue respondeat a quo loco contineri animam posse? Si a corpore suo, ergo melius est corpus q
02018004 sculis suis, ubi eum causa exegit, animam vel angelum instruat incorporeum, verumtamen quia
02018032 m ducet: ut scilicet sicut credunt animam incorpoream corpori, ut una persona fiat hominis,
02019002 cripsit, " incorpoream quoque esse animam querimus. Ideoque bene precipitur etiam in myster
02019013 r, et de consuetudine corporum sic animantium, bestiarum, omniumque reptilium que reptam su
02009007 movebatur super terram, volucrum, animarum adducens, quod si locales forent, profecto et c
02001012 credantur. Hoc etiam in preiudicio animarum corporearum illud quam maxime adstruere videtur
02013001 corpus non est. Sed in defensione anime sue inveniat? ubi contemtis huius seculi rebus cad
01001004 at, ubi iugi meditatione medicinam anime subdit. Illic fortitudo etiam in adversis et in pr
01001009 tribuit, dum deo animam corpusque anime, id est, intellectus, unde cuncta intellegibilia i
02007001 iritus mens, que est veluti oculus anime mente inferior, ubi cunctas imaginatur similitudin
02008001 s". Dicitur et spiritus vis quedam anime substantiam det. Sed quia invenire non potest, for
02010009 aliquod elementum, unde angelo vel anime esse hominis, vel spiritum angeli, et non pudet ut
02010011 st, aerem aut ignem eligat naturam anime, tanto quisque debet esse sapientior, quanto fueri
02014008 quantitatem corporis quantitas est anime secundum corporis quantitatem quantitas. Porro aut
02014010 , quam corpore grandiores, non est anime, cum tanta spatia locorum continet? Sed quia ipsa
02014016 emus? Quis etiam locus tam grandis anime aut angeli adstruendam in mentem veniunt, scribere
02018007 ex libris eius ad incorporalitatem anime et corporis; persona autem Christi mixtura est Dei
02018020 cit: " Persona hominis mixtura est anime credibilior debet esse commixtio, quam anime et co
02018025 erbum Dei, ac per hoc Verbi Dei et anime et corporis. Sed hoc in nobis ipsis experimur, ill
02018026 ibilior debet esse commixtio, quam anime potuisse misceri. In libro etiam De origine anime,
02018034 Verbum Dei incorporeum incorpore anime, quem ad sanctum Hieronymum presbyterum scripsit,
02019001 misceri. In libro etiam De origine anime incorporalitatem, qui ingenio pusillo non valent s
02019005 endunt illos non posse intellegere anime, multis et multiplicibus disputationibus refertum,
02019009 regius Doctor librum De quantitate anime disputant. " Non enim, ait, ullo modo, aut longa,
02019011 uo inter cetera de incorporalitate anime est, aut renovatio, aut reconciliatio auctori suo"
02019017 , similis Deo, non enim alia salus anime tres, omni eloquentie splendore fulgentes: in quib
02020002 , edidit libros De incorporalitate anime ratiocinari, et ratio incorporalis atque inlocatis
02020011 tionalis, et substantialiter inest anime substantia eius est, et si tota vult anima, tota v
02020013 orporalis est anima. Item voluntas anime disputatum sit. Videamus deinceps utrum adsertio n
02020022 t". Et hactenus de incorporalitate animo continemus? Quis etiam locus tam grandis anime, cu
02014015 erre, vel reliquarum specics rerum animus, totus meminit, et totus memoria est, qui meminit
02020017 alium reminiscitur. Et cum meminit animus. Item corpus nec adpropinquat Deo, nec recedit a
02020019 pus non est: non igitur corpus est animus autem et proximat et longinquat inlocaliter: igit
02020020 propinquat Deo, nec recedit a Deo; animus corpus non est". Et hactenus de incorporalitate a
02020021 et longinquat inlocaliter: igitur annos Leander episcopus Spalensis, remeans de urbe regia
01006001 elebret vel ministret. Ante paucos Ante paucos annos Leander episcopus Spalensis, remeans d
01006001 a mysteria celebret vel ministret. ante uxorem mulierem tetigerit? Quid si uxorem non habue
01005011 rumpamus. Quid si unius uxoris vir antiqui patres, doctores defensoresque ecclesie, Ilarius
01002001 tantur huic eximie doctrine sancti antistes: " Omnis natura, inquit, aut spiritus, aut corp
02018009 bet De summo bono, supra memoratus antistitem Agustinum; et licet pene in omnibus Opusculis
02018002 netum atque egregium predicatorem, antistitis incredulos provocans vocans ad fidem ducet: u
02018031 atio vera ratione plenissima magni apellat, dicendo: " Ego autem mente servio legi dei". Et
02007005 m dixit hic spiritum, alibi mentem aperiat? Liber hic tuus omnium est aula virtutum. Illic
01001006 terne vite stationem oculos mentis aperta fronte resistimus ne sacramentum utique corrumpam
01005010 ritus esse non debet. Bigamis enim Apostoli: " Orabo spiritu, orabo et mente". Dicitur et s
02008002 litudines corporum, secundum illud Apostoli, scito diaboli esse figmentum, et omnem scriptu
03003011 re Christi in memoria sancti Petri Apostoli sequens doctrinam, quod inter cetera ad Galatas
03004003 bunali eam feceris recitari, beati apostoli doctoris gentium: " Ita enim que propria discip
01002004 rius sanctus dicit, exponens verba apostolica docet auctoritas, et non reperitur qualis que
01005016 eceptis tuis ut talis fiat, qualem apostolicis viris. Pulcher enim pulchra dixisti et in hi
01004008 enim ea que consonant apostolis et apostolis prebuerunt prophete. Ilarius sanctus dicit, ex
01002003 testimonium tibi perhibent, sicut apostolis et apostolicis viris. Pulcher enim pulchra dix
01004008 dinem. Dicis enim ea que consonant Apostolo: " Ubi autem spiritus domini, ibi libertas". Et
02005011 pellatur Spiritus sanctus, dicente Apostolo, quodcumque fecerit homo, extra corpus est"; an
02012004 stere. Si " omne peccatum, dicente Apostolorum Lucas de Philippo refert quod angelus sit ei
02003010 n nature. Similiter etiam in Actis Apostolorum epistole misse sunt de celo. Non igitur cred
03003006 ta sunt, ad nullum prophetarum aut Apostolorumque eius epistolas, nescio cuius hominis litt
03001011 m vaticinia, et Christi Evangelia, Apostolos. Nam et his non litteras transmittebat e celo,
03003003 ophetis, per se ipsum, et per suos Apostolus: " Qui episcopatum desiderat, opus bonum desid
01003007 ecundum Deum est. Propter quod ait Apostolus: " Testis est enim mihi deus, cui servio in sp
02007003 ratiocinatur, secundum quod dicit Apostolus, sicut ipse ait, " Corpore absens, spiritu aut
02012006 potest, utique corpus non est, si Apostolus enim ait: " Quos prescivit, et predestinavit c
02015009 onfirmatur, corpus esse non posse. Apostolus ait: " Qui adheret meretrici, unum corpus effi
02015011 ilii eius". Intellegat igitur quod apostolus Paulus ad hebraeos ait: " Nonne omnes sunt adm
02003006 piritus suos nuncios. Propterea et apostolus ait: " Quod non sit nobis conluctatio adversus
02004004 , sed spiritus esse refert. Paulus aptas actionibus suis immutantes atque vertentes, secund
02021014 es quas vellent accommodatas atque aqua, aere, vel igne, unde alia compacta sunt corpora, d
02010007 ttor elementis, terra scilicet, et aqua ab aere adtracta per medullas arboris usque ad summ
02011006 ra, arbor esse non potest; et nisi aqua ad inferiora descendens, arbor arescit. Ergo non im
02011012 no tempore succedente frigefactus, aqua, ut tantum interius sit, non exterius. Tota igitur
02013009 tinet, sicut utrem implere videtur aquam, aer ad pulmones, quem accipiunt et reddunt tamqua
02010015 opric pertinet ad terram, humor ad aquam levare non potest. Denique ideo autumni frigore la
02011008 ist aer ab igne fuerit calefactus, aquam ad superiora arboris elevet, et viriditatem foliis
02011011 re calefactus tantam vim habet, ut arance, quod pro modulo suo et latitudinem et altitudine
02015005 vis minutissimarum, usque ad filum arbitrium quo serviunt Deo mutantes, atque se vertentes;
02021024 stia corpora inspirantes, atque ad

02011006 ixa radicibus contineatur a terra, arbor esse non potest; et nisi aqua ab aere adtracta per
02011013 tus, aqua ad inferiora descendens, arbor arescit. Ergo non improbabiliter diximus omne corp
02011002 us: omne corpus quod vivit, cum et arbores vivant et oculos non habeant, nec unde aerem acc
02011005 entur. Quantacumque sit proceritas arboris, nisi fixa radicibus contineatur a terra, arbor
02011007 aqua ab aere adtracta per medullas arboris usque ad summitatem fuerit perducta, vivere null
02011011 m vim habet, ut aquam ad superiora arboris elevet, et viriditatem foliis servet; sed paulat
02009005 e volucres ingresse sunt ad Noe in arcam, bina et bina ex omni carne in qua erat spiritus v
02022002 monium verum sit, labori nostro in arcto tempore providentes, hos duos excellentissimos tra
02011013 qua ad inferiora descendens, arbor arescit. Ergo non improbabiliter diximus omne corpus viv
02006005 it: " Quis scit si spiritus domini ascendit sursum?" Dicitur et spiritus mens, que est velu
01004005 quod te ad ima premat, sed quod ad astra sustollat, dum per dei gratiam et obedientie merit
01006012 lo pacto suaderi potest, ut credam astra celi spiritus habere rationales, que neque cum ang
02014009 r, quanto fuerit corpore grandior. At vero cum plerumque cernamus sapientiores esse minores
01002008 non deerunt, quia non statim boni atque utilis sacerdotiis est, aut tantummodo innocenter
01003005 onorem vel potentiam fit, si recte atque utiliter fit, id est ut valeat ad eam salutem subd
01003009 ris, non honoris; graecum est enim atque inde ductum vocabulum, quod ille qui preficitur, c
01003016 ulus non potest, etsi ita teneatur atque administretur ut decet, tamen indecenter adpetitur
01003019 inam si nullus inponit percipiende atque intuende vacandum est veritati. Si autem imponitur
02018002 e minime audire detrectat, sanctum atque egregium predicatorem, antistitem Agustinum; et li
02020012 ratiocinari, et ratio incorporalis atque inlocatis est: igitur incorporalis est anima. Item
02021014 species quas vellent accommodatas atque aptas actionibus suis immutantes atque vertentes,
02021015 e aptas actionibus suis immutantes atque vertentes, secundum adtributam sibi a creatore pot
02021024 itus celestia corpora inspirantes, atque ad arbitrium quo serviunt Deo mutantes, atque se v
02021025 bitrium quo serviunt Deo mutantes, atque se vertentes; nec si omnes, cum sint millia milliu
02019018 , aut renovatio, aut reconciliatio auctori suo". Claudianus, vir disertissimus, edidit libr
01005016 alis fiat, qualem apostolica docet auctoritas, et non reperitur qualis queritur: cessabit e
02018002 t, karissime frater, qui te minime audire detrectat, sanctum atque egregium predicatorem, a
02013014 sensibus: tota itaque videt, tota audit, tota odorat, tota tangit, tota gustat: et cum cor
01005017 cessabit ergo fides que constat ex auditu: cessabit baptismus si non fuerit qui baptizet: c
02015003 nem, sed solum habet longitudinem; auferat etiam cogitationem omnium rerum corporearum, qua
01001007 aperiat? Liber hic tuus omnium est nulla virtutum. Illic prudentia inter bonum et malum disc
01002008 boni atque utilis sacerdotiis est, aut tantummodo innocenter agere, aut tantummodo scienter
01002009 , aut tantummodo innocenter agere, aut tantummodo scienter praedicare, cum et innocens tant
01004013 pictura. Sed hoc non adsentationi aut adulationi reputes, sed veritati, quia nec me oporte
01005020 stros. In utroque periculum manet: aut talis ordinetur qui non debet, aut non sit qui sacra *
01005020 aut talis ordinetur qui non debet, aut non sit qui sacra *
02010011 ellentior aer vel ignis est, aerem aut ignem eligat naturam anime esse hominis, vel spiritu
02010013 credatur inde esse animam hominis aut spiritum angeli, unde est corpus pecoris vel hominis
02011010 nt folia, quia aer non sicut verno aut estivo tempore calefactus tantam vim habet, ut aquam
02018007 tio eius ad incorporalitatem anime aut angeli adstruendam in mentem veniunt, scribere curav
02018010 antistes: " Omnis natura, inquit, aut spiritus, aut corpus est. Spiritus incommutabilis De *
02018010 mnis natura, inquit, aut spiritus, aut corpus est. Spiritus incommutabilis Deus est. Spirit
02019011 utant. " Non enim, ait, ullo modo, aut longa, aut lata, aut quasi valida suspicanda est ani *
02019011 n enim, ait, ullo modo, aut longa, aut lata, aut quasi valida suspicanda est anima. Corpore
02019011 t, ullo modo, aut longa, aut lata, aut quasi valida suspicanda est anima. Corporea ista sun
02019017 eo, non enim alia salus anime est, aut renovatio, aut reconciliatio auctori suo". Claudianu *
02019017 ia salus anime est, aut renovatio, aut reconciliatio auctori suo". Claudianus, vir disertis
02021013 terii sui sicut cuique opus esset, aut ipsum corpus suum, cui non subduntur, sed subditum r
02022002 cte, sententie domini, quia duorum aut trium hominum testimonium verum sit, labori nostro i
03002006 em die necessaria victus preparet, aut in eo ambulet. Sed hoc quam pessimum sit, sanctitas
03003006 r data sunt. ad nullum prophetarum aut Apostolorum epistole misse sunt de celo. Non igitur
03003012 omnem scripturam divinam epistolam aut epistolas esse celestes, et ad nos de celo fuisse tr
01003020 intuende vacandum est veritati. Si autem imponitur, suscipienda est propter caritatis neces
01005008 istum Iesum et hunc crucifixum. Si autem non sufficit, nemo erit in hoc loco qui peritus es
02003012 pretermisso nomine angeli: " Dixit autem spiritus Philippo: accede, et adiunge te ad currum
02005011 s sanctus, dicente Apostolo: " Ubi autem spiritus domini, ibi libertas". Et iterum: " Si qu
02005012 bi libertas". Et iterum: " Si quis autem spiritum Christi non habet, hic non est eius". Dic
02007005 ibi mentem apellat, dicendo: " Ego autem mente servio legi dei". Et iterum: " Nos autem, in
02007006 servio legi dei". Et iterum: " Nos autem, inquit, sumus circumcisio, qui spiritu deo servi
02012007 pse ait, " Corpore absens, spiritu autem presens" iudicat hominem in tanta terrarum longitu
02014011 poris quantitatem quantitas. Porro autem, si tantam magnitudinem habeat anima, quantam corp
02015012 otrici, unum corpus efficitur; qui autem adheret Domino, unus spiritus est". Quapropter sec
02018013 quem ad Volusianum scripsit: " Si autem, inquit, quidam rationem reddi sibi flagitant, quo
02018020 ura est anime et corporis; persona autem Christi mixtura est Dei et hominis". Et post paulu
02018027 lud in Christo credere iubemur: si autem utrumque nobis inexpertum credendum preciperetur,
02019008 is percepisse meminerint. Scripsit autem idem egregius Doctor librum De quantitate anime, m
02020020 uat Deo, nec recedit a Deo; animus autem et proximat et longinquat inlocaliter: igitur anim
02011009 am levare non potest. Denique ideo autumni frigore lapsa cadunt folia, quia aer non sicut v
02009004 tile secundum genus suum, universe aves, omnesque volucres ingresse sunt ad Noe in arcam, b
02001007 spiritus iumentorum, feralium, vel avium, vel reliquorum, in quibus est secundum Scripturas
03002011 i colum tenere, et non ut dicitur, ballare, saltare, et membra a deo bene condita saltando
01005018 es que constat ex auditu: cessabit baptismus si non fuerit qui baptizet: cessabunt illa sac
01005018 ssabit baptismus si non fuerit qui baptizet: cessabunt illa sacrosancta mysteria que per sa

01000001 INCIPIT EPISTULA BEATI LICINIANI EPISCOPI DE LIBRO REGULARUM AD SANCTUM G
01006008 poneres. Habemus sane libellos sex beati Ilarii episcopi Pictaviensis quos de greco Origen
01006021 beatissime papa. Explicit epistola beati Liciniani. Domino sancto ac venerabili fratri Epip
02002004 leget. Addis etiam, ut tibi libros beati Agustini, sed et ceterorum qui de hac re definieru
02019004 fateor esse persuasum". Hec verba beati Agustini ostendunt illos non posse intellegere ani
03004003 de tribunali eam feceris recitari, beati Apostoli sequens doctrinam, quod inter cetera ad G

01006021 onservare dignetur, sicut optimus,
01000005 UM PAPAM URBIS ROME DIRECTA Domino
01006003 nobis habere se homelias a vestra
01006014 ura sancta declarat. Dignetur ergo
02021002 orea, aliquo testimonio roberetur.
02019014 porum sic animam querimus. Ideoque
03002011 ballare, saltare, et membra a deo
02009007 uper terram, volucrum, animantium,
01005010 s, si nisi peritus esse non debet.
02009005 res ingresse sunt ad Noe in arcam,
02009005 esse sunt ad Noe in arcam, bina et
01002008 liqua non decrunt, quia non statim
01004006 am et obedientie meritum operisque
02018009 igitur qui titulum habet De summo
03001004 eras tuas, et de vestre sospitatis
02004001 alis, quamvis de illorum societate
02004014 t eos". En habet non solum angelos
02021017 : Non solum malos, inquit, sed nec
01001007 la virtutum. Illic prudentia inter
01003007 " Qui episcopatum desiderat, opus
02005001 de thesauro Scripturarum, propter
01001005 ? ubi contemtis huius seculi rebus
02011009 Denique ideo autumni frigore lapsa
02011008 potest; et nisi aer ab igne fuerit
02011010 non sicut verno aut estivo tempore
03002012 d excitandam libidinem nugatoribus
02020015 pus. Item memoria inlocalis quedam
02003008 missi propter eos qui hereditatem
01003017 . Quam ob rem otium sanctum querit
03001002 angustias non nos piguit, cogente
01003018 egotium iustum suscipit necessitas
01003020 imponitur, suscipienda est propter
02021028 ne corporibus cogites, quod quidem
02009005 Noe in arcam, bina et bina ex omni
02004005 non sit nobis conluctatio adversus
02009006 st: " Consumpta est, inquit, omnis
02016001 ". Quapropter secundum recte fidei
02018003 in omnibus Opusculis suis, ubi eum
03000005 eos qui credunt epistolas de celo
01005021 et, aut non sit qui sacra mysteria
03003013 vinam epistolam aut epistolas esse
02016006 ibilibus, viventia non viventibus,
02021024 tur, inquit, angeli mundi spiritus
02004007 um; contra spiritualia nequitie in
01006012 to suaderi potest, ut credam astra
02014015 m quas novimus, montium, fluminum,
02021009 r vident faciem Patris mei, qui in
02021020 noverunt". Et paulo post: " Que in
03000005 ontra eos qui credunt epistolas de
03003004 t his non litteras transmittebat e
03003007 Apostolorum epistole misse sunt de
03003010 tula, sicut simulator scripsit, de
03003013 stolas esse celestes, et ad nos de
02001004 nihil esse quod spirituali nomine
02014009 re grandior. At vero cum plerumque
02002007 gnatur, transmittere debeamus: vel
02021003 liquo testimonio roberetur. Beatus
02011003 c unde aerem accipiant et reddant.
01005017 et non reperitur qualis queritur:
01005018 ergo fides que constat ex auditu:
01005018 tismus si non fuerit qui baptizet:
02019010 utationibus refertum, in quo inter
02020003 lendore fulgentes: in quibus inter
03004004 toli sequens doctrinam, quod inter
02002005 tibi libros beati Agustini, sed et
02007006 iterum: " Nos autem, inquit, sumus
02018028 credendum preciperetur, quid horum
02014014 ontinet? An non omnes magnitudines
02020001 o, aut reconciliatio auctori suo".
02002015 strorum definitionibus colligentes
02018005 ustia temporis, sicut iam diximus,
03001001 lationum angustias non nos piguit,
02021023 Deum non esse corpus, " Nec sicut
02015003 habet longitudinem; auferat etiam
02021028 ribus cogites, quod quidem carnali
02021027 si eosdem spiritus sine corporibus
02015001 quantitatem non habere. Quin etiam
01003014 it, non prodesse. Itaque ab studio
01001003 o in eo spirituales regulas inesse

beatissime papa. Explicit epistola beati Liciniani. Domi
beatissimo Pape Gregorio Licinianus Episcopus Librum Reg
beatitudine editas de libro sancti Iob. Et quia festinan
beatitudo vestra opus ipsum de libro sancti Iob, sed et
Beatus certe Agustinus licet in multis Opusculis suis ad
bene precipitur etiam in mysteriis, ut omnia corporea co
bene condita saltando male torquere, et ad excitandam li
bestiarum, omniumque reptilium que reptam super terram,
Rigamis enim aperta fronte resistimus ne sacramentum uti
bina et bina ex omni carne in qua erat spiritus vite". E
bina ex omni carne in qua erat spiritus vite". Et paulo
boni atque utilis sacerdotlis est, aut tantummodo innoce
boni efficientiam, fit suave quod per imbecillitatem hum
bono, supra memoratus antistes: " Omnis natura, inquit,
bono gavisos. Sed in id non minime contristati sumus, qu
bonorum angelorum desciverint, tamen quia unius sunt nat
bonos, verum etiam angelos malos, spiritus nuncupari. Et
bonos angelos, fas est putari creatores, si pro subtilit
bonum et malum discretionis limitem fingit, illic iustit
bonum desiderat.". Exponere voluit quid sit episcopus, qu
brevitatem sermonis pauca inde decerpentes, pretermittim
caducis et in sua mutabilitate variantibus, ad eterne vi
cadunt folia, quia aer non sicut verno aut estivo tempor
calefactus, aquam levare non potest. Denique ideo autumn
calefactus tantam vim habet, ut aquam ad superiora arbor
cancionibus proclamare. Absit ergo a sanctitate tua hoc
capacitas est, que nec multitudine recordabilium distend
capiunt salutis? " In angelo enim nomen officii intelleg
caritas veritatis, negotium iustum suscipit necessitas c
caritate Christi, hec qualiacumque sunt, ad sanctitatem
caritatis. Quam sarcinam si nullus inponit percipiende a
caritatis necessitatem. Sed nec sic omni modo veritatis
carnali cogitationi difficillimum est". Memores, frater
carne in qua erat spiritus vite". Et paulo post: " Consu
carnem et sanguinem, sed adversus principes et potestate
caro que movebatur super terram, volucrum, animantium, b
catholice veritatem, credimus Deum incorporeum fecisse a
causa exegit, animam vel angelum instruat incorporeum, v
cecidisse in memoriam Sancti Petri Romae Inter varias tr
celebret vel ministret. Ante paucos annos Leander episco
celestes, et ad nos de celo fuisse transmissas. Emendet
celestia terrestribus, masculinum femenino, maxime valen
celestia corpora inspirantes, atque ad arbitrium quo ser
celestibus". Si igitur corpora essent, non spiritus, non
celi spiritus habere rationales, que neque cum angelis n
celi, et terre, vel reliquarum species rerum animo conti
celis est": ex alio ad aliqua agenda in conspectu hominu
celis sunt, inquit, non investigamus, quo rerum genere,
celo cecidisse in memoriam Sancti Petri Romae Inter vari
celo, sed Spiritu sancto eorum corda replebat. Exceptis
celo. Non igitur credas, que numquam facta leguntur: quo
celo descendit super altare Christi in memoria sancti Pe
celo fuisse transmissas. Emendet ergo quod temere credid
censcatur, omnemque naturam que non est quod deus est, c
cernamus sapientiores esse minores, quam corpore grandio
certe nobis si aliquid divinitus fuerit inspiratum, ut s
certe Agustinus licet in multis Opusculis suis adstruat
Certum est scilicet quod ista non habeant; verumtamen et
cessabit ergo fides que constat ex auditu: cessabit bapt
cessabit baptismus si non fuerit qui baptizet: cessabunt
cessabunt illa sacrosancta mysteria que per sacerdotes f
cetera de incorporalitate anime disputant. " Non enim, a
cetera ingenii sui preclarissima documenta, " Omne, inqu
cetera ad Galatas scripsit: " Si quis evangelizaverit vo
ceterorum qui de hac re definierunt, quantoscumque haber
circumcisio, qui spiritus deo servimus". Dicitur et spir
citius crederemus? Quomodo non fateremur duo incorporea,
civitatum quas novimus, montium, fluminum, celi, et terr
Claudianus, vir disertissimus, edidit libros De incorpor
concervavimus, scribere profecto curabimus. Sed nunc iam
coarctat, libros eius nec vobis transmittere, nec nobis
cogente caritate Christi, hec qualiacumque sunt, ad sanc
cogitantur, inquit, angeli mundi spiritus celestia corpo
cogitationem omnium rerum corporearum, quamvis minutissi
cogitationi difficillimum est". Memores, frater dilecte,
cogites, quod quidem carnali cogitationi difficillimum e
cogitet, si potest, quid sit in geometrica disciplina pu
cognoscende veritatis nemo prohibetur, quod ad laudabile
cognovimus. Quis enim non libentius legat, ubi iugi medi

02002002 c opposuisse scriptis tuis inserta
03002001 pistole legimus, ut dies dominicus
03002010 hortum facere, iter agere, mulieri
02021026 , cum sint millia millium, in unum
02002015 seniorum nostrorum definitionibus
02018022 n duarum rerum rerum incorporearum
02018026 ei et anime credibilior debet esse
02017002 o nature, non quid nostrum adferat
02018011 incommutabilis Deus est. Spiritus
02010008 et aqua, aere, vel igne, unde alia
01004015 pulchra prospexi et memetipsum in
03002005 icator hoc dicit, ut nos iudaizare
01005003 ter doceas que me fateor ignorare.
01001013 vite eterne participium pertinent
02018024 non fallitur, incorpoream se esse
03002011 are, saltare, et membra a deo bene
02015008 tellegat rem, quae regi in corpore
02015010 " Quos prescivit, et predestinavit
02002003 tuis inserta cognovimus, quod quam
02004004 postolus ait: " Quod non sit nobis
01006020 cclesiam suam sancta Trinitas deus
01006006 bis illud opus, sed hoc salubriori
01005013 en sine mulieris tactu non fuerit?
01004008 bere gravedinem. Dicis enim ea que
02021010 est": ex alio ad aliqua agenda in
02011004 amen et ipsa ex quattuor elementis
01005017 queritur: cessabit ergo fides que
02001003 virum in tanto sacerdotali culmine
02019013 unt, ut mihi videtur, detur, et de
02009006 t spiritus vite". Et paulo post: "
02019014 am in mysteriis, ut omnia corporea
02021008 d dominus in Evangelio, cum de non
02021006 os esse adseverat, ut ex uno a Dei
01001004 medicinam anime sue inveniat? ubi
02011005 ritas arboris, nixi fixa radicibus
02013002 xime adstruere videtur, quod anima
02014018 ter continet. Si vas igitur a vase
02014015 vel reliquarum species rerum animo
02013006 bsurdum est dicere; ergo non anima
02013003 gamus itaque respondeat a quo loco
02013004 e suo, ergo melius est corpus quod
02013006 a continentur a corpore, sed anima
02013008 ? Nec enim sic implet corpus, quod
02014013 tas corporum, granditates imaginum
02014017 is anime, cum tanta spatia locorum
02014018 us non est, omnia loca inlocaliter
02014021 rpus, tantas magnitudines corporum
02013005 pus quod continet, quam anima quae
02013008 r, si vivificatur, quanto magis et
02021022 , et eorum quedam corporalis actio
02004008 ent, non spiritus, non dixisset: "
03000005 EPISCOPUM EBOSITANE INSULE DIRECTA
02002002 , nonnulla testimonia Scripturarum
02004006 s mundi rectores tenebrarum harum;
02004008 Contra spiritualia nequitie", sed
01001011 peritur semper equalis, que nec in
02012016 m est imaginem Dei esse animam, et
03001004 bono gavisos. Sed in id non minime
02010002 testimoniis sacrarum Scripturarum
02002006 , quantoscumque habere videmur, ad
03003004 t e celo, sed Spiritu sancto eorum
01006019 mam discere senectutem". Incolumen
02001010 num, non debere dici spiritus, sed
02001011 t corporibus, et angeli tantummodo
02003004 i facit angelos suos spiritus, non
02004003 cta Scriptura multis locis non eos
02004007 nequitie in celestibus". Si igitur
02010008 vel igne, unde alia compacta sunt
02021021 investigamus, quo rerum genere, et
02021024 it, angeli mundi spiritus celestia
02021011 undo: " Adsumentes, inquit, angeli
02001013 uod si locales forent, profecto et
02001005 naturam que non est quod deus est,
02004008 spiritualia nequitie", sed contra
02021022 opriam dignitatem, et eorum quedam
02020017 enuatur, et incorporabiliter etiam
02012006 t, si Apostolus, sicut ipse ait, "
02001010 quam homines non iam ex spiritu et
02013003 loco contineri animam posse? Si a

cognovimus, quod quam congruenter responderis, omnis qui
colatur. Quis enim christianus, non propter ipsum diem,
colum tenere, et non ut dicitur, ballare, saltare, et me
collecti unus fiant, nec tale aliquid Deus est. Nec si e
colligentes coacervavimus, scribere profecto curabimus.
commixtio facilius credi debuit, quam unius incorporee e
commixtio, quam anime et corporis. Sed hoc in nobis ipsi
commodum. Quis non etiam malit habere panem, quam sorice
commutabilis facta natura, sed corpore melior". In libro
compacta sunt corpora, dicat quintum aliquod elementum,
comparationem tui satis indecorum vidi. Unde precor per
compellat, ut nullus sibi in eodem die necessaria victus
Compellimur igitur necessitate facere, quod doces non fi
comprehendis. Et non solum pastoribus regulam vivendi de
comprehendit. Multo magis incorporeum est Verbum Dei, ac
condita saltando male torquere, et ad excitandam libidin
confirmatur, corpus esse non posse. Apostolus enim ait:
conformes fieri imaginis filii eius". Intellegat igitur
congruenter responderis, omnis qui Scripturas sanctas le
conluctatio adversus carnem et sanguinem, sed adversus p
conservare dignetur, sicut optamus, beatissime papa. Exp
consilio statuisse ut in librorum ductus eas transponere
Consolare ergo nos stilo tuo ut non puniamur nec nostro
consonant apostolis et apostolicis viris. Pulcher enim p
conspectu hominum veraciter adpareant. Sic enim in libro
constare videntur. Quantacumque sit proceritas arboris,
constat ex auditu: cessabit baptismus si non fuerit qui
constitutum, cuius nomen ob reverentiam eius dicere nolu
consuetudine corporum sic animam querimus. Ideoque bene
Consumpta est, inquit, omnis caro que movebatur super te
contemnat, universoque huic mundo renunciet, qui ut vide
contemnendis parvulis ageret: " Quia angeli eorum semper
contemplatione non recedant, secundum quod dominus in Ev
contemtis huius seculi rebus caducis et in sua mutabilit
contineatur a terra, arbor esse non potest; et nisi aqua
contineatur in loco. Rogamus itaque respondeat a quo loc
contineatur, illud profecto minus est quod interius, ill
continemus? Quis etiam locus tam grandis anime, cum tant
continentur a corpore, sed anima continet corpus. Si ab
contineri animam posse? Si a corpore suo, ergo melius es
continet, quam anima quae continetur. Verumtamen quia me
continet corpus. Si ab anima regitur, si vivificatur, qu
continet, sicut utrem implere videtur aqua, ut tantum in
continet? An non omnes magnitudines civitatum quas novim
continet? Sed quia ipsa corpus non est, omnia loca inloc
continet. Si vas igitur a vase contineatur, illud profec
continet? Et idcirco rite creditur anima quantitatem nul
continetur. Verumtamen quia melius esse corpus anima abs
continetur? Nec enim sic implet corpus, quod continet, s
continetur". In octavo etiam libro, docens Deum non esse
Contra spiritualia nequitie", sed contra corporalia nequ
Contra eos qui credunt epistolas de celo cecidisse in me
contra hoc opposuisse scriptis tuis inserta cognovimus,
contra spiritualia nequitie in celestibus". Si igitur co
contra corporalia nequitie. Et dominus in Evangelio: " C
contrariis frangitur nec in prosperis exaltatur. Illic t
contrarium Scripture sancte dici non potest, anima corpu
contristati sumus, quod litteras cuiusdam, quas ad nos d
convincatur, et desinat dicere: Preter Trinitatem domini
convincendum virum, qui et responsionibus tuis nullatenu
corda replebat. Exceptis enim decem preceptis, que in ta
coronam vestram ad erudiendam ecclesiam suam sancta Trin
corpora, tamquam homines non iam ex spiritu et corpore,
corpora esse credantur. Hoc etiam in preiudicio animarum
corpora: angelos enim graece, latine nuncius dicitur, id
corpora, sed spiritus esse refert. Paulus apostolus ait:
corpora essent, non spiritus, non dixisset: " Contra spi
corpora, dicat quintum aliquod elementum, unde angelo ve
corpora angelica secundum propriam dignitatem, et eorum
corpora inspirantes, atque ad arbitrium quo serviunt Deo
corporalem speciem a creatura corporea in usum ministeri
corporales forent. Unde subito preventus, nonnulla testi
corporali modo tantum finiri; et excepto trinitate deo,
corporalia nequitie. Et dominus in Evangelio: " Cum spir
corporalis actio continetur". In octavo etiam libro, doc
corporalium reminiscitur. Et cum meminit animus, totus m
Corpore absens, spiritu autem presens" iudicat hominem i
corpore, sed ex duobus subsistant corporibus, et angeli
corpore suo, ergo melius est corpus quod continet, quam

02013006	cere; ergo non anima continentur a	corpore, sed anima continet corpus. Si ab anima regitur,
02014009	bet esse sapientior, quanto fuerit	corpore grandior. At vero cum plerumque cernamus sapient
02014010	us sapientiores esse minores, quam	corpore grandiores, non est anime secundum corporis quan
02015008	esse; intellegat rem, quae regi in	corpore confirmatur, corpus esse non posse. Apostolus en
02018011	tus commutabilis facta natura, sed	corpore melior". In libro etiam De virginitate Sancte Ma
02020005	rro vita corporis anima est, et in	corpore vivit, et tam vivit anima in parte corporis, qua
02020006	ma in parte corporis, quam in toto	corpore; tantum ergo vite in parte corporis est, quantum
02020007	arte corporis est, quantum in toto	corpore, et vita hec anima est;, nec locale est quod tam
02019012	quasi valida suspicanda est anima.	Corporea iata sunt, ut mihi videtur, detur, et de consue
02016002	fecisse aliqua incorporea, aliqua	corporea; preposuisse in genere incorporearum rerum rati
02019006	genio pusillo non valent seiungere	corporea ab incorporeis rebus, quia scilicet tantum corp
02019014	pitur etiam in mysteriis, ut omnia	corporea contemnat, universoque huic mundo renunciet, qu
02021012	geli corporalem speciem a creatura	corporea in usum ministerii sui sicut cuique opus esset,
02015007	hanc lineam, quam diximus non esse	corpoream, intellegatque rem incorpoream, intellegat cor
02013001	on est. Sed in defensione animarum	corporearum illud quam maxime adstruere videtur, quod an
02015004	at etiam cogitationem omnium rerum	corporearum, quamvis minutissimarum, usque ad filum aran
02016005	mortalibus. In genere igitur rerum	corporearum, sensibilia insensibilibus, viventia non viv
02018023	quam unius incorporee et alterius	corporee. Nam si anima in sua natura non fallitur, incor
02021005	olum ex incorporeo, verum etiam ex	corporeo, id est ex duplici substantia, eos esse adsever
02003003	Advertat igitur qui dicit angelos	corporeos esse, quia dixit: Qui facit angelos suos spiri
02018030	, quam unum incorporeum alterumque	corporeum, facilius potuisse misceri "? Hec disputatio v
02020009	t anima. Et quidquid inlocale est,	corporeum non est: igitur anima corpus non est. Item rat
02019015	c mundo renunciet, qui ut videmus,	corporeus est, quisquis se talem reddi desiderat, qualis
02018016	tidie fit, quomodo misceatur anima	corpori, ut una persona fiat hominis: Nam sicut in unita
02018018	ut in unitate persone anima unitur	corpori, ut homo sit; ita in unitate persone Deus unitur
02018033	t sicut credunt animam incorpoream	corpori, ut una persona fiat hominis, potuisse misceri,
02001011	corpore, sed ex duobus subsistant	corporibus, et angeli tantummodo corpora esse credantur.
02021027	s est. Nec si eosdem spiritus sine	corporibus cogitet, quod quidem carnali cogitationi diff
02013010	tota exterius; tanta est in minori	corporis parte, quanta in maiori. Si enim extrema corpor
02013011	quanta in maiori. Si enim extrema	corporis pars vel digito tangatur, tota sentit. Et cum s
02013012	ngatur, tota sentit. Et cum sensus	corporis quinario numero dispertiti sint, illa dispertit
02014002	n tempore est, nec in loco; altera	corporis, que in tempore est in loco; alia spiritus rati
02014006	on posse, et secundum magnitudinem	corporis anima quantitate finiri? Ergo si iuxta quantita
02014007	finiri? Ergo si iuxta quantitatem	corporis quantitas est anime, tanto quisque debet esse s
02014011	grandiores, non est anime secundum	corporis quantitatem quantitas. Porro autem, si tantam m
02018020	rsona hominis mixtura est anime et	corporis; persona autem Christi mixtura est Dei et homin
02018026	ebet esse commixtio, quam anime et	corporis. Sed hoc in nobis ipsis experimur, illud in Chr
02019007	poreis rebus, quia scilicet tantum	corporis sensibus dediti, nihil esse existimant quod non
02019008	sse existimant quod non per sensus	corporis percepisse meminerint. Scripsit autem idem egre
02020004	incorporeum quoque est. Porro vita	corporis anima est, et in corpore vivit, et tam vivit an
02020005	vivit, et tam vivit anima in parte	corporis, quam in toto corpore; tantum ergo vite in part
02020006	corpore; tantum ergo vite in parte	corporis est, quantum in toto corpore, et vita hec anima
02008002	i cunctas imaginatur similitudines	corporum, secundum illud Apostoli: " Orabo spiritu, orab
02014013	s, quomodo in parvum corpus tantas	corporum, granditates imaginum continet? An non omnes ma
02014020	parvum corpus, tantas magnitudines	corporum continet? Et idcirco rite creditur anima quanti
02019013	videtur, detur, et de consuetudine	corporum sic animam querimus. Ideoque bene precipitur et
02010003	tem domini, omne quod esse potest;	corpus esse. Omne videlicet corpus, et altum, et latum,
02010004	otest; corpus esse. Omne videlicet	corpus, et altum, et latum, et longum est: inveniat, et
02010013	inis aut spiritum angeli, unde est	corpus pecoris vel hominis. Omne igitur corpus quod vivi
02010014	s pecoris vel hominis. Omne igitur	corpus quod vivit, ex quattuor elementis subsistit; corp
02010014	, ex quattuor elementis subsistit;	corpus enim proprio pertinet ad terram, humor ad aquam,
02011001	los. Nec moveat quod diximus: omne	corpus quod vivit, cum et arbores vivant et oculos non h
02012001	go non improbabiliter diximus omne	corpus vivens ex quattuor elementis subsistere. Quocirca
02012005	lo, quodcumque fecerit homo, extra	corpus est"; anima que peccare potest, utique corpus non
02012006	: anima que peccare potest, utique	corpus non est, si Apostolus, sicut ipse ait, " Corpore
02012008	culdubio anima localis non est. Si	corpus occidi potest, anima, secundum quod dominus in Ev
02012010	fecto anima que occidi non potest,	corpus non est. Si anima imago Dei est, ipse quippe dici
02012014	profecto anima, que imago Dei est,	corpus non est. Porro si anima corpus est, imago Dei non
02012014	st, corpus non est. Porro si anima	corpus est, imago Dei non est. Sed quia verum est imagin
02012016	ture sancte dici non potest, anima	corpus non est. Sed in defensione animarum corporearum i
02013004	Si a corpore suo, ergo melius est	corpus quod continet, quam anima quae continetur. Verumt
02013005	netur. Verumtamen quia melius esse	corpus anima absurdum est dicere; ergo non anima contine
02013007	ntur a corpore, sed anima continet	corpus. Si ab anima regitur, si vivificatur, quanto magi
02013008	et continetur? Nec enim sic implet	corpus, quod continet, sicut utrem implere videtur aqua,
02013014	, tota tangit, tota gustat: et cum	corpus movet ipsa per locum, non movetur ipsa in loco. Q
02014006	ndatur, cum veraciter pateat extra	corpus suum esse non posse, et secundum magnitudinem cor
02014012	magnitudinem habeat anima, quantam	corpus, quomodo in parvum corpus tantas corporum, grandi
02014013	quantam corpus, quomodo in parvum	corpus tantas corporum, granditates imaginum continet? A
02014017	ia locorum continet? Sed quia ipsa	corpus non est, omnia loca inlocaliter continet. Si vas
02014020	o ergo anima, sicut dicitur parvum	corpus, tantas magnitudines corporum continet? Et idcirc
02014023	o non est, qualitatem habere; quia	corpus non est, quantitatem non habere. Quin etiam cogit
02015008	gatque rem incorpoream, intellegat	corpus non esse; intellegat rem, quae regi in corpore co
02015009	quae regi in corpore confirmatur.	corpus esse non posse. Apostolus enim ait: " Quos presci
02015011	ait: " Qui adheret meretrici, unum	corpus efficitur; qui autem adheret Domino, unus spiritu
02018010	natura, inquit, aut spiritus, aut	corpus est. Spiritus incommutabilis Deus est. Spiritus c
02020010	t, corporeum non est: igitur anima	corpus non est. Item ratiocinatur anima rationalis, et s
02020014	ma, tota voluntas est, et voluntas	corpus non est: igitur anima non est corpus. Item memori
02020014	rpus non est: igitur anima non est	corpus. Item memoria inlocalis quedam capacitas est, que

02020019 est, qui meminit totus: et memoria corpus non est: non igitur corpus est animus. Item corpu *
02020019 memoria corpus non est: non igitur corpus est animus. Item corpus nec adpropinquat Deo, nec
02020019 non igitur corpus est animus. Item corpus nec adpropinquat Deo, nec recedit a Deo; animus a
02020021 ginquat inlocaliter: igitur animus corpus non est". Et hactenus de incorporalitate anime di
02021013 sicut cuique opus esset, aut ipsum corpus suum, cui non subduntur, sed subditum regunt, in
02021023 etiam libro, docens Deum non esse corpus, " Nec sicut cogitantur, inquit, angeli mundi spi
01001009 cuique sua tribuit, dum deo animam corpusque anime subdit. Illic fortitudo etiam in adversi
01005011 e resistimus ne sacramentum utique corrumpamus. Quid si unius uxoris vir ante uxorem mulier
02017005 icet utilitas adpenditur, non ordo creantis. Sed iam vel nunc accipiat, karissime frater, q
02021016 tentes, secundum adtributam sibi a creatore potentiam". Item in libro tertio supra memoratu
02021018 nec bonos angelos, fas est putari creatores, si pro subtilitate sui sensus et orporis, sem
02021012 nquit, angeli corporalem speciem a creatura corporea in usum ministerii sui sicut cuique op
02010001 a sunt". Videat igitur, qui nullam creaturam dicit esse spiritum, quantis testimoniis sacra
02001004 ius dicere nolumus, sentire dicas, creaturarum nihil esse quod spirituali nomine censeatur,
01006012 er, nullo pacto suaderi potest, ut credam astra celi spiritus habere rationales, que neque
02001012 et angeli tantummodo corpora esse credantur. Hoc etiam in preiudicio animarum adducens, qu
03003007 ole misse sunt de celo. Non igitur credas, que numquam facta leguntur: quod si ea facta ess
02005006 a hoc invenire nullatenus poterit, credat multifarie multisque modis dici spiritus. Dicitur
02022004 ntissimos tractatores, ut facilius credat, in quantum quivimus ex Opusculis eorum memoria r
02010012 l spiritum angeli, et non pudet ut credatur inde esse animam hominis aut spiritum angeli, u
02012003 anima de aliquo elementorum horum credatur subsistere. Si " omne peccatum, dicente Apostol
02018028 si autem utrumque nobis inexpertum credendum preciperetur, quid horum citius crederemus? Qu
02002004 s qui Scripturas sanctas legere et credere studet, intelleget. Addis etiam, ut tibi libros
02018027 ipsis experimur, illud in Christo credere iubemur: si autem utrumque nobis inexpertum cred
02018034 , potuisse misceri, multo facilius credere debent, Verbum Dei incorporeum incorporee anime
03003001 e. Absit ergo a sanctitate tua hoc credere, ut epistule nunc nobis mittantur a Christo. Suf
02018028 um preciperetur, quid horum citius crederemus? Quomodo non fateremur duo incorporea, quam u
02018022 m incorporearum commixtio facilius credi debuit, quam unius incorporee et alterius corporee
02018025 Dei, ac per hoc Verbi Dei et anime credibilior debet esse commixtio, quam anime et corporis
03001013 b nomine Christi factas, eius esse credideris; ubi nec sermo elegans, nec doctrina sana pot
03003001 nsmissas. Emendet ergo quod temere credidit sanctitas tua, et in presentia populi ipsam epi
02016001 m recte fidei catholice veritatem, credimus Deum incorporeum fecisse aliqua incorporea, ali
02005004 ipse qui angelos spiritus non esse credit, saltim unius testimonii paupertate letetur. Prof
02014021 corporum continet? Et idcirco rite creditur anima quantitatem nullam, qualitatem habere ull
03001010 terram proieci, admirans quod his credulus fueris, et post Prophetarum vaticinia, et Chris
02018032 ad fidem ducet: ut scilicet sicut credunt animam incorpoream corpori, ut una persona fiat
03000005 TANE INSULE DIRECTA Contra eos qui credunt epistolas de celo cecidisse in memoriam Sancti P
01005007 at ei scire Christum Iesum et hunc crucifixum. Si autem non sufficit, nemo erit in hoc loco
02007003 olus: " Testis est enim mihi deus, cui servio in spiritu meo". Quem dixit hic spiritum, ali
02021013 opus esset, aut ipsum corpus suum, cui non subduntur, sed subditum regunt, in species quas
02021012 porea in usum ministerii sui sicut cuique opus esset, aut ipsum corpus suum, cui non subdun
03000001 , adsentire curabit. ITEM EPISTULA CUIUS SUPRA AD VINCENTIUM EPISCOPUM EBOSITANE INSULE DIR
01004001 tas". Adtestatur Gregorius sanctus cuius stilum adsequeris, cuius exemplo delitescere cupie
01004002 s sanctus cuius stilum adsequeris, cuius exemplo delitescere cupiebas, ut pondus sacerdotii
02001003 o sacerdotali culmine constitutum, cuius nomen ob reverentiam eius dicere nolumus, sentire
03001012 stolorumque eius epistolas, nescio cuius hominis litteras sub nomine Christi factas, eius e
03001005 e contristati sumus, quod litteras cuiusdam, quas ad nos direxistis, sicut tue indicant lit
01001018 ceant; et, ne in tanto sacerdotali culmine extollantur quid agant. Adtestantur huic eximie
02001002 quemdam virum in tanto sacerdotali culmine constitutum, cuius nomen ob reverentiam eius dic
02004009 quitie. Et dominus in Evangelio: " Cum spiritus, inquit, inmundus exierit ab homine, ambula
02005009 d legitur in Evangelio Iohannis: " Cum deus spiritus est". Dicitur et spiritus deus, qui es
01001017 cium veniant; qualem vitam gerant, cum venerint; qualiter vel qualia doceant; et, ne in tan
01002010 ut tantummodo scienter praedicare, cum et innocens tantum sibi proficiat, nisi doctus sit;
01006013 ritus habere rationales, que neque cum angelis neque cum hominibus facta esse Scriptura san *
01006013 nales, que neque cum angelis neque cum hominibus facta esse Scriptura sancta declarat. Dign
02011001 d diximus: omne corpus quod vivit, cum et arbores vivant et oculos non habeant, nec unde ae
02013012 l digito tangatur, tota sentit. Et cum sensus corporis quinario numero dispertiti sint, ill
02013014 orat, tota tangit, tota gustat: et cum corpus movet ipsa per locum, non movetur ipsa in loc
02014005 anta anima magnitudine extenditur, cum veraciter pateat extra corpus suum esse non posse, e
02014009 o fuerit corpore grandior. At vero cum plerumque cernamus sapientiores esse minores, quam c
02014016 uis etiam locus tam grandis anime, cum tanta spatia locorum continet? Sed quia ipsa corpus
02015006 altitudinem habere dignoscitur. Et cum intellexerit hanc lineam, quam diximus non esse corp
02018015 it, ut una fieret persona Christi; cum hoc simul fieri oportuerit, quasi rationem ipsi redd
02020017 etiam corporalium reminiscitur. Et cum meminit animus, totus meminit, et totus memoria est,
02021007 ecundum quod dominus in Evangelio, cum de non contemnendis parvulis ageret: " Quia angeli e
02021025 atque se vertentes; nec si omnes, cum sint millia millium, in unum collecti unus fiant, ne
01001013 voluptatibus modum imponit. Illic cuncta que ad vite eterne participium pertinent comprehe
02007002 s anime, id est, intellectus, unde cuncta intellegibilia intellegit, vel ratiocinatur, secu
02009009 super terram, universi homines, et cuncta in quibus spiraculum vite est, in terra mortua su
02008002 s quedam anime mente inferior, ubi cunctas imaginatur similitudines corporum, secundum illu
02009003 od movetur in terra in genere suo, cunctumque volatile secundum genus suum, universe aves,
01004002 equeris, cuius exemplo delitescere cupiebas, ut pondus sacerdotii declinares, quod quale si
02002016 s coacervavimus, scribere profecto curabimus. Sed nunc iam videamus quid de angelis Psalmog
02022007 um, si producti fuerint, adsentire curabit. ITEM EPISTULA CUIUS SUPRA AD VINCENTIUM EPISCOP
01003010 s quibus preficitur superintendit, curam scilicet eorum gerens: scopus quippe intentio est.
02018008 uendam in mentem veniunt, scribere curavimus. In libro igitur qui titulum habet De summo bo
02003013 Philippo: accede, et adiunge te ad currum istum". Videat profecto quem superius dixerat ang

02005012 t iterum: " Si quis autem spiritum Christi non habet, hic non est eius". Dicitur et spiritu
02018015 rmixtus sit, ut una fieret persona Christi; cum hoc simul fieri oporuerit, quasi rationem
02018020 t anime et corporis; persona autem Christi mixtura est Dei et hominis". Et post paululum: "
03001002 s non nos piguit, cogente caritate Christi, hec qualitcumque sunt, ad sanctitatem vestram v
03001011 et post Prophetarum vaticinia, et Christi Evangelia, Apostolorumque eius epistolas, nescio
03001013 cuius hominis litteras sub nomine Christi factas, eius esse credideris; ubi nec sermo eleg
03002003 Resurrectionem domini nostri Iesu Christi, eo quod in ipso a mortuis resurrexit, reverenti
03003011 it, de celo descendit super altare Christi in memoria sancti Petri Apostoli, scito diaboli
03002002 dies dominicus colatur. Quis enim christianus, non propter ipsum diem, sed propter Resurre
03002008 itas tua perpendat. Utinam populus christianus, si die ipso Ecclesiam non frequentat, aliqu
02018027 in nobis ipsis experimur, illud in Christo credere iubemur: si autem utrumque nobis inexper
03003002 ut epistule nunc nobis mittantur a Christo. Sufficiat enim quod locutus est in Prophetis, p
03004009 Ora pro nobis, domine sancte et in Christo karissime frater.
01005007 ad peritiam non sufficiat ei scire Christum Iesum et hunc crucifixum. Si autem non sufficit
02018019 nte persone Deus unitur homini, ut Christus sit". Et post paululum dicit: " Persona hominis
03003006 uc in tabulis lapideis mirabiliter data sunt, ad nullum prophetarum aut Apostolorum epistol
01000002 EPISTULA BEATI LICINIANI EPISCOPI DE LIBRO REGULARUM AD SANCTUM GREGORIUM PAPAM URBIS ROME
02018009 In libro igitur qui titulum habet De summo bono, supra memoratus antistes: " Omnis natura,
02018012 ed corpore melior". In libro etiam De virginitate Sancte Marie, quem ad Volusianum scripsit
02019001 e potuisse misceri. In libro etiam De origine anime, quem ad sanctum Hieronymum presbyterum
02019009 autem idem egregius Doctor librum De quantitate anime, multis et multiplicibus disputation
02020001 , vir disertissimus, edidit libros De incorporalitate anime tres, omni eloquentie splendore
01003002 brosius in illis libris quos fecit De Officiis. Adtestatur sanctus Agustinus dicens: " In a
01006002 ander episcopus Spalensis, remeans de urbe regia, vidit nos preteriens, qui dixit nobis hab
01006003 melias a vestra beatitudine editas de libro sancti Iob. Et quia festinans pertransiit minim
01006005 stendit. Postea vero scripsisti ei de trina tinctione, in qua epistula memoras displicuisse
01006008 Ilarii episcopi Pictaviensis quos de gracco Origenis in latinum vertit; sed non omnia secu
01006010 hominem doctissimum et sanctum ut de stellis nenias Origenis transferret. Mihi, sanctissim
01006015 r ergo beatitudo vestra opus ipsum de libro sancti Iob, sed et alios libros morales quos fe
02002005 ati Agustini, sed et ceterorum qui de hac re definierunt, quantoscumque habere videmur, ad
02003001 abimus. Sed nunc iam videamus quid de angelis Psalmographus dicat: " Qui facit, inquit, ang
02003010 r etiam in Actis Apostolorum Lucas de Philippo refert quod angelus sit ei loquutus, ut desc
02004001 postea spiritum nuncupari. Sed et de angelis malis, quamvis de illorum societate bonorum a
02004001 . Sed et de angelis malis, quamvis de illorum societate bonorum angelorum desciverint, tame
02005001 spiritus nuncupari. Et quia multa de thesauro Scripturarum, propter brevitatem sermonis pa
02006002 rmavit igitur dominus deus hominem de limo terre, et inspiravit in faciem eius spiraculum v
02012003 veritatis regula alienum, ut anima de aliquo elementorum horum credatur subsistere. Si " om
02018016 uerit, quasi rationem ipsi reddant de re que quotidie fit, quomodo misceatur anima corpori,
02019010 ibus refertum, in quo inter cetera de incorporalitate anime disputant. " Non enim, ait, ull
02019013 a sunt, ut mihi videtur, detur, et de consuetudine corporum sic animam querimus. Ideoque be
02020022 nimus corpus non est". Et hactenus de incorporalitate anime disputatum sit. Videamus deinde
02021007 dum quod dominus in Evangelio, cum de non contemnendis parvulis ageret: " Quia angeli eorum
03000005 A Contra eos qui credunt epistolas de celo cecidisse in memoriam Sancti Petri Romae Inter v
03001003 es accepisse nos litteras tuas, et de vestre sospitatis bono gavisos. Sed in id non minime
03001006 e indicant littere, susceperis, et de trihunali populis eas feceris adnunciari. Ego enim mo
03003007 ut Apostolorum epistole misse sunt de celo. Non igitur credas, que numquam facta leguntur:
03003010 pistula, sicut simulator scripsit, de celo descendit super altare Christi In memoria sancti
03003013 epistolas esse celestes, et ad nos de celo fuisse transmissas. Emendet ergo quod temere cre
03004003 rescinde, et hoc te penitet quod de tribunali eam feceris recitari, beati Apostoli sequen
02002007 s adsentire dignatur, transmittere debeamus: vel certe nobis si aliquid divinitus fuerit in
01005015 r necessitatem ea faciamus que non debemus. Ecce obediendum est preceptis tuis ut talis fia
02018034 se misceri, multo facilius credere debent, Verbum Dei incorporeum incorporee anime potuisse
02001009 iritus, angelorum vel hominum, non debere dici spiritus, sed corpora, tamquam homines non i
02005005 rarum repperi potuerit angelos non debere spiritus adpellari. Verumtamen quia hoc invenire
01005010 sacerdos, si nisi peritus esse non debet. Bigamis enim aperta fronte resistimus ne sacramen
01005020 manet: aut talis ordinetur qui non debet esse sapientior, quanto fuerit corpore grandior. A
02014008 quantitas est anime, tanto quisque debet esse commixtio, quam anime et corporis. Sed hoc in
02018025 hoc Verbi Dei et anime credibilior debuit, quam unius incorporee et alterius corporee. Nam
02018022 rporeum commixtio facilius credi decem preceptis, que in tabulis lapideis mirabiliter dat
03003005 orum corda replebat. Exceptis enim decepit eos". En habet non solum angelos bonos, verum et
02004014 Et alibi: " Spiritus fornicationis decerpentes, pretermittimus, ne fastidium scilicet legen
02005002 ter brevitatem sermonis pauca inde decet, tamen indecenter adpetitur. Quam ob rem olium san
01003016 ta teneatur atque administretur ut decet falso laudari. Ego plane, licet fedus, et te et om
01004014 uia nec me oportet mentiri, nec te declarat. Dignetur ergo beatitudo vestra opus ipsum de l
01006014 inibus facta esse Scriptura sancta declaratur. Et tamen portas quod metuebas. Pondus enim t
01004003 ale sit, in toto libro tuo liquide declinares, quod quale sit, in toto libro tuo liquide de
01004002 ere cupiebas, ut pondus sacerdotii dediti, nihil esse existimant quod non per sensus corpor
02019007 scilicet tantum corporis sensibus deerunt, quia non statim boni atque utilis sacerdotiis e
01002008 necessaria sunt, inter reliqua non defensione animarum corporearum illud quam maxime adstru
02013001 test, anima corpus non est. Sed in defensoresque ecclesie, Ilarius, Ambrosius, Agustinus, G
01002002 ne sancti antiqui patres, doctores definlerunt, quantoscumque habere videmur, ad convincend
02002005 ni, sed et ceterorum qui de hac re definire potuerimus, sed que in memoriam nostram ex seni
02002013 ipsl voluntatem sequentes nostram definitionibus colligentes conservavimus, scribere profe
02002015 riam nostram ex seniorum nostrorum Dei est, ipse quippe dicit: " Faciamus hominem ad imagin
02012011 st, corpus non est. Si anima imago Dei est, corpus non est. Porro si anima corpus est, imag
02012014 eus est; profecto anima, que imago Dei non est. Sed quia verum est imaginem Dei esse animam
02012015 . Porro si anima corpus est, imago Dei esse animam, et contrarium Scripture sancte dici non
02012015 n est. Sed quia verum est imaginem Dei, que nec in tempore est, nec in loco; altera corpori
02014002 elleguntur motiones naturarum: una Dei et hominis". Et post paululum: " Verumtamen duarum r
02018020 persona autem Christi mixtura est

02018025 Multo magis incorporeum est Verbum Dei, ac per hoc Verbi *
02018025 m est Verbum Dei, ac per hoc Verbi Dei et anime credibilior debet esse commixtio, quam anim
02018034 to facilius credere debent, Verbum Dei incorporeum incorporee anime potuisse misceri. In li
02021006 a, eos esse adseverat, ut ex uno a Dei contemplatione non recedant, secundum quod dominus i
01004006 d quod ad astra sustollat, dum per dei gratiam et obedientie meritum operisque boni efficie
01005001 orum vidi. Unde precor per gratiam dei, que in te exuberat, ut non respuas deprecantem, sed
02007005 ndo: " Ego autem mente servio legi dei". Et iterum: " Nos autem, inquit, sumus circumcisio,
03004007 usque ad Iohannem prophetaverunt". Deinceps, si qua nova vel inusitata divulgata fuerint, o
02021001 ate anime disputatum sit. Videamus deinceps utrum adsertio nostra eo quod angelorum natura
02004011 uerens requiem et non invenict, et deinde vadet et adsumet septem spiritus nequiores se", E
01006017 ittere. Tui enim sumus, tua legere delectamur. " Optabile namque est et mihi percarum, sicu
01003021 m. Sed nec sic omni modo veritatis delectatio descrenda est, ne subtrahatur illa suavitas e
03003009 . Et si forte ipsum nomen novum te delectavit; quia ipsa epistula, sicut simulator scripsit
01004002 s stilum adsequeris, cuius exemplo delitescere cupiebas, ut pondus sacerdotii declinares, q
02011009 lefactus, aquam levare non potest. Denique ideo autumni frigore lapsa cadunt folia, quia ac
02014023 itatem habere. Quia igitur equalis Deo non est, qualitatem habere; quia corpus non est, qua
02019016 se talem reddi desiderat, qualis a Deo factus est, id est, similis Deo, non enim alia salus
02019017 a Deo factus est, id est, similis Deo, non enim alia salus Deo, non enim alia salus anime est, aut renovatio, aut r
02020020 imus. Item corpus nec adpropinquat Deo, nec recedit a Deo; animus autem et proximat et long *
02020020 ec adpropinquat Deo, nec recedit a Deo; animus autem et proximat et longinquat inlocaliter:
02021025 s, atque ad arbitrium quo serviunt Deo mutantes, atque se vertentes; nec si omnes, cum sint
01001009 ustitia unicuique sua tribuit, dum deo animam corpusque anime subdit. Illic fortitudo etiam
02001006 antum finiri; et excepto trinitate deo, non solum inrationalium spiritus iumentorum, ferali
02007006 t, sumus circumcisio, qui spiritus deo servimus". Dicitur et spiritus vis quedam anime ment
03002011 tur, ballare, saltare, et membra a deo bene condita saltando male torquere, et ad excitanda
01004005 ondus enim tuum sursum fertur, non deorsum; non quod te ad ima premat, sed quod ad astra su
01005002 que in te exuberat, ut non respuas deprecantem, sed libenter doceas que me fateor ignorare.
02011013 nte frigefactus, aqua ad inferiora descendens, arbor arcscit. Ergo non improbabiliter dixim
02003011 t quod angelus sit ei loquutus, ut descenderet in occursum ethiopi eunucho; et post paullul
03003010 sicut simulator scripsit, de celo descendit super altare Christi in memoria sancti Petri A
02004002 llorum societate bonorum angelorum desciverint, tamen quia unius sunt nature, sancta Script
01001014 n solum pastoribus regulam vivendi describis, sed etiam his, qui regiminis officium nullum
01003021 sic omni modo veritatis delectatio descrenda est, ne subtrahatur illa suavitas et opprimatu
01003007 d ait Apostolus: " Qui episcopatum desiderat, opus bonum desiderat". Exponere voluit quid s *
01003007 episcopatum desiderat, opus bonum desiderat". Exponere voluit quid sit episcopus, quia nom
02019016 oreus est, quisquis se talem reddi desiderat, qualis a Deo factus est, id est, similis Deo,
02010002 rarum Scripturarum convincatur, et desinat dicere: Preter Trinitatem domini, omne quod esse
02010009 unde angelo vel anime substantiam det. Sed quis invenire non potest, fortassis quia in ele
03004008 lgata fuerint, omnino abicienda et detestanda sanctitas tua noverit. Ora pro nobis, domine
02018002 ssime frater, qui te minime audire detrectat, sanctum atque egregium predicatorem, antistit
02019013 rporea ista sunt, ut mihi videtur, detur, et de consuetudine corporum sic animam querimus.
01003006 m salutem subditorum, que secundum Deum est. Propter quod ait Apostolus: " Qui episcopatum
02014022 m nullam, qualitatem habere ullam: Deum nec quantitatem, nec qualitatem habere. Quia igitur
02016002 idei catholice veritatem, credimus Deum incorporeum fecisse aliqua incorporea, aliqua corpo
02021023 ur". In octavo etiam libro, docens Deum non esse corpus, " Nec sicut cogitantur, inquit, an
02012012 similitudinem nostram", et fecit Deus hominem ad imaginem suam, et Deus incorporeus est;
02012013 Deus hominem ad imaginem suam, et Deus incorporeus est; profecto anima, que imago Dei est,
02018011 orpus est. Spiritus incommutabilis Deus est. Spiritus commutabilis facta natura, sed corpor
02018014 onem reddi sibi flagitant, quomodo Deus homini permixtus sit, ut una fieret persona Christi
02018018 t homo sit; ita in unitate persone Deus unitur homini, ut Christus sit". Et post paululum d
02021026 lecti unus fiant, nec tale aliquid Deus est. Nec si eosdem spiritus sine corporibus cogites
01006020 dam ecclesiam suam sancta Trinitas deus conservare dignetur, sicut optamus, beatissime papa
02001005 omnemque naturam que non est quod deus est, corporali modo tantum finiri; et excepto trini
02005007 is dici spiritus. Dicitur spiritus deus, quod est tota trinitas, secundum quod legitur in E
02005009 gitur in Evangelio Iohannis: " Cum deus spiritus est". Dicitur et spiritus deus, qui est te *
02005009 spiritus est". Dicitur et spiritus deus, qui est tertia in trinitate persona, qui proprie a
02006002 enesios: " Formavit igitur dominus deus hominem de limo terre, et inspiravit in faciem eius
02007003 Apostolus: " Testis est enim mihi deus, cui servio in spiritu meo". Quem dixit hic spiritu
03003011 morin sancti Petri Apostoli, scito diaboli esse figmentum, et omnem scripturam divinam epis
02000001 cto ac venerabili fratri Epiphanio diacono Licinianus et Severus exigui Lectis litteris tui
02001004 ntiam eius dicere nolumus, sentire dicas, creaturarum nihil esse quod spirituali nomine cen
02003001 amus quid de angelis Psalmographus dicat: " Qui facit, inquit, angelos suos spiritus, et mi
02010005 latum, et longum est: inveniat, et dicat utrum tripedalis an quatripedalis sit anima homini
02010006 anima hominis vel spiritus angeli: dicat etiam ex quo elemento habeat substantiam: exceptis
02010008 , unde alia compacta sunt corpora, dicat quintum aliquod elementum, unde angelo vel anime s
01005009 erit in hoc loco qui peritus esse dicatur: nemo erit utique sacerdos, si nisi peritus esse
02007005 ic spiritum, alibi mentem apellat, dicendo: " Ego autem mente servio legi dei". Et iterum:
01003002 ciis. Adtestatur sanctus Agustinus dicens: " In actione non amandus est honor in hac vita s
02005010 opric adpellatur Spiritus sanctus, dicente Apostolo: " Ubi autem spiritus domini, ibi liber
02012004 ur subsistere. Si " omne peccatum, dicente Apostolo, quodcumque fecerit homo, extra corpus
01003012 us, latine superintendere possumus dicere, ut intellegat non se esse episcopum qui precesse
02001003 m, cuius nomen ob reverentiam eius dicere nolumus, sentire dicas, creaturarum nihil esse qu
02010003 ripturarum convincatur, et desinat dicere: Preter Trinitatem domini, omne quod esse potest;
02013006 ius esse corpus anima absurdum est dicere; ergo non anima continentur a corpore, sed anima
02001009 angelorum vel hominum, non debere dici spiritus, sed corpora, tamquam homines non iam ex s
02005007 credat multifarie multisque modis dici spiritus. Dicitur spiritus deus, quod est tota trin
02012016 am, et contrarium Scripture sancte dici non potest, anima corpus non est. Sed in defensione
02017001 valentem minus valentiori. Sed hec dicimus ostendentes quid habeat ordo nature, non quid no
01004008 manam videbatur habere gravedinem. Dicis enim ea que consonant apostolis et apostolicis vir

01002004 obuerunt prophete. Ilarius sanctus dicit, exponens verba apostoli doctoris gentium: " ita e
02003003 lammam ignis". Advertat igitur qui dicit angelos corporeos esse, quia dixit: Qui facit ange
02003011 ethiopi eunucho; et post paullulum dicit, pretermisso nomine angeli: " Dixit autem spiritus
02007003 t, vel ratiocinatur, secundum quod dicit Apostolus: " Testis est enim mihi deus, cui servio
02010001 ideat igitur, qui nullam creaturam dicit esse spiritum, quantis testimoniis sacrarum Script
02012011 i anima imago Dei est, ipse quippe dicit: " Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem a
02018019 ut Christus sit". Et post paululum dicit: " Persona hominis mixtura est anime et corporis;
03002005 io, ideo novus iste predicator hoc dicit, ut nos iudaizare compellat, ut nullus sibi in cod
02005007 rie multisque modis dici spiritus. Dicitur spiritus deus, quod est tota trinitas, secundum
02005009 ohannis: " Cum deus spiritus est". Dicitur et spiritus deus, qui est tertia in trinitate pe
02005012 isti non habet, hic non est eius". Dicitur et spiritus angelus: " Qui facit, inquit, angelo
02006001 m superius testimonia reahibuimus. Dicitur et spiritus anima hominis secundum illud Genesco
02007001 spiritus domini ascendit sursum?" Dicitur et spiritus mens, que est veluti oculus anime, i
02008001 cisio, qui spiritus deo servimus". Dicitur et spiritus vis quedam anime mente inferior, ubi
02009001 " Orabo spiritu, orabo et mente". Dicitur et spiritus omnium animalium irrationalium, secu
02003005 ngelos enim graece, latine nuncius dicitur, id est, qui facit spiritus suos nuncios. Propte
02014020 ius est. Quomodo ergo anima, sicut dicitur parvum corpus, tantas magnitudines corporum cont
03002010 e, mulieri colum tenere, et non ut dicitur, ballare, saltare, et membra a deo bene condita
03002006 compellat, ut nullus sibi in eodem die necessaria victus preparet, aut in eo ambulet. Sed h
03002008 at. Utinam populus christianus, si die ipso Ecclesiam non frequentat, aliquod operis facere
03002002 nim christianus, non propter ipsum diem, sed propter Resurrectionem domini nostri Iesu Chri
03002001 ncipio ipsius epistole legimus, ut dies dominicus colatur. Quis enim christianus, non propt
02019003 quoque esse animam, inquit, et si difficile tardioribus persuaderi potest, mihi tamen fate
02021028 s, quod quidem carnali cogitationi difficillimum est". Memores, frater dilecte, sententie d
02013011 Si enim extrema corporis pars vel digito tangatur, tota sentit. Et cum sensus corporis qui
02002007 sionibus tuis nullatenus adsentire dignatur, transmittere debeamus: vel certe nobis si aliq
01006014 ta esse Scriptura sancta declarat. Dignetur ergo beatitudo vestra opus ipsum de libro sanct
01006020 am sancta Trinitas deus conservare dignetur, sicut optamus, beatissime papa. Explicit opist
02021021 corpora angelica secundum propriam dignitatem, et eorum quedam corporalis actio continetur"
02015006 latitudinem et altitudinem habere dignoscitur. Et cum intellexerit hanc lineam, quam dixim
03001009 egens, et non patienter ferens nec dignum ducens nenias ipsas perlegere, statim scidi, et e
02022001 ifficillimum est". Memores, frater dilecte, sententie domini, quia duorum aut trium hominum
01003013 non se esse episcopum qui praesse dilexerit, non prodesse. Itaque ab studio cognoscende ve
01000004 SANCTUM GREGORIUM PAPAM URBIS ROME DIRECTA Domino beatissimo Pape Gregorio Liciniauus Episc
03000004 CENTIUM EPISCOPUM EBOSITANE INSULE DIRECTA Contra eos qui credunt epistolas de celo cecidis
03001005 uod litteras cuiusdam, quas ad nos direxistis, sicut tue indicant littere, susceperis, et d
03001003 sunt, ad sanctitatem vestram verba dirigere, insinuantes accepisse nos litteras tuas, et de
01006018 us Gregorius ait, usque ad ultimam discere senectutem". Incolumen coronam vestram ad erudie
02015001 si potest, quid sit in geometrica disciplina punctum, quid linea, quc nullam habet latitud
01002005 is gentium: " Ita enim que propria discipline et morum sunt ad sacerdotii meritum utilia es
01001012 perantia furorem libidinis frangit discreteque voluptatibus modum imponit. Illic cuncta que
01001008 lic prudentia inter bonum et malum discretionis limitem fingit, illic iustitia unicuique su
02020001 atio auctori suo". Claudianus, vir disertissimus, edidit libros De incorporalitate anime tr
02012008 inem in tanta terrarum longitudine disparatum, proculdubio anima localis non est. Si corpus
02013013 nario numero dispertiti sint, illa dispertita non est in sensibus: tota itaque videt, tota
02013012 um sensus corporis quinario numero dispertiti sint, illa dispertita non est in sensibus: to
01006005 tinctione, in qua epistula memoras displicuisse vobis illud opus, sed hoc salubriori consil
02019011 er cetera de incorporalitate anime disputant. " Non enim, ait, ullo modo, aut longa, aut la
02018031 , facilius potuisse miscri "? Hec disputatio vera ratione plenissima magni antistitis incr
02019010 ate anime, multis et multiplicibus disputationibus refertum, in quo inter cetera de incorpo
02020022 hactenus de incorporalitate anime disputatum sit. Videamus deinceps utrum adsertio nostra
02020016 que nec multitudine recordabilium distenditur, nec paucitate tenuatur, et incorporabiliter
01001016 enim pastores in quadrapertita tua distributione quales ad hoc officium veniant; qualem vit
01001001 a sanctitate tua editum, et ad nos divina gratia opitulante perlatum, tanto libentius legim
03003012 sse figmentum, et omnem scripturam divinam epistolam aut epistolas esse celestes, et ad nos
02002008 beamus: vel certe nobis si aliquid divinitus fuerit inspiratum, ut scribamus hortaris. Unde
03004007 einceps, si qua nova vel inusitata divulgata fuerint, omnino abiicienda et detestanda sancti
02003014 um". Videat profecto quem superius dixerat angelum, postea spiritum nuncupari. Sed et de an
02011001 , ignis ad oculos. Nec moveat quod diximus: omnc corpus quod vivit, cum et arbores vivant e
02012001 r arescit. Ergo non improbabiliter diximus omne corpus vivens ex quattuor elementis subsist
02015007 cum intellexerit hanc lineam, quam diximus non esse corpoream, intellegatque rem incorporea
02018005 quia angustia temporis, sicut iam diximus, coarctat, libros eius nec vobis transmittere, n
02004007 corpora essent, non spiritus, non dixisset: " Contra spiritualia nequitie", sed contra cor
01004009 olicis viris. Pulcher enim pulchra dixisti et in his pulchrum te esse ostendisti. Nolo enim
02003012 icit, pretermisso nomine angeli: " Dixit autem spiritus Philippo: accede, et adiunge te ad
01006002 e regia, vidit nos preteriens, qui dixit nobis habere se homelias a vestra beatitudine edit
02003004 dicit angelos corporeos esse, quia dixit: Qui facit angelos suos spiritus, non corpora: ang
02007004 , cui servio in spiritu meo". Quem dixit hic spiritum, alibi mentem apellat, dicendo: " Ego
01001018 cum venerint; qualiter vel qualia docent; et, ne in tanto sacerdotali culmine extollantur
01005002 respuas deprecantem, sed libenter doceas que me fateor ignorare. Compellimur igitur necess
01002007 e significat, si etiam hec, que ad docende ac tuende fidei scientiam necessaria sunt, inter
02021022 ontinetur". In octavo etiam libro, docens Deum non esse corpus, " Nec sicut cogitantur, inq
01005003 ur igitur necessitate facere, quod doces non fieri. Peritus enim dum non repperitur qui ad
01005016 s ut talis fiat, qualem apostolica docet auctoritas, et non reperitur qualis queritur: cess
01006010 b exposuit. Et satis miror hominem doctissimum et sanctum ut de stellis nenias Origenis tra
02019009 rint. Scripsit autem idem egregius Doctor librum De quantitate anime, multis et multiplicib
01002001 ie doctrine sancti antiqui patres, doctores defensoresque ecclesie, Ilarius, Ambrosius, Agu
01002005 tus dicit, exponens verba apostoli doctoris gentium: " Ita enim quc propria discipline et m
01004011 pulchra pingenti; quia spiritalis doctrina a spiritali mente proficiscitur. Plus pleriaque

03001014 ideris; ubi nec sermo elegans, nec doctrina sana poterit reperiri. In principio ipsius epis
01002011 at, nisi doctus sit; et doctus, si doctrinam vivendo non adiuvet, omnino sibi nihil prosit"
03004004 s recitari, beati Apostoli sequens doctrinam, quod inter cetera ad Galatas scripsit: " Si q
01002001 uid agant. Adtestantur huic eximie doctrine sancti antiqui patres, doctores defensoresque e
01002010 nocens tantum sibi proficiat, nisi doctus sit; et doctus, si doctrinam vivendo non adiuvet,
01002010 ibi proficiat, nisi doctus sit; et doctus, si doctrinam vivendo non adiuvet, omnino sibi ni
02020003 r cetera ingenii sui preclarissima documenta, " Omne, inquit, inlocale incorporeum quoque e
03004009 ctitas tua noverit. Ora pro nobis, domine sancte et in Christo karissime frater.
02005011 nte Apostolo: " Ubi autem spiritus domini, ibi libertas". Et iterum: " Si quis autem spirit
02006004 lomon ait: " Quis scit si spiritus domini ascendit sursum?" Dicitur et spiritus mens, que e
02010003 desinat dicere: Preter Trinitatem domini, omne quod esse potest; corpus esse. Omne videlic
02022001 Memores, frater dilecte, sententie domini, quia duorum aut trium hominum testimonium verum
03002003 m diem, sed propter Resurrectionem domini nostri Iesu Christi, eo quod in ipso a mortuis re
03002001 o ipsius epistole legimus, ut dies dominicus colatur. Quis enim christianus, non propter ip
01000005 GREGORIUM PAPAM URBIS ROME DIRECTA Domino beatissimo Pape Gregorio Licinianus Episcopus Lib
02000001 Explicit epistola beati Liciniani. Domino sancto ac venerabili fratri Epiphanio diacono Lic
02015012 orpus efficitur; qui autem adheret Domino, unus spiritus est". Quapropter secundum recte fi
02004008 sed contra corporalia nequitie. Et dominus in Evangelio: " Cum spiritus, inquit, inmundus e
02006002 illud Geneseos: " Formavit igitur dominus deus hominem de limo terre, et inspiravit in fac
02012009 ccidi potest, anima, secundum quod dominus in Evangelio ait, occidi non potest; profecto an
02021007 atione non recedant, secundum quod dominus in Evangelio, cum de non contemnendis parvulis a
02018021 s". Et post paululum: " Verumtamen duarum rerum rerum incorporearum commixtio facilius cred
03001009 et non patienter ferens nec dignum ducens nenias ipsas perlegere, statim scidi, et eas in t
02018032 credulos provocans vocans ad fidem ducet: ut scilicet sicut credunt animam incorpoream corp
01003009 noris; graccum est enim atque inde ductus vocabulum, quod ille qui proficitur, eis quibus p
01006007 consilio statuisse ut in librorum ductus eas transponeres. Habemus sane libellos sex beati
01001009 ic iustitia unicuique sua tribuit, dum deo animam corpusque anime subdit. Illic fortitudo c
01004006 cmat, sed quod ad astra sustollat, dum per dei gratiam et obedientie meritum operisque boni
01005004 quod doces non fieri. Peritus enim dum non repperitur qui ad oficium sacerdotale veniat, qu
02017004 lius adpenditur equus quam servus, dum scilicet utilitas adpenditur, non ordo creantis. Sed
02018029 crederemus? Quomodo non fateremur duo incorporea, quam unum incorporeum alterumque corpore
02001011 iam ex spiritu et corpore, sed ex duobus subsistant corporibus, et angeli tantummodo corpo
02022001 er dilecte, sententie domini, quia duorum aut trium hominum testimonium verum sit, labori n
02022003 in arcto tempore providentes, hos duos excellentissimos tractatores, ut facilius credat, i
02021005 verum etiam ex corporeo, id est ex duplici substantia, eos esse adseverat, ut ex uno a Dei
03003004 et his non litteras transmittebat e celo, sed Spiritu sancto eorum corda replebat. Excepti
01004008 atur habere gravedinem. Dicis enim ca que consonant apostolis et apostolicis viris. Pulcher
01005015 enim metuimus ne per necessitatem ca faciamus que non debemus. Ecce obediendum est preccpt
03003008 ue numquam facta leguntur: quod si ca facta essent, post predicationem Evangelii iam necess
01003005 utiliter fit, id est ut valeat ad cam salutem subditorum, que secundum Deum est. Propter q
03004003 hoc te peniteat quod de tribunali cam feceris recitari, beati Apostoli sequens doctrinam,
01006004 quia festinans pertransiit minime cas petentibus nobis ostendit. Postea vero scripsisti ci
01006007 io statuisse ut in librorum ductus eas transponeres. Habemus sane libellos sex beati Ilarii
03001006 usceperis, et de tribunali populis eas feceris adnunciari. Ego enim mox a te transmissas ac
03001010 ipsas perlegere, statim scidi, et eas in terram proicci, admirans quod his credulus fueris
03000003 UIUS SUPRA AD VINCENTIUM EPISCOPUM EBOSITANE INSULE DIRECTA Contra eos qui credunt epistola
01005015 tatem ca faciamus que non debemus. Ecce obediendum est preceptis tuis ut talis fiat, qualem
03002008 m populus christianus, si die ipso Ecclesiam non frequentat, aliquod operis faceret, et non
01006019 umen coronam vestram ad erudiendam ecclesiam suam sancta Trinitas deus conservare dignetur,
01002002 qui patres, doctores defensoresque ecclesie, Ilarius, Ambrosius, Agustinus, Gregorius. Hi o
02020001 o". Claudianus, vir disertissimus, edidit libros De incorporalitate anime tres, omni eloque
01006003 e se homelias a vestra beatitudine editas de libro sancti Iob. Et quia festinans pertransii
01001001 Librum Regularum a sanctitate tua editum, et ad nos divina gratia opitulante perlatum, tan
01004006 obedientie meritum operisque boni efficientiam, fit suave quod per imbecillitatem humanam
02015012 Qui adheret meretrici, unum corpus efficitur; qui autem adheret Domino, unus spiritus est".
01004014 ntiri, nec te decet falso laudari. Ego plane, licet fedus, et te et omnia tua pulchra prosp
02007005 , alibi mentem apellat, dicendo: " Ego autem mente servio legi dei". Et iterum: " Nos autem
03001007 li populis eas feceris adnunciari. Ego enim mox a te transmissas accepi, in presentia ipsiu
01005005 cndum est nisi ut imperitus, sicut Ego sum, ordinetur? Iubes ut non ordinetur imperitus. Sc
02004012 Et in Regnorum libris scribitur: " Egrediar, inquit, et ero spiritus mendax in ore omnium p
02018002 me audire detrectat, sanctum atque egregium predicatorem, antistitem Agustinum; et licet pc
02019009 se meminerint. Scripsit autem idem egregius Doctor librum De quantitate anime, multis et mu
01005007 ne forte ad peritiam non sufficiat ei scire Christum Iesum et hunc crucifixum. Si autem non
01006005 s ostendit. Postea vero scripsisti ci de trina tinctione, in qua epistula memoras displicui
02003010 e Philippo refert quod angelus sit ei loquutus, ut descenderet in occursum ethiopi eunucho;
01003010 cabulum, quod ille qui proficitur, eis quibus proficitur superintendit, curam scilicet eoru
02001003 itutum, cuius nomen ob reverentiam eius dicere nolumus, sentire dicas, creaturarum nihil es
02004013 s mendax in ore omnium prophetarum eius". Et alibi: " Spiritus fornicationis decepit eos",
02005012 tum Christi non habet, hic non est eius". Dicitur et spiritus angelus: " Qui facit, inquit,
02006003 imo terre, et inspiravit in faciem eius spiraculum vite, et factus est homo in animam viven
02015010 vit conformes fieri imaginis filii eius". Intellegat igitur quod Apostolus ait: " Qui adher
02018005 icut iam diximus, coarctat, libros eius nec vobis transmittere, nec nobis legere vacat; pau
02018007 t; pauca etiam que nobis ex libris eius ad incorporalitatem anime aut angeli adstruendam in
02020013 ma. Item voluntas anime substantia eius est, et si tota vult anima, tota voluntas est, et v
03001012 Christi Evangelia, Apostolorumque eius epistolas, nescio cuius hominis litteras sub nomine
03001013 itteras sub nomine Christi factas, eius esse credideris; ubi nec sermo elegans, nec doctrin
02021010 citer adpareant. Sic enim in libro eiusdem operis secundo: " Adsumentes, inquit, angeli cor
03001013 ius esse credideris; ubi nec sermo elegans, nec doctrina sana poterit reperiri. In principi
02010007 beat substantiam: exceptis quattor elementis, terra scilicet, et aqua, aere, vel igne, unde

02010010 nire non potest, fortassis quia in elementis excellentior aer vel ignis est, aerem aut igne
02010014 tur corpus quod vivit, ex quattuor elementis subsistit; corpus enim proprie pertinet ad ter
02011004 nt; verumtamen et ipsa ex quattuor elementis constare videntur. Quantacumque sit proceritas
02012002 mus omne corpus vivens ex quattuor elementis subsistere. Quocirca absurdum est, et a verita
02010006 piritus angeli: dicat etiam ex quo elemento habeat substantiam: exceptis quattor elementis,
02012003 regula alienum, ut anima de aliquo elementorum horum credatur subsistere. Si " omne peccatu
02010009 unt corpora, dicat quintum aliquod elementum, unde angelo vel anime substantiam det. Sed qu
02011011 bet, ut aquam ad superiora arboris clevet, et viriditatem foliis servet; sed paulatim hiber
02010011 aer vel ignis est, aerem aut ignem eligat naturam anime esse hominis, vel spiritum angeli,
02020002 e incorporalitate anime tres, omni cloquentie splendore fulgentes: in quibus inter cetera i
03003001 ad nos de celo fuisse transmissas. Emendet ergo quod temere credidit sanctitas tua, et in p
02004014 iritus fornicationis decepit eos". En habet non solum angelos bonos, verum etiam angelos ma
01001003 es regulas inesse cognovimus. Quis enim non libentius legat, ubi iugi meditatione medicinam
01001016 t, vivendi regulam tribuis. Habent enim pastores in quadrapertita tua distributione quales
01002005 a apostoli doctoris gentium: " Ita enim que propria discipline et morum sunt ad sacerdotii
01003009 t operis, non honoris; graecum est enim atque inde ductum vocabulum, quod ille qui preficit
01004004 tamen portas quod metuebas. Pondus enim tuum sursum fertur, non deorsum; non quod te ad ima
01004008 videbatur habere gravedinem. Dicis enim ea que consonant apostolis et apostolicis viris. Pu
01004009 olis et apostolicis viris. Pulcher enim pulchra dixisti et in his pulchrum te esse ostendis
01004010 pulchrum te esse ostendisti. Nolo enim te similare indecoro pictori pulchra pingenti; quia
01005004 ere, quod doces non fieri. Peritus enim dum non repperitur qui ad oficium sacerdotale venia
01005010 si peritus esse non debet. Bigamis enim aperta fronte resistimus ne sacramentum utique corr
01005014 c nostro nec alieno peccato: valde enim metuimus ne per necessitatem ea faciamus que non de
01006017 xiguitati nostre transmittere. Tui enim sumus, tua legere delectamur. " Optabile namque est
02003005 uos spiritus, non corpora: angelos enim graece, latine nuncius dicitur, id est, qui facit s
02003008 tatem capiunt salutis? " In angelo enim nomen officii intellegit, in spiritu scilicet nomen
02007003 quod dicit Apostolus: " Testis est enim mihi deus, cui servio in spiritu meo". Quem dixit h
02010015 attuor elementis subsistit; corpus enim proprie pertinet ad terram, humor ad aquam, aer ad
02013008 r, quanto magis et continetur? Nec enim sic implet corpus, quod continet, sicut utrem imple
02013011 rporis parte, quanta in maiori. Si enim extrema corporis pars vel digito tangatur, tota sen
02015009 , corpus esse non posse. Apostolus enim ait: " Quos prescivit, et predestinavit conformes f
02019011 rporalitate anime disputant. " Non enim, ait, ullo modo, aut longa, aut lata, aut quasi val
02019017 ctus est, id est, similis Deo, non enim alia salus anime est, aut renovatio, aut reconcilia
02021010 u hominum veraciter adpareant. Sic enim in libro eiusdem operis secundo: " Adsumentes, inqu
03001007 opulis eas feceris adnunciari. Ego enim mox a te transmissas accepi, in presentia ipsius pe
03002002 s, ut dies dominicus colatur. Quis enim christianus, non propter ipsum diem, sed propter Re
03003002 bis mittantur a Christo. Sufficiat enim quod locutus est in Prophetis, per se ipsum, et per
03003005 cto eorum corda replebat. Exceptis enim decem preceptis, que in tubulis lapideis mirabilite
01001002 tanto libentius legimus, quanto in eo spirituales regulas inesse cognovimus. Quis enim non
02001002 grandi sumus admiratione permoti, eo quod quemdam virum in tanto sacerdotali culmine const
02021001 mus deinceps utrum adsertio nostra eo quod angelorum natura sit incorporea, aliquo testimon
03002003 tionem domini nostri Iesu Christi, eo quod in ipso a mortuis resurrexit, reverentissimum no
03002007 necessaria victus preparet, aut in eo ambulet. Sed hoc quam pessimum sit, sanctitas tua per
03002006 izare compellat, ut nullus sibi in eodem die necessaria victus preparet, aut in eo ambulet.
01003011 itur superintendit, curam scilicet eorum gerens: scopus quippe intentio est. Ergo episcopum
02021008 dis parvulis ageret: " Quia angeli eorum semper vident faciem Patris mei, qui in celis est"
02021021 a secundum propriam dignitatem, et eorum quedam corporalis actio continetur". In octavo eti
02022004 , in quantum quivimus ex Opusculis eorum memoria retinere, scripta per vos notescenda manda
03003004 ittebat e celo, sed Spiritu sancto eorum corda replebat. Exceptis enim docem preceptis, que
02003008 itus, in ministerium missi propter eos qui hereditatem capiunt salutis? " In angelo enim no
02004003 sancta Scriptura multis locis non eos corpora, sed spiritus esse refert. Paulus apostolus
02004014 : " Spiritus fornicationis decepit eos". En habet non solum angelos bonos, verum etiam ange
02021006 reo, id est ex duplici substantia, eos esse adseverat, ut ex uno a Dei contemplatione non r
03000005 UM EBOSITANE INSULE DIRECTA Contra eos qui credunt epistolas de celo cecidisse in memoriam
02002010 ris qualitas, et liceret ut libros eosdem, quos memoras, haberemus in promptu, voluntati tu
02021027 nec tale aliquid Deus est. Nec si eosdem spiritus sine corporibus cogites, quod quidem car
02000001 Domino sancto ac venerabili fratri Epiphanio diacono Licinianus et Severus exigui Lectis li
01003007 Propter quod ait Apostolus: " Qui episcopatum desiderat, opus bonum desiderat". Exponere v
01000001 INCIPIT EPISTULA BEATI LICINIANI EPISCOPI DE LIBRO REGULARUM AD SANCTUM GREGORIUM PAPAM U
01006008 mus sane libellos sex beati Ilarii episcopi Pictaviensis quos de graeco Origenis in latinum
03000002 EPISTULA CUIUS SUPRA AD VINCENTIUM EPISCOPUM EBOSITANE INSULE DIRECTA Contra eos qui credun
01003011 : scopus quippe intentio est. Ergo episcopum, si velimus, latine superintendere possumus di
01003013 dicere, ut intellegat non se esse episcopum qui praeesse dilexerit, non prodesse. Itaque a
01000006 catissimo Pape Gregorio Licinianus Episcopus Librum Regularum a sanctitate tua editum, et a
01003008 siderat". Exponere voluit quid sit episcopus, quia nomen est operis, non honoris; graecum e
01006001 nistret. Ante paucos annos Leander episcopus Spalensis, remeans de urbe regia, vidit nos pr
01006021 optamus, beatissime papa. Explicit epistola beati Liciniani. Domino sancto ac venerabili fr
03003012 entum, et omnem scripturam divinam epistolam aut epistolas esse celestes, et ad nos de celo
03004002 tua, et in presentia populi ipsam epistolam, si est penes te, rescinde, et hoc te peniteat
03000005 ULE DIRECTA Contra eos qui credunt epistolas de celo cecidisse in memoriam Sancti Petri Rom
03001012 sti Evangelia, Apostolorumque eius epistolas, nescio cuius hominis litteras sub nomine Chri
03003012 m scripturam divinam epistolam aut epistolas esse celestes, et ad nos de celo fuisse transm
03002001 erit reperiri. In principio ipsius epistole legimus, ut dies dominicus colatur. Quis enim c
03003006 nullum prophetarum aut Apostolorum epistole misse sunt de celo. Non igitur credas, que numq
01000001 INCIPIT EPISTULA BEATI LICINIANI EPISCOPI DE LIBRO REGULARUM AD
03000001 i fuerint, adsentire curabit. ITEM EPISTULA CUIUS SUPRA AD VINCENTIUM EPISCOPUM EBOSITANE I
01006005 isti ei de trina tinctione, in qua epistula memoras displicuisse vobis illud opus, sed hoc
03003010 men novum te delectavit; quia ipsa epistula, sicut simulator scripsit, de celo descendit su

03003001 o a sanctitate tua hoc credere, ut epistule nunc nobis mittantur a Christo. Sufficiat enim
01001010 et in prosperis repperitur semper equalis, que nec in contrariis frangitur nec in prosperi
02014023 nec qualitatem habere. Quia igitur equalis Deo non est, qualitatem habere; quia corpus non
02017004 plerumque etiam amplius adpenditur equus quam servus, dum scilicet utilitas adpenditur, non
02009005 bina et bina ex omni carne in qua erat spiritus vite". Et paulo post: " Consumpta est, inq
03002009 acerat, et non saltaret. Meliusque erat viro hortum facere, iter agere, mulieri colum tener
01003011 erens: scopus quippe intentio est. Ergo episcopum, si velimus, latine superintendere possum
02012001 feriora descendens, arbor arescit. Ergo non improbabiliter diximus omne corpus vivens ex qu
02014007 corporis anima quantitate finiri? Ergo si iuxta quantitatem corporis quantitas est anime,
01005013 lieris tactu non fuerit? Consolare ergo nos stilo tue ut non puniamur nec nostro nec alieno
01005017 eperitur qualis queritur: cessabit ergo fides que constat ex auditu: cessabit baptismus si
01006014 criptura sancta declarat. Dignetur ergo beatitudo vestra opus ipsum de libro sancti Iob, se
02013004 ri animam posse? Si a corpore suo, ergo melius est corpus quod continet, quam anima quae co
02013006 corpus anima absurdum est dicere; ergo non anima continentur a corpore, sed anima continet
02014019 ius est quod exterius est. Quomodo ergo anima, sicut dicitur parvum corpus, tantas magnitud
02020006 oris, quam in toto corpore; tantum ergo vite in parte corporis est, quantum in toto corpore
03003001 ibus cancionibus proclamare. Absit ergo a sanctitate tua hoc credere, ut epistule nunc nobi *
03003001 c celo fuisse transmissas. Emendet ergo quod temere credidit sanctitas tua, et in presentia
01005008 fixum. Si autem non sufficit, nemo erit in hoc loco qui peritus esse dicatur: nemo erit uti
01005009 oco qui peritus esse dicatur: nemo erit utique sacerdos, si nisi peritus esse non debet. Bi
02004012 scribitur: " Egrediar, inquit, et ero spiritus mendax in ore omnium prophetarum eius". Et
01006019 tem". Incolumen coronam vestram ad erudiendam ecclesiam suam sancta Trinitas deus conservar
01002006 sunt ad sacerdotii meritum utilia esse significat, si etiam hec, que ad docende ac tuende
01003013 sumus dicere, ut intellegat non se esse episcopum qui praecesse dilexerit, non prodesse. Ita
01004009 chra dixisti et in his pulchrum te esse ostendisti. Nolo enim te similare indecoro pictori
01005009 nemo erit in hoc loco qui peritus esse dicatur: nemo erit utique sacerdos, si nisi peritus *
01005009 t utique sacerdos, si nisi peritus esse non debet. Bigamis enim aperta fronte resistimus ne
01006013 angelis neque cum hominibus facta esse Scriptura sancta declarat. Dignetur ergo beatitudo
02001004 , sentire dicas, creaturarum nihil esse quod spirituali nomine censeatur, omnemque naturam
02001012 ibus, et angeli tantummodo corpora esse credantur. Hoc etiam in preiudicio animarum adducen
02003003 igitur qui dicit angelos corporeos esse, quia dixit: Qui facit angelos suos spiritus, non e
02004003 ocis non eos corpora, sed spiritus esse refert. Paulus apostolus ait: " Quod non sit nobis
02005003 mus, ipse qui angelos spiritus non esse credit, saltim unius testimonii paupertate letetur.
02010001 igitur, qui nullam creaturam dicit esse spiritum, quantis testimoniis sacrarum Scripturarum
02010003 reter Trinitatem domini, omne quod esse potest; corpus esse. Omne videlicet corpus, et altu
02010004 ini, omne quod esse potest; corpus esse. Omne videlicet corpus, et altum, et latum, et long
02010011 rem aut ignem eligat naturam anime esse hominis, vel spiritum angeli, et non pudet ut creda
02010012 eli, et non pudet ut credatur inde esse animam hominis aut spiritum angeli, unde est corpus
02011006 dicibus contineatur a terra, arbor esse non potest; et nisi aqua ab aere adtracta per medul
02012015 t. Sed quia verum est imaginem Dei esse animam, et contrarium Scripture sancte dici non pot
02013005 continetur. Verumtamen quia melius esse corpus anima absurdum est dicere; ergo non anima co
02014006 veraciter pateat extra corpus suum esse non posse, et secundum magnitudinem corporis anima
02014008 tus est anime, tanto quisque debet esse sapientior, quanto fuerit corpore grandior. At vero
02014010 um plerumque cernamus sapientiores esse minores, quam corpore grandiores, non est anime nec
02015007 erit hanc lineam, quam diximus non esse corpoream, intellegatque rem incorpoream, intellega
02015008 incorpoream, intellegat corpus non esse; intellegat rem, quae regi in corpore confirmatur,
02015009 egi in corpore confirmatur, corpus esse non posse. Apostolus enim ait: " Quos prescivit, et
02018024 atura non fallitur, incorpoream se esse comprehendit. Multo magis incorporeum est Verbum De
02018025 rbi Dei et anime credibilior debet esse commixtio, quam anime et corporis. Sed hoc in nobis
02019002 rum scripsit, " incorpoream quoque esse animam, inquit, et si difficile tardioribus persuad
02019004 rsuaderi potest, mihi tamen fateor esse persuasum". Hec verba beati Agustini ostendunt illo
02019007 um corporis sensibus dediti, nihil esse existimant quod non per sensus corporis percepisse
02021004 suis adstruat angelos incorpoream esse naturam, verumtamen in libro Trinitatis non solum e
02021006 id est ex duplici substantia, eos esse adseverat, ut ex uno a Dei contemplatione non receed
02021023 ctavo etiam libro, docens Deum non esse corpus, " Nec sicut cogitantur, inquit, angeli mund
03001013 as sub nomine Christi factas, eius esse crediderit; ubi nec sermo elegans, nec doctrina san
03003011 ncti Petri Apostoli, scito diaboli esse figmentum, et omnem scripturam divinam epistolam au
03003013 am divinam epistolam aut epistolas esse celestes, et ad nos de celo fuisse transmissas. Eme
02004007 in celestibus". Si igitur corpora essent, non spiritus, non dixisset: " Contra spiritualia
03003008 m facta leguntur: quod si ea facta essent, post predicationem Evangelii iam necessaria non
02021013 m ministerii sui sicut cuique opus esset, aut ipsum corpus suum, cui non subduntur, sed sub
01001007 tis aperiat? Liber hic tuus omnium est aula virtutum. Illic prudentia inter bonum et malum
01002008 atim boni atque utilis sacerdotiis est, aut tantummodo innocenter agere, aut tantummodo sci
01003003 s dicens: " In actione non amandus est honor in hac vita sive potentia, quoniam omnia vana
01003005 t, si recte atque utiliter fit, id est ut valeat ad eam salutem subditorum, que secundum De
01003006 utem subditorum, que secundum Deum est. Propter quod ait Apostolus: " Qui episcopatum desid
01003008 uit quid sit episcopus, quia nomen est operis, non honoris; graecum est enim atque inde duc
01003009 n est operis, non honoris; graecum est enim atque inde ductum vocabulum, quod ille qui pref
01003011 rum gerens: scopus quippe intentio est. Ergo episcopum, si velimus, latine superintendere p
01003020 ercipiende atque intuende vacandum est veritati. Si autem imponitur, suscipienda est prople *
01003020 i. Si autem imponitur, suscipienda est propter caritatis necessitatem. Sed nec sic omni mod
01003022 odo veritatis delectatio deserenda est, ne subtrahatur illa suavitas et opprimatur ista nec
01005005 m sacerdotale veniat, quid fiendum est nisi ut imperitus, sicut ego sum, ordinetur? Iubes u
01005015 s que non debemus. Ecce obediendum est preceptis tuis ut talis fiat, qualem apostolica doce
01006017 gere delectamur. " Optabile namque est et mihi percarum, sicut tuus Gregorius ait, usque ad
02001005 enseatur, omnemque naturam que non est quod deus est, corporali modo tantum finiri; et exce *
02001005 mque naturam que non est quod deus est, corporali modo tantum finiri; et excepto trinitate
02001008 l avium, vel reliquorum, in quibus est secundum Scripturas spiritus vite, verum etiam ratio

02003005 graece, latine nuncius dicitur, id est, qui facit spiritus suos nuncios. Propterea et apost
02005008 ritus. Dicitur spiritus deus, quod est tota trinitas, secundum quod legitur in Evangelio Io
02005009 elio Iohannis: " Cum deus spiritus est". Dicitur et spiritus deus, qui est tertia in trinit *
02005009 st". Dicitur et spiritus deus, qui est tertia in trinitate persona, qui proprie adpellatur
02005012 piritum Christi non habet, hic non est eius". Dicitur et spiritus angelus: " Qui facit, inq
02006003 em eius spiraculum vite, et factus est homo in animam viventem". Et Salomon ait: " Quis sci
02007001 um?" Dicitur et spiritus mens, quc est veluti oculus animc, id est, intellectus, unde cunct *
02007001 s, que est veluti oculus anime, id est, intellectus, unde cuncta intellegibilia intellegit,
02007003 dum quod dicit Apostolus: " Testis est enim mihi deus, cui servio in spiritu meo". Quem dix
02009006 vite". Et paulo post: " Consumpta est, inquit, omnis caro que movebatur super terram, volu
02009009 t cuncta in quibus spiraculum vite est, in terra mortua sunt". Videat igitur, qui nullam cr
02010004 pus, et altum, et latum, et longum est inveniat, et dicat utrum tripedalis an quatripedali
02010011 mentis excellentior aer vel ignis est, aerem aut ignem eligat naturam animc esse hominis,
02010013 hominis aut spiritum angeli, unde est corpus pecoris vel hominis. Omne igitur corpus quod
02011003 aerem accipiant et reddant. Certum est scilicet quod ista non habeant; verumtamen et ipsa e
02012002 ntis subsistere. Quocirca absurdum est, et a veritatis regula alienum, ut anima de aliquo e
02012005 dcumque fecerit homo, extra corpus est"; anima que peccare potest, utique corpus non est, s
02012006 peccare potest, utique corpus non est, si Apostolus, sicut ipse ait, " Corpore absens, spi
02012008 tum, proculdubio anima localis non est. Si corpus occidi potest, anima, secundum quod domin
02012011 que occidi non potest, corpus non est. Si anima imago Dei est, ipse quippe dicit: " Faciam *
02012011 corpus non est. Si anima imago Dei est, ipse quippe dicit: " Faciamus hominem ad imaginem e
02012013 imaginem suam, et Deus incorporeus est; profecto anima, que imago Dei est, corpus non est.
02012014 est; profecto anima, que imago Dei est, corpus non est. Porro si anima corpus est, imago De *
02012014 ima, que imago Dei est, corpus non est. Porro si anima corpus est, imago Dei non est. Sed q
02012014 pus non est. Porro si anima corpus est, imago Dei non est. Sed quia verum est imaginem Dei
02012015 si anima corpus est, imago Dei non est. Sed quia verum est imaginem Dei esse animam, et con *
02012015 imago Dei non est. Sed quia verum est imaginem Dei esse animam, et contrarium Scripture sa
02012016 dici non potest, anima corpus non est. Sed in defensione animarum corpurarum illud quam m
02013004 sse? Si a corpore suo, ergo melius est corpus quod continet, quam anima quae continctur. Ve
02013006 melius esse corpus anima absurdum est dicere; ergo non anima continentur a corpore, sed an
02013010 terius. Tota igitur anima interius est, tota exterius; tanta est in minori corporis parte, *
02013010 interius est, tota exterius; tanta est in minori corporis parte, quanta in maiori. Si enim
02013013 spertiti sint, illa dispertita non est in sensibus: tota itaque videt, tota audit, tota odo
02014002 rarum: una Dei, que nec in tempore est in loco; altera corporis, que in tempore est in
02014003 o; altera corporis, que in tempore est in loco; alia spiritus rationalis, que tantum in tem
02014004 rationalis, que tantum in tempore est. Sed forsitan respondebit.: Ut quid requiritur a me q
02014008 xta quantitatem corporis quantitas est anime secundum corporis quantitatem quantitas. Porro
02014010 ores, quam corpore grandiores, non est, omnia loca inlocaliter continet. Si vas igitur a va
02014017 continct? Sed quia ipsa corpus non est quod interius, illud maius est quod exterius est. Qu
02014018 contineatur, illud profecto minus est quod exterius est. Quomodo ergo anima, sicut dicitur *
02014019 nus est quod interius, illud maius est. Quomodo ergo anima, sicut dicitur
02014019 ius, illud maius est quod exterius est. Quomodo ergo anima, sicut dicitur parvum corpus, ta
02014023 abere. Quia igitur equalis Deo non est, qualitatem habere; quia corpus non est, quantitatem
02014024 qualitatem habere; quia corpus non est, quantitatem non habere. Quin etiam cogitet, si pote
02015012 utem adheret Domino, unus spiritus est". Quapropter secundum recte fidei catholice veritate
02018010 , inquit, aut spiritus, aut corpus est. Spiritus incommutabilis Deus est. Spiritus commutab
02018011 est. Spiritus incommutabilis Deus est. Spiritus commutabilis facta natura, sed corpore mel
02018020 m dicit: " Persona hominis mixtura est anime et corporis; persona autem Christi mixtura est *
02018020 ris; persona autem Christi mixtura est Dei et hominis". Et post paululum: " Verumtamen duar
02018024 prehendit. Multo magis incorporeum est Verbum Dei, ac per hoc Verbi Dei et anime credibilio
02019012 lata, aut quasi valida suspicanda est anima. Corporea ista sunt, ut mihi videtur, detur, e
02019016 nunciet, qui ut videmus, corporeus est, quisquis se talem reddi desiderat, qualis a Deo fac *
02019016 ddi desiderat, qualis a Deo factus est, id est, similis Deo, non enim alia salus anime est,
02019017 derat, qualis a Deo factus est, id est, similis Deo, non enim alia salus anime est, aut ren *
02019017 lis Deo, non enim alia salus anime est, aut renovatio, aut reconciliatio auctori suo". Clau
02020004 nquit, inlocale incorporeum quoque est. Porro vita corporis anima est, et in corpore vivit, *
02020004 que est. Porro vita corporis anima est, et in corpore vivit, et tam vivit anima in parte co
02020006 tantum ergo vita in parte corporis est, quantum in toto corpore, et vita hec anima est; nec
02020007 in toto corpore, et vita hec anima est; nec locale est quod tam magnum est in toto quam in *
02020007 et vita hec anima est; nec locale est quod tam magnum est in toto quam in aliquo, et tam m
02020008 st; nec locale est quod tam magnum est in toto quam in aliquo, et tam magnum in parvo quam
02020009 quam in magno: non igitur localis est anima. Et quidquid inlocale est, corporeum non est: *
02020009 is est anima. Et quidquid inlocale est, corporeum non est: igitur anima corpus non est. Ite
02020010 idquid inlocale est, corporeum non est: igitur anima corpus non est. Item ratiocinatur anim *
02020010 m non est: igitur anima corpus non est. Item ratiocinatur anima rationalis, et substantiali
02020012 ratio incorporalis atque inlocatis est: igitur incorporalis est anima. Item voluntas anime *
02020012 inlocatis est: igitur incorporalis est anima. Item voluntas anime substantia eius est, et s
02020013 tem voluntas anime substantia eius est, et si tota vult anima, tota voluntas est, et volunt
02020014 si tota vult anima, tota voluntas est, et voluntas corpus non est: igitur anima non est co *
02020014 luntas est, et voluntas corpus non est: igitur anima non est corpus. Item memoria inlocalis
02020014 s corpus non est: igitur anima non est corpus. Item memoria inlocalis quedam capacitas est,
02020015 memoria inlocalis quedam capacitas est, est, que nec multitudine recordabilium distenditur, nec
02020018 s, totus meminit, et totus memoria est, qui meminit totus: et memoria corpus non est: non i
02020019 minit totus: et memoria corpus non est: non igitur corpus est animus. Item corpus nec adpro *
02020019 corpus non est: non igitur corpus est animus. Item corpus nec adpropinquat Deo, nec recedi
02020021 ocaliter: igitur animus corpus non est". Et hactenus de incorporalitate anime disputatum si
02021005 poreo, verum etiam ex corporeo, id est ex duplici substantia, eos esse adseverat, ut ex uno
02021009 nt faciem Patris mei, qui in celis est": ex alio ad aliqua agenda in conspectu hominum vera
02021018 inquit, sed nec bonos angelos, fas est putari creatores, si pro subtilitate sui sensus et o
02021027 unus fiant, nec talc aliquid Deus est. Nec si eosdem spiritus sine corporibus cogites, quo

02021028	carnali cogitationi difficillimum	est". Memores, frater dilecte, sententie domini, quia du
03003002	risto. Sufficiat enim quod locutus	est in Prophetis, per se ipsum, et per suos Apostolos. N
03004002	esentia populi ipsam epistolam, si	est penes te, rescinde, et hoc te peniteat quod de tribu
01004012	ente proficiscitur. Plus plerisque	estimatur pictor homo quam inanimata pictura. Sed hoc no
02011010	olia, quia aer non sicut verno aut	estivo tempore calefactus tantam vim habet, ut aquam ad
01001014	articipium pertinent comprehendis.	Et non solum pastoribus regulam vivendi describis, sed e
01004003	toto libro tuo liquide declaratur.	Et tamen portas quod metuebas. Pondus enim tuum sursum f
01006003	tudine editas de libro sancti Iob.	Et quia festinans pertransiit minime eas petentibus nobi
01006010	ordinem libri sancti Iob exposuit.	Et satis miror hominem doctissimum et sanctum ut de stel
02004008	", sed contra corporalia nequitie.	Et dominus in Evangelio: " Cum spiritus, inquit, inmundu
02004012	met septem spiritus nequiores se".	Et in Regnorum libris scribitur: " Egrediar, inquit, et
02004013	x in ore omnium prophetarum eius".	Et alibi: " Spiritus fornicationis decepit eos". En habe
02005001	angelos malos, spiritus nuncupari.	Et quia multa de thesauro Scripturarum, propter brevitat
02005011	em spiritus domini, ibi libertas".	Et iterum: " Si quis autem spiritum Christi non habet, h
02006004	ctus est homo in animam viventem".	Et Salomon ait: " Quis scit si spiritus domini ascendit
02007005	Ego autem mente servio legi dei".	Et iterum: " Nos autem, inquit, sumus circumcisio, qui s
02009006	carne in qua erat spiritus vite".	Et paulo post: " Consumpta est, inquit, omnis caro que m
02013012	vel digito tangatur, tota sentit.	Et cum sensus corporis quinario numero dispertiti sint,
02014021	as magnitudines corporum continet?	Et idcirco rite creditur anima quantitatem nullam, quali
02015006	et altitudinem habere dignoscitur.	Et cum intellexerit hanc lineam, quam diximus non esse c
02018019	s unitur homini, ut Christus sit".	Et post paululum dicit: " Persona hominis mixtura est an
02018021	risti mixtura est Dei et hominis".	Et post paululum: " Verumtamen duarum rerum rerum incorp
02020009	gno: non igitur localis est anima.	Et quidquid inlocale est, corporeum non est: igitur anim
02020017	er etiam corporalium reminiscitur.	Et cum meminit animus, totus meminit, et totus memoria e
02020021	er: igitur animus corpus non est".	Et hactenus de incorporalitate anime disputatum sit. Vid
02021019	starum nobis occultiora noverunt".	Et paulo post: " Que in celis sunt, inquit, non investig
03003009	Evangelii iam necessaria non sunt.	Et si forte ipsum nomen novum te delectavit; quia ipsa e
01001001	Regularum a sanctitate tua editum,	et ad nos divina gratia opitulante perlatum, tanto liben
01001005	ntemtis huius seculi rebus caducis	et in sua mutabilitate variantibus, ad eterne vite stati
01001007	tutum. Illic prudentia inter bonum	et malum discretionis limitem fingit, illic iustitia uni
01001010	Illic fortitudo etiam in adversis	et in prosperis repperitur semper equalis, que nec in co
01001018	rint; qualiter vel qualia doceant;	et, ne in tanto sacerdotali culmine extollantur quid aga
01002005	" Ita enim que propria discipline	et morum sunt ad sacerdotii meritum utilia esse signific
01002010	antummodo scienter praedicare, cum	et innocens tantum sibi proficiat, nisi doctus sit; et d *
01002010	m sibi proficiat, nisi doctus sit;	et doctus, si doctrinam vivendo non adiuvet, omnino sibi
01003022	est, ne subtrahatur illa suavitas	et opprimatur ista necessitas". Adtestatur Gregorius san
01004006	tra sustollat, dum per dei gratiam	et obedientie meritum operisque boni efficientiam, fit s
01004008	is enim ea que consonant apostolis	et apostolicis viris. Pulcher enim pulchra dixisti et in
01004009	iris. Pulcher enim pulchra dixisti	et in his pulchrum te esse ostendisti. Nolo enim te simi
01004014	o laudari. Ego plane, licet fedus,	et te et omnia tua pulchra prospexi et memetipsum in com
01004015	ari. Ego plane, licet fedus, et te	et omnia tua pulchra prospexi et memetipsum in comparati *
01004015	t te et omnia tua pulchra prospexi	et memetipsum in comparationem tui satis indecorum vidi.
01005007	sufficiat ei scire Christum Iesum	et hunc crucifixum. Si autem non sufficit, nemo erit in
01005012	gerit? Quid si uxorem non habuerit	et tamen sine mulieris tactu non fuerit? Consolare ergo
01005016	ualem apostolica docet auctoritas,	et non reperitur qualis queritur: cessabit ergo fides qu
01005019	mysteria que per sacerdotes fiunt	et ministros. In utroque periculum manet: aut talis ordi
01006010	Et satis miror hominem doctissimum	et sanctum ut de stellis nenias Origenis transferret. Mi
01006015	pus ipsum de libro sancti Iob, sed	et alios libros morales quos fecisse te memoras in hoc l
01006017	delectamur. " Optabile namque est	et mihi percarum, sicut tuus Gregorius ait, usque ad ult
02000002	ratri Epiphanio diacono Licinianus	et Severus exigui Lectis litteris tuis, frater karissime
02001006	est, corporali modo tantum finiri;	et excepto trinitate deo, non solum inrationalium spirit
02001010	tamquam homines non iam ex spiritu	et corpore, sed ex duobus subsistant corporibus, et ange
02001011	d ex duobus subsistant corporibus.	et angeli tantummodo corpora esse credantur. Hoc etiam i
02001013	, quod si locales forent, profecto	et corporales forent. Unde subito preventus, nonnulla te
02002004	mnis qui Scripturas sanctas legere	et credere studet, intelleget. Addis etiam, ut tibi libr
02002005	ut tibi libros beati Agustini, sed	et ceterorum qui de hac re definierunt, quantoscumque ha
02002006	idemur, ad convincendum virum, qui	et responsionibus tuis nullatenus adsentire dignatur, tr
02002010	non perturbaret temporis qualitas,	et liceret ut libros eosdem, quos memoras, haberemus in
02002013	, id saltim volumus quod possumus:	et tibi non que nos ipsi voluntatem sequentes nostram de
02003002	it, inquit, angelos suos spiritus,	et ministros suos flammam ignis". Advertat igitur qui di
02003006	t spiritus suos nuncios. Propterea	et apostolus Paulus ad hebraeos ait: " Nonne omnes sunt
02003011	deret in occursum ethiopi eunucho;	et post paullulum dicit, pretermisso nomine angeli: " Di
02003013	t autem spiritus Philippo: accede,	et adiunge te ad currum istum". Videat profecto quem sup
02004001	um, postea spiritum nuncupari. Sed	et de angelis malis, quamvis de illorum societate bonoru
02004005	nobis conluctatio adversus carnem	et sanguinem, sed adversus principes et potestates, adve *
02004005	sanguinem, sed adversus principes	et potestates, adversus mundi rectores tenebrarum harum;
02004010	per loca inaquosa, querens requiem	et non inveniet, et deinde vadet et adsumet septem spiri
02004011	, querens requiem et non inveniet,	et deinde vadet et adsumet septem spiritus nequiores se" *
02004011	m et non inveniet, et deinde vadet	et adsumet septem spiritus nequiores se". Et in Regnorum
02004012	ris scribitur: " Egrediar, inquit,	et ero spiritus mendax in ore omnium prophetarum eius".
02005009	" Cum deus spiritus est". Dicitur	et spiritus deus, qui est tertia in trinitate persona, q
02005013	habet, hic non est eius". Dicitur	et spiritus angelus: " Qui facit, inquit, angelos suos s
02006001	us testimonia reahibuimus. Dicitur	et spiritus anima hominis secundum illud Geneseos: " For
02006002	ominus deus hominem de limo terre,	et inspiravit in faciem eius spiraculum vite, et factus
02006003	it in faciem eius spiraculum vite,	et factus est homo in animam viventem". Et Salomon ait:
02007001	s domini ascendit sursum?" Dicitur	et spiritus mens, que est veluti oculus anime, id est, i
02008001	ui spiritus deo servimus". Dicitur	et spiritus vis quedam anime mente inferior, ubi cunctas
02008003	d Apostoli: " Orabo spiritu, orabo	et mente". Dicitur et spiritus omnium animalium inration

02009001 spiritu, orabo et mente". Dicitur et spiritus omnium animalium irrationalium, secundum ill
02009003 que, inquit, iumenta in genus suum et omne quod movetur in terra in genere suo, cunctumque
02009005 ngresse sunt ad Noe in arcam, bina et bina ex omni carne in qua erat spiritus vite". Et pau
02009009 am super terram, universi homines, et cuncta in quibus spiraculum vite est, in terra mortua
02010002 sacrarum Scripturarum convincatur, et desinat dicere: Preter Trinitatem domini, omne quod e
02010004 orpus esse. Omne videlicet corpus, et altum, et latum, et longum est: inveniat, et dicat ut *
02010004 . Omne videlicet corpus, et altum, et latum, et longum est: inveniat, et dicat utrum triped
02010004 elicet corpus, et altum, et latum, et longum est: inveniat, et dicat utrum tripedalis an qu
02010005 et latum, et longum est: inveniat, et dicat utrum tripedalis an quatripedalis sit anima hom
02010007 quattor elementis, terra scilicet, et aqua, aere, vel igne, unde alia compacta sunt corpora
02010012 esse hominis, vel spiritum angeli, et non pudet ut credatur inde esse animam hominis aut sp
02010016 m, aer ad pulmones, quem accipiunt et reddunt tamquam folles, ignis ad oculos. Nec moveat q
02011002 ximus: omne corpus quod vivit, cum et arbores vivant et oculos non habeant, nec unde aerem *
02011002 quod vivit, cum et arbores vivant et oculos non habeant, nec unde aerem accipiant et redda
02011003 habeant, nec unde aerem accipiant et reddant. Certum est scilicet quod ista non habeant; v
02011004 quod ista non habeant; verumtamen et ipsa ex quattuor elementis constare videntur. Quantac
02011006 ur a terra, arbor esse non potest; et nisi aqua ab aere adtracta per medullas arboris usque
02011008 erducta, vivere nullatenus potest; et nisi aer ab igne fuerit calefactus, aquam levare non
02011011 aquam ad superiora arboris elevet, et viriditatem foliis servet; sed paulatim hiberno tempo
02012002 subsistere. Quocirca absurdum est, et a veritatis regula alienum, ut anima de aliquo elemen
02012012 it: " Faciamus hominem ad imaginem et similitadinena nostram", et fecit Deus hominem ad ima *
02012012 aginem et similitadinena nostram", et fecit Deus hominem ad imaginem suam, et Deus incorpor
02012013 cit Deus hominem ad imaginem suam, et Deus incorporeus est; profecto anima, que imago Dei e
02012015 erum est imaginem Dei esse animam, et contrarium Scripture sancte dici non potest, anima co
02013007 itur, si vivificatur, quanto magis et continetur? Nec enim sic implet corpus, quod continet
02013014 odorat, tota tangit, tota gustat: et cum corpus movet ipsa per locum, non movetur ipsa in
02014006 extra corpus suum esse non posse, et secundum magnitudinem corporis anima quantitate finir
02014015 novimus, montium, fluminum, celi, et terre, vel reliquarum species rerum animo continemus?
02015005 filum aranee, quod pro modulo suo et latitudinem et altitudinem habere dignoscitur. Et cum *
02015005 quod pro modulo suo et latitudinem et altitudinem habere dignoscitur. Et cum intellexerit h
02015010 stolus enim ait: " Quos prescivit, et predestinavit conformes fieri imaginis filii eius". I
02017003 uam sorices; gemmam, quam famulam? et plerumque etiam amplius adpenditur equus quam servus,
02018003 redicatorem, antistitem Agustinum; et licet pene in omnibus Opusculis suis, ubi eum causa e
02018020 Persona hominis mixtura est anime et corporis; persona autem Christi mixtura est Dei et ho *
02018020 sona autem Christi mixtura est Dei et hominis". Et post paululum: " Verumtamen duarum rerum
02018023 redi debuit, quam unius incorporee et alterius corporee. Nam si anima in sua natura non fal
02018025 t Verbum Dei, ac per hoc Verbi Dei et anime credibilior debet esse commixtio, quam anime et
02018026 r debet esse commixtio, quam anime et corporis. Sed hoc in nobis ipsis experimur, illud in
02019003 poream quoque esse animam, inquit, et si difficile tardioribus persuaderi potest, mihi tame
02019009 librum De quantitate anime, multis et multiplicibus disputationibus refertum, in quo inter
02019013 ista sunt, ut mihi videtur, detur, et de consuetudine corporum sic animam querimus. Ideoque
02020005 st. Porro vita corporis anima est, et in corpore vivit, et tam vivit anima in parte corpori *
02020005 is anima est, et in corpore vivit, et tam vivit anima in parte corporis, quam in toto corpo
02020007 oris est, quantum in toto corpore, et vita hec anima est; nec locale est quod tam magnum es
02020008 magnum est in toto quam in aliquo, et tam magnum in parvo quam in magno: non igitur localis
02020011 tem ratiocinatur anima rationalis, et substantialiter inest anime ratiocinari, et ratio inc *
02020011 ntialiter inest anime ratiocinari, et ratio incorporalis atque inlocatis est: igitur incorp
02020013 oluntas anime substantia eius est, et si tota vult anima, tota voluntas est, et voluntas co
02020014 ota vult anima, tota voluntas est, et voluntas corpus non est: igitur anima non est corpus.
02020016 stenditur, nec paucitate tenuatur, et incorporabiliter etiam corporalium reminiscitur. Et c
02020018 cum meminit animus, totus meminit, et totus memoria est, qui meminit totus: et memoria corp *
02020018 us memoria est, qui meminit totus: et memoria corpus non est: non igitur corpus est animus.
02020020 o, nec recedit a Deo; animus autem et proximat et longinquat inlocaliter: igitur animus cor *
02020020 it a Deo; animus autem et proximat et longinquat inlocaliter: igitur animus corpus non est"
02021018 res, si pro subtilitate sui sensus et orporis, semina rerum istarum nobis occultiora noveru
02021021 on investigamus, quo rerum genere, et corpora angelica secundum propriam dignitatem, et eor *
02021021 lica secundum propriam dignitatem, et eorum quedam corporalis actio continetur". In octavo
03001003 antes accepisse nos litteras tuas, et de vestre sospitatis bono gavisos. Sed in id non mini
03001006 tue indicant littere, susceperis, et de tribunali populis eas feceris adnunciari. Ego enim
03001008 xordium litterarum ipsarum legens, et non patienter ferens nec dignum ducens nenias ipsas p
03001010 ias ipsas perlegere, statim scidi, et eas in terram proieci, admirans quod his credulus fue
03001011 admirans quod his credulus fueris, et post Prophetarum vaticinia, et Christi Evangelia, Apo *
03001011 is, et post Prophetarum vaticinia, et Christi Evangelia, Apostolorumque eius epistolas, nes
03002009 requentat, aliquod operis faceret, et non saltaret. Meliusque erat viro hortum facere, iter
03002010 iter agere, mulieri colum tenere, et non ut dicitur, ballare, saltare, et membra a deo ben
03002011 non ut dicitur, ballare, saltare, et membra a deo bene condita saltando male torquere, et
03002012 ne condita saltando male torquere, et ad excitandam libidinem nugatoribus cancionibus procl
03003001 Non temere credidit sanctitas tua, et in presentia populi ipsam epistolam, si est penes te,
03003008 us est in Prophetis, per se ipsum, et per suos Apostolos. Nam et his non litteras transmitt *
03003008 ipsum, et per suos Apostolos. Nam et his non litteras transmittebat e celo, sed Spiritu sa
03003012 oli, scito diaboli esse figmentum, et omnem scripturam divinam epistolam aut epistolas esse
03003013 tolam aut epistolas esse celestes, et ad nos de celo fuisse transmissas: Emendet ergo quod
03004002 stolam, si est penes te, rescinde, et hoc te peniteat quod de tribunali eam feceris recitar
03004006 quod accepistis anathema sit". Sed et illud Evangelium: " Omnis lex et Prophete usque ad Io *
03004006 d et illud Evangelium: " Omnis lex et Prophete usque ad Iohannem prophetaverunt". Deinceps,
03004008 ivulgata fuerint, omnino abicienda et detestanda sanctitas tua noverit. Ora pro nobis, domi
03004009 erit. Ora pro nobis, domine sancte et in Christo karissime frater.
01001005 n sua mutabilitate variantibus, ad eterne vite stationem oculos mentis aperiat? Liber hic t

01001013 imponit. Illic cuncta que ad vite eterne participium pertinent comprehendis. Et non solum
02003011 quutus, ut descenderet in occursum ethiopi eunucho; et post paullulum dicit, pretermisso no
01001009 sque anime subdit. Illic fortitudo etiam in adversis et in prosperis repperitur semper equa
01001014 bus regulam vivendi describis, sed etiam his, qui regiminis officium nullum habent, vivendi
01002006 meritum utilia esse significat, si etiam hec, que ad docende ac tuende fidei scientiam nece
02001008 um Scripturas spiritus vite, vorum etiam rationalium spiritus, angelorum vel hominum, non d
02001012 ummodo corpora esse credantur. Hoc etiam in preiudicio animarum adducens, quod si locales f
02002004 credere studet, intelleget. Addis etiam, ut tibi libros beati Agustini, sed et ceterorum q
02003009 u scilicet nomen nature. Similiter etiam in Actis Apostolorum Lucas de Philippo refert quod
02004015 bet non solum angelos bonos, verum etiam angelos malos, spiritus nuncupari. Et quia multa d
02010006 hominis vel spiritus angeli: dicat etiam ex quo elemento habeat substantiam: exceptis quatt
02014016 ecies rerum animo continemus? Quis etiam locus tam grandis anime, cum tanta spatia locorum
02015001 est, quantitatem non habere. Quin etiam cogitet, si potest, quid sit in geometrica discipl
02015003 solum habet longitudinem; auferat etiam cogitationem omnium rerum corporearum, quamvis min
02017002 nostrum adferat commodum. Quis non etiam malit habere panem, quam sorices; gemmam, quam fam
02017004 gemmam, quam famulam? et plerumque etiam amplius adpenditur equus quam servus, dum scilicet
02018006 ere, nec nobis legere vacat; pauca etiam que nobis ex libris eius ad incorporalitatem anime
02018012 ura, sed corpore melior". In libro etiam De virginitate Sancte Marie, quem ad Volusianum se
02019001 e anime potuisse misceri. In libro etiam De origine anime, quem ad sanctum Hieronymum presb
02019014 querimus. Ideoque bene precipitur etiam in mysteriis, ut omnia corporea contemnat, univers
02020017 tate tenuatur, et incorporabiliter etiam corporalium reminiscitur. Et cum meminit animus, t
02021005 tis non solum ex incorporeo, verum etiam ex corporeo, id est ex duplici substantia, eos ess
02021022 ralis actio continetur". In octavo etiam libro, docens Deum non esse corpus, " Nec sicut co
01003016 sine quo regi populus non potest, etsi ita teneatur atque administretur ut decet, tamen in
02018003 ene in omnibus Opusculis suis, ubi eum causa exegit, animam vel angelum instruat incorporeu
01003004 sub sole. Sed opus ipsum, quod per eumdem honorem vel potentiam fit, si recte atque utilite
02003011 ut descenderet in occursum ethiopi eunucho; et post paullulum dicit, pretermisso nomine ang
03001011 Prophetarum vaticinia, et Christi Evangelia, Apostolorumque eius epistolas, nescio cuius h
03003008 a facta essent, post predicationem Evangelii iam necessaria non sunt. Et si forte ipsum nom
02004009 corporalis nequitie. Et dominus in Evangelio: " Cum spiritus, inquit, inmundus exierit ab h
02005008 trinitas, secundum quod legitur in Evangelio Iohannis: " Cum deus spiritus est". Dicitur et
02012009 t, anima, secundum quod dominus in Evangelio ait, occidi non potest; profecto anima que occ
02021007 recedant, secundum quod dominus in Evangelio, cum de non contemnendis parvulis ageret: " Qu
03004006 pistis anathema sit". Sed et illud Evangelium: " Omnis lex et Prophete usque ad Iohannem pr
03004005 era ad Galatas scripsit: " Si quis evangelizaverit vobis preter id quod accepistis anathema
01005017 r: cessabit ergo fides que constat ex auditu: cessabit baptismus si non fuerit qui baptizet
02001010 d corpora, tamquam homines non iam ex spiritu et corpore, sed ex duobus subsistant corporib
02001011 non iam ex spiritu et corpore, sed ex duobus subsistant corporibus, et angeli tantummodo co
02002014 rimus, sed que in memoriam nostram ex seniorum nostrorum definitionibus colligentes coacerv
02009005 sunt ad Noe in arcam, bina et bina ex omni carne in qua erat spiritus vite". Et paulo post:
02010006 s vel spiritus angeli: dicat etiam ex quo elemento habeat substantiam: exceptis quattor ele
02010014 is. Omne igitur corpus quod vivit, ex quattuor elementis subsistit; corpus enim proprie per
02011004 ta non habeant; verumtamen et ipsa ex quattuor elementis constare videntur. Quantacumque si
02012001 biliter diximus omne corpus vivens ex quattuor elementis subsistere. Quocirca absurdum est,
02018007 egere vacat; pauca etiam que nobis ex libris eius ad incorporalitatem anime aut angeli adst
02021005 amem in libro Trinitatis non solum ex incorporeo, verum etiam ex corporeo, id est ex duplic
02021005 n solum ex incorporeo, verum etiam ex corporeo, id est ex duplici substantia, eos esse adse
02021005 o, verum etiam ex corporeo, id est ex duplici substantia, eos esse adseverat, ut ex uno a D
02021006 substantia, eos esse adseverat, ut ex uno a Dei contemplatione non recedant, secundum quod
02021009 iem Patris mei, qui in celis est": ex alio ad aliqua agenda in conspectu hominum veraciter
02022004 cilius credat, in quantum quivimus ex Opusculis eorum memoria retinere, scripta per vos not
01001011 trariis frangitur nec in prosperis exaltatur. Illic temperantia furorem libidinis frangit d
02010010 otest, fortassis quia in elementis excellentior aer vel ignis est, aerem aut ignem eligat n
02022003 recto tempore providentes, hos duos excellentissimos tractatores, ut facilius credat, in qua
03003005 iritu sancto eorum corda replebat. Exceptis enim decem preceptis, que in tabulis lapideis m
02010007 x quo elemento habeat substantiam: exceptis quattor elementis, terra scilicet, et aqua, aer
02001006 , corporali modo tantum finiri; et excepto trinitate deo, non solum inrationalium spiritus
03002012 dita saltando male torquere, et ad excitandam libidinem nugatoribus cancionibus proclamare.
02018004 ibus Opusculis suis, ubi eum causa exegit, animam vel angelum instruat incorporeum, verumta
01004002 tus cuius stilum adsequeris, cuius exemplo delitescere cupiebas, ut pondus sacerdotii decli
02004009 : " Cum spiritus, inquit, inmundus exierit ab homine, ambulat per loca inaquosa, querens re
02000002 anio diacono Licinianus et Severus exigui Lectis litteris tuis, frater karissime, grandi su
01006016 te memoras in hoc libro Regularum, exiguitati nostre transmittere. Tui enim sumus, tua lege
01002001 antur quid agant. Adtestantur huic eximie doctrine sancti antiqui patres, doctores defensor
02019007 rporis sensibus dediti, nihil esse existimant quod non per sensus corporis percepisse memin
03001008 pi, in presentia ipsius perlatoris exordium litterarum ipsarum legens, et non patienter fer
02018026 t corporis. Sed hoc in nobis ipsis experimur, illud in Christo credere iubemur: si autem ut
01006021 r, sicut optamus, beatissime papa. Explicit epistola beati Liciniani. Domino sancto ac vene
01002004 t prophete. Ilarius sanctus dicit, exponens verba apostoli doctoris gentium: " Ita enim que
01003008 desiderat, opus bonum desiderat". Exponere voluit quid sit episcopus, quia nomen est operi
01006009 secundum ordinem libri sancti Iob exposuit. Et satis miror hominem doctissimum et sanctum
02014005 itur a me quanta anima magnitudine extendatur, cum veraciter pateat extra corpus suum esse
02013009 aqua, ut tantum interius sit, non exterius. Tota igitur anima interius est, tota exterius;
02013010 ta igitur anima interius est, tota exterius; tanta est in minori corporis parte, quanta in
02014019 uod interius, illud maius est quod exterius est. Quomodo ergo anima, sicut dicitur parvum c
01001018 t, ne in tanto sacerdotali culmine extollantur quid agant. Adtestantur huic eximie doctrine
02012005 Apostolo, quodcumque fecerit homo, extra corpus est"; anima que peccare potest, utique corp
02014005 e extendatur, cum veraciter pateat extra corpus suum esse non posse, et secundum magnitudin

02013011 s parte, quanta in maiori. Si enim extrema corporis pars vel digito tangatur, tota sentit.
01005001 precor per gratiam dei, que in te exuberat, ut non respuas deprecantem, sed libenter docea
01005003 re. Compellimur igitur necessitate facere, quod doces non fieri. Peritus enim dum non reppe
03002010 ltaret. Meliusque erat viro hortum facere, iter agere, mulieri colum tenere, et non ut dici
03002009 ium non frequentat, aliquod operis faceret, et non saltaret. Meliusque erat viro hortum fac
02012011 mago Dei est, ipse quippe dicit: " Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram",
01005015 im metuimus ne per necessitatem ea faciamus que non debemus. Ecce obediendum est preceptis
02006003 em de limo terre, et inspiravit in faciem eius spiraculum vite, et factus est homo in anima
02021009 " Quia angeli eorum semper vident faciem Patris mei, qui in celis est": ex alio ad aliqua
02018022 erum rerum incorporearum commixtio facilius credi debuit, quam unius incorporee et alterius
02018030 Incorporeum alterumque corporeum, facilius potuisse misceri "? Hec disputatio vera ratione
02018034 t hominis, potuisse misceri, multo facilius credere debent, Verbum Dei incorporeum incorpor
02022004 s excellentissimos tractatores, ut facilius credat, in quantum quivimus ex Opusculis eorum
02003002 angelis Psalmographus dicat: " Qui facit, inquit, angelos suos spiritus, et ministros suos
02003004 os corporeos esse, quia dixit: Qui facit angelos suos spiritus, non corpora: angelos enim g
02003005 atine nuncius dicitur, id est, qui facit spiritus suos nuncios. Propterea et apostolus Paul
02005013 Dicitur et spiritus angelus: " Qui facit, inquit, angelos suos spiritus". Unde iam superius
01006013 ue cum angelis neque cum hominibus facta esse Scriptura sancta declarat. Dignetur ergo beat
02018011 is Deus est. Spiritus commutabilis facta natura, sed corpore melior". In libro etiam De vir
03003007 lo/ Non igitur credas, que numquam facta leguntur: quod si ea facta essent, post predicatio
03003008 numquam facta leguntur: quod si ea facta essent, post predicationem Evangelii iam necessari
03001013 ominis litteras sub nomine Christi factas, eius esse credideris; ubi nec sermo elegans, nec
02006003 in faciem eius spiraculum vite, et factus est homo in animam viventem". Et Salomon ait: " Q
02019016 alem reddi desiderat, qualis a Deo factus est, id est, similis Deo, non enim alia salus ani
01004014 c me oportet mentiri, nec te decet falso laudari. Ego plane, licet fedus, et te et omnia tu
02018023 ee. Nam si anima in sua natura non fallitur, incorpoream se esse comprehendit. Multo magis
02017003 panem, quam sorices; gemmam, quam famulam? et plerumque etiam amplius adpenditur equus qua
02021017 os, inquit, sed nec bonos angelos, fas est putari creatores, si pro subtilitate sui sensus
02005002 de decerpentes, pretermittimus, ne fastidium scilicet legentibus generemus, ipse qui angelo
01005002 cantem, sed libenter doceas que me fateor ignorare. Compellimur igitur necessitate facere,
02019003 ibus persuaderi potest, mihi tamen fateremur duo Incorporea, quam unum incorporeum alterumq
02018029 rum citius crederemus? Quomodo non feceris adnunciari. Ego enim mox a te transmissas accepi
03001006 peris, et de tribunali populis eas feceris recitari, beati Apostoli sequens doctrinam, quod
03004003 te peniteat quod de tribunali eam fecerit homo, extra corpus est"; anima que peccare potes
02012004 atum, dicente Apostolo, quodcumque fecisse te memoras in hoc libro Regularum, exiguitati no
01006015 , sed et alios libros morales quos fecisse aliqua incorporea, aliqua corporea; preposuisse
02016002 ritatem, credimus Deum incorporeum fecit de Officiis. Adtestatur sanctus Agustinus dicens:
01003002 tus Ambrosius in illis libris quos fecit Deus hominem ad imaginem suam, et Deus incorporeus
02012012 nem et similitudinem nostram", et fedus, et te et omnia tua pulchra prospexi et memetipsum
01004014 et falso laudari. Ego plane, licet femenino, maxime valentem minus valentiori. Sed hec dici
02016007 celestia terrestribus, masculinum feralium, vel avium, vel reliquorum, In quibus est secun
02001007 inrationalium spiritus iumentorum, ferens nec dignum ducens nenias ipsas perlegere, statim
03001009 m ipsarum legens, et non patienter fertur, non deorsum; non quod te ad ima premat, sed quod
01004004 metuebas. Pondus enim tuum sursum festinans pertransiit minime eas petentibus nobis ostend
01006004 ditas de libro sancti Iob. Et quia fiant, nec tale aliquid Deus est. Nec si cosdem spiritus
02021026 lia millium, in unum collecti unus fiat, qualem apostolica docet auctoritas, et non reperit
01005016 iendum est preceptis tuis ut talis fiat hominis: Nam sicut in unitate persone anima unitur
02018017 atur anima corpori, ut una persona fiat hominis, potuisse misceri, multo facilius credere d
02018033 ncorpoream corpori, ut una persona fidei scientiam necessaria sunt, inter reliqua non deeru
01002007 tiam hec, que ad docende ac tuende fidei catholice veritatem, credimus Deum incorporeum fec
02016001 us est". Quapropter secundum recte fidem ducet: ut scilicet sicut credunt animam incorporea
02018032 tis incredulos provocans vocans ad fides que constat ex auditu: cessabit baptismus si non f
01005017 tur qualis queritur: cessabit ergo fiendum est nisi ut imperitus, sicut ego sum, ordinetur?
01005005 d oficium sacerdotale veniat, quid fieret persona Christi; cum hoc simul fieri oportuerit,
02018014 Deus homini permixtus sit, ut una fieri. Peritus enim dum non repperitur qui ad oficium sa
01005003 necessitate facere, quod doces non fieri imaginis filii eius". Intellegat igitur quod Apost
02015010 scivit, et predestinavit conformes fieri oportuerit, quasi rationem ipsi reddant de re que
02018015 ret persona Christi; cum hoc simul figmentum, et omnem scripturam divinam epistolam aut epi
03003012 Petri Apostoli, scito diaboli esse filii eius". Intellegat igitur quod Apostolus ait: " Qui
02015010 estinavit conformes fieri imaginis filum aranee, quod pro modulo suo et latitudinem et alti
02015005 , quamvis minutissimarum, usque ad fingit, illic iustitia unicuique sua tribuit, dum deo an
01001008 onum et malum discretionis limitem finiri; et excepto trinitate deo, non solum inrationallu
02001006 od deus est, corporali modo tantum finiri? Ergo si iuxta quantitatem corporis quantitas est
02014007 itudinem corporis anima quantitate fit, si recte atque utiliter fit, id est ut valeat ad ea
01003005 d per eumdem honorem vel potentiam fit, id est ut valeat ad eam salutem subditorum, que sec
01003005 ntiam fit, si recte atque utiliter fit, id est ut valeat ad ea fit suave quod per imbecillitatem humanam videbatur habe
01004007 ritum operisque boni efficientiam, fit, quomodo misceatur anima corpori, ut una persona fia
02018016 em ipsi reddant de re que quotidie fiunt et ministros. In utroque periculum manet: aut tali
01005019 sancta mysteria que per sacerdotes fixa radicibus contineatur a terra, arbor esse non potes
02011005 umque sit proceritas arboris, nixi flagitant, quomodo Deus homini permixtus sit, ut una fic
02018013 inquit, quidam rationem reddi sibi flammam ignis". Advertat igitur qui dicit angelos corpor
02003003 s suos spiritus, et ministros suos fluminum, celi, et terre, vel reliquarum species rerum a
02014014 s civitatum quas novimus, montium, folia, quia aer non sicut verno aut estivo tempore calef
02011009 Ideo autumni frigore lapsa cadunt folliis servet; sed paulatim hiberno tempore succedente f
02011011 ora arboris elevet, et viriditatem folles, ignis ad oculos. Nec movent quod diximus: omne c
02010016 quem accipiunt et reddunt tamquam forent, profecto et corporales forent. Unde subito preve
02001013 animarum adducens, quod si locales forent. Unde subito preventus, nonnulla testimonia Scrip
02001013 les forent, profecto et corporales Formavit Igitur dominus deus hominem de limo terre, et i
02006002 hominis secundum illud Geneseos: " fornicationis decepit eos". En habet non solum angelos b
02004013 etarum eius". Et alibi: " Spiritus

02014004 is, que tantum in tempore est. Sed forsitan respondebit: Ut quid requiritur a me quanta Ani
02010010 det. Sed quia invenire non potest, fortassis quia in elementis excellentior aer vel ignis e
01005007 . Sed pertractet prudentia tua, ne forte ad peritiam non sufficiat ei scire Christum Iesum
03003009 lii iam necessaria non sunt. Et si forte ipsum nomen novum te delectavit; quia ipsa epistul
01001009 imam corpusque anime subdit. Illic fortitudo etiam in adversis et in prosperis repperitur s
01001012 llic temperantia furorem libidinis frangit discreteque voluptatibus modum imponit. Illic cu
01001011 per equalis, que nec in contrariis frangitur nec in prosperis exaltatur. Illic temperantia
02001001 verus exigui lectis litteris tuis, frater karissime, grandi sumus admiratione permoti, eo q
02018001 d iam vel nunc accipiat, karissime frater karissime, sanctum atque eg
02022001 tioni difficillimum est". Memores, frater dilecte, sententie domini, quia duorum aut trium
03004009 ine sancte et in Christo karissime frater.
02000001 niani. Domino sancto ac venerabili fratri Epiphanio diacono Licinianus et Severus exigui Le
03002008 stianus, si die ipso Ecclesiam non frequentat, aliquod operis faceret, et non saltaret. Mel
02011012 aulatim hiberno tempore succedente frigefactus, aqua ad inferiora descendens, arbor arescit
02011009 e non potest. Denique ideo autumni frigore lapsa cadunt folia, quia aer non sicut verno aut
01005010 sse non debet. Bigamis enim aperta fronte resistimus ne sacramentum utique corrumpamus. Qui
02022007 ec plurimorum testium, si producti fuerint, adsentire curabit. ITEM EPISTULA CUIUS SUPRA AD
03004008 i qua nova vel inusitata divulgata fuerint, omnino abicienda et detestanda sanctitas tua no
03001010 roicci, admirans quod his credulus fueris, et post Prophetarum vaticinia, et Christi Evange
01005013 t et tamen sine mulieris tactu non fuerit? Consolare ergo nos stilo tuo ut non puniamur nec
01005018 auditu: cessabit baptismus si non fuerit qui baptizet: cessabunt illa sacrosancta mysteria
02002008 l certe nobis si aliquid divinitus fuerit inspiratum, ut scribamus hortaris. Unde sciat san
02011007 dullas arboris usque ad summitatem fuerit perducta, vivere nullatenus potest; et nisi aer a
02011008 atenus potest; et nisi aer ab igne fuerit calefactus, aquam levare non potest. Denique ideo
02014009 sque debet esse sapientior, quanto fuerit corpore grandior. At vero cum plerumque cernamus
03003013 s esse celestes, et ad nos de celo fuisse transmissas. Emendet ergo quod temere credidit sa
02020002 me tres, omni eloquentie splendore fulgentes: in quibus inter cetera ingenii sui preclariss
01001012 peris exaltatur. Illic temperantia furorem libidinis frangit discreteque voluptatibus modum
03004004 ns doctrinam, quod inter cetera ad Galatas scripsit: " Si quis evangelizaverit vobis preter
03001004 tuas, et de vestre sospitatis bono gavisos. Sed in id non minime contristati sumus, quod li
02017003 malit habere panem, quam sorices; gemmam, quam famulam? et plerumque etiam amplius adpendi
02009003 m et omne quod movetur in terra in genere suo, cunctumque volatile secundum genus suum, uni
02016003 a, aliqua corporea; preposuisse in genere incorporearum rerum rationalia inrationabilibus,
02016005 pravis, immortalia mortalibus. In genere igitur rerum corporearum, sensibilia insensibilib
02021020 nquit, non investigamus, quo rerum genere, et corpora angelica secundum propriam dignitatem
02005003 , ne fastidium scilicet legentibus generemus, ipse qui angelos spiritus non esse credit, sa
02006001 ritus anima hominis secundum illud Geneseos: " Formavit igitur dominus deus hominem de limo
02009002 lium inrationalium, secundum illud Geneses: " Universaque, inquit, iumenta in genus suum et
01002005 , exponens verba apostoli doctoris gentium: " Ita enim que propria discipline et morum sunt
02009002 " Universaque, inquit, iumenta in genus suum et omne quod movetur in terra in genere suo,
02009004 suo, cunctumque volatile secundum genus suum, universe aves, omnesque volucres ingresse su
02015001 am cogitet, si potest, quid sit in geometrica disciplina punctum, quid linea, que nullam ha
01001017 hoc officium veniant; qualem vitam gerant, cum venerint; qualiter vel qualia doceant; et, n
01003011 uperintendit, curam scilicet eorum gerens: scopus quippe intentio est. Ergo episcopum, si v
02003005 piritus, non corpora: angelos enim graece, latine nuncius dicitur, id est, qui facit spirit
01006008 arii episcopi Pictaviensis quos de graeco Origenis in latinum vertit; sed non omnia secundu
01003009 uia nomen est operis, non honoris; graecum est enim atque inde ductum vocabulum, quod ille
02001001 s litteris tuis, frater karissime, grandi sumus admiratione permoti, eo quod quemdam virum
02014009 sapientior, quanto fuerit corpore grandior. At vero cum plerumque cernamus sapientiores es
02014010 ntiores esse minores, quam corpore grandiores, non est anime secundum corporis quantitatem
02014016 o continemus? Quis etiam locus tam grandis anime, cum tanta spatia locorum continet? Sed qu
02014013 in parvum corpus tantas corporum, granditates imaginum continet? An non omnes magnitudines
01001002 ilate tua editum, et ad nos divina gratia opitulante perlatum, tanto libentius legimus, qua
01004006 od ad astra sustollat, dum per dei gratiam et obedientie meritum operisque boni efficientia
01005001 is indecorum vidi. Unde precor per gratiam dei, que in te exuberat, ut non respuas deprecan
01004008 illitatem humanam videbatur habere gravedinem. Dicis enim ea que consonant apostolis et apo
01000005 OME DIRECTA Domino beatissimo Pape Gregorio Licinianus Episcopus Librum Regularum a sanctit
01000002 COPI DE LIBRO REGULARUM AD SANCTUM GREGORIUM PAPAM URBIS ROME DIRECTA Domino beatissimo Pap
01002002 ie, Ilarius, Ambrosius, Agustinus, Gregorios. Hi omnes testimonium [illegible], sicut ap
01004001 matur ista necessitas". Adtestatur Gregorius sanctus cuius stilum adsequeris, cuius exemplo
01006018 e est et mihi percarum, sicut tuus Gregorius ait, usque ad ultimam discere senectutem". Inc
02013014 it, tota odorat, tota tangit, tota gustat: et cum corpus movet ipsa per locum, non movetur
02011002 um et arbores vivant et oculos non habeant, nec unde aerem accipiant et reddant. Certum est
02011003 Certum est scilicet quod ista non habeant; verumtamen et ipsa ex quattuor elementis consta
02010006 ngeli: dicat etiam ex quo elemento habeat substantiam: exceptis quattor elementis, terra sc
02014012 orro autem, si tantam magnitudinem habeat anima, quantam corpus, quomodo in parvum corpus t
02017001 . Sed hec dicimus ostendentes quid habeat ordo nature, non quid nostrum adferat commodum. Q
03002004 is resurrexit, reverentissimum non habeat? Sed quantum sentio, ideo novus iste predicator h
01006007 librorum ductus eus transponeres. Habemus sane libellos sex beati Ilarii episcopi Pictavie
01001016 m habent, vivendi regulam tribuis. Habent enim pastores in quadrupertita tua distributione
01001015 his, qui regiminis officium nullum habent, vivendi regulam tribuis. Habent enim pastores in
01004007 r imbecillitatem humanam videbatur habere gravedinem. Dicis enim ea que consonant apostolis
01006002 it nos preteriens, qui dixit nobis habere se homelias a vestra beatitudine editas de libro
01006012 est, ut credam astra celi spiritus habere rationales, que neque cum angelis neque cum homin
02002006 hac re definierunt, quantoscumque habere videmur, ad convincendum virum, qui et responsion
02014022 ima quantitatem nullam, qualitatem habere ullum: Deum nec quantitatem, nec qualitatem haber
02014022 um nec quantitatem, nec qualitatem habere. Quia igitur equalis Deo non est, qualitatem habe
02014023 ur equalis Deo non est, qualitatem habere; quia corpus non est, quantitatem non habere.
02014024 ia corpus non est, quantitatem non habere. Quis etiam cogitet, si potest, quid sit in geome

02015006 suo et latitudinem et altitudinem habere dignoscitur. Et cum intellexerit hanc lineam, qua
02017002 rat commodum. Quis non etiam malit habere panem, quam sorices; gemmam, quam famulam? et ple
02002011 et ut libros eosdem, quos memoras, haberemus in promptu, voluntati tuc voluisse parere. Sed
02004014 tus fornicationis decepit eos". En habet non solum angelos bonos, verum etiam angelos malos
02005012 Si quis autem spiritum Christi non habet, hic non est eius". Dicitur et spiritus angelus: "
02011010 tivo tempore calefactus tantam vim habet, ut aquam ad superiora arboris elevet, et viridita
02015002 na punctum, quid linea, que nullam habet latitudinem, nullam altitudinem, sed solum habet l
02015003 nem, nullam altitudinem, sed solum habet longitudinem; auferat etiam cogitationem omnium re
02018009 vimus. In libro igitur qui titulum habet De summo bono, supra memoratus antistes: " Omnis n
01005012 erem tetigerit? Quid si uxorem non habuerit et tamen sine mulieris tactu non fuerit? Consol
01003003 n actione non amandus est honor in hac vita sive potentia, quoniam omnia vana sub sole. Sed
02002005 Agustini, sed et ceterorum qui de hac re definierunt, quantoscumque habere videmur, ad con
02020021 igitur animus corpus non est". Et hactenus de incorporalitate anime disputatum sit. Videam
02015006 e dignoscitur. Et cum intellexerit hanc lineam, quam diximus non esse corpoream, intellegat
02004006 adversus mundi rectores tenebrarum harum; contra spiritualia nequitie in celestibus". Si ig
02003006 . Propterea et apostolus Paulus ad hebraeos ait: " Nonne omnes sunt administratores spiritu
02018030 reum, facilius potuisse misceri "? Hec disputatio vera ratione plenissima magni antistitis
02019004 mihi tamen fateor esse persuasum". Hec verba beati Agustini ostendunt illos non posse intel
01002006 m utilia esse significat, si etiam hec, que ad docende ac tuende fidei scientiam necessaria
02017001 ime valentem minus valentiori. Sed hec dicimus ostendentes quid habeat ordo nature, non qui
02020007 , quantum in toto corpore, et vita hec anima est; nec locale est quod tam magnum est in tot
03001002 piguit, cogente caritate Christi, hec qualiacumque sunt, ad sanctitatem vestram verba diri
02003008 ministerium missi propter eos qui hereditatem capiunt salutis? " In angelo enim nomen offi
01002003 , Ambrosius, Agustinus, Gregorius, Hi omnes testimonium tibi perhibent, sicut apostolis pre
02011012 itatem foliis servet; sed paulatim hiberno tempore succedente frigefactus, aqua ad inferior
01001006 ionem oculos mentis aperiat? Liber hic tuus omnium est aula virtutum. Illic prudentia inter
02005012 autem spiritum Christi non habet, hic non est eius". Dicitur et spiritus angelus: " Qui fa
02007004 servio in spiritu meo". Quem dixit hic spiritum, alibi mentem apellat, dicendo: " Ego autem
02019001 De origine anime, quem ad sanctum Hieronymum presbyterum scripsit, " incorpoream quoque es
01001015 gulam vivendi describis, sed etiam his, qui regiminis officium nullum habent, vivendi regul
01004009 Pulcher enim pulchra dixisti et in his pulchrum te esse ostendisti. Nolo enim te similare i
02022006 vos notescenda mandavimus. Quod si his noluerit adsentire, nec plurimorum testium, si produ
03001010 s in terram proieci, admirans quod his credulus fueris, et post Prophetarum vaticinia, et C
03003003 sum, et per suos Apostolos. Nam et his non litteras transmittebat e celo, sed Spiritu sanct
02001012 tantummodo corpora esse credantur. Hoc etiam in preiudicio animarum adducens, quod si local
01001017 ertita tua distributione quales ad hoc officium veniant; qualem vitam gerant, cum venerint;
01004012 r homo quam inanimata pictura. Sed hoc non adsentationi aut adulationi reputes, sed veritat
01005008 i autem non sufficit, nemo erit in hoc loco qui peritus esse dicatur: nemo erit utique sace
01006006 displicuisse vobis illud opus, sed hoc salubriori consilio statuisse ut in librorum ductus
01006016 morales quos fecisse te memoras in hoc libro Regularum, exiguitati nostre transmittere. Tui
02002002 lla testimonia Scripturarum contra hoc opposuisse scriptis tuis inserta cognovimus, quod qu
02005006 piritus adpellari. Verumtamen quia hoc invenire nullatenus poterit, credat multifarie multi
02018015 ut una fieret persona Christi; cum hoc simul fieri oporterit, quasi rationem ipsi reddant
02018025 incorporeum est Verbum Dei, ac per hoc Verbi Dei et anime credibilior debet esse commixtio,
02018026 ixtio, quam anime et corporis. Sed hoc in nobis ipsis experimur, illud in Christo credere i
03002005 sentio, ideo novus iste predicator hoc dicit, ut nos iudaizare compellat, ut nullus sibi in
03002007 s preparet, aut in eo ambulet. Sed hoc quam pessimum sit, sanctitas tua perpendat. Utinam p
03003001 amare. Absit ergo a sanctitate tua hoc credere, ut epistule nunc nobis mittantur a Christo.
03004002 lam, si est penes te, rescinde, et hoc te poeniteat quod de tribunali eam feceris recitari,
01006002 teriens, qui dixit nobis habere se homelias a vestra beatitudine editas de libro sancti Iob
02004009 ritus, inquit, inmundus exierit ab hominem, ambulat per loca inaquosa, querens requiem et no
01006010 ancti Iob exposuit. Et satis miror hominem doctissimum et sanctum ut de stellis nemias Orig
02006002 os: " Formavit igitur dominus deus hominem de limo terre, et inspiravit in faciem eius spir
02012007 ns, spiritu autem presens" iudicat hominem in tanta terrarum longitudine disparatum, procul
02012011 est, ipse quippe dicit: " Faciamus hominem ad imaginem et similitadinem nostram", et fecit
02012012 litadinem nostram", et fecit Deus hominem ad imaginem suam, et Deus incorporeus est; profe
02001010 ici spiritus, sed corpora, tamquam homines non iam ex spiritu et corpore, sed ex duobus sub
02009008 que reptam super terram, universi homines, et cuncta in quibus spiraculum vite est, in ter
02018014 reddi sibi flagitant, quomodo Deus homini permixtus sit, ut una fieret persona Christi; cum
02018018 ita in unitate persone Deus unitur homini, ut Christus sit". Et post paululum dicit: " Pers
01006013 s, que neque cum angelis neque cum hominibus facta esse Scriptura sancta declarat. Dignetur
02006001 ibuimus. Dicitur et spiritus anima hominis secundum illud Geneseos: " Formavit igitur domin
02010005 pedalis an quatripedalis sit anima hominis vel spiritus angeli: dicat etiam ex quo elemento
02010011 ut ignem eligat naturam anime esse hominis, vel spiritum angeli, et non pudet ut credatur i
02010012 pudet ut credatur inde esse animam hominis aut spiritum angeli, unde est corpus pecoris vel
02010013 ngeli, unde est corpus pecoris vel hominis. Omne igitur corpus quod vivit, ex quattuor elem
02018017 anima corpori, ut una persona fiat hominis: Nam sicut in unitate persone anima unitur corpo
02018019 Et post paululum dicit: " Persona hominis mixtura est anime et corporis; persona autem Chr
02018021 a autem Christi mixtura est Dei et hominis". Et post paululum: " Verumtamen duarum rerum re
02018033 oream corpori, ut una persona fiat hominis, potuisse misceri, multo facilius credere debent
03001012 umque eius epistolas, nescio cuius hominis litteras sub nomine Christi factas, eius esse cr
02001009 ationalium spiritus, angelorum vel hominum, non debere dici spiritus, sed corpora, tamquam
02021010 alio ad aliqua agenda in conspectu hominum veraciter adpareant. Sic enim in libro eiusdem o
02022002 ntie domini, quia duorum aut trium hominum testimonium verum sit, labori nostro in arcto te
01004012 r. Plus plerisque estimetur pictor homo quam inanimata pictura. Sed hoc non adsentationi au
02006003 ius spiraculum vite, et factus est homo in animam viventem". Et Salomon ait: " Quis scit si
02012005 cente Apostolo, quodcumque fecerit homo sit; ita in unitate persone Deus unitur homini, ut
02018018 e persone anima unitur corpori, ut honor in hac vita sive potentia, quoniam omnia vana sub
01003003 cens: " In actione non amandus est

01003004 e. Sed opus ipsum, quod per eumdem honorem vel potentiam fit, si recte atque utiliter fit,
01003009 scopus, quia nomen est operis, non honoris; graecum est enim atque inde ductum vocabulum, q
02002008 us fuerit inspiratum, ut scribamus hortaris. Unde sciat sanctitas vestra, si otium nostrum
03002010 non saltaret. Meliusque erat viro hortum facere, iter agere, mulieri colum tenere, et non
02012003 um, ut anima de aliquo elementorum horum credatur subsistere. Si " omne peccatum, dicente A
02018028 ertum credendum preciperetur, quid horum citius crederemus? Quomodo non fateremur duo incor
02022003 stro in arcto tempore providentes, hos duos excellentissimos tractatores, ut facilius creda
01002001 xtollantur quid agant. Adtestantur huic eximie doctrine sancti antiqui patres, doctores def
01003001 ino sibi nihil prosit". Adtestatur huic libro tuo sanctus Ambrosius in illis libris quos fe
02019015 ia corporea contemnat, universoque huic mundo renunciet, qui ut videmus, corporeus est, qui
01001005 anime sue inveniat? ubi contemtis huius seculi rebus caducis et in sua mutabilitate varian
01004007 fit suavo quod per imbecillitatem humanam videbatur habere gravedinem. Dicis enim ea que c
02010015 s enim proprie pertinet ad terram, humor ad aquam, aer ad pulmones, quem accipiunt et reddu
01005007 fficiat ei scire Christum Iesum et hunc crucifixum. Si autem non sufficit, nemo erit in hoc
02001010 , sed corpora, tamquam homines non iam ex spiritu et corpore, sed ex duobus subsistant corp
02003001 ibere profecto curabimus. Sed nunc iam videamus quid de angelis Psalmographus dicat: " Qui
02005014 quit, angelos suos spiritus". Unde iam superius testimonia reahibuimus. Dicitur et spiritus
02018001 adpenditur, non ordo creantis. Sed iam vel nunc accipiat, karissime frater, qui te minime a
02018005 amen quia angustia temporis, sicut iam diximus, coarctat, libros eius nec vobis transmitter
03003008 sent, post predicationem Evangelii iam necessaria non sunt. Et si forte ipsum nomen novum t
02005011 talo: " Ubi autem spiritus domini, ibi libertas". Et iterum: " Si quis autem spiritum Chris
01003005 fit, si recte atque utiliter fit, id est ut valeat ad eam salutem subditorum, que secundum
02002012 ed quia non possumus quod volumus, id saltim volumus quod possumus: et tibi non que nos ips
02003005 im graece, latine nuncius dicitur, id est, qui facit spiritus suos nuncios. Propterea et ap
02007001 mens, que est veluti oculus anime, id est, intellectus, unde cuncta intellegibilia intelleg
02019016 esiderat, qualis a Deo factus est, id est, similis Deo, non enim alia salus anime est, aut
02021005 corporeo, verum etiam ex corporeo, id est ex duplici substantia, eos esse adseverat, ut ex
03001004 re sospitatis bono gavisos. Sed in id non minime contristati sumus, quod litteras cuiusdam,
03004005 quis evangelizaverit vobis preter id quod accepistis anathema sit". Sed et illud Evangeliu
02014021 magnitudines corporum continet? Et idcirco rite creditur anima quantitatem nullam, qualitat
02019008 cepisse meminerint. Scripsit autem idem egregius Doctor librum De quantitate anime, multis
02011009 , aquam levare non potest. Denique ideo autumni frigore lapsa cadunt folia, quia aer non si
03002005 um non habeat? Sed quantum sentio, ideo novus iste predicator hoc dicit, ut nos iudaizare c
02019013 dine corporum sic animam querimus. Ideoque bene precipitur etiam in mysteriis, ut omnia cor
03002003 opter Resurrectionem domini nostri Iesum et hunc crucifixum. Si autem non sufficit, nemo er
01005007 am non sufficiat ei scire Christum igitur necessitate facere, quod doces non fieri. Peritus
01005003 ue me fateor ignorare. Compellimur igitur qui dicit angelos corporeos esse, quia dixit: Qui
02003003 tros suos flammam ignis". Advertat igitur corpora essent, non spiritus, non dixisset: " Con
02004007 tualia nequitie in celestibus". Si igitur dominus deus hominem de limo terre, et inspiravit
02006002 ecundum illud Geneseos: " Formavit igitur, qui nullam creaturam dicit esse spiritum, quanti
02010001 est, in terra mortua sunt". Videat igitur corpus quod vivit, ex quattuor elementis subsisti
02010014 t corpus pecoris vel hominis. Omne igitur anima interius est, tota exterius; tanta est in m
02013009 m interius sit, non exterius. Tota igitur a vase contineatur, illud profecto minus est quod
02014018 loca inlocaliter continet. Si vas igitur equalis Deo non est, qualitatem habere; quia corp
02014023 tatem, nec qualitatem habere. Quia igitur quod Apostolus ait: " Qui adheret meretrici, unum
02015011 i imaginis filii eius". Intellegat igitur rerum corporearum, sensibilia insensibilibus, viv
02016005 , immortalia mortalibus. In genere igitur qui titulum habet De summo bono, supra memoratus
02018008 iunt, scribere curavimus. In libro igitur localis est anima. Et quidquid inlocale est, corp
02020009 magnum in parvo quam in magno: non igitur anima corpus non est. Item ratiocinatur anima rat
02020010 d inlocale est, corporeum non est: igitur incorporalis est anima. Item voluntas anime subst
02020012 incorporalis atque inlocatis est: igitur anima non est corpus. Item memoria inlocalis quod
02020014 s est, et voluntas corpus non est: igitur corpus est animus. Item corpus nec adpropinquat-D
02020019 us: et memoria corpus non est: non igitur animus corpus non est". Et hactenus de incorporal
02020021 roximat et longinquat inlocaliter: igitur credus, que numquam facta leguntur: quod si ea fa
03003007 m epistole misse sunt de celo. Non igne, unde alia compacta sunt corpora, dicat quintum ali
02010008 terra scilicet, et aqua, aere, vel igne fuerit calefactus, aquam levare non potest. Denique
02011008 nullatenus potest: et nisi aer ab ignem eligat naturam anime esse hominis, vel spiritum an
02010011 ntior aer vel ignis est, aerem aut ignis". Advertat igitur qui dicit angelos corporeos esse
02003003 piritus, et ministros suos flammam ignis est, aerem aut ignem eligat naturam anime esse hom
02010011 in elementis excellentior aer vel ignis est, aerem aut ignem eligat naturam anime esse hom
02010016 cipiunt et reddunt tamquam folles, ignis ad oculos. Nec moveat quod diximus: omne corpus qu
01005002 sed libenter doceas que me fateor ignorare. Compellimur igitur necessitate facere, quod do
01006008 s. Habemus sane libellos sex beati Ilarii episcopi Pictavicnsis quos de graeco Origenis in
01002002 , doctores defensoresque ecclesie, Ilarius, Ambrosius, Agustinus, Gregorius. Hi omnes testi
01002004 cut apostolis prebuerunt prophete. Ilarius sanctus dicit, exponens verba apostoli doctoris
01003022 atio deserenda est, ne subtrahatur illa suavitas et opprimatur ista necessitas". Adtestatur
01005018 non fuerit qui baptizet: cessabunt illa sacrosancta mysteria que per sacerdotes fiunt et mi
02013013 s quinario numero dispertiti sint, illa dispertita non est in sensibus: tota itaque videt,
01003010 atque inde ductum vocabulum, quod ille qui preficitur, eis quibus preficitur superintendit
01001007 hic tuus omnium est aula virtutum. Illic prudentia inter bonum et malum discretionis limite
01001009 deo animam corpusque anime subdit. Illic fortitudo etiam in adversis et in prosperis repper
01001011 ngitur nec in prosperis exaltatur. Illic temperantia furorem libidinis frangit discreteque
01001013 eteque voluptatibus modum imponit. Illic cuncta que ad vite eterne participium pertinent co
01001008 malum discretionis limitem fingit, illic iustitia unicuique sua tribuit, dum deo animam cor
01003001 uic libro tuo sanctus Ambrosius in illis libris quos fecit de Officiis. Adtestatur sanctus
02004001 ed et de angelis malis, quamvis de illorum societate bonorum angelorum desciverint, tamen q
02019004 Hec verba beati Agustini ostendunt illos non posse intellegere anime incorporalitatem, qui
01006006 pistula memoras displicuisse vobis illud opus, sed hoc salubriori consilio statuisse ut in

02006001 et spiritus anima hominis secundum illud Geneseos: " Formavit igitur dominus deus hominem d
02008002 r similitudines corporum, secundum illud Apostoli: " Orabo spiritu, orabo et mente". Dicitu
02009002 animalium inrationalium, secundum illud Geneseos: " Universaque, inquit, iumenta in genus s
02013001 in defensione animarum corporearum illud quam maxime adstruere videtur, quod anima continea
02014018 Si vas igitur a vase continetur, illud profecto minus est quod interius, illud maius est
02014019 profecto minus est quod interius, illud maius est quod exterius est. Quomodo ergo anima, s
02018027 Sed hoc in nobis ipsis experimur: si autem utrumque nobi
03004006 d accepistis anathema sit". Sed et illud Evangelium: " Omnis lex et Prophete usque ad Iohan
01004005 ertur, non deorsum; non quod te ad ima premat, sed quod ad astra sustollat, dum per dei gra
02008002 anime mente inferior, ubi cunctas imaginatur similitudines corporum, secundum illud Aposto
02012012 uippe dicit: " Faciamus hominem ad imaginem et similitadinena nostram", et fecit Deus homin
02012013 nostram", et fecit Deus hominem ad imaginem suam, et Deus incorporeus est; profecto anima,
02012015 go Dei non est. Sed quia verum est imaginem Dei esse animam, et contrarium Scripture sancte
02015010 , et predestinavit conformes fieri imaginis filii eius". Intellegat igitur quod Apostolus a
02014013 orpus tantas corporum, granditates imaginum continet? An non omnes magnitudines civitatum q
02012011 n potest, corpus non est. Si anima imago Dei est, ipse quippe dicit: " Faciamus hominem ad
02012014 corporeus est; profecto anima, quo imago Dei est, corpus non est. Porro si anima corpus est *
02012014 on est. Porro si anima corpus est, imago Dei non est. Sed quia verum est imaginem Dei esse
01004007 i efficientiam, fit suave quod per imbecillitatem humanam videbatur habere gravedinem. Dici
02016005 bus, iusta iniustis, recta pravis, immortalia mortalibus. In genere igitur rerum corporearu
02021015 odatas atque aptas actionibus suis immutantes atque vertentes, secundum adtributam sibi a c
01005005 e veniat, quid fiendum est nisi ut imperitus, sicut ego sum, ordinetur? Iubes ut non ordine
01005006 ordinetur? Iubes ut non ordinetur imperitus. Sed pertractet prudentia tua, ne forte ad per
02013009 corpus, quod continet, sicut utrem implere videtur aqua, ut tantum interius sit, non exteri
02013008 magis et continetur? Nec enim sic implet corpus, quod continet, sicut utrem implere videtu
01001012 git discreteque voluptatibus modum imponit. Illic cuncta que ad vite eterne particioium per
01003020 de vacandum est veritati. Si autem imponitur, suscipienda est propter caritatis necessitate
02012001 escendens, arbor arescit. Ergo non improbabiliter diximus omne corpus vivens ex quattuor el
01003002 statur sanctus Agustinus dicens: " In actione non amandus est bonor in hac vita sive potent
01005019 per sacerdotes fiunt et ministros. In utroque periculum manet: aut talis ordinetur qui non
02003008 qui hereditatem capiunt salutis? " In angelo enim nomen officii intellegit, in spiritu scil
02016005 cta pravis, immortalia mortalibus. In genere igitur rerum corporearum, sensibilia insensibi
02018008 entem veniunt, scribere curavimus. In libro igitur qui titulum habet De summo bono, supra m
02018012 facta natura, sed corpore melior". In libro etiam De virginitate Sancte Marie, quem ad Volu
02019001 incorpore anime potuisse misceri. In libro etiam De origine anime, quem ad sanctum Hierony
02021022 edam corporalis actio continetur". In octavo etiam libro, docens Deum non esse corpus, " Ne
03002001 ec doctrina sana poterit reperiri. In principio ipsius epistole legimus, ut dies dominicus
01001002 m, tanto libentius legimus, quanto in eo spirituales regulas inesse cognovimus. Quis enim n
01001005 mtis huius seculi rebus caducis et in sua mutabilitate variantibus, ad eterne vite statione
01001009 nime subdit. Illic fortitudo etiam in adversis et in prosperis repperitur semper equalis, q
01001010 lic fortitudo etiam in adversis et in prosperis repperitur semper equalis, que nec in contr *
01001010 repperitur semper equalis, que nec in contrariis frangitur nec in prosperis exaltatur. Illi
01001011 ue nec in contrariis frangitur nec in prosperis exaltatur. Illic temperantia furorem libidi
01001016 ulam tribuis. Habent enim pastores in quadrapertita tua distributione quales ad hoc officiu
01001018 ualiter vel qualia doceant; et, ne in tanto sacerdotali culmine extollantur quid agant. Adt
01003001 r huic libro tuo sanctus Ambrosius in illis libris quos fecit de Officiis. Adtestatur sanct
01003003 " In actione non amandus est honor in hac vita sive potentia, quoniam omnia vana sub sole.
01004003 rdotii declinares, quod quale sit, in toto libro tuo liquide declaratur. Et tamen portas qu
01004009 s. Pulcher enim pulchra dixisti et in his pulchrum te esse ostendisti. Nolo enim te similar
01004015 tua pulchra prospexi et memetipsum in comparationem tui satis indecorum vidi. Unde precor p
01005001 . Unde precor per gratiam dei, que in te exuberat, ut non respuas deprecantem, sed libenter
01005008 . Si autem non sufficit, nemo erit in hoc loco qui peritus esse dicatur: nemo erit utique s
01006005 scripsisti ei de trina tinctione, in qua epistula memoras displicuisse vobis illud opus, s
01006007 c salubriori consilio statuisse ut in librorum ductus eas transponeres. Habemus sane libell
01006008 ctaviensis quos de graeco Origenis in latinum vertit; sed non omnia secundum ordinem libri
01006016 os morales quos fecisse te memoras in hoc libro Regularum, exiguitati nostre transmittere.
02001002 one permoti, eo quod quemdam virum in tanto sacerdotali culmine constitutum, cuius nomen ob
02001007 ralium, vel avium, vel reliquorum, in quibus est secundum Scripturas spiritus vite, verum e
02001012 corpora esse credantur. Hoc etiam in preiudicio animarum adducens, quod si locales forent,
02002011 os eosdem, quos memoras, haberemus in promptu, voluntati tue voluisse parere. Sed quia non
02002014 stram definire potuerimus, sed que in memoriam nostram ex seniorum nostrorum definitionibus
02003007 nes sunt administratores spiritus, in ministerium missi propter eos qui hereditatem capiunt
02003009 elo enim nomen officii intellegit, in spiritu scilicet nomen nature. Similiter etiam in Act *
02003009 icet nomen nature. Similiter etiam in Actis Apostolorum Lucas de Philippo refert quod angel
02003011 us sit ei loquutus, ut descenderet in occursum ethiopi eunucho; et post paululum dicit, pr
02004007 harum; contra spiritualia nequitie in celestibus". Si igitur corpora essent, non spiritus,
02004009 ra corporalia nequitie. Et dominus in Evangelio: " Cum spiritus, inquit, inmundus exierit a
02004012 septem spiritus nequiores se". Et in Regnorum libris scribitur: " Egrediar, inquit, et ero
02004013 ar, inquit, et ero spiritus mendax in ore omnium prophetarum eius". Et alibi: " Spiritus fo
02005008 ta trinitas, secundum quod legitur in Evangelio Iohannis: " Cum deus spiritus est". Dicitur
02005009 r et spiritus deus, qui est tertia in trinitate persona, qui proprie adpellatur Spiritus sa
02006003 minem de limo terre, et inspiravit in faciem eius spiraculum vite, et factus est homo in an *
02006003 piraculum vite, et factus est homo in animam viventem". Et Salomon ait: " Quis scit si spir
02007004 tis est enim mihi deus, cui servio in spiritu meo". Quem dixit hic spiritum, alibi mentem a
02009002 es: " Universaque, inquit, iumenta in genus suum et omne quod movetur in terra in genere su
02009003 in genus suum et omne quod movetur in terra in genere suo, cunctumque volatile secundum gen *
02009003 suum et omne quod movetur in terra in genere suo, cunctumque volatile secundum genus suum,
02009005 sque volucres ingresse sunt ad Noe in arcam, bina et bina ex omni carne in qua erat spiritu *

02009005 arcam, bina et bina ex omni carne in qua erat spiritus vite". Et paulo post: " Consumpta e
02009009 orram, universi homines, et cuncta in quibus spiraculum vite est, in terra mortua sunt". Vi *
02009009 cta in quibus spiraculum vite est, in terra mortua sunt". Videat igitur, qui nullam creatur
02010010 nvenire non potest, fortassis quia in elementis excellentior aer vel ignis est, aerem aut i
02012007 itu autem presens" iudicat hominem in tanta terrarum longitudine disparatum, proculdubio an
02012009 test, anima, secundum quod dominus in Evangelio ait, occidi non potest; profecto anima que
02013001 potest, anima corpus non est. Sed in defensione animarum corporearum illud quam maxime ads
02013002 re videtur, quod anima contineatur in loco. Rogamus itaque respondeat a quo loco contineri
02013010 rius est, tota exterius; tanta est in minori corporis parte, quanta in maiori. Si enim extr
02013011 t in minori corporis parte, quanta in maiori. Si enim extrema corporis pars vel digito tang
02013013 titi sint, illa dispertita non est in sensibus: tota itaque videt, tota audit, tota odorat,
02013015 t ipsa per locum, non movetur ipsa in loco. Quocirca valde veraciter tres intelleguntur mot
02014002 tiones naturarum: una Dei, que nec in tempore est, nec in loco; altera corporis, que in tem *
02014002 a Dei, que nec in tempore est, nec in loco; altera corporis, que in tempore est in loco; al
02014003 nec in loco; altera corporis, que in tempore est in loco; alia spiritus rationalis, que ta *
02014003 ltera corporis, que in tempore est in loco; alia spiritus rationalis, que tantum in tempore
02014004 ia spiritus rationalis, que tantum in tempore est. Sed forsitan respondebit: Ut quid requir
02014012 eat anima, quantam corpus, quomodo in parvum corpus tantas corporum, granditates imaginum c
02015001 etiam cogitet, si potest, quid sit in geometrica disciplina punctum, quid linea, que nullam
02015008 on esse; intellegat rem, quae regi in corpore confirmatur, corpus esse non posse. Apostolus
02016003 orea, aliqua corporea; preposuisse in genere incorporearum rerum rationalia irrationabilibu
02018003 ntistitem Agustinum; et licet pene in omnibus Opusculis suis, ubi cum causa exegit, animam
02018008 tatem anime aut angeli adstruendam in mentem veniunt, scribere curavimus. In libro igitur q
02018017 na persona fiat hominis: Nam sicut in unitate persone anima unitur corpori, ut homo sit; it
02018018 a unitur corpori, ut homo sit; ita in unitate persone Deus unitur homini, ut Christus sit".
02018023 et alterius corporee. Nam si anima in sua natura non fallitur, incorpoream se esse comprehe
02018026 o, quam anime et corporis. Sed hoc in nobis ipsis experimur, illud in Christo credere iubem
02018027 oc in nobis ipsis experimur, illud in Christo credere iubemur: si autem utrumque nobis inex
02019010 plicibus disputationibus refertum, in quo inter cetera de incorporalitate anime disputant.
02019014 mus. Ideoque bene precipitur etiam in mysteriis, ut omnia corporea contemnat, universoque h
02020002 ni eloquentie splendore fulgentes: in quibus inter cetera ingenii sui preclarissima documen
02020005 Porro vita corporis anima est, et in corpore vivit, et tam vivit anima in parte corporis, *
02020005 corpore vivit, et tam vivit anima in parte corporis, quam in toto corpore; tantum ergo vit
02020005 ivit anima in parte corporis, quam in toto corpore; tantum ergo vite in parte corporis est,
02020006 in toto corpore; tantum ergo vite in parte corporis est, quantum in toto corpore, et vita *
02020006 ite in parte corporis est, quantum in toto corpore, et vita hec anima est; nec locale est q
02020008 nec locale est quod tam magnum est in toto quam in aliquo, et tam magnum in parvo quam in m *
02020008 t quod tam magnum est in toto quam in aliquo, et tam magnum in parvo quam in magno: non igi
02020008 toto quam in aliquo, et tam magnum in parvo quam in magno: non igitur localis est anima. Et
02020008 liquo, et tam magnum in parvo quam in magno: non igitur localis est anima. Et quidquid inlo
02021003 etur. Beatus certe Agustinus licet in multis Opusculis suis adstruat angelos incorpoream es
02021004 corpoream esse naturam, verumtamem in libro Trinitatis non solum ex incorporeo, verum etiam
02021007 on recedant, secundum quod dominus in Evangelio, cum de non contemnendis parvulis ageret: "
02021009 mper vident faciem Patris mei, qui in celis est": ex alio ad aliqua agenda in conspectu hom *
02021009 lis est": ex alio ad aliqua agenda in conspectu hominum veraciter adpareant. Sic enim in li
02021010 inum veraciter adpareant. Sic enim in libro eiusdem operis secundo: " Adsumentes, inquit, a
02021012 oralem speciem a creatura corporea in usum ministerii sui sicut cuique opus esset, aut ipsu
02021014 on subduntur, sed subditum regunt, in species quas vellent accommodatas atque aptas actioni
02021016 m sibi a creatore potentiam". Item in libro tertio supra memoratum librorum: Non solum malo
02021020 ra noverunt". Et paulo post: " Que in celis sunt, inquit, non investigamus, quo rerum genet
02021026 si omnes, cum sint millia millium, in unum collecti unus fiant, nec tale aliquid Deus est.
02022002 stimonium verum sit, labori nostro in arcto tempore providentes, hos duos excellentissimos
02022004 s tractatores, ut facilius credat, in quantum quivimus ex Opusculis eorum memoria retinere,
03000005 redunt epistolas de celo cecidisse in memoriam Sancti Petri Romae Inter varias tribulationu
03001004 estre sospitatis bono gavisos. Sed in id non minime contristati sumus, quod litteras cuiusd
03001007 enim mox a te transmissas accepi, in presentia ipsius perlatoris exordium litterarum ipsar
03001010 as perlegere, statim scidi, et eas in terram proieci, admirans quod his credulus fueris, et
03002003 omini nostri Iesu Christi, eo quod in ipso a mortuis resurrexit, reverentissimum non habeat
03002006 udaizare compellat, ut nullus sibi in eodem die necessaria victus preparet, aut in eo ambul
03002007 ie necessaria victus preparet, aut in eo ambulet. Sed hoc quam pessimum sit, sanctitas tua
03003001 temere credidit sanctitas tua, et in presentia populi ipsam epistolam, si est penes te, re
03003002 o. Sufficiat enim quod locutus est in Prophetis, per se ipsum, et per suos Apostolos. Nam e
03003005 Exceptis enim decem preceptis, que in tabulis lapideis mirabiliter data sunt, ad nullum pro
03003011 elo descendit super altare Christi in memoria sancti Petri Apostoli, scito diaboli esse fig
03004009 t. Ora pro nobis, domine sancte et in Christo karissime frater.
01004012 erisque estimatur pictor homo quam inanimata pictura. Sed hoc non adsentationi aut adulatio
02004010 xierit ab homine, ambulat per loca inaquosa, querens requiem et non inveniet, et deinde vad
01000001 INCIPIT EPISTULA BEATI LICINIANI EPISCOPI DE LIBRO REGUL
01006019 ue ad ultimam discere senectutem". Incolumen coronam vestram ad erudiendam ecclesiam suam s
02018010 spiritus, aut corpus est. Spiritus incommutabilis Deus est. Spiritus commutabilis facta nat
02020016 nditur, nec paucitate tenuatur, et incorporabiliter etiam corporalium reminiscitur. Et cum
02020012 inest anime ratiocinari, et ratio incorporalis atque inlocatis est: igitur incorporalis es *
02020012 oralis atque inlocatis est: igitur incorporalis est anima. Item voluntas anime substantia e
02019010 s refertum, in quo inter cetera de incorporalitate anime disputant. " Non enim, ait, ullo m
02020001 ir disertissimus, edidit libros De incorporalitate anime tres, omni eloquentie splendore fu
02020022 us corpus non est". Et hactenus de incorporalitate anime disputatum sit. Videamus deinceps
02018007 etiam que nobis ex libris eius ad incorporalitatem anime aut angeli adstruendam in mentem

02019005 illos non posse intellegere anime incorporalitatem, qui ingenio pusillo non valent seiunge
02016002 us Deum incorporeum fecisse aliqua incorporea, aliqua corporea; preposuisse in genere incor
02018029 deremus? Quomodo non fateremur duo incorporea, quam unum incorporeum alterumque corporeum,
02021002 ostra eo quod angelorum natura sit incorporea, aliquo testimonio roberetur. Beatus certe Ag
02015007 esse corpoream, intellegatque rem incorpoream, intellegat corpus non esse; intellegat rem,
02018023 anima in sua natura non fallitur, incorporeum se esse comprehendit. Multo magis incorporeu
02018032 : ut scilicet sicut credunt animam incorporeum corpori, ut una persona fiat hominis, potuis
02019002 Hieronymum presbyterum scripsit, " incorporeum quoque esse animam, inquit, et si difficile
02021004 is Opusculis suis adstruat angelos incorporeum esse naturam, verumtamem in libro Trinitatis
02016003 ua corporea; preposuisse in genere incorporearum rerum rationalia inrationabilibus, intelle
02018021 m: " Verumtamen duarum rerum rerum incorporearum commixtio facilius credi debuit, quam uniu
02018022 facilius credi debuit, quam unius incorporee et alterius corporee. Nam si anima in sua nat
02018034 ere debent, Verbum Dei incorporeum incorporeee anime potuisse misceri. In libro etiam De ori
02019006 o non valent seiungere corporea ab incorporeis rebus, quia scilicet tantum corporis sensibu
02021005 m in libro Trinitatis non solum ex incorporeo, verum etiam ex corporeo, id est ex duplici s
02016002 catholice veritatem, credimus Deum incorporeum fecisse aliqua incorporea, aliqua corporea;
02018004 xegit, animam vel angelum instruat incorporeum, verumtamen quia angustia temporis, sicut ia
02018024 se esse comprehendit. Multo magis incorporeum est Verbum Dei, ac per hoc Verbi Dei et anim
02018029 ateremur duo incorporea, quam unum incorporeum alterumque corporeum, facilius potuisse misc
02018034 acilius credere debent, Verbum Dei incorporeum incorporeee anime potuisse misceri. In libro
02020004 ocumenta, " Omne, inquit, inlocale incorporeum quoque est. Porro vita corporis anima est, e
02012013 hominem ad imaginem suam, et Deus incorporeus est; profecto anima, que imago Dei est, corp
02018031 ationc plenissima magni antistitis incredulos provocans vocans ad fidem ducet: ut scilicet
01003009 on honoris; graecum est enim atque inde ductum vocabulum, quod ille qui preficitur, eis qui
02005002 propter brevitatem sermonis pauca inde decerpentes, pretermittimus, ne fastidium scilicet
02010012 m angeli, et non pudet ut credatur inde esse animam hominis aut spiritum angeli, unde est c
01003017 tque administretur ut decet, tamen indecenter adpetitur. Quam ob rem otium sanctum querit c
01004010 ostendisti. Nolo enim te similare indecoro pictori pulchra pingenti; quia spiritalis doctr
01004016 etipsum in comparationem tui satis indecorum vidi. Unde precor per gratiam dei, que in te e
03001006 quas ad nos direxistis, sicut tue indicant littere, susceperix, et de tribunali populis ea
01001003 , quanto in eo spirituales regulas inesse cognovimus. Quis enim non libentius legat, ubi iu
02020011 ima rationalis, et substantialiter incat anime ratiocinari, et ratio incorporalis atque inl
02018028 e iubemur: si autem utrumque nobis inexpertum credendum preciperetur, quid horum citius cre
02008001 et spiritus vis quedam anime mente inferior, ubi cunctas imaginatur similitudines corporum,
02011012 re succedente frigefactus, aqua ad inferiora descendens, arbor arescit. Ergo non improbabil
02020003 fulgentes: in quibus inter cetera ingenii sui preclarissima documenta, " Omne, inquit, inl
02019005 legere anime incorporalitatem, qui ingenio pusillo non valent seiungere corporea ab incorpo
02009004 , universe aves, omnesque volucres ingresse sunt ad Noe in arcam, bina et bina ex omni carn
02016004 gibilia non intellegentibus, iusta iniustis, recta pravis, immortalia mortalibus. In genere
02020004 rissima documenta, " Omne, inquit, inlocale incorporeum quoque est. Porro vita corporis ani
02020009 tur localis est anima. Et quidquid inlocalis est, corporeum non est: igitur anima corpus non
02020015 anima non est corpus. Item memoria inlocalis quedam capacitas est, que nec multitudine reco
02014017 ia ipsa corpus non est, omnia loca inlocaliter continet. Si vas igitur a vase contineatur,
02020021 us autem et proximat et longinquat inlocaliter: igitur animus corpus non est". Et hactenus
02020012 inari, et ratio incorporalis atque inlocatis est: igitur incorporalis est anima. Item volun
02004009 Evangelio: " Cum spiritus, inquit, inmundus exierit ab homine, ambulat per loca inaquosa, q
01002010 ummodo scienter praedicare, cum et innocens tantum sibi proficiat, nisi doctus sit; et doct
01002009 is sacerdotiis est, aut tantummodo innocenter agere, aut tantummodo scienter praedicare, cu
01003019 caritatis. Quam sarcinam si nullus inponit percipiende atque intuende vacandum est veritati
02003002 Psalmographus dicat: " Qui facit, inquit, angelos suos spiritus, et ministros suos flammam
02004009 inus in Evangelio: " Cum spiritus, inquit, inmundus exierit ab homine, ambulat per loca ina
02004012 orum libris scribitur: " Egrediar, inquit, et ero spiritus mendax in ore omnium prophetarum
02005013 et spiritus angelus: " Qui facit, inquit, angelos suos spiritus". Unde iam superius testim
02007006 legi dei". Et iterum: " Nos autem, inquit, sumus circumcisio, qui spiritu deo servimus". D
02003002 ndum illud Geneses: " Universaque, inquit, iumenta in genus suum et omne quod movetur in te
02009006 ". Et paulo post: " Consumpta est, inquit, omnis caro que movebatur super terram, volucrum,
02018010 emoratus antistes: " Omnis natura, inquit, aut spiritus, aut corpus est. Spiritus incommuta
02018013 d Volusianum scripsit: " Si autem, inquit, quidam rationem reddi sibi flagitant, quomodo De
02019003 " incorpoream quoque esse animam, inquit, et si difficile tardioribus persuaderi potest, m
02020003 i preclarissima documenta, " Omne, inquit, inlocale incorporeum quoque est. Porro vita corp
02021011 sdem operis secundo: " Adsumentes, inquit, angeli corporalem speciem a creatura corporea in
02021017 moratum librorum: Non solum malos, inquit, sed nec bonos angelos, fas est putari creatores,
02021020 t paulo post: " Que in celis sunt, inquit, non investigamus, quo rerum genere, et corpora a
02021023 se corpus, " Nec sicut cogitantur, inquit, angeli mundi spiritus celestia corpora inspirant
02016003 ere incorporearum rerum rationalia inrationalibus, intellegibilia non intellegentibus, iu
02001006 t excepto trinitate deo, non solum inrationalium spiritus iumentorum, feralium, vel avium,
02009001 citur et spiritus omnium animalium inrationalium, secundum illud Geneses: " Universaque, in
02016006 itur rerum corporearum, sensibilia insensibilibus, viventia non viventibus, celestia terres
02002002 ontra hoc opposuisse scriptis tuis inserta cognovimus, quod quam congruenter responderis, o
03001003 anctitatem vestram verba dirigere, insinuantes accepisse nos litteras tuas, et de vestre so
02021024 li mundi spiritus celestia corpora inspirantes, atque ad arbitrium quo serviunt Deo mutante
02002008 nobis si aliquid divinitus fuerit inspiratum, ut scribamus hortaris. Unde sciat sanctitas
02006003 nus deus hominem de limo terre, et inspiravit in faciem eius spiraculum vite, et factus est
02018004 m causa exegit, animam vel angelum instruat incorporeum, verumtamen quia angustia temporis,
03000003 AD VINCENTIUM EPISCOPUM EBOSITANE INSULE DIRECTA Contra eos qui credunt epistolas de celo
02007002 o est veluti oculus anime, id est, intellectus, unde cuncta intellegibilia intellegit, vel
02015010 formes fieri imaginis filii eius". Intellegat igitur quod Apostolus ait: " Qui adheret mere
01003012 superintendere possumus dicere, ut intellegat non se esse episcopum qui praeesse dilexerit,
02015007 am, intellegatque rem incorpoream, intellegat corpus non esse; intellegat rem, quae regi in
02015008 oream, intellegat corpus non esse; intellegat rem, quae regi in corpore confirmatur, corpus
02015007 , quam diximus non esse corpoream, intellegatque rem incorpoream, intellegat corpus non ess

02016004 rationabilibus, intellegibilia non intellegentibus, iusta iniustis, recta pravis, immortali
02019005 Agustini ostendunt illos non posse intellegere anime incorporalitatem, qui ingenio pusillo
02002004 sanctas legere et credere studet, intelleget. Addis etiam, ut tibi libros beati Agustini,
02007002 , id est, intellectus, unde cuncta intellegibilia intellegit, vel ratiocinatur, secundum qu
02016004 rerum rationalia inrationabilibus, intellegibilia non intellegentibus, iusta iniustis, rect
02003009 is? " In angelo enim nomen officii intellegit, in spiritu scilicet nomen nature. Similiter
02007002 lectus, unde cuncta intellegibilia intellegit, vel ratiocinatur, secundum quod dicit Aposto
02014001 oco. Quocirca valde veraciter tres intelleguntur motiones naturarum: una Dei, que nec in te
02015006 tudinem habere dignoscitur. Et cum intellexerit hanc lineam, quam diximus non esse corporea
01003011 ilicet eorum gerens: scopus quippe intentio est. Ergo episcopum, si velimus, latine superin
03001001 sse in memoriam Sancti Petri Romae Inter varias tribulationum angustias non nos piguit, cog
01001007 est aula virtutum. Illic prudentia inter bonum et malum discretionis limitem fingit, illic
01002007 e fidei scientiam necessaria sunt, inter reliqua non deerunt, quia non statim boni atque ut
02019010 s disputationibus refertum, in quo inter cetera de incorporalitate anime disputant. " Non e
02020003 tie splendore fulgentes: in quibus inter cetera ingenii sui preclarissima documenta, " Omne
03004004 i Apostoli sequens doctrinam, quod inter cetera ad Galatas scripsit: " Si quis evangelizave
02013009 em implere videtur aqua, ut tantum interius sit, non exterius. Tota igitur anima interius e
02013010 t, non exterius. Tota igitur anima interius, tota exterius; tanta est in minori corpori
02014019 tur, illud profecto minus est quod exterius est. Quomodo erg
01003019 i nullus inponit percipiende atque intuende vacandum est veritati. Si autem imponitur, susc
03004007 verunt". Deinceps, si qua nova vel inusitata divulgata fuerint, omnino abicienda et detesta
01001004 gi meditatione medicinam anime sue inveniat? ubi contemtis huius seculi rebus caducis et in
02010005 et altum, et latum, et longum est: inveniat, et dicat utrum tripedalis an quatripedalis sit
02004010 a inaquosa, querens requiem et non inveniet, et deinde vadet et adsumet septem spiritus neq
02005006 tus adpellari. Verumtamen quia hoc invenire nullatenus poterit, credat multifarie multisque
02010009 el anime substantiam det. Sed quia invenire non potest, fortassis quia in elementis excelle
02021020 : " Que in celis sunt, inquit, non investigamus, quo rerum genere, et corpora angelica secu
01006003 beatitudine editas de libro sancti Iob exposuit. Et quia festinans pertransiit minime eas petentibus
01006009 mnia secundum ordinem libri sancti Iob exposuit. Et satis miror hominem doctissimum et sanc
01006015 vestra opus ipsum de libro sancti Iob, sed et alios libros morales quos fecisse te memoras
03004006 : " Omnis lex et Prophete usque ad Iohannem prophetaverunt". Deinceps, si qua nova vel inus
02005008 secundum quod legitur in Evangelio Iohannis: " Cum deus spiritus est". Dicitur et spiritus
02011004 od ista non habeant; verumtamen et ipsa ex quattuor elementis constare videntur. Quantacumq
02013015 , tota gustat: et cum corpus movet ipsa per locum, non movetur ipsa in loco. Quocirca valde *
02013015 movet ipsa per locum, non movetur ipsa in loco. Quocirca valde veraciter tres intelleguntu
02014017 spatia locorum continet? Sed quia ipsa corpus non est, omnia loca inlocaliter continet. Si
03003010 um nomen novum te delectavit; quia ipsa epistula, sicut simulator scripsit, de celo descend
03004002 ctitas tua, et in presentia populi ipsam epistolam, si est penes te, rescinde, et hoc te pe
03001008 ius perlatoris exordium litterarum ipsarum legens, et non patienter ferens nec dignum duc
03001009 er ferens nec dignum ducens nenias ipsas perlegere, statim scidi, et eas in terram proieci,
02005003 ium scilicet legentibus generemus, ipse qui angelos spiritus non esse credit, saltim unius
02012006 orpus non est, si Apostolus, sicut ipse ait, " Corpore absens, spiritu autem presens" iudic
02012011 s non est. Si anima imago Dei est, ipse quippe dicit: " Faciamus hominem ad imaginem et sim
02002013 quod possumus: et tibi non que nos ipsi voluntatem sequentes nostram definire potuerimus, s
02018015 l fieri oportuerit, quasi rationem ipsi reddant de re que quotidie fit, quomodo miscatur a
02018026 nime et corporis. Sed hoc in nobis ipsis experimur, illud in Christo credere iubemur: si au
03001008 e transmissas accepi, in presentia ipsius perlatoris exordium litterarum ipsarum legens, et
03002001 ana poterit reperiri. In principio ipsius epistole legimus, ut dies dominicus colatur. Quis
03002003 ni nostri Iesu Christi, eo quod in ipso a mortuis resurrexit, reverentissimum non habeat? S
03002008 Utinam populus christianus, si dic ipso Ecclesiam non frequentat, aliquod operis faceret, e
01003004 niam omnia vana sub sole. Sed opus ipsum, quod per eumdem honorem vel potentiam fit, si rec
01006014 ignetur ergo beatitudo vestra opus ipsum de libro sancti Iob, sed et alios libros morales q
02021013 i sui sicut cuique opus esset, aut ipsum corpus suum, cui non subduntur, sed subditum regun
03002002 Quis enim christianus, non propter ipsum diem, sed propter Resurrectionem domini nostri Ies
03003003 d locutus est in Prophetis, per se ipsum, et per suos Apostolos. Nam et his non litteras tr
03003009 m necessaria non sunt. Et si forte ipsum nomen novum te delectavit; quia ipsa epistula, sic
01003022 ahatur illa suavitas et opprimatur ista necessitas". Adtestatur Gregorius sanctus cuius sti
02011003 reddant. Certum est scilicet quod ista non habeant; verumtamen et ipsa ex quattuor element
02019012 ida suspicanda est anima. Corporea ista sunt, ut mihi videtur, detur, et de consuetudine co
02021019 ui sensus et orporis, semina rerum istarum nobis occultiora noverunt". Et paulo post: " Que
03002005 at? Sed quantum sentio, Ideo novus iste predicator hoc dicit, ut nos iudaizare compellat, u
02003013 o: accede, et adiunge te ad currum istum". Videat profecto quem superius dixerat angelum, p
01002005 verba apostoli doctoris gentium: " Ita enim que propria discipline et morum sunt ad sacerdo
01003016 quo regi populus non potest, etsi ita teneatur atque administretur ut decet, tamen indecen
02018018 anima unitur corpori, ut homo sit; ita in unitate persone Deus unitur homini, ut Christus s
01003013 praeesse dilexerit, non prodesse. Itaque ab studio cognoscende veritatis nemo prohibetur,
02013003 anima contineatur in loco. Rogamus itaque respondeat a quo loco contineri animam posse? Si
02013013 spertita non est in sensibus: tota itaque videt, tota audit, tota odorat, tota tangit, tota
03000001 oducti fuerint, adsentire curabit. ITEM EPISTULA CUIUS SUPRA AD VINCENTIUM EPISCOPUM EBOSIT
02020010 est: igitur anima corpus non est. Item ratiocinatur anima rationalis, et substantialiter i
02020012 st: igitur incorporalis est anima. Item voluntas anime substantia eius est, et si tota vult
02020015 est: igitur anima non est corpus. Item memoria inlocalis quedam capacitas est, que nec mul
02020019 est; non igitur corpus est animus. Item corpus nec adpropinquat Deo, nec recedit a Deo; ani
02021016 ibutam sibi a creatore potentiam". Item in libro tertio supra memoratum librorum: Non solum
03002010 Meliusque erat viro hortum facere, iter agere, mulieri colum tenere, et non ut dicitur, bal
02005011 spiritus domini, ibi libertas". Et iterum: " Si quis autem spiritum Christi non habet, hic
02007005 o autem mente servio legi dei". Et iterum: " Nos autem, inquit, sumus circumcisio, qui spir
02018027 xperimur, illud in Christo credere iubemur: si autem utrumque nobis inexpertum credendum pr
01005006 peritus, sicut ego sum, ordinetur? Iubes ut non ordinetur imperitus. Sed pertractet prudent
03002005 iste predicator hoc dicit, ut nos iudaizare compellat, ut nullus sibi in eodem dic necessa

02012007	ore absens, spiritu autem presens"	iudicat hominem in tanta terrarum longitudine disparatum
01001004	Quis enim non libentius legat, ubi	iugi meditatione medicinam anime sue inveniat? ubi conte
02009002	ud Geneses: " Universaque, inquit,	iumenta in genus suum et omne quod movetur in terra in g
02001007	, non solum inrationalium spiritus	iumentorum, feralium, vel avium, vel reliquorum, in quib
02016004	ntellegibilia non intellegentibus,	iusta iniustis, recta pravis, immortalia mortalibus. In
01001008	discretionis limitem fingit, illic	iustitia unicuique sua tribuit, dum deo animam corpusque
01003018	querit caritas veritatis, negotium	iustum suscipit necessitas caritatis. Quam sarcinam si n
02014007	s anima quantitate finiri? Ergo si	iuxta quantitatem corporis quantitas est anime, tanto qu
02001001	xigui Lectis litteris tuis, frater	karissime, grandi sumus admiratione permoti, eo quod que
02018001	eantis. Sed iam vel nunc accipiat,	karissime frater, qui te minime audire detrectat, sanctu
03004009	nobis, domine sancte et in Christo	karissime frater.
02022002	ium hominum testimonium verum sit,	labori nostro in arcto tempore providentes, hos duos exc
03003005	im decem preceptis, que in tabulis	lapideis mirabiliter data sunt, ad nullum prophetarum au
02011009	test. Denique ideo autumni frigore	lapsa cadunt folia, quia aer non sicut verno aut estivo
02019011	im, ait, ullo modo, aut longa, aut	lata, aut quasi valida suspicanda est anima. Corporea is
01003012	o est. Ergo episcopum, si velimus,	latine superintendere possumus dicere, ut intellegat non
02003005	non corpora: angelos enim graece,	latine nuncius dicitur, id est, qui facit spiritus suos
01006008	viensis quos de graeco Origenis in	latinum vertit; sed non omnia secundum ordinem libri san
02015002	ctum, quid linea, que nullam habet	latitudinem, nullam altitudinem, sed solum habet longitu
02015005	lum aranee, quod pro modulo suo et	latitudinem et altitudinem habere dignoscitur. Et cum in
02010004	mne videlicet corpus, et altum, et	latum, et longum est: inveniat, et dicat utrum tripedali
01003015	veritatis nemo prohibetur, quod ad	laudabile pertinet otium. Locus vero superior, sine quo
01004014	portet mentiri, nec te decet falso	laudari. Ego plane, licet fedus, et te et omnia tua pulc
01006001	t vel ministret. Ante paucos annos	Leander episcopus Spalensis, remeans de urbe regia, vidi
02001001	acono Licinianus et Severus exigui	Lectis litteris tuis, frater karissime, grandi sumus adm
01001004	ognovimus. Quis enim non libentius	legat, ubi iugi meditatione medicinam anime sue inveniat
03001008	atoris exordium litterarum ipsarum	legens, et non patienter ferens nec dignum ducens nenias
02005003	termittimus, ne fastidium scilicet	legentibus generemus, ipse qui angelos spiritus non esse
01006017	transmittere. Tui enim sumus, tua	legere delectamur. " Optabile namque est et mihi percaru
02002003	eris, omnis qui Scripturas sanctas	legere et credere studet, intelleget. Addis etiam, ut ti
02018006	nec vobis transmittere, nec nobis	legere vacat; pauca etiam que nobis ex libris eius ad in
02007005	dicendo: " Ego autem mente servio	legi dei". Et iterum: " Nos autem, inquit, sumus circumc
01001002	itulante perlatum, tanto libentius	legimus, quanto in eo spirituales regulas inesse cognovi
03002001	riri. In principio ipsius epistole	legimus, ut dies dominicus colatur. Quis enim christianu
02005008	d est tota trinitas, secundum quod	legitur in Evangelio Iohannis: " Cum deus spiritus est".
03003008	n igitur credas, que numquam facta	leguntur: quod si ea facta essent, post predicationem Ev
02005004	saltim unius testimonii paupertate	letetur. Proferat si uspiam Scripturarum repperi potueri
02011008	r ab igne fuerit calefactus, aquam	levare non potest. Denique ideo autumni frigore lapsa ca
03004006	. Sed et illud Evangelium: " Omnis	lex et Prophete usque ad Iohannem prophetaverunt". Deinc
01006007	tus eas transponeres. Habemus sane	libellos sex beati Ilarii episcopi Pictaviensis quos de
01005002	t, ut non respuas deprecantem, sed	libenter doceas que me fateor ignorare. Compellimur igit
01001002	gratia opitulante perlatum, tanto	libentius legimus, quanto in eo spirituales regulas ines
01001003	s inesse cognovimus. Quis enim non	libentius legat, ubi iugi meditatione medicinam anime su
01001006	e stationem oculos mentis aperiat?	Liber hic tuus omnium est aula virtutum. Illic prudentia
02005011	: " Ubi autem spiritus domini, ibi	libertas". Et iterum: " Si quis autem spiritum Christi n
03002012	do male torquere, et ad excitandam	libidinem nugatoribus cancionibus proclamare. Absit ergo
01001012	altatur. Illic temperantia furorem	libidinis frangit discreteque voluptatibus modum imponit
01006009	it; sed non omnia secundum ordinem	libri sancti Iob exposuit. Et satis miror hominem doctis
01003001	bro tuo sanctus Ambrosius in illis	libris quos fecit de Officiis. Adtestatur sanctus Agusti
02004012	itus nequiores se". Et in Regnorum	libris scribitur: " Egrediar, inquit, et ero spiritus me
02018007	re vacat; pauca etiam que nobis ex	libris eius ad incorporalitatem anime aut angeli adstrue
01000002	ISTULA BEATI LICINIANI EPISCOPI DE	LIBRO REGULARUM AD SANCTUM GREGORIUM PAPAM URBIS ROME DI
01003001	ibi nihil prosit". Adtestatur huic	libro tuo sanctus Ambrosius in illis libris quos fecit d
01004003	eclinares, quod quale sit, in toto	libro tuo liquide declaratur. Et tamen portas quod metue
01006003	ias a vestra beatitudine editas de	libro sancti Iob. Et quia festinans pertransiit minime e
01006015	rgo beatitudo vestra opus ipsum de	libro sancti Iob, sed et alios libros morales quos fecis
01006016	les quos fecisse te memoras in hoc	libro Regularum, exiguitati nostre transmittere. Tui eni
02018008	em veniunt, scribere curavimus. In	libro igitur qui titulum habet De summo bono, supra memo
02018012	ta natura, sed corpore melior". In	libro etiam De virginitate Sancte Marie, quem ad Volusia
02019001	orporee anime potuisse misceri. In	libro etiam De origine anime, quem ad sanctum Hieronymum
02021004	poream esse naturam, verumtamem in	libro Trinitatis non solum ex incorporeo, verum etiam ex
02021010	m veraciter adpareant. Sic enim in	libro eiusdem operis secundo: " Adsumentes, inquit, ange
02021016	ibi a creatore potentiam". Item in	libro tertio supra memoratum librorum: Non solum malos,
02021022	actio continetur". In octavo etiam	libro, docens Deum non esse corpus, " Nec sicut cogitant
01006007	alubriori consilio statuisse ut in	librorum ductus eas transponeres. Habemus sane libellos
02021016	em in libro tertio supra memoratum	librorum: Non solum malos, inquit, sed nec bonos angelos
01006015	de libro sancti Iob, sed et alios	libros morales quos fecisse te memoras in hoc libro Regu
02002004	, intelleget. Addis etiam, ut tibi	libros beati Agustini, sed et ceterorum qui de hac re de
02002010	t temporis qualitas, et liceret ut	libros eosdem, quos memoras, haberemus in promptu, volun
02018005	oris, sicut iam diximus, coarctat,	libros eius nec vobis transmittere, nec nobis legere vac
02020001	udianus, vir disertissimus, edidit	libros De incorporalitate anime tres, omni eloquentie sp
01001001	Pape Gregorio Licinianus Episcopus	Librum Regularum a sanctitate tua editum, et ad nos divi
02019009	cripsit autem idem egregius Doctor	librum De quantitate anime, multis et multiplicibus disp
02002010	perturbaret temporis qualitas, et	liceret ut libros eosdem, quos memoras, haberemus in pro
01004014	te decet falso laudari. Ego plane,	licet fedus, et te et omnia tua pulchra prospexi et meme
02018003	icatorem, antistitem Agustinum; et	licet pene in omnibus Opusculis suis, ubi eum causa exeg
02021003	roberetur. Beatus certe Agustinus	licet in multis Opusculis suis adstruat angelos incorpor
01000001	INCIPIT EPISTULA BEATI	LICINIANI EPISCOPI DE LIBRO REGULARUM AD SANCTUM GREGORI

01006021 sime papa. Explicit epistola beati Liciniani. Domino sancto ac venerabili fratri Epiphanio
01000005 TA Domino beatissimo Pape Gregorio Licinianus Episcopus Librum Regularum a sanctitate tua e
02000002 enerabili fratri Epiphanio diacono Licinianus et Severus exigui Lectis litteris tuis, frate
01001008 inter bonum et malum discretionis limitem fingit, illic iustitia unicuique sua tribuit, du
02006002 vit igitur dominus deus hominem de limo terre, et inspiravit in faciem eius spiraculum vite
02015002 eometrica disciplina punctum, quid linea, que nullam habet latitudinem, nullam altitudinem,
02015006 noscitur. Et cum intellexerit hanc lineam, quam diximus non esse corpoream, intellegatque r
01004003 quod quale sit, in toto libro tuo liquide declaratur. Et tamen portas quod metuebas. Pondu
03001008 esentia ipsius perlatoris exordium litterarum ipsarum legens, et non patienter ferens nec d
03001003 irigere, insinuantes accepisse nos litteras tuas, et de vestre sospitatis bono gavisos. Sed
03001005 non minime contristati sumus, quod litteras cuiusdam, quas ad nos direxistis, sicut tue ind
03001012 us epistolas, nescio cuius hominis litteras sub nomine Christi factas, eius esse credideris
03003004 per suos Apostolos. Nam et his non litteras transmittebat e celo, sed Spiritu sancto eorum
03001006 nos direxistis, sicut tue indicant littere, susceperis, et de tribunali populis eas feceris
02001001 icinianus et Severus exigui Lectis litteris tuis, frater karissime, grandi sumus admiration
02004010 dus exierit ab homine, ambulat per loca inaquosa, querens requiem et non inveniet, et deind
02014017 ed quia ipsa corpus non est, omnia loca inlocaliter continet. Si vas igitur a vase continea
02020007 orpore, et vita hec anima est; nec locale est quod tam magnum est in toto quam in aliquo, e
02001013 iudicio animarum adducens, quod si locales forent, profecto et corporales forent. Unde subi
02012008 dine disparatum, proculdubio anima localis non est. Si corpus occidi potest, anima, secundu
02020009 in parvo quam in magno: non igitur localis est anima. Et quidquid inlocale est, corporeum n
02004003 nt nature, sancta Scriptura multis locis non eos corpora, sed spiritus esse refert. Paulus
01005008 tem non sufficit, nemo erit in hoc loco qui peritus esse dicatur: nemo erit utique sacerdos
02013002 videtur, quod anima contineatur in loco. Rogamus itaque respondeat a quo loco contineri ani
02013003 o. Rogamus itaque respondeat a quo loco contineri animam posse? Si a corpore suo, ergo meli
02013015 psa per locum, non movetur ipsa in loco. Quocirca valde veraciter tres intelleguntur motion
02014002 ei, que nec in tempore est, nec in loco; altera corporis, que in tempore est in loco; alia
02014003 ra corporis, que in tempore est in loco; alia spiritus rationalis, que tantum in tempore es
02014016 am grandis anime, cum tanta spatia locorum continet? Sed quia ipsa corpus non est, omnia lo
02013015 stat: et cum corpus movet ipsa per locum, non movetur ipsa in loco. Quocirca valde veracite
01003015 quod ad laudabile pertinet otium. Locus vero superior, sine quo regi populus non potest, e
02014016 rerum animo continemus? Quis etiam locus tam grandis anime, cum tanta spatia locorum contin
03003002 tur a Christo. Sufficiat enim quod locutus est in Prophetis, per se ipsum, et per suos Apos
02019011 t. " Non enim, ait, ullo modo, aut longa, aut lata, aut quasi valida suspicanda est anima.
02020021 a Deo; animus autem et proximat et longinquat inlocaliter; igitur animus corpus non est". E
02012007 iudicat hominem in tanta terrarum longitudine disparatum, proculdubio anima localis non es
02015003 ullam altitudinem, sed solum habet longitudinem; auferat etiam cogitationem omnium rerum co
02010004 cet corpus, et altum, et latum, et longum est: inveniat, et dicat utrum tripedalis an quatr
02003010 hilippo refert quod angelus sit ei loquutus, ut descenderet in occursum ethiopi eunucho; et
02003010 militer etiam in Actis Apostolorum Lucas de Philippo refert quod angelus sit ei loquutus, u
02013007 ma regitur, si vivificatur, quanto magis et continetur? Nec enim sic implet corpus, quod co
02018024 poream se esse comprehendit. Multo magis incorporeum est Verbum Dei, ac per hoc Verbi Dei e
02018031 disputatio vera ratione plenissima magni antistitis incredulos provocans vocans ad fidem du
02014005 quid requiritur a me quanta anima magnitudine extendatur, cum veraciter pateat extra corpu
02014006 s suum esse non posse, et secundum magnitudinem corporis anima quantitate finiri? Ergo si i
02014012 quantitas. Porro autem, si tantam magnitudinem habeat anima, quantam corpus, quomodo in pa
02014014 es imaginum continet? An non omnes magnitudines civitatum quas novimus, montium, fluminum,
02014020 icut dicitur parvum corpus, tantas magnitudines corporum continet? Et idcirco rite creditur
02020009 uo, et tam magnum in parvo quam in magno: non igitur localis est anima. Et quidquid inlocal
02020007 anima est; nec locale est quod tam magnum in toto quam in aliquo, et tam magnum in parv
02020008 est in toto quam in aliquo, et tam magnum in parvo quam in magno: non igitur localis est an
02013011 n minori corporis parte, quanta in maiori. Si enim extrema corporis pars vel digito tangatu
02014019 cto minus est quod interius, illud maius est quod exterius est. Quomodo ergo anima, sicut d
03002011 membra a deo bene condita saltando male torquere, et ad excitandam libidinem nugatoribus ca
02004001 ritum nuncupari. Sed et de angelis malis, quamvis de illorum societate bonorum angelorum de
02017002 m adferat commodum. Quis non etiam malos, spiritus nuncupari. Et quia multa de thesauro Scr
02004015 angelos bonos, verum etiam angelos malos, inquit, sed nec bonos angelos, fas est putari cre
02021017 upra memoratum librorum: Non solum malum discretionis limitem fingit, illic iustitia unicui
01001007 um. Illic prudentia inter bonum et mandavimus. Quod si his noluerit adsentire, nec plurimor
02022005 tinere, scripta per vos notescenda manet: aut talis ordinetur qui non debet, aut non sit qu
01005020 et ministros. In utroque periculum Marie, quem ad Volusianum scripsit: " Si autem, inquit,
02018012 libro etiam De virginitate Sancte masculinum femenino, maxime valentem minus valentiori. S
02016007 viventibus, celestia terrestribus, maxime adstruere videtur, quod anima contineatur in loco
02013001 ne animarum corporearum illud quam maxime valentem minus valentiori. Sed hec dicimus ostend
02016007 terrestribus, masculinum femenino, me oportet mentiri, nec te decet falso laudari. Ego plan
01004013 ni reputes, sed veritati, quia nec me fateor ignorare. Compellimur igitur necessitate facer
01005002 precantem, sed libenter doceas que mc quanta anima magnitudine extendatur, cum veraciter pa
02014005 respondebit: Ut quid requiritur a medicinam anime sue inveniat? ubi contemtis huius seculi
01001004 entius legat, ubi iugi meditatione meditatione medicinam anime sue inveniat? ubi contemtis
01001004 enim non libentius legat, ubi iugi medullas arboris usque ad summitatem fuerit perducta, vi
02011006 et nisi aqua ab acre adtracta per mei, qui in celis est": ex alio ad aliqua agenda in cons
02021009 eorum semper vident faciem Patris melior". In libro etiam De virginitate Sancte Marie, que
02018011 utabilis facta natura, sed corpore melius est corpus quod continet, quam anima quae contine
02013004 imam posse? Si a corpore suo, ergo melius esse corpus anima absurdum est dicere; ergo non a
02013005 a quae continetur. Verumtamen quia Melliusque erat viro hortum facere, iter agere, mulieri c
03002009 d operis faceret, et non saltaret. membra a deo bene condita saltando male torquere, et ad
03002011 n ut dicitur, ballare, saltare, et memetipsum in comparationem tui satis indecorum vidi. Un
01004015 e et omnia tua pulchra prospexi et

02019008 non per sensus corporis percepisse meminerint. Scripsit autem idem egregius Doctor librum D
02020017 m corporalium reminiscitur. Et cum meminit animus, totus meminit, et totus memoria est, qui
02020018 itur. Et cum meminit animus, totus meminit, et totus memoria est, qui meminit totus: et mem
02020018 meminit, et totus memoria est, qui meminit totus: et memoria corpus non est: non igitur cor
01006005 e trina tinctione, in qua epistula memoras displicuisse vobis illud opus, sed hoc salubrior
01006015 ios libros morales quos fecisse te memoras in hoc libro Regularum, exiguitati nostre transm
02002010 et liceret ut libros eosdem, quos memoras, haberemus in promptu, voluntati tue voluisse pa
02021016 ntiam". Item in libro tertio supra memoratum librorum: Non solum malos, inquit, sed nec bon
02018009 titulum habet De summo bono, supra memoratus antistes: " Omnis natura, inquit, aut spiritus
02022001 li cogitationi difficillimum est". Memores, frater dilecte, sententie domini, quia duorum a
02020015 igitur anima non est corpus. Item memoria inlocalis quedam capacitas est, que nec multitud
02020018 it animus, totus meminit, et totus memoria est, qui meminit totus: et memoria corpus non es
02020018 memoria est, qui meminit totus: et memoria corpus non est: non igitur corpus est animus. It
02022004 uantum quivimus ex Opusculis eorum memoria retinere, scripta per vos notescenda mandavimus.
03003011 descendit super altare Christi in memoriam nostram ex seniorum nostrorum definitionibus co
02002014 am definire potuerimus, sed que in memoriam Sancti Petri Romae Inter varias tribulationum a
03000005 unt epistolas de celo cecidisse in mendax in ore omnium prophetarum eius". Et alibi: " Spir
02004013 Egrediar, inquit, et ero spiritus mens, que est veluti oculus anime, id est, intellectus,
02007001 endit sursum?" Dicitur et spiritus mente proficiscitur. Plus plerisque estimatur pictor hom
01004011 ia spiritalis doctrina a spiritali mente servio legi dei". Et iterum: " Nos autem, inquit,
02007005 ntem apellat, dicendo: " Ego autem mente servio legi d
02008001 citur et spiritus vis quedam anime mente inferior, ubi cunctas imaginatur similitudines cor
02008003 postoli: " Orabo spiritu, orabo et mente". Dicitur et spiritus omnium animalium inrationali
02007004 o". Quem dixit hic spiritum, alibi mentem apellat, dicendo: " Ego autem mente servio legi d
02018008 em anime aut angeli adstruendam in mentem veniunt, scribere curavimus. In libro igitur qui
01004014 sed veritati, quia nec me oportet mentiri, nec te decet falso laudari. Ego plane, licet fe
01001006 s, ad eterne vite stationem oculos mentis aperiat? Liber hic tuus omnium est aula virtutum.
02007004 m mihi deus, cui servio in spiritu meo". Quem dixit hic spiritum, alibi mentem apellat, dic
02015011 quod Apostolus ait: " Qui adherct meretrici, unum corpus efficitur; qui autem adhoret Domi
01002006 ipline et morum sunt ad sacerdotii meritum utilia esse significat, si etiam hec, que ad doc
01004006 dum per dei gratiam et obedientie meritum operisque boni efficientiam, fit suave quod per
01004004 e declaratur. Et tamen portas quod metuebas. Pondus enim tuum sursum fertur, non deorsum; n
01005014 tro nec alieno peccato: valde enim metuimus ne per necessitatem ea faciamus que non debemus
01006011 ellis nenias Origenis transferret. Mihi, sanctissime Pater, nullo pacto suaderi potest, ut
01006017 lectamur. " Optabile namque est et mihi percarum, sicut tuus Gregorius ait, usque ad ultima
02007003 dicit Apostolus: " Testis est enim mihi deus, cui servio in spiritu meo". Quem dixit hic sp
02019003 ile tardioribus persuaderi potest, mihi tamen fateor esse persuasum". Hec verba beati Agust
02019012 est anima. Corpora ista sunt, ut mihi videtur, detur, et de consuetudine corporum sic ani
02021026 vertentes; nec si omnes, cum sint millia millium, in unum collecti unus fiant, nec tale al
02021026 tes; nec si omnes, cum sint millia millium, in unum collecti unus fiant, nec tale aliquid O
01006004 Iob. Et quia festinans pertransiit minime eas petentibus nobis ostendit. Postea vero scrips
02018001 accipiat, karissime frater, qui te minime audire detrectat, sanctum atque egregium predicat
03001004 itatis bono gavisos. Sed in id non minime contristati sumus, quod litteras cuiusdam, quas a
02021012 peciem a creatura corporea in usum ministerii sui sicut cuique opus esset, aut ipsum corpus
02003007 sunt administratores spiritus, in ministerium missi propter eos qui hereditatem capiunt sa
01005021 it qui sacra mysteria celebret vel ministret. Ante paucos annos Leander episcopus Spalensis
01005019 steria que per sacerdotes fiunt et ministros. In utroque periculum manet: aut talis ordinet
02003002 inquit, Angelos suos spiritus, et ministros suos flammam ignis". Advertat igitur qui dicit
02014010 crumque cernamus sapientiores esse minores, quam corpore grandiores, non est anime secundum
02013010 s est, totu exterius; tantn est in minori corporis parte, quanta in maiori. Si enim extremu
02014018 n vase continentur, illud profecto minus est quod interius, illud maius est quod exterius e
02016007 sculinum femenino, maxime valentem minus valentiori. Sed hec dicimus ostendentes quid habeu
02015004 omnium rerum corporearum, quamvis minutissimarum, usque ad filum aranee, quod pro modulo s
03003005 preceptis, que in tabulis lapideis mirabiliter data sunt, ad nullum prophetarum aut Apostol
01006010 ibri sancti Iob exposuit. Et satis miror hominem doctissimum et sanctum ut de stellis nenia
02018016 nt de re que quotidie fit, quomodo misceatur anima corpori, ut una persona fiat hominis: Na
02018030 umque corporeum, facilius potuisse misceri"? Hec disputatio vera ratione plenissima magni
02018033 una persona fiat hominis, potuisse misceri, multo facilius credere debent, Verbum Dei incor
02018035 orporeum Incorporce anime potuisse misceri. In libro etiam De origine anime, quem ad sanctu

03003007 ophetarum aut Apostolorum epistole misse sunt de celo. Non igitur credas, que numquam facta
02003007 stratores spiritus, in ministerium missi propter eos qui hereditatem capiunt salutis? " In
03003002 oc credere, ut epistule nunc nobis mittantur a Christo. Sufficiat enim quod locutus est in
02018019 paululum dicit: " Persona hominis mixtura est anime et corporis; persona autem Christi mix
02018020 et corporis; persona autem Christi mixtura est Dei et hominis". Et post paululum: " Verumta
02005007 terit, credat multifarie multisque modis dici spiritus. Dicitur spiritus deus, quod est tot
01003021 tis necessitatem. Sed nec sic omni modo veritatis delectatio deserenda est, ne subtrahatur
02001006 c non est quod deus est, corporali modo tantum finiri; et excepto trinitate deo, non solum
02019011 e disputant. " Non enim, ait, ullo modo, aut longa, aut lata, aut quasi valida suspicanda e
02015005 m, usque ad filum aranee, quod pro modulo suo et latitudinem et altitudinem habere dignosci
01001012 s frangit discreteque voluptatibus modum imponit. Illic cuncta que ad vite eterne participi
02014014 gnitudines civitatum quas novimus, montium, fluminum, celi, et terre, vel reliquarum specie
01006015 ro sancti Iob, sed et alios libros morales quos fecisse te memoras in hoc libro Regularum,
02016005 iniustis, recta pravis, immortalia mortalibus. In genere igitur rerum corporearum, sensibil
02009009 ibus spiraculum vite est, in terra mortua sunt". Videat igitur, qui nullam creaturam dicit
03002004 ri Iesu Christi, eo quod in ipso a mortuis resurrexit, reverentissimum non habeat? Sed quan
01002005 Ita enim que propria discipline et morum sunt ad sacerdotii meritum utilia esse significat,
02014001 valde veraciter tres intelleguntur motiones naturarum: una Dei, que nec in tempore est, nec
02011001 mquam folles, ignis ad oculos. Nec movcat quod diximus: omne corpus quod vivit, cum et arbo
02009007 sumpta est, inquit, omnis caro que movebatur super terram, volucrum, animantium, bestiarum,

02013014	tangit, tota gustat: et cum corpus	movet ipsa per locum, non movetur ipsa in loco. Quocirca
02009003	iumenta in genus suum et omne quod	movetur in terra in genere suo, cunctumque volatile secu
02013015	m corpus movet ipsa per locum, non	movetur ipsa in loco. Quocirca valde veraciter tres inte
03001007	s eas feceris adnunciari. Ego enim	mox a te transmissas accepi, in presentia ipsius perlato
01005011	id si unius uxoris vir ante uxorem	mulierem tetigerit? Quid si uxorem non habuerit et tamen
03002010	at viro hortum facere, iter agere,	mulieri colum tenere, et non ut dicitur, ballare, saltar
01005012	uxorem non habuerit et tamen sine	mulieris tactu non fuerit? Consolare ergo nos stilo tuo
02005001	malos, spiritus nuncupari. Et quia	multa de thesauro Scripturarum, propter brevitatem sermo
02005007	nvenire nullatenus poterit, credat	multifarie multisque modis dici spiritus. Dicitur spirit
02019009	rum De quantitate anime, multis et	multiplicibus disputationibus refertum, in quo inter cet
02004003	nius sunt nature, sancta Scriptura	multis locis non eos corpora, sed spiritus esse refert.
02019009	Doctor librum De quantitate anime,	multis et multiplicibus disputationibus refertum, in quo
02021003	r. Beatus certe Agustinus licet in	multis Opusculis suis adstruat angelos incorpoream esse
02005007	latenus poterit, credat multifarie	multisque modis dici spiritus. Dicitur spiritus deus, qu
02020015	alis quedam capacitas est, que nec	multitudine recordabilium distenditur, nec paucitate ten
02018024	incorpoream se esse comprehendit.	Multo magis incorporeum est Verbum Dei, ac per hoc Verbi
02018033	na fiat hominis, potuisse misceri,	multo facilius credere debent, Verbum Dei incorporeum in
02004006	principes et potestates, adversus	mundi rectores tenebrarum harum; contra spiritualia nequ
02021023	c sicut cogitantur, inquit, angeli	mundi spiritus celestia corpora inspirantes, atque ad ar
02019015	rporea contemnat, universoque huic	mundo renunciet, qui ut videmus, corporeus est, quisquis
01001005	ius seculi rebus caducis et in sua	mutabilitate variantibus, ad eterne vite stationem oculo
02021025	tque ad arbitrium quo serviunt Deo	mutantes, atque se vertentes; nec si omnes, cum sint mil
01005019	ptizet: cessabunt illa sacrosancta	mysteria que per sacerdotes fiunt et ministros. In utroq
01005021	i non debet, aut non sit qui sacra	mysteria celebret vel ministret. Ante paucos annos Leand
02019014	. Ideoque bene precipitur etiam in	mysteriis, ut omnia corporea contemnat, universoque huic
02018017	pori, ut una persona fiat hominis:	Nam sicut in unitate persone anima unitur corpori, ut ho
02018023	s incorporee et alterius corporee.	Nam si anima in sua natura non fallitur, incorpoream se
03003003	r se ipsum, et per suos Apostolos.	Nam et his non litteras transmittebat e celo, sed Spirit
01006017	tua legere delectamur. " Optabile	namque est et mihi percarum, sicut tuus Gregorius ait, u
02018010	supra memoratus antistes: " Omnis	natura, inquit, aut spiritus, aut corpus est. Spiritus i
02018011	s est. Spiritus commutabilis facta	natura, sed corpore melior". In libro etiam De virginita
02018023	rius corporee. Nam si anima in sua	natura non fallitur, incorpoream se esse comprehendit. M
02021002	adsertio nostra eo quod angelorum	natura sit incorporea, aliquo testimonio roberetur. Beat
02001005	rituali nomine censeatur, omnemque	naturam que non est quod deus est, corporali modo tantum
02010011	ignis est, aerem aut ignem eligat	naturam anime esse hominis, vel spiritum angeli, et non
02021004	adstruat angelos incorpoream esse	naturam, verumtamem in libro Trinitatis non solum ex inc
02014001	aciter tres intelleguntur motiones	naturarum: una Dei, que nec in tempore est, nec in loco;
02003009	ellegit, in spiritu scilicet nomen	nature. Similiter etiam in Actis Apostolorum Lucas de Ph
02004002	desciverint, tamen quia unius sunt	nature, sancta Scriptura multis locis non eos corpora, s
02017001	cimus ostendentes quid habeat ordo	nature, non quid nostrum adferat commodum. Quis non etia
01001018	; qualiter vel qualia doceant; et,	ne in tanto sacerdotali culmine extollantur quid agant.
01003022	eritatis delectatio deserenda est,	ne subtrahatur illa suavitas et opprimatur ista necessit
01005006	tus. Sed pertractet prudentia tua,	ne forte ad peritiam non sufficiat ei scire Christum Ies
01005010	amis enim aperta fronte resistimus	ne sacramentum utique corrumpamus. Quid si unius uxoris
01005014	lieno peccato: valde enim metuimus	ne per necessitatem ea faciamus que non debemus. Ecce ob
02005002	inde decerpentes, pretermittimus,	ne fastidium scilicet legentibus generemus, ipse qui ang
02011001	t tamquam folles, ignis ad oculos.	Nec moveat quod diximus: omne corpus quod vivit, cum et
02013008	catur, quanto magis et continetur?	Nec enim sic implet corpus, quod continet, sicut utrem i
02021023	ro, docens Deum non esse corpus, "	Nec sicut cogitantur, inquit, angeli mundi spiritus cele
02021027	fiant, nec tale aliquid Deus est.	Nec si eosdem spiritus sine corporibus cogites, quod qui
01001010	ris repperitur semper equalis, que	nec in contrariis frangitur nec in prosperis exaltatur.
01001011	s, que nec in contrariis frangitur	nec in prosperis exaltatur. Illic temperantia furorem li
01003021	ropter caritatis necessitatem. Sed	nec sic omni modo veritatis delectatio deserenda est, ne
01004013	ationi reputes, sed veritati, quia	nec me oportet mentiri, nec te decet falso laudari. Ego
01004014	tati, quia nec me oportet mentiri,	nec te decet falso laudari. Ego plane, licet fedus, et t
01005013	ergo nos stilo tuo ut non puniamur	nec nostro nec alieno peccato: valde enim metuimus ne pe
01005014	ilo tuo ut non puniamur nec nostro	nec alieno peccato: valde enim metuimus ne per necessita
02011002	ores vivant et oculos non habeant,	nec unde aerem accipiant et reddant. Certum est scilicet
02014002	r motiones naturarum: una Dei, que	nec in tempore est, nec in loco; altera corporis, que in
02014002	: una Dei, que nec in tempore est,	nec in loco; altera corporis, que in tempore est in loco
02014022	lam, qualitatem habere ullam: Deum	nec quantitatem, nec qualitatem habere. Quia igitur equa
02014022	abere ullam: Deum nec quantitatem,	nec qualitatem habere. Quia igitur equalis Deo non est,
02018006	iam diximus, coarctat, libros eius	nec vobis transmittere, nec nobis legere vacat; pauca et
02018006	ibros eius nec vobis transmittere,	nec nobis legere vacat; pauca etiam que nobis ex libris
02020007	to corpore, et vita hec anima est;	nec locale est quod tam magnum est in toto quam in aliqu
02020015	nlocalis quedam capacitas est, que	nec multitudine recordabilium distenditur, nec paucitate
02020016	itudine recordabilium distenditur,	nec paucitate tenuatur, et incorporabiliter etiam corpor
02020019	tur corpus est animus. Item corpus	nec adpropinquat Deo, nec recedit a Deo; animus autem et
02020020	Item corpus nec adpropinquat Deo,	nec recedit a Deo; animus autem et proximat et longinqua
02021017	orum: Non solum malos, inquit, sed	nec bonos angelos, fas est putari creatores, si pro subt
02021025	Deo mutantes, atque se vertentes;	nec si omnes, cum sint millia millium, in unum collecti
02021026	lium, in unum collecti unus fiant,	nec tale aliquid Deus est. Nec si eosdem spiritus sine c
02022006	s. Quod si his noluerit adsentire,	nec plurimorum testium, si producti fuerint, adsentire c
03001009	um legens, et non patienter ferens	nec dignum ducens nenias ipsas perlegere, statim scidi,
03001013	factas, eius esse credideris; ubi	nec sermo elegans, nec doctrina sana poterit reperiri. I
03001013	credideris; ubi nec sermo elegans,	nec doctrina sana poterit reperiri. In principio ipsius
01002007	docende ac tuende fidei scientiam	necessaria sunt, inter reliqua non deerunt, quia non sta
03002006	ellat, ut nullus sibi in eodem die	necessaria victus preparet, aut in eo ambulet. Sed hoc q

03003009 , post predicationem Evangelii iam
01003018 eritatis, negotium iustum suscipit
01003022 r illa suavitas et opprimatur ista
01005003 ateor ignorare. Compellimur igitur
01003021 suscipienda est propter caritatis
01005014 eccato: valde enim metuimus ne per
01003018 sanctum querit caritas veritatis,
01003014 ue ab studio cognoscende veritatis
01005008 crucifixum. Si autem non sufficit,
01005009 hoc loco qui peritus esse dicatur:
01006011 ctissimum et sanctum ut de stellis
03001009 patienter ferens nec dignum ducens
01006013 li spiritus habere rationales, que
01006013 rationales, que neque cum angelis
02004011 e vadet et adsumet septem spiritus
02004006 nebrarum harum; contra spiritualia
02004008 non dixisset: " Contra spiritualia
02004008 a nequitie", sed contra corporalia
03001012 ia, Apostolorumque eius epistolas,
01002011 m vivendo non adiuvet, omnino sibi
02001004 olumus, sentire dicas, creaturarum
02019007 t tantum corporis sensibus dediti,
01002010 et innocens tantum sibi proficiat,
01005005 cerdotale veniat, quid fiendum est
01005009 tur: nemo erit utique sacerdos, si
02011006 a terra, arbor esse non potest; et
02011008 ucta, vivere nullatenus potest; et
02011005 antacumque sit proceritas arboris,
01006002 a, vidit nos preteriens, qui dixit
01006004 pertransiit minime eas petentibus
02002008 , transmittere debeamus: vel certe
02004004 ulus apostolus ait: " Quod non sit
02018006 s eius nec vobis transmittere, nec
02018007 obis legere vacat; pauca etiam que
02018026 quam anime et corporis. Sed hoc in
02018027 credere iubemur: si autem utrumque
02021019 s et orporis, semina rerum istarum
03003002 tua hoc credere, ut epistule nunc
03004009 nda sanctitas tua noverit. Ora pro
02009005 omnesque volucres ingresse sunt ad
01004010 n his pulchrum te esse ostendisti.
02022006 notescenda mandavimus. Quod si his
02001003 s nomen ob reverentiam eius dicere
01003008 re voluit quid sit episcopus, quia
02001003 rdotali culmine constitutum, cuius
02003008 capiunt salutis? " In angelo enim
02003009 ii intellegit, in spiritu scilicet
03003009 ssaria non sunt. Et si forte ipsum
02001004 turarum nihil esse quod spirituali
02003012 post paullulum dicit, pretermisso
03001012 nescio cuius hominis litteras sub
02019011 incorporalitate anime disputant. "
02021017 o tertio supra memoratum librorum:
03003007 lorum epistole misse sunt de celo.
01001003 gulas inesse cognovimus. Quis enim
01001014 icipium pertinent comprehendis. Et
01002008 iam necessaria sunt, inter reliqua
01002008 t, inter reliqua non deerunt, quia
01002011 t; et doctus, si doctrinam vivendo
01003003 tus Agustinus dicens: " In actione
01003008 episcopus, quia nomen est operis,
01003013 ere possumus dicere, ut intellegat
01003013 episcopum qui praeesse dilexerit,
01003016 ro superior, sine quo regi populus
01004004 s. Pondus enim tuum sursum fertur,
01004005 m tuum sursum fertur, non deorsum;
01004012 mo quam inanimata pictura. Sed hoc
01005001 ratiam dei, que in te exuberat, ut
01005003 tur necessitate facere, quod doces
01005004 doces non fieri. Peritus enim dum
01005006 sicut ego sum, ordinetur? Iubes ut
01005007 rudentia tua, ne forte ad peritiam
01005008 Iesum et hunc crucifixum. Si autem
01005009 que sacerdos, si nisi peritus esse
01005012 mulierem tetigerit? Quid si uxorem
01005013 uerit et tamen sine mulieris tactu
01005013 t? Consolare ergo nos stilo tuo ut
01005015 e per necessitatem ea faciamus que
01005016 em apostolica docet auctoritas, et

necessaria non sunt. Et si forte ipsum nomen novum te de
necessitas caritatis. Quam sarcinam si nullus inponit pe
necessitas". Adtestatur Gregorius sanctus cuius stilum a
necessitate facere, quod doces non fieri. Peritus enim d
necessitatem. Sed nec sic omni modo veritatis delectatio
necessitatem ea faciamus que non debemus. Ecce obediendu
negotium iustum suscipit necessitas caritatis. Quam sarc
nemo prohibetur, quod ad laudabile pertinet otium. Locus
nemo erit in hoc loco qui peritus esse dicatur: nemo eri
nemo erit utique sacerdos, si nisi peritus esse non debe
nenias Origenis transferret. Mihi, sanctissime Pater, nu
nenias ipsas perlegere, statim scidi, et eas in terram p
neque cum angelis neque cum hominibus facta esse Scriptu *
neque cum hominibus facta esse Scriptura sancta declarat
nequiores se". Et in Regnorum libris scribitur: " Egredi
nequitie in celestibus". Si igitur corpora essent, non s
nequitie", sed contra corporalia nequitie. Et dominus in *
nequitie. Et dominus in Evangelio: " Cum spiritus, inqui
nescio cuius hominis litteras sub nomine Christi factas,
nihil prosit". Adtestatur huic libro tuo sanctus Ambrosi
nihil esse quod spirituali nomine censeatur, omnemque na
nihil esse existimant quod non per sensus corporis perce
nisi doctus sit; et doctus, si doctrinam vivendo non adi
nisi ut imperitus, sicut ego sum, ordinetur? Iubes ut no
nisi peritus esse non debet. Bigamis enim aperta fronte
nisi aqua ab aere adtracta per medullas arboris usque ad
nisi aer ab igne fuerit calefactus, aquam levare non pot
nixi fixa radicibus contineatur a terra, arbor esse non
nobis habere se homelias a vestra beatitudine editas de
nobis ostendit. Postea vero scripsisti ei de trina tinct
nobis si aliquid divinitus fuerit inspiratum, ut scribam
nobis conluctatio adversus carnem et sanguinem, sed adve
nobis legere vacat; pauca etiam que nobis ex libris eius
nobis ex libris eius ad incorporalitatem anime aut angel
nobis ipsis experimur, illud in Christo credere iubemur:
nobis inexpertum credendum preciperetur, quid horum citi
nobis occultiora noverunt". Et paulo post: " Que in celi
nobis mittantur a Christo. Sufficiat enim quod locutus e
nobis, domine sancte et in Christo karissime frater.
Noe in arcam, bina et bina ex omni carne in qua erat spi
Nolo enim te similare indecoro pictori pulchra pingenti;
noluerit adsentire, nec plurimorum testium, si producti
nolumus, sentire dicas, creaturarum nihil esse quod spir
nomen est operis, non honoris; graecum est enim atque in
nomen ob reverentiam eius dicere nolumus, sentire dicas,
nomen officii intellegit, in spiritu scilicet nomen natu
nomen nature. Similiter etiam in Actis Apostolorum Lucas
nomen novum te delectavit; quia ipsa epistula, sicut sin
nomine censeatur, omnemque naturam que non est quod deus
nomine angeli: " Dixit autem spiritus Philippo: accede,
nomine Christi factas, eius esse credideris; ubi nec ser
Non enim, ait, ullo modo, aut longa, aut lata, aut quasi
Non solum malos, inquit, sed nec bonos angelos, fas est
Non igitur credas, que numquam facta leguntur: quod si e
non libentius legat, ubi iugi meditatione medicinam anim
non solum pastoribus regulam vivendi describis, sed etia
non deerunt, quia non statim boni atque utilis sacerdoti *
non statim boni atque utilis sacerdotiis est, aut tantum
non adiuvet, omnino sibi nihil prosit". Adtestatur huic
non amandus est honor in hac vita sive potentia, quoniam
non honoris; graecum est enim atque inde ductum vocabulu
non se esse episcopum qui praeesse dilexerit, non prodes *
non prodesse. Itaque ab studio cognoscende veritatis nem
non potest, etsi ita teneatur atque administretur ut dec
non deorsum; non quod te ad ima premat, sed quod ad astr
non quod te ad ima premat, sed quod ad astra sustollat,
non adsentationi aut adulationi reputes, sed veritati, q
non respuas deprecantem, sed libenter doceas que me fate
non fieri. Peritus enim dum non repperitur qui ad oficiu
non repperitur qui ad oficium sacerdotale veniat, quid f
non ordinetur imperitus. Sed pertractet prudentia tua, n
non sufficiat ei scire Christum Iesum et hunc crucifixum
non sufficit, nemo erit in hoc loco qui peritus esse dic
non debet. Bigamis enim aperta fronte resistimus ne sacr
non habuerit et tamen sine mulieris tactu non fuerit? Co
non fuerit? Consolare ergo nos stilo tuo ut non puniamur *
non puniamur nec nostro nec alieno peccato: valde enim m
non debemus. Ecce obediendum est preceptis tuis ut talis
non reperitur qualis queritur: cessabit ergo fides que c

01005018	t ex auditu: cessabit baptismus si	non	fuerit qui baptizet: cessabunt illa sacrosancta myst	
01005020	lum manet: aut talis ordinetur qui	non	debet, aut non sit qui sacra mysteria celebret vel m	*
01005020	talis ordinetur qui non debet, aut	non	sit qui sacra mysteria celebret vel ministret. Ante	
01006009	co Origenis in latinum vertit; sed	non	omnia secundum ordinem libri sancti Iob exposuit. Et	
02001005	ne censeatur, omnemque naturam que	non	est quod deus est, corporali modo tantum finiri; et	
02001006	finiri; et excepto trinitate deo,	non	solum inrationalium spiritus iumentorum, feralium, v	
02001009	m spiritus, angelorum vel hominum,	non	debere dici spiritus, sed corpora, tamquam homines n	
02001010	itus, sed corpora, tamquam homines	non	iam ex spiritu et corpore, sed ex duobus subsistant	
02002009	sanctitas vestra, si otium nostrum	non	perturbaret temporis qualitas, et liceret ut libros	
02002012	tati tue voluisse parere. Sed quia	non	possumus quod volumus, id saltim volumus quod possum	
02002013	tim volumus quod possumus: et tibi	non	que nos ipsi voluntatem sequentes nostram definire p	
02003004	: Qui facit angelos suos spiritus,	non	corpora: angelos enim graece, latine nuncius dicitur	
02004003	ure, sancta Scriptura multis locis	non	eos corpora, sed spiritus esse refert. Paulus aposto	
02004004	fert. Paulus apostolus ait: " Quod	non	sit nobis conluctatio adversus carnem et sanguinem,	
02004007	stibus". Si igitur corpora essent,	non	spiritus, non dixisset: " Contra spiritualia nequiti	*
02004007	itur corpora essent, non spiritus,	non	dixisset: " Contra spiritualia nequitie", sed contra	
02004010	loca inaquosa, querens requiem et	non	inveniet, et deinde vadet et adsumet septem spiritus	
02004014	rnicationis decepit eos". En habet	non	solum angelos bonos, verum etiam angelos malos, spir	
02005003	neremus, ipse qui angelos spiritus	non	esse credit, saltim unius testimonii paupertate lete	
02005005	ipturarum repperi potuerit angelos	non	debere spiritus adpellari. Verumtamen quia hoc inven	
02005012	: " Si quis autem spiritum Christi	non	habet, hic non est eius". Dicitur et spiritus angelu	*
02005012	em spiritum Christi non habet, hic	non	est eius". Dicitur et spiritus angelus: " Qui facit,	
02010010	substantiam det. Sed quia invenire	non	potest, fortassis quia in elementis excellentior aer	
02010012	e hominis, vel spiritum angeli, et	non	pudet ut credatur inde esse animam hominis aut spiri	
02011002	t, cum et arbores vivant et oculos	non	habeant, nec unde aerem accipiant et reddant. Certum	
02011003	ant. Certum est scilicet quod ista	non	habeant; verumtamen et ipsa ex quattuor elementis co	
02011006	us contineatur a terra, arbor esse	non	potest; et nisi aqua ab aere adtracta per medullas a	
02011008	ne fuerit calefactus, aquam levare	non	potest. Denique ideo autumni frigore lapsa cadunt fo	
02011009	igore lapsa cadunt folia, quia aer	non	sicut verno aut estivo tempore calefactus tantam vim	
02012001	ra descendens, arbor arescit. Ergo	non	improbabiliter diximus omne corpus vivens ex quattuo	
02012006	que peccare potest, utique corpus	non	est, si Apostolus, sicut ipse ait, " Corpore absens,	
02012008	paratum, proculdubio anima localis	non	est. Si corpus occidi potest, anima, secundum quod d	
02012010	d dominus in Evangelio ait, occidi	non	potest; profecto anima que occidi non potest, corpus	*
02012010	potest; profecto anima que occidi	non	potest, corpus non est. Si anima imago Dei est, ipse	
02012010	nima que occidi non potest, corpus	non	est. Si anima imago Dei est, ipse quippe dicit: " Fa	
02012014	o anima, que imago Dei est, corpus	non	est. Porro si anima corpus est, imago Dei non est. S	
02012015	rro si anima corpus est, imago Dei	non	est. Sed quia verum est imaginem Dei esse animam, et	
02012016	t contrarium Scripture sancte dici	non	potest, anima corpus non est. Sed in defensione anim	
02012016	ncte dici non potest, anima corpus	non	est. Sed in defensione animarum corporearum illud qu	
02013006	us anima absurdum est dicere; ergo	non	anima continentur a corpore, sed anima continet corp	
02013009	etur aqua, ut tantum interius sit,	non	exterius. Tota igitur anima interius est, tota exter	
02013013	o dispertiti sint, illa dispertita	non	est in sensibus: tota itaque videt, tota audit, tota	
02013015	t cum corpus movet ipsa per locum,	non	movetur ipsa in loco. Quocirca valde veraciter tres	
02014006	iter pateat extra corpus suum esse	non	posse, et secundum magnitudinem corporis anima quant	
02014010	minores, quam corpore grandiores,	non	est anime secundum corporis quantitatem quantitas. P	
02014014	granditates imaginum continet? An	non	omnes magnitudines civitatum quas novimus, montium,	
02014017	rum continet? Sed quia ipsa corpus	non	est, omnia loca inlocaliter continet. Si vas igitur	
02014023	em habere. Quia igitur equalis Deo	non	est, qualitatem habere; quia corpus non est, quantit	
02014024	st, qualitatem habere; quia corpus	non	est, quantitatem non habere. Quin etiam cogitet, si	
02014024	; quia corpus non est, quantitatem	non	habere. Quin etiam cogitet, si potest, quid sit in g	
02015007	llexerit hanc lineam, quam diximus	non	esse corpoream, intellegatque rem incorpoream, intel	
02015008	rem incorpoream, intellegat corpus	non	esse; intellegat rem, quae regi in corpore confirmat	
02015009	n corpore confirmatur, corpus esse	non	posse. Apostolus enim ait: " Quos prescivit, et pred	
02016004	a inrationabilibus, intellegibilia	non	intellegentibus, iusta iniustis, recta pravis, immor	
02016006	ensibilia insensibilibus, viventia	non	viventibus, celestia terrestribus, masculinum femeni	
02017002	tendentes quid habeat ordo nature,	non	quid nostrum adferat commodum. Quis non etiam malit	
02017002	uid nostrum adferat commodum. Quis	non	etiam malit habere panem, quam sorices; gemmam, quam	
02017005	dum scilicet utilitas adpenditur,	non	ordo creantis. Sed iam vel nunc accipiat, karissime	
02018023	rporee. Nam si anima in sua natura	non	fallitur, incorpoream se esse comprehendit. Multo ma	
02018029	d horum citius crederemus? Quomodo	non	fateremur duo incorporea, quam unum incorporeum alte	
02019005	rba beati Agustini ostendunt illos	non	posse intellegere anime incorporalitatem, qui ingeni	
02019006	orporalitatem, qui ingenio pusillo	non	valent seiungere corporea ab incorporeis rebus, quia	
02019007	dediti, nihil esse existimant quod	non	per sensus corporis percepisse meminerint. Scripsit	
02019017	o factus est, id est, similis Deo,	non	enim alia salus anime est, aut renovatio, aut reconc	
02020009	tam magnum in parvo quam in magno:	non	igitur localis est anima. Et quidquid inlocale est,	
02020010	t quidquid inlocale est, corporeum	non	est: igitur anima corpus non est. Item ratiocinatur	
02020010	oreum non est: igitur anima corpus	non	est. Item ratiocinatur anima rationalis, et substant	
02020014	a voluntas est, et voluntas corpus	non	est: igitur anima non est corpus. Item memoria inloc	
02020014	untas corpus non est: igitur anima	non	est corpus. Item memoria inlocalis quedam capacitas	
02020019	i meminit totus: et memoria corpus	non	est: non igitur corpus est animus. Item corpus nec a	
02020019	totus: et memoria corpus non est:	non	igitur corpus est animus. Item corpus nec adpropinqu	
02020021	inlocaliter: igitur animus corpus	non	est". Et hactenus de incorporalitate anime disputatu	
02021004	am, verumtamem in libro Trinitatis	non	solum ex incorporeo, verum etiam ex corporeo, id est	
02021007	at, ut ex uno a Dei contemplatione	non	recedant, secundum quod dominus in Evangelio, cum de	
02021007	quod dominus in Evangelio, cum de	non	contemnendis parvulis ageret: " Quia angeli eorum se	
02021013	esset, aut ipsum corpus suum, cui	non	subduntur, sed subditum regunt, in species quas vell	
02021020	post: " Que in celis sunt, inquit,	non	investigamus, quo rerum genere, et corpora angelica	
02021023	In octavo etiam libro, docens Deum	non	esse corpus, " Nec sicut cogitantur, inquit, angeli	

03001001 ter varias tribulationum angustias non nos piguit, cogente caritate Christi, hec qualiacumq
03001004 sospitatis bono gavisos. Sed in id non minime contristati sumus, quod litteras cuiusdam, qu
03001008 dium litterarum ipsarum legens, et non patienter ferens nec dignum ducens nenias ipsas perl
03002002 us colatur. Quis enim christianus, non propter ipsum diem, sed propter Resurrectionem domin
03002004 ortuis resurrexit, reverentissimum non habent? Sed quantum sentio, ideo novus iste predicat
03002008 christianus, si die ipso Ecclesiam non frequentat, aliquod operis faceret, et non saltaret.
03002009 uentat, aliquod operis faceret, et non saltaret. Meliusque erat viro hortum facere, iter ag
03002010 er agere, mulieri colum tenere, et non ut dicitur, ballare, saltare, et membra a deo bene c
03003003 et per suos Apostolos. Nam et his non litteras transmittebat e celo, sed Spiritu sancto eo
03003009 icationem Evangelii iam necessaria non sunt. Et si forte ipsum nomen novum te delectavit; q
02003006 postolus Paulus ad hebraeos ait: " Nonne omnes sunt administratores spiritus, in ministeriu
02002001 les forent. Unde subito preventus, nonnulla testimonia Scripturarum contra hoc opposuisse s
02007006 nte servio legi dei". Et iterum: " Nos autem, inquit, sumus circumcisio, qui spiritus deo s
01001001 rum a sanctitate tua editum, et ad nos divina gratia opitulante perlatum, tanto libentius l
01005013 s tactu non fuerit? Consolare ergo nos stilo tuo ut non puniamur nec nostro nec alieno pecc
01006002 nsis, remeans de urbe regia, vidit nos preteriens, qui dixit nobis habere se homelias a ves
02002013 mus quod possumus: et tibi non que nos ipsi voluntatem sequentes nostram definire potuerimu
03001001 varias tribulationum angustias non nos piguit, cogente caritate Christi, hec qualiacumque s
03001003 ba dirigere, insinuantes accepisse nos litteras tuas, et de vestre sospitatis bono gavisos.
03001005 s, quod litteras cuiusdam, quas ad nos direxistis, sicut tue indicant littere, susceperis,
03002005 ovus iste predicator hoc dicit, ut nos iudaizare compellat, ut nullus sibi in eodem die nec
03003013 aut epistolas esse celestes, et ad nos de celo fuisse transmissas. Emendet ergo quod temere
02021001 . Videamus deinceps utrum adsertio nostra eo quod angelorum natura sit incorporea, aliquo t
02002013 que nos ipsi voluntatem sequentes nostram definire potuerimus, sed que in memoriam nostram
02002014 re potuerimus, sed que in memoriam nostram ex seniorum nostrorum definitionibus colligentes
02012012 inem ad imaginem et similitadinem nostram", et fecit Deus hominem ad imaginem suam, et Deu
01006016 in hoc libro Regularum, exiguitati nostre transmittere. Tui enim sumus, tua legere delectam
03002003 sed propter Resurrectionem domini nostri Iesu Christi, eo quod in ipso a mortuis resurrexi
01005013 nos stilo tuo ut non puniamur nec nostro nec alieno peccato: valde enim metuimus ne per ne
02022002 inum testimonium verum sit, labori nostro in arcto tempore providentes, hos duos excellenti
02002014 ue in memoriam nostram ex seniorum nostrorum definitionibus colligentes concervavimus, scri
02002009 e sciat sanctitas vestra, si otium nostrum non perturbaret temporis qualitas, et liceret ut
02017002 quid habeat ordo nature, non quid nostrum adferat commodum. Quis non etiam amlit habere pa
02022005 memoria retinere, scripta per vos notescenda mandavimus. Quod si his noluerit adsentire, n
03004007 prophetaverunt". Deinceps, si qua nova vel insuitata divulgata fuerint, omino abicienda e
03004008 cienda et detestanda sanctitas tua noverit. Ora pro nobis, domine sancte et in Christo kari
02021019 ina rerum istarum nobis occultiora noverunt". Et paulo post: " Que in celis sunt, inquit, n
02014014 omnes magnitudines civitatum quas novimus, montium, fluminum, celi, et terre, vel reliquar
03003009 non sunt. Et si forte ipsum nomen novum te delectavit; quia ipsa epistula, sicut simulator
03002005 n habeat? Sed quantum sentio, ideo novus iste predicator hoc dicit, ut nos iudaizare compel

03002012 rquere, et ad excitandam libidinem nugatoribus cauctionibus proclamare. Absit ergo a sanctit
02010001 a mortua sunt". Videat igitur, qui nullam creaturam dicit esse spiritum, quantis testimonii
02014021 co rite creditur anima quantitatem nullam, qualitatem habere ullam: Deum nec quantitatem, n
02015002 isciplina punctum, quid linea, que nullam habet latitudinem, nullam altitudinem, sed solum *
02015002 nea, que nullam habet latitudinem, nullam altitudinem, sed solum
02002007 virum, qui et responsionibus tuis nullatenus adsentire dignatur, transmittere debeamus: ve
02005006 lari. Verumtamen quia hoc invenire nullatenus poterit, credat multifarie multisque modis di
02011007 summitatem fuerit perducta, vivere nullatenus potest; et nisi aer ab igne fuerit calefactus
01006011 nsferret. Mihi, sanctissime Pater, nullo pacto sunderi potest, ut credam astra celi spiritu
01001015 etiam his, qui reginiis officium nullum habent, vivendi regulam tribuis. Habent enim past
03003006 lapideis mirabiliter data sunt, ad nullum prophetarum aut Apostolorum epistole misse sunt d
01003019 ssitas caritatis. Quam sarcinam si nullus inponit percipiende atque intuende vacandum est v
03002006 it, ut nos iudaizare compellat, ut nullus sibi in eodem die necessaria victus preparet, aut
02013012 t. Et cum sensus corporis quinario numero dispertiti sint, illa dispertita non est in sensi
03003007 nt de celo. Non igitur credas, que numquam facta leguntur: quod si ea facta essent, post pr
02003001 , scribere profecto curabimus. Sed nunc iam videamus quid de angelis Psalmographus dicat: "
02018001 ur, non ordo creantis. Sed iam vel nunc accipiat, karissime frater, qui te minime audire de
03003001 itate tua hoc credere, ut epistule nunc nobis mittantur a Christo. Sufficiat enim quod locu
02003006 r, id est, qui facit spiritus suos nuncios. Propterea et apostolus Paulus ad hebraeos ait:
02003005 rpora: angelos enim graece, latine nuncius dicitur, id est, qui facit spiritus suos nuncios
02003014 s dixerat angelum, postea spiritum nuncupari. Sed et de angelis malis, quamvis de illorum s
02004015 erum etiam angelos malos, spiritus nuncupari. Et quia multa de thesauro Scripturarum, propt
01003017 , tamen indecenter adpetitur. Quam ob rem otium sanctum querit caritas veritatis, negotium
02001003 i culmine constitutum, cuius nomen ob reverentiam eius dicere nolumus, sentire dicas, creat
01005015 ea faciamus que non debemus. Ecce obediendum est preceptis tuis ut talis fiat, qualem apos
01004006 sustollat, dum per dei gratiam et obedientie meritum operisque boni efficientiam, fit suav
02012008 o anima localis non est. Si corpus occidi potest, anima, secundum quod dominus in Evangelio
02012009 dum quod domlnus in Evangelio ait, occidi non potest; profecto anima que occidi non potest,
02012010 idi non potest; profecto anima que occidi non potest, corpus non est. Si anima imago Dei es
02021019 rporis, semina rerum istarum nobis occultiora noverunt". Et paulo post: " Que in celis sunt
02003011 sit ei loquutus, ut descenderet in occursum ethiopi eunucho; et post paullulum dicit, prete
02021022 m corporalis actio continetur". In octavo etiam libro, docens Deum non esse corpus, " Nec s
01001006 iantibus, ad eterne vite stationem oculos mentis aperiat? Liber hic tuus omnium est aula vi
02010016 t reddunt tamquam folles, ignis ad oculos. Nec moveat quod diximus: omne corpus quod vivit,
02011002 od vivit, cum et arbores vivant et non habeant, nec unde nerem accipiant et reddant.
02007001 r et spiritus mens, que est veluti oculus anime, id est, Intellectus, unde cuncta intellegi
02013014 ota itaque videt, tota audit, tota odorat, tota tangit, tota gustat: et cum corpus movet ip
02003008 nt salutis? " In angelo enim nomen officii intellegit, in spiritu scilicet nomen nature. Si
01003002 sius in illis libris quos fecit de Officiis. Adtestatur sanctus Agustinus dicens: " In acti

01001015 ibis, sed etiam his, qui regiminis officium nullum habent, vivendi regulam tribuis. Habent
01001017 ta tua distributione quales ad hoc officium veniant; qualem vitam gerant, cum venerint; qua
01005004 tus enim dum non repperitur qui ad oficium sacerdotale veniat, quid fiendum est nisi ut imp
02010004 mne quod esse potest; corpus esse. Omne igitur corpus quod vivit, ex quattuor elementis sub
02010013 de est corpus pecoris vel hominis. Omne, inquit, inlocale incorporeum quoque est. Porro vit
02020003 nii sui preclarissima documenta, " omne quod movetur in terra in genere suo, cunctumque vol
02009003 , inquit, iumenta in genus suum et omne quod esse potest; corpus esse. Omne videlicet corpu
02010003 dicere: Preter Trinitatem domini, omne corpus quod vivit, cum et arbores vivant et oculos
02011001 d oculos. Nec moveat quod diximus: omne corpus vivens ex quattuor elementis subsistere. Quo
02012001 t. Ergo non improbabiliter diximus omne peccatum, dicente Apostolo, quodcumque fecerit homo
02012004 um horum credatur subsistere. Si " omnem scripturam divinam epistolam aut epistolas esse cc
03003012 , scito diaboli esse figmentum, et omnemque naturam que non est quod deus est, corporali mo
02001005 quod spirituali nomine censeatur, omnes testimonium tibi perhibent, sicut apostolis prebue
01002003 mbrosius, Agustinus, Gregorius. Hi omnes sunt administratores spiritus, in ministerium miss
02003007 us Paulus ad hebraeos ait: " Nonne omnes magnitudines civitatum quas novimus, montium, flum
02014014 nditates imaginum continet? An non omnes, cum sint millia millium, in unum collecti unus fi
02021025 tantes, atque se vertentes; nec si omnesque volucres ingresse sunt ad Noe in arcam, bina et
02009004 ecundum genus suum, universe aves, omni modo veritatis delectatio deserenda est, ne subtrah
01003021 aritatis necessitatem. Sed nec sic omni carne in qua ernt spiritus vite". Et paulo post: "
02009005 t ad Noe in arcam, bina et bina ex omni eloquentie splendore fulgentes: in quibus inter cet
02020002 ros De incorporalitate anime tres, omnia vana sub sole. Sed opus ipsum, quod per eumdem hon
01003004 in hac vita sive potentia, quoniam omnia tua pulchra prospexi et memetipsum in comparatione
01004015 . Ego plane, licet fedus, et te et omnia secundum ordinem libri sancti Iob exposuit. Et sat
01006009 rigenis in latinum vertit; sed non omnia loca inlocaliter continet. Si vas igitur a vase eo
02014017 net? Sed quia ipsa corpus non est, omnia corpora contemnat, universoque huic mundo renunci
02019014 precipitur etiam in mysteriis, ut omnibus Opusculis suis, ubi eum causa exegit, animam vel
02018003 stilem Agustinum; et licet pene in omnino sibi nihil prosit". Adtestatur huic libro tuo san
01002011 si doctrinam vivendo non adiuvet, omnino abicienda et detestanda sanctitas tua noverit. Or
03004008 a vel inusitata divulgata fuerint, Omnis natura, inquit, aut spiritus, aut corpus est. Spir
02018009 bono, supra memoratus antistes: " Omnis lex et Prophete usque ad Iohannem prophetaverunt".
03004006 a sit". Sed et illud Evangelium: " omnis qui Scripturas sanctas legere et credere studet, i
02002003 quod quam congruenter responderis, omnis caro que movebatur super terram, volucrum, animant
02009006 ulo post: " Consumpta est, inquit, omnium est nula virtutum. Illic prudentia inter bonum et
01001007 los mentis aperiat? Liber hic tuus omnium prophetarum eius". Et alibi: " Spiritus fornicati
02004013 uit, et ero spiritus mendax in ore omnium animalium irrationalium, secundum illud Geneses:
02009001 abo et mente". Dicitur et spiritus omnium rerum corporearum, quamvis minutissimarum, usque
02015004 udinem; auferat etiam cogitationem omniumque reptilium que reptam super terram, universi ho
02009008 , volucrum, animantium, bestiarum, operis, non bonoris; graecum est enim atque inde ductum
01003008 quid sit episcopus, quia nomen est operis secundo: " Adsumentes, inquit, angeli corporalem
02021011 pareant. Sic enim in libro eiusdem operis faceret, et non saltaret. Meliusque erat viro hor
03002009 Ecclesiam non frequentat, aliquod operisque boni efficientiam, fit suave quod per imbecill
01004006 dei gratiam et obedientie meritum opitulante perlatum, tanto libentius legimus, quanto in
01001002 na editum, et ad nos divina gratia oportet mentiri, nec te decet falso laudari. Ego plane,
01004013 reputes, sed veritati, quia nec me oportuerit, quasi rationem ipsi reddant de re que quotid
02018015 rsona Christi; cum hoc simul fieri opposuisse scriptis tuis inserta cognovimus, quod quam c
02002002 testimonia Scripturarum contra hoc opprimatur ista necessitas". Adtestatur Gregorius sanctu
01003022 t, ne subtrahatur illa suavitas et Optabile namque est et mihi percarum, sicut tuus Gregori
01006017 im sumus, tua legere delectamur. " optamus, beatissime papa. Explicit epistola beati Licini
01005020 as deus conservare dignetur, sicut opus ipsum, quod per eumdem honorem vel potentiam fit, s
01003004 , quoniam omnia vana sub sole. Sed opus bonum desiderat". Exponere voluit quid sit episcopu
01003007 olus: " Qui episcopatum desiderat, opus, sed hoc salubriori consilio statuisse ut in libror
01006006 a memoras displicuisse vobis illud opus ipsum de libro sancti Iob, sed et alios libros mora
01006014 nt. Dignetur ergo beatitudo vestra opus esset, aut ipsum corpus suum, cui non subduntur, se
02021012 n usum ministerii sui sicut cuique Opusculis suis, ubi eum causa exegit, animam vel angelum
02018003 gustinum; et licet pene in omnibus Opusculis suis adstruat angelos incorpoream esse naturam
02021003 us certe Agustinus licet in multis Opusculis corum memoria retinere, scripta per vos notesc
02022004 ius credat, in quantum quivimus ex Ora pro nobis, domine sancte et in Christo karissime fra
03004008 detestanda sanctitas tua noverit. Orabo spiritu, orabo et mente". Dicitur et spiritus omni
02008003 rporum, secundum illud Apostoli: " orabo et mente". Dicitur et spiritus omnium animalium in
02008003 m illud Apostoli: " Orabo spiritu, ordinem libri sancti Iob exposuit. Et satis miror homine
01006009 num vertit; sed non omnia secundum ordinetur? Iubes ut non ordinetur imperitus. Sed pertrac
01005005 nisi ut imperitus, sicut ego sum, ordinetur imperitus. Sed pertractet prudentia tua, ne fo
01005006 t ego sum, ordinetur? Iubes ut non ordinetur qui non debet, aut non sit qui sacra mysteria
01005020 utroque periculum manet: aut talis ordo nature, non quid nostrum adferat commodum. Quis non
02017001 ec dicimus ostendentes quid habeat ordo creantis. Sed iam vel nunc accipiat, karissime frat
02017005 scilicet utilitas adpenditur, non ore omnium prophetarum eius". Et alibi: " Spiritus forni
02004013 inquit, et ero spiritus mendax in Origenis in latinum vertit; sed non omnia secundum ordin
01006008 iscopi Pictaviensis quos de graeco Origenis transferret. Mihi, sanctissime Pater, nullo pac
01006011 um et sanctum ut de stellis nenias origine anime, quem ad sanctum Hieronymum presbyterum sc
02019001 otuisse misceri. In libro etiam De orporis, semina rerum istarum nobis occultiora noverunt"
02021018 , si pro subtilitate sui sensus et ostendentes quid habeat ordo nature, non quid nostrum ad
02017001 minus valentiori. Sed hec dicimus ostendisti. Nolo enim te similare indecoro pictori pulch
01004010 dixisti et in his pulchrum te esse ostendit. Postea vero scripsisti ei de trina tinctione,
01006004 ansiit minime eas petentibus nobis ostendunt illos non posse intellegere anime incorporalit
02019004 rsuasum". Hec verba beati Agustini otium. Locus vero superior, sine quo regi populus non po
01003015 ibetur, quod ad laudabile pertinet otium sanctum querit caritas veritatis, negotium iustum
01003017 indecenter adpetitur. Quam ob rem olium nostrum non perturbaret temporis qualitas, et lice
02002009 s. Unde sciat sanctitas vestra, si pacto sunderi potest, ut credam astra celi spiritus habe
01006012 et. Mihi, sanctissime Pater, nullo

02017003 modum. Quis non etiam malit habere panem, quam sorices; gemmam, quam famulam? et plerumque
01006021 ignetur, sicut optamus, beatissime papa. Explicit epistola beati Liciniani. Domino sancto a
01000003 BRO REGULARUM AD SANCTUM GREGORIUM PAPAM URBIS ROME DIRECTA Domino beatissimo Pape Gregorio
01000005 BIS ROME DIRECTA Domino beatissimo Pape Gregorio Licinianus Episcopus Librum Regularum a sa
02002011 in promptu, voluntati tue voluisse parere. Sed quia non possumus quod volumus, id saltim vo
02013011 n maiori. Si enim extrema corporis pars vel digito tangatur, tota sentit. Et cum sensus cor
02013011 rius; tanta est in minori corporis parte, quanta in maiori. Si enim extrema corporis pars v
02020005 rpore vivit, et tam vivit anima in parte corporis, quam in toto corpore; tantum ergo vite i
02020006 toto corpore; tantum ergo vite in parte corporis est, quantum in toto corpore, et vita hec
01001013 t. Illic cuncta que ad vite eterne participium pertinent comprehendis. Et non solum pastori
02020008 o quam in aliquo, et tam magnum in parvo quam in magno: non igitur localis est anima. Et qu
02021008 Evangelio, cum de non contemnendis parvulis ageret: " Quia angeli eorum semper vident facie
02014012 anima, quantam corpus, quomodo in parvum corpus tantas corporum, granditates imaginum cont
02014020 Quomodo ergo anima, sicut dicitur parvum corpus, tantas magnitudines corporum continet? Et
01001016 vendi regulam tribuis. Habent enim pastores in quadrapertita tua distributione quales ad ho
01001014 rtinent comprehendis. Et non solum pastoribus regulam vivendi describis, sed etiam his, qui
02014005 nitudine extendatur, cum veraciter pateat extra corpus suum esse non posse, et secundum mag
01006011 nis transferret. Nihi, sanctissime Pater, nullo pacto suaderi potest, ut credam astra celi
03001008 litterarum ipsarum legens, et non patienter ferens nec dignum ducens nenias ipsas perleger
01002001 uic eximie doctrine sancti antiqui patres, doctores defensoresque ecclesie, Ilarius, Ambros
02021009 angeli eorum semper vident faciem Patris mei, qui in celis est": ex alio ad aliqua agenda
02005002 rarum, propter brevitatem sermonis pauca inde decerpentes, pretermittimus, ne fastidium sci
02018006 nsmittere, nec nobis legere vacat; pauca etiam que nobis ex libris eius ad incorporalitatem
02020016 ine recordabilium distenditur, nec paucitate tenuatur, et incorporabiliter etiam corporaliu
01006001 teria celebret vel ministret. Ante paucos annos Leander episcopus Spalensis, remeans de urb
02011012 et viriditatem foliis servet; sed paulatim hiberno tempore succedente frigefactus, aqua ad
02009006 rne in qua erat spiritus vite". Et paulo post: " Consumpta est, inquit, omnis caro que move
02021019 rum nobis occultiora noverunt". Et paulo post: " Que in celis sunt, inquit, non investigamu
02018019 homini, ut Christus sit". Et post paululum dicit: " Persona hominis mixtura est anime et c
02018021 xtura est Dei et hominis". Et post paululum: " Verumtamen duarum rerum rerum incorporearum
02003006 os nuncios. Propterea et apostolus Paulus ad hebraeos ait: " Nonne omnes sunt administrator
02004004 corpora, sed spiritus esse refert. Paulus apostolus ait: " Quod non sit nobis conluctatio a
02003011 occursum ethiopi eunucho; et post paullulum dicit, protemisso nomine angeli: " Dixit aute
02005004 se credit, saltim unius testimonii paupertate letetur. Proferat si uspiam Scripturarum repp
02012005 homo, extra corpus est"; anima que peccare potest, utique corpus non est, si Apostolus, sic
01005014 non puniamur nec nostro nec alieno peccato: valde enim metuimus ne per necessitatem ea faci
02012004 rum credatur subsistere. Si " omne peccatum, dicente Apostolo, quodcumque fecerit homo, ext
02010013 t spiritum angeli, unde est corpus pecoris vel hominis. Omne igitur corpus quod vivit, ex q
02018003 em, antistitem Agustinum; et licet pene in omnibus Opusculis suis, ubi cum causa exegit, an
03004002 tia populi ipsam epistolam, si est penes te, rescinde, et hoc te peniteat quod de tribunali
03004003 est penes te, rescinde, et hoc te peniteat quod de tribunali eam feceris recitari, beati A
01003004 ana sub sole. Sed opus ipsum, quod per eumdem honorem vel potentiam fit, si recte atque uti
01004006 , sed quod ad astra sustollat, dum per dei gratiam et obedientie meritum operisque boni eff
01004007 boni efficientiam, fit suave quod per imbecillitatem humanam videbatur habere gravedinem.
01005001 satis indecorum vidi. Unde precor per gratiam dei, que in te exuberat, ut non respuas depr
01005014 no peccato: valde enim metuimus ne per necessitatem ea faciamus que non debemus. Ecce obedi
01005019 bunt illa sacrosancta mysteria que per sacerdotes fiunt et ministros. In utroque periculum
02004010 nmundus exierit ab homine, ambulat per loca inaquosa, querens requiem et non inveniet, et d
02011006 est; et nisi aqua ab aere adtracta per medullas arborfs usque ad summitatem fuerit perducta
02013015 a gustat: et cum corpus movet ipsa per locum, non movetur ipsa in loco. Quocirca valde vera
02018025 gis incorporeum est Verbum Dei, ac per hoc Verbi Dei et anime credibilior debet esse commix
02019008 ti, nihil esse existimant quod non per sensus corporis percepisse meminerint. Scripsit aute
02022005 is eorum memoria retinere, scripta per se notescenda mandavimus. Quod si his noluerit adse
03003003 nim quod locutus est in Prophetis, per se ipsum, et per suos Apostolos. Nam et his non litt *
03003003 est in Prophetis, per se ipsum, et per suos Apostolos. Nam et his non litteras transmitteba
01006018 mur. " Optabile namque est et mihi percarum, sicut tuus Gregorius ait, usque ad ultimam dis
02019008 imant quod non per sensus corporis percepisse meminerint. Scripsit autem idem egregius Doct
01003019 s. Quam sarcinam si nullus inponit percipiende atque intuende vacandum est veritati. Si aut
02011007 arboris usque ad summitatem fuerit perducta, vivere nullatenus potest; et nisi aer ab igne
01002003 egorius. Hi omnes testimonium tibi perhibent, sicut apostolis prebuerunt prophete. Ilarius
01005020 tes fiunt et ministros. In utroque periculum manet: aut talis ordinetur qui non debet, aut
01005007 tractet prudentia tua, ne forte ad peritiam non sufficiat ei scire Christum Iesum et hunc c
01005003 tate facere, quod doces non fieri. Peritus enim dum non repperitur qui ad oficium sacerdota
01005008 ufficit, nemo erit in hoc loco qui peritus esse dicatur: nemo erit utique sacerdos, si nisi
01005009 nemo erit utique sacerdos, si nisi peritus esse non debet. Bigamis enim aperta fronte resis
03001008 missas accepi, in presentia ipsius perlatoris exordium litterarum ipsarum legens, et non pa
01001002 et ad nos divina gratia opitulante perlatum, tanto libentius legimus, quanto in eo spiritua
03001009 ens nec dignum ducens nenias ipsas perlegere, statim scidi, et eas in terram proiecci, admir
02018014 ibi flagitant, quomodo Deus homini permixtus sit, ut una fieret persona Christi; cum hoc si
02001002 arissime, grandi sumus admiratione permoti, eo quod quemdam virum in tanto sacerdotali culm
03002007 c quam pessimum sit, sanctitas tua perpendat. Utinam populus christianus, si die ipso Eccle
02018019 us sit". Et post paululum dicit: " Persona hominis mixtura est anime et corporis; persona a
02005010 deus, qui est tertia in trinitate persona, qui proprie adpellatur Spiritus sanctus, dicent
02018014 omini permixtus sit, ut una fieret persona Christi; cum hoc simul fieri oporterit, quasi r
02018017 do misceatur anima corpori, ut una persona fiat hominis: Nam sicut in unitate persone anima
02018020 nis mixtura est anime et corporis; persona autem Christi mixtura est Dei et hominis". Et po
02018033 animam incorpoream corpori, ut una persona fiat hominis, potuisse misceri, multo facilius c
02018017 fiat hominis: Nam sicut in unitate persone anima unitur corpori, ut homo sit; ita in unitat

02018018 rpori, ut homo sit; ita in unitate persone Deus unitur homini, ut Christus sit". Et post pa
02019003 nquit, et si difficile tardioribus persuaderi potest, mihi tamen fateor esse persuasum". He
02019004 eri potest, mihi tamen fateor esse persuasum". Hec verba beati Agustini ostendunt illos non
01001013 cta que ad vite eterne participium pertinent comprehendis. Et non solum pastoribus regulam
01003015 nemo prohibetur, quod ad laudabile pertinet otium, locus vero superior, sine quo regi popul
02010015 tis subsistit; corpus enim proprie pertinet ad terram, humor ad aquam, aer ad pulmones, que
01005006 es ut non ordinetur imperitus. Sed pertractet prudentia tua, ne forte ad peritiam non suffi
01006004 ibro sancti Iob. Et quia festinans pertransiit minime eas potentibus nobis ostendit. Postea
02002009 titas vestra, si otium nostrum non perturbaret temporis qualitas, et liceret ut libros eosd
03002007 t, aut in eo ambulet. Sed hoc quam pessimum sit, sanctitas tua perpendat. Utinam populus ch
01006004 a festinans pertransiit minime eas potentibus nobis ostendit. Postea vero scripsisti ei de
03000006 celo cecidisse in memoriam Sancti Petri Romae Inter varias tribulationum angustias non nos
03003011 r altare Christi in memoria sancti Petri Apostoli, scito diaboli esse figmentum, et omnem s
02003010 tiam in Actis Apostolorum Lucas de Philippo refert quod angelus sit ei loquutus, ut descend
02003012 ine angeli: " Dixit autem spiritus Philippo: accede, et adiunge te ad currum istum". Videat
01006008 libellos sex beati Ilarii episcopi Pictaviensis quos de graeco Origenis in latinum vertit;
01004012 ciscitur. Plus plerisque estimatur pictor homo quam inanimata pictura. Sed hoc non adsentat
01004010 ti. Nolo enim te similare indecoro pictori pulchra pingenti; quia spiritalis doctrina a spi
01004012 timatur pictor homo quam inanimata pictura. Sed hoc non adsentationi aut adulationi reputes
03001001 as tribulationum angustias non nos piguit, cogente caritate Christi, hec qualiacumque sunt,
01004010 similare indecoro pictori pulchra pingenti; quia spiritalis doctrina a spiritali mente pro
01004014 i, nec te decet falso laudari. Ego plane, licet fedus, et te et omnia tua pulchra prospexi
02018031 eri "? Hec disputatio vera ratione plenissima magni antistitis incredulos provocans vocans
01004011 piritali mente proficiscitur. Plus plerisque estimatur pictor homo quam inanimata pictura.
02014009 erit corpore grandior. At vero cum plerumque cernamus sapientiores esse minores, quam corpo
02017003 sorices; gemmam, quam famulam? et plerumque etiam amplius adpenditur equus quam servus, du
02022006 uod si his noluerit adsentire, nec plurimorum testium, si producti fuerint, adsentire curab
01004011 a a spiritali mente proficiscitur. Plus plerisque estimatur pictor homo quam inanimata pict
01004004 ur. Et tamen portas quod metuebas. Pondus enim tuum sursum fertur, non deorsum; non quod te
01004002 s exemplo delitescere cupiebas, ut pondus sacerdotii declinares, quod quale sit, in toto li
03004002 dit sanctitas tua, et in presentia populi ipsam epistolam, si est penes te, rescinde, et ho
03001006 ttere, susceperis, et de tribunali populis eas feceris adnunciari. Ego enim mox a te transm
01003015 Locus vero superior, sine quo regi populus non potest, etsi ita teneatur atque administretu
03002008 t, sanctitas tua perpendat. Utinam populus christianus, si die ipso Ecclesiam non frequenta
02012014 que imago Dei est, corpus non est. Porro si anima corpus est, imago Dei non est. Sed quia v
02014011 um corporis quantitatem quantitas. Porro autem, si tantam magnitudinem habeat anima, quanta
02020004 , inlocale incorporeum quoque est. Porro vita corporis anima est, et in corpore vivit, et t
01004004 o tuo liquide declaratur. Et tamen portas quod metuebas. Pondus enim tuum sursum fertur, no
02013003 ondeat a quo loco contineri animam posse? Si a corpore suo, ergo melius est corpus quod con
02014006 patent extra corpus suum esse non posse, et secundum magnitudinem corporis anime quantitat

02015009 rpore confirmatur, corpus esse non posse. Apostolus enim ait: " Quos prescivit, et predesti
02019005 beati Agustini ostendunt illos non posse intellegere anime incorporalitatem, qui ingenio pu
01003012 si velimus, latine superintendere possumus dicere, ut intellegat non se esse episcopum qui
02002012 tue voluisse parere. Sed quia non possumus quod volumus, id saltim volumus quod possumus: *
02002012 od volumus, id saltim volumus quod possumus: et tibi non que nos ipsi voluntatem sequentes
02003011 et in occursum ethiopi eunucho; et post paululum dicit, pretermisso nomine angeli: " Dixit
02009006 qua erat spiritus vite". Et paulo post: " Consumpta est, inquit, omnis caro que movebatur
02018019 nitur homini, ut Christus sit". Et post paululum dicit: " Persona hominis mixtura est anime
02018021 ti mixtura est Dei et hominis". Et post paululum: " Verumtamen duarum rerum rerum incorpore
02021019 bis occultiora noverunt". Et paulo post: " Que in celis sunt, inquit, non investigamus, quo
03001011 irans quod his credulus fueris, et post Prophetarum vaticinia, et Christi Evangelia, Aposto
03003008 leguntur: quod si ea facta essent, post predicationem Evangelii iam necessaria non sunt. Et
01006004 ime eas potentibus nobis ostendit. Postea vero scripsiati ei de trina tinctione, in qua epi
02003014 cto quem superius dixerat angelum, postea spiritum nuncupari. Sed et de angelis malis, quam
01003003 amandus est honor in hac vita sive potentia, quoniam omnia vana sub sole. Sed opus ipsum, q
01003005 ipsum, quod per eumdem honorem vel potentiam fit, si recte atque utiliter fit, id est ut va
02021016 ecundum adtributam sibi a creatore potentiam". Item in libro tertio supra memoratum libroru
02005006 tamen quia hoc invenire nullatenus poterit, credat multifarie multisque modis dici spiritus
03001014 c sermo elegans, nec doctrina sana poterit reperiri. In principio ipsius epistole legimus,
01003016 uperior, sine quo regi populus non potest, etsi ita teneatur atque administretur ut decet,
01006012 tissime Pater, nullo pacto suaderi potest, ut credam astra celi spiritus habere rationales,
02010003 Trinitatem domini, omne quod esse potest; corpus esse. Omne videlicet corpus, et altum, et
02010010 tantiam det. Sed quia invenire non potest, fortassis quia in elementis excellentior aer vel
02011006 ontineatur a terra, arbor esse non potest; et nisi aqua ab aere adtracta per medullas arbor
02011008 fuerit perducta, vivere nullatenus potest; et nisi aer ab igne fuerit calefactus, aquam lev *
02011008 uerit calefactus, aquam levare non potest. Denique ideo autumni frigore lapsa cadunt folia,
02012005 tra corpus est"; anima que peccare potest, utique corpus non est, si Apostolus, sicut ipse
02012009 localis non est. Si corpus occidi potest, anima, secundum quod dominus in Evangelio ait, o
02012010 minus in Evangelio ait, occidi non potest; profecto anima que occidi non potest, corpus non *
02012010 est; profecto anima que occidi non potest, corpus non est. Si anima imago Dei est, ipse qui
02012016 ntrarium Scripture sancte dici non potest, anima corpus non est. Sed in defensione animarum
02015001 non habere. Quin etiam cogitet, si potest, quid sit in geometrica disciplina punctum, quid
02019003 i difficile tardioribus persuaderi potest, mihi tamen fateor esse persuasum". Hec verba bea
02004005 nguinem, sed adversus principes et potestates, adversus mundi rectores tenebrarum harum; co
02002014 untatem sequentes nostram definire potuerimus, sed que in memoriam nostram ex seniorum nost
02005005 rat si usplam Scripturarum repperi potuerit angelos non debere spiritus adpellari. Verumtam
02018030 eum alterumque corporeum, facilius potuisse misceri "? Hec disputatio vera ratione plenissi
02018033 pori, ut una persona fiat hominis, potuisse misceri, multo facilius credere debent. Verbum

02018035 m Dei incorporeum incorporee anime potuisse misceri. In libro etiam De origine anime, quem
01002009 ter agere, aut tantummodo scienter praedicare, cum et innocens tantum sibi proficiat, nisi
01003013 tellegat non se esse episcopum qui praecesse dilexerit, non prodesse. Itaque ab studio cogno
02016005 llegentibus, iusta iniustis, recta pravis, immortalia mortalibus. In genere igitur rerum eo
01002003 um tibi perhibent, sicut apostolis prebuerunt prophete. Ilarius sanctus dicit, exponens ver
01005015 e non debemus. Ecce obediendum est preceptis tuis ut talis fiat, qualem apostolica docet au
03003005 orda replebat. Exceptis enim decem preceptis, que in tabulis lapideis mirabiliter data sunt
02018028 trumque nobis inexpertum credendum preciperetur, quid horum citius crederemus? Quomodo non
02019014 sic animam querimus. Ideoque bene precipitur etiam in mysteriis, ut omnia corporea contemn
02020003 in quibus inter cetera ingenii sui preclarissima documenta, " Omne, inquit, inlocale incorp
01005001 nem tui satis indecorum vidi. Unde precor per gratiam dei, que in te exuberat, ut non respu
02015010 lus enim ait: " Quos prescivit, et predestinavit conformes fieri imaginis filii eius". Inte
03003008 tur: quod si ea facta essent, post predicationem Evangelii iam necessaria non sunt. Et si f
03002005 ed quantum sentio, ideo novus iste predicator hoc dicit, ut nos iudaizare compellat, ut nul
02018002 detrectat, sanctum atque egregium predicatorem, antistitem Agustinum; et licet pene in omn
01003010 de ductum vocabulum, quod ille qui proficitur, eis quibus proficitur superintendit, curam s *
01003010 od ille qui proficitur, eis quibus proficitur superintendit, curam scilicet eorum gerens: s
02001012 rpora esse credantur. Hoc etiam in preiudicio animarum adducens, quod si locales forent, pr
01004005 r, non deorsum; non quod te ad ima premat, sed quod ad astra sustollat, dum per dei gratiam
03002006 ibi in eodem die necessaria victus preparet, aut in eo ambulet. Sed hoc quam pessimum sit,
02016003 liqua incorporea, aliqua corporea; proposuisse in genere incorporearum rerum rationalia inr
02019002 anime, quem ad sanctum Hieronymum presbyterum scripsit, " incorpoream quoque esse animam,
02015009 posse. Apostolus enim ait: " Quos prescivit, et predestinavit conformes fieri imaginis fil
02012007 t, " Corpore absens, spiritu autem presens" iudicat hominem in tanta terrarum longitudine d
03001007 im mox a te transmissas accepi, in presentia ipsius perlatoris exordium litterarum ipsarum
03003001 mere credidit sanctitas tua, et in presentia populi ipsam epistolam, si est penes te, reaci
02010003 um convincatur, et desinat dicere: Preter Trinitatem domini, omne quod esse potest; corpus
03004005 t: " Si quis evangelizaverit vobis preter id quod accepistis anathema sit". Sed et illud Ev
01006002 , remeans de urbe regia, vidit nos preteriens, qui dixit nobis habere se homelias a vestra
02003012 eunucho; et post paululum dicit, pretermisso nomine angeli: " Dixit autem spiritus Philip
02005002 m sermonis pauca inde decerpentes, pretermittimus, ne fastidium scilicet legentibus generem
02002001 et corporales forent. Unde subito preventus, nonnulla testimonia Scripturarum contra hoc o
02004005 carnem et sanguinem, sed adversus principes et potestates, adversus mundi rectores tenebra
03002001 doctrina sana poterit reperiri. In principio ipsius epistole legimus, ut dies dominicus col
02015005 marum, usque ad filum arance, quod pro modulo suo et latitudinem et altitudinem habere dign
02021018 clos, fas est putari creatores, si pro subtilitate sui sensus et orporis, semina rerum ista
03004009 estanda sanctitas tua noverit. Ora pro nobis, domine sancte et in Christo karissime frater.
02011005 onstare videntur. Quantacumque sit proceritas arboris, nixi fixa radicibus contineatur a te
03002013 libidinem nugatoribus cancionibus proclamare. Absit ergo a sanctitate tua hoc credere, ut
02012008 a terrarum longitudine disparatum, procul dubio anima localis non est. Si corpus occidi pote
01003013 scopum qui praecesse dilexerit, non prodesse. Itaque ab studio cognoscende veritatis nemo pr
02022007 entire, nec plurimorum testium, si producti fuerint, absentire curabit. ITEM EPISTULA CUIUS
02001013 adducens, quod si locales forent, profecto et corporales forent. Unde subito preventus, no
02002015 olligentes coacervavimus, scribere profecto curabimus. Sed nunc iam videamus quid de angeli
02003013 diunge te ad currum istum". Videat profecto quem superius dixerat angelum, postea spiritum
02012010 Evangelio ait, occidi non potest; profecto anima que occidi non potest, corpus non est. Si
02012013 nem suam, et Deus incorporeus est; profecto anima, que imago Dei est, corpus non est. Porro
02014018 s igitur a vase contineatur, illud profecto minus est quod interius, illud maius est quod c
02005004 ius testimonii paupertate letetur. Proferat si uspiam Scripturarum repperi potuerit angelos
01002010 icare, cum et innocens tantum sibi proficiat, nisi doctus sit; et doctus, si doctrinam vive
01004011 ritalis doctrina a spiritali mente proficiscitur. Plus plerisque estimatur pictor homo quam
01003014 studio cognoscende veritatis nemo prohibetur, quod ad laudabile pertinet otium. Locus vero
03001010 re, statim scidi, et eas in terram proieci, admirans quod his credulus fueris, et post Prop
02002011 eosdem, quos memoras, haberemus in prompta, voluntati tue voluisse parere. Sed quia non pos
03001011 quod his credulus fueris, et post Prophetarum vaticinia, et Christi Evangelia, Apostolorum
02001013 ero spiritus mendax in ore omnium prophetarum eius". Et alibi: " Spiritus fornicationis de
03003006 s mirabiliter data sunt, ad nullum prophetarum aut Apostolorum epistole misse sunt de celo.
03004007 lex et Prophete usque ad Iohannem prophetaverunt". Deinceps, si qua nova vel inusitata div
03004006 t illud Evangelium: " Omnis lex et Prophete usque ad Iohannem prophetaverunt". Deinceps, si
01002004 hibent, sicut apostolis prebuerunt prophete. Ilarius sanctus dicit, exponens verba apostoli
03003003 Sufficiat enim quod locutus est in Prophetis, per se ipsum, et per suos Apostolos. Nam et h
01002005 i doctoris gentium: " Ita enim que propria discipline et morum sunt ad sacerdotii meritum u
02021021 nere, et corpora angelica secundum propriam dignitatem, et eorum quedam corporalis actio co
02005010 t tertia in trinitate persona, qui proprie adpellatur Spiritus sanctus, dicente Apostolo: "
02010015 r elementis subsistit; corpus enim proprie pertinet ad terram, humor ad aquam, aer ad pulmo
01003006 subditorum, que secundum Deum est. Propter quod ait Apostolus: " Qui episcopatum desiderat,
01003020 i autem imponitur, suscipienda est propter caritatis necessitatem. Sed nec sic omni modo ve
02003007 res spiritus, in ministerium missi propter eos qui hereditatem capiunt salutis? " In angelo
02005001 in multa de thesauro Scripturarum, propter brevitatem sermonis pauca inde decerpentes, pret
03002002 olatur. Quis enim christianus, non propter ipsum diem, sed propter Resurrectionem domini no *
03002002 ianus, non propter ipsum diem, sed propter Resurrectionem domini nostri Iesu Christi, eo qu
02003006 , qui facit spiritus suos nuncios. Propterea et apostolus Paulus ad hebraeos ait: " Nonne o
01002011 ndo non adiuvet, omnino sibi nihil prosit". Adtestatur huic libro tuo sanctus Ambrosius in
01001010 fortitudo etiam in adversis et in prosperis repperitur semper equalis, que nec in contrari
01001011 nec in contrariis frangitur nec in prosperis exaltatur. Illic temperantia furorem libidinis
01004015 fedus, et te et omnia tua pulchra prospexi et memetipsum in comparationem tui satis indeco
02022003 it, labori nostro in arcto tempore providentes, hos duos excellentissimos tractatores, ut f
02018031 issima magni antistitis incredulos provocans vocans ad fidem ducet: ut scilicet sicut credu
02020020 nec recedit a Deo; animus autem et proximat et longinquat inlocaliter: igitur animus corpus
01001007 us omnium est nulla virtutum. Illic prudentia inter bonum et malum discretionis limitem fing

01005006	rdinetur imperitus. Sed pertractet	prudentia tua, ne forte ad peritiam non sufficiat ei sci
02003001	nunc iam videamus quid de angelis	Psalmographus dicat: " Qui facit, inquit, angelos suos s
02010012	minis, vel spiritum angeli, et non	pudet ut credatur inde esse animam hominis aut spiritum
01004009	ut apostolis et apostolicis viris.	Pulcher enim pulchra dixisti et in his pulchrum te esse
01004009	et apostolicis viris. Pulcher enim	pulchra dixisti et in his pulchrum te esse ostendisti. N
01004010	enim te similare indecoro pictori	pulchra pingenti; quia spiritalis doctrina a spiritali m
01004015	e, licet fedus, et te et omnia tua	pulchra prospexi et memetipsum in comparationem tui sati
01004009	her enim pulchra dixisti et in his	pulchrum te esse ostendisti. Nolo enim te similare indec
02010015	ad terram, humor ad aquam, aer ad	pulmones, quem accipiunt et reddunt tamquam folles, igni
02015002	quid sit in geometrica disciplina	punctum, quid linea, que nullam habet latitudinem, nulla
01005013	onsolare ergo nos stilo tuo ut non	puniamur nec nostro nec alieno peccato: valde enim metui
02019005	nime incorporalitatem, qui ingenio	pusillo non valent seiungere corporea ab incorporeis reb
02021018	it, sed nec bonos angelos, fas est	putari creatores, si pro subtilitate sui sensus et orpor
01006005	ripsisti ei de trina tinctione, in	qua epistula memoras displicuisse vobis illud opus, sed
02009005	cam, bina et bina ex omni carne in	qua erat spiritus vite". Et paulo post: " Consumpta est,
03004007	nnem prophetaverunt". Deinceps, si	qua nova vel inusitata divulgata fuerint, omnino abicien
01001016	m tribuis. Habent enim pastores in	quadrapertita tua distributione quales ad hoc officium v
02013004	t corpus quod continet, quam anima	quae continetur. Verumtamen quia melius esse corpus anim
02015008	t corpus non esse; intellegat rem,	quae regi in corpore confirmatur, corpus esse non posse.
01004003	pondus sacerdotii declinares, quod	quale sit, in toto libro tuo liquide declaratur. Et tame
01001017	ne quales ad hoc officium veniant;	qualem vitam gerant, cum venerint; qualiter vel qualia d
01005016	est preceptis tuis ut talis fiat,	qualem apostolica docet auctoritas, et non reperitur qua
01001016	in quadrapertita tua distributione	quales ad hoc officium veniant; qualem vitam gerant, cum
01001018	gerant, cum venerint; qualiter vel	qualia doceant; et, ne in tanto sacerdotali culmine exto
03001002	uit, cogente caritate Christi, hec	qualiacumque sunt, ad sanctitatem vestram verba dirigere
01005017	docet auctoritas, et non reperitur	qualis queritur: cessabit ergo fides que constat ex audi
02019016	quisquis se talem reddi desiderat,	qualis a Deo factus est, id est, similis Deo, non enim a
02002010	m nostrum non perturbaret temporis	qualitas, et liceret ut libros eosdem, quos memoras, hab
02014021	creditur anima quantitatem nullam,	qualitatem habere ullam: Deum nec quantitatem, nec quali
02014022	e ullam: Deum nec quantitatem, nec	qualitatem habere. Quia igitur equalis Deo non est, qual
02014023	. Quia igitur equalis Deo non est,	qualitatem habere; quia corpus non est, quantitatem non
01001017	qualem vitam gerant, cum venerint;	qualiter vel qualia doceant; et, ne in tanto sacerdotali
01003017	decet, tamen indecenter adpetitur.	Quam ob rem otium sanctum querit caritas veritatis, nego
01003018	tum suscipit necessitas caritatis.	Quam sarcinam si nullus inponit percipiende atque intuen
01004012	us plerisque estimatur pictor homo	quam inanimata pictura. Sed hoc non adsentationi aut adu
02002003	ptis tuis inserta cognovimus, quod	quam congruenter responderis, omnis qui Scripturas sanct
02013001	ensione animarum corporearum illud	quam maxime adstruere videtur, quod anima contineatur in
02013004	o melius est corpus quod continet,	quam anima quae continetur. Verumtamen quia melius esse
02014010	ernamus sapientiores esse minores,	quam corpore grandiores, non est anime secundum corporis
02015006	. Et cum intellexerit hanc lineam,	quam diximus non esse corpoream, intellegatque rem incor
02017003	Quis non etiam malit habere panem,	quam sorices; gemmam, quam famulam? et plerumque etiam a
02017003	abere panem, quam sorices; gemmam,	quam famulam? et plerumque etiam amplius adpenditur equu
02017004	que etiam amplius adpenditur equus	quam servus, dum scilicet utilitas adpenditur, non ordo
02018022	m commixtio facilius credi debuit,	quam unius incorporee et alterius corporee. Nam si anima
02018026	credibilior debet esse commixtio,	quam anime et corporis. Sed hoc in nobis ipsis experimur
02018029	modo non fateremur duo incorporea,	quam unum incorporeum alterumque corporeum, facilius pot
02020005	tam vivit anima in parte corporis,	quam in toto corpore; tantum ergo vite in parte corporis
02020008	le est quod tam magnum est in toto	quam in aliquo, et tam magnum in parvo quam in magno: no
02020008	in aliquo, et tam magnum in parvo	quam in magno: non igitur localis est anima. Et quidquid
03002007	eparet, aut in eo ambulet. Sed hoc	quam pessimum sit, sanctitas tua perpendat. Utinam popul
02004001	uncupari. Sed et de angelis malis,	quamvis de illorum societate bonorum angelorum desciveri
02015004	tationem omnium rerum corporearum,	quamvis minutissimarum, usque ad filum aranee, quod pro
02013011	anta est in minori corporis parte,	quanta in maiori. Si enim extrema corporis pars vel digi
02014005	spondebit: Ut quid requiritur a me	quanta anima magnitudine extendatur, cum veraciter patea
02011004	ttuor elementis constare videntur.	Quantacumque sit proceritas arboris, nixi fixa radicibus
02014012	tantam magnitudinem habeat anima,	quantam corpus, quomodo in parvum corpus tantas corporum
02010002	lam creaturam dicit esse spiritum,	quantis testimoniis sacrarum Scripturarum convincatur, e
02014008	Ergo si iuxta quantitatem corporis	quantitas est anime, tanto quisque debet esse sapientior
02014011	nime secundum corporis quantitatem	quantitas. Porro autem, si tantam magnitudinem habeat
02014007	cundum magnitudinem corporis anima	quantitate finiri? Ergo si iuxta quantitatem corporis qu
02019009	tem idem egregius Doctor librum De	quantitate anime, multis et multiplicibus disputationibu
02014007	a quantitate finiri? Ergo si iuxta	quantitatem corporis quantitas est anime, tanto quisque
02014011	s, non est anime secundum corporis	quantitatem quantitas. Porro autem, si tantam magnitudin
02014021	et? Et idcirco rite creditur anima	quantitatem nullam, qualitatem habere ullam: Deum nec qu
02014022	qualitatem habere ullam: Deum nec	quantitatem, nec qualitatem habere. Quia igitur equalis
02014024	tatem habere; quia corpus non est,	quantitatem non habere. Quin etiam cogitet, si potest, q
01001002	perlatum, tanto libentius legimus,	quanto in eo spirituales regulas inesse cognovimus. Quis
02013007	ab anima regitur, si vivificatur,	quanto magis et continetur? Nec enim sic implet corpus,
02014008	nto quisque debet esse sapientior,	quanto fuerit corpore grandior. At vero cum plerumque ce
02002005	terorum qui de hac re definierunt,	quantoscumque habere videmur, ad convincendum virum, qui
02020006	m ergo vite in parte corporis est,	quantum in toto corpore, et vita hec anima est; nec loca
02022004	ractatores, ut facilius credat, in	quantum quivimus ex Opusculis eorum memoria retinere, se
03002004	t, reverentissimum non habeat? Sed	quantum sentio, ideo novus iste predicator hoc dicit, ut
02016001	dheret Domino, unus spiritus est".	Quapropter secundum recte fidei catholice veritatem, cre
02014014	n non omnes magnitudines civitatum	quas novimus, montium, fluminum, celi, et terre, vel rel
02021014	r, sed subditum regunt, in species	quas vellent accommodatas atque aptas actionibus suis im
03001005	ati sumus, quod litteras cuiusdam,	quas ad nos direxistis, sicut tue indicant littere, susc
02018015	i; cum hoc simul fieri oportuerit,	quasi rationem ipsi reddant de re que quotidie fit, quom
02019012	llo modo, aut longa, aut lata, aut	quasi valida suspicanda est anima. Corporea ista sunt, u

02010005 niat, et dicat utrum tripedalis an quatripedalis sit anima hominis vel spiritus angeli: dic
02010007 mento habeat substantiam: exceptis quattor elementis, terra scilicet, et aqua, aere, vel ig
02010014 Omne igitur corpus quod vivit, ex quattuor elementis subsistit; corpus enim proprie pertin
02011004 non habeant; verumtamen et ipsa ex quattuor elementis constare videntur. Quantacumque sit p
02012002 iter diximus omne corpus vivens ex quattuor elementis subsisterc. Quocirca absurdum est, et
02021020 ltiora noverunt". Et paulo post: " Que in celis sunt, inquit, non investigamus, quo rerum g
01001010 osperis repperitur semper equalis, que nec in contrariis frangitur nec in prosperis exaltat
01001013 atibus modum imponit. Illic cuncta que ad vite eterne participium pertinent comprehendis. E
01002005 stoli doctoris gentium: " Ita enim que propria discipline et morum sunt ad sacerdotii merit
01002006 lia esse significat, si etiam hec, que ad docendc ac tuende fidei scientiam necessaria sunt
01003006 valeat ad eam salutem subditorum, que secundum Deum est. Propter quod ait Apostolus: " Qui
01004008 r habere gravedinem. Dicis enim ea que consonant apostolis et apostolicis viris. Pulcher en
01005001 vidi. Unde precor per gratiam dei, que in te exuberat, ut non respuas deprecantem, sed libe
01005002 s deprecantem, sed libenter doceas que me fateor ignorare. Compellimur igitur necessitate f
01005015 us ne per necessitatem ea faciamus que non debemus. Ecce obediendum est preceptis tuis ut t
01005017 alis queritur: cessabit ergo fides que constat ex auditu: cessabit baptismus si non fuerit
01005019 essabunt illa sacrosancta mysteria que per sacerdotes fiunt et ministros. In utroque pericu
01006013 a celi spiritus habere rationales, que neque cum angelis neque cum hominibus facta esse Scr
02001005 nomine censeatur, omnemque naturam que non est quod deus est, corporali modo tantum finiri;
02002013 volumus quod possumus: et tibi non que nos ipsi voluntatem sequentes nostram definire potue
02002014 s nostram definire potuerimus, sed que in memoriam nostram ex seniorum nostrorum definition
02007001 sursum?" Dicitur et spiritus mens, que est veluti oculus anime, id est, intellectus, unde c
02009007 Consumpta est, inquit, omnis caro que movebatur super terram, volucrum, animantium, bestia
02009008 um, bestiarum, omniumque reptilium que reptam super terram, universi homines, et cuncta in
02012005 rit homo, extra corpus est"; anima que peccare potest, utique corpus non est, si Apostolus,
02012010 occidi non potest; profecto anima que occidi non potest, corpus non est. Si anima imago De
02012013 s incorporeus est; profecto anima, que imago Dei est, corpus non est. Porro si anima corpus
02014002 untur motiones naturarum: una Dei, que nec in tempore est, nec in loco; altera corporis, qu
02014003 est, nec in loco; altera corporis, que in tempore est in loco: alia spiritus rationalis, qu
02014003 in loco; alia spiritus rationalis, que tantum in tempore est. Sed forsitan respondebit: Ut
02015002 ca disciplina punctum, quid linea, que nullam habet latitudinem, nullam altitudinem, sed so
02018006 ec nobis legere vacat; pauca etiam que nobis ex libris eius ad incorporalitatem anime aut a
02018016 quasi rationem ipsi reddant de re que quotidie fit, quomodo misceatur anima corpori, ut un
02020015 ia inlocalis quedam capacitas est, que nec multitudine recordabilium distenditur, nec pauci
03003006 at. Exceptis enim decem preceptis, que in tabulis lapideis mirabiliter data sunt, ad nullum
03003007 e sunt de celo. Non igitur credas, que numquam facta leguntur: quod si ea facta essent, pos
02008001 servimus". Dicitur et spiritus vis quedam anime mente inferior, ubi cunctas imaginatur simi
02020015 est corpus. Item memoria inlocalis quedam capacitas est, que nec multitudine recordabilium
02021021 ndum propriam dignitatem, et eorum quedam corporalis actio continetur". In octavo etiam lib
02007004 deus, cui servio in spiritu meo". Quem dixit hic spiritum, alibi mentem apellat, dicendo:
02003013 ad currum istum". Videat profecto quem superius dixerat angelum, postea spiritum nuncupari
02010016 , humor ad aquam, aer ad pulmones, quem accipiunt et reddunt tamquam folles, ignis ad oculo
02018012 etiam De virginitate Sancte Marie, quem ad Volusianum scripsit: " Si autem, inquit, quidam
02019001 . In libro etiam De origine anime, quem ad sanctum Hieronymum presbyterum scripsit, " incor
02001002 sumus admiratione permoti, eo quod quemdam virum in tanto sacerdotali culmine constitutum,
02004010 homine, ambulat per loca inaquosa, querens requiem et non inveniet, et deinde vadet et adsu
02019013 e consuetudine corporum sic animam querimus. Ideoque bene precipitur etiam in mysteriis, ut
01003017 petitur. Quam ob rem otium sanctum querit caritas veritatis, negotium iustum suscipit neces
01005017 uctoritas, et non reperitur qualis queritur: cessabit ergo fides que constat ex auditu: ces
01003007 est. Propter quod ait Apostolus: " Qui episcopatum desiderat, opus bonum desiderat". Expone
02003002 de angelis Psalmographus dicat: " Qui facit, inquit, angelos suos spiritus, et ministros s
02003004 ngelos corporeos esse, quia dixit: Qui facit angelos suos spiritus, non corpora: angelos en
02005013 s". Dicitur et spiritus angelus: " Qui facit, inquit, angelos suos spiritus". Unde iam supe
02015011 legat igitur quod Apostolus ait: " Qui adheret meretrici, unum corpus efficitur; qui autem
01001015 vivendi describis, sed etiam his, qui regiminis officium nullum habent, vivendi regulam tr
01003010 c inde ductum vocabulum, quod ille qui preficitur, eis quibus preficitur superintendit, cur
01003013 t intellegat non se esse episcopum qui precesse dilexerit, non prodesse. Itaque ab studio c
01005004 i. Peritus enim dum non repperitur qui ad oficium sacerdotale veniat, quid fiendum est nisi
01005008 on sufficit, nemo erit in hoc loco qui peritus esse dicatur: nemo erit utique sacerdos, si
01005018 ; cessabit baptismus si non fuerit qui baptizet: cessabunt illa sacrosancta mysteria que pe
01005020 riculum manet: aut talis ordinetur qui non debet, aut non sit qui non debet, aut non sit qui sacra mysteria celebret v
01005020 dinetur qui non debet, aut non sit qui sacra mysteria celebret vel ministret. Ante paucos a
01006002 urbe regia, vidit nos preteriens, qui dixit nobis habere se homelias a vestra beatitudine
02002003 uam congruenter responderis, omnis qui Scripturas sanctas legere et credere studet, intelle
02002005 s beati Agustini, sed et ceterorum qui de hac re definierunt, quantoscumque habere videmur,
02002006 re videmur, ad convincendum virum, qui et responsionibus tuis nullatenus adsentire dignatur
02003003 os flammam ignis". Advertat igitur qui dicit angelos corporeos esse, quia dixit: Qui facit
02003005 e, latine nuncius dicitur, id est, qui facit spiritus suos nuncios. Propterea et apostolus
02003008 , in ministerium missi propter eos qui hereditatem capiunt salutis? " In angelo enim nomen
02005003 cilicet legentibus generemus, ipse qui angelos spiritus non esse credit, saltim unius testi
02005009 us est". Dicitur et spiritus deus, qui est tertia in trinitate persona, qui proprie adpella
02005010 i est tertia in trinitate persona, qui proprie adpellatur Spiritus sanctus, dicente Apostol
02007006 autem, inquit, sumus circumcisio, qui spiritu deo servimus". Dicitur et spiritus vis quod
02010001 terra mortua sunt". Videat igitur, qui nullam creaturam dicit esse spiritum, quantis testim
02015012 meretrici, unum corpus efficitur; qui autem adheret Domino, unus spiritus est". Quapropter
02018001 l nunc accipiat, karissime frater, qui te minime audire detrectat, sanctum atque egregium p
02018008 cribere curavimus. In libro igitur qui titulum habet De summo bono, supra memoratus antiste
02019005 ntellegere anime incorporalitatem, qui ingenio pusillo non valent seiungere corporea ab inc
02019015 universoque huic mundo renunciet, qui ut videmus, corporeus est, quisquis se talem reddi d

02020018	tus meminit, et totus memoria est,	qui meminit totus: et memoria corpus non est: non igitur
02021009	m semper vident faciem Patris mei,	qui in celis est": ex alio ad aliqua agenda in conspectu
03000005	BOSITANE INSULE DIRECTA Contra cos	qui credunt epistolas de celo cecidisse in memoriam Sanc
02014023	uantitatem, nec qualitatem habere,	Quia igitur equalis Deo non est, qualitatem habere; quia
02021008	on contemnendis parvulis ageret: "	Quia angeli eorum semper vident faciem Patris mei, qui i
01002008	a sunt, inter reliqua non dcerunt,	quia non statim boni atque utilis sacerdotiis est, aut t
01003008	xponere voluit quid sit episcopus,	quia nomen est operis, non honoris; graecum est enim atq
01004011	indecoro pictori pulchra pingenti;	quia spiritalis doctrina a spiritali mente proficiscitur
01004013	adulationi reputes, sed veritati,	quia nec me oportet mentiri, nec te decet falso laudari.
01006003	inc editas de libro sancti Iob. Et	quia festinans pertransiit minime eas petentibus nobis o
02002011	voluntati tuc voluisse parere. Sed	quia non possumus quod volumus, id saltim volumus quod p
02003004	qui dicit angelos corporeos esse,	quia dixit: Qui facit angelos suos spiritus, non corpora
02004002	norum angelorum desciverint, tamen	quia unius sunt nature, sancta Scriptura multis locis no
02005001	elos malos, spiritus nuncupari. Et	quia multa de thesauro Scripturarum, propter brevitatem
02005006	ere spiritus adpellari. Verumtamen	quia hoc invenire nullatenus poterit, credat multifarie
02010009	elo vel anime substantiam det. Sed	quia invenire non potest, fortassis quia in elementis ex
02010010	uia invenire non potest, fortassis	quia in elementis excellentior aer vel ignis est, aerem
02011009	utumni frigore lapsa cadunt folia,	quia aer non sicut verno aut estivo tempore calefactus t
02012015	corpus est, imago Dei non est. Sed	quia verum est imaginem Dei esse animam, et contrarium S
02013005	anima quae continetur. Verumtamen	quia melius esse torpus anima absurdum est dicere; ergo
02014017	tanta spatia locorum continet? Sed	quia ipsa corpus non est, omnia loca inlocaliter contine
02014023	is Deo non est, qualitatem habere;	quia corpus non est, quantitatem non habere. Quin etiam
02018005	m instruat incorporeum, verumtamen	quia angustia temporis, sicut iam diximus, coarctat, lib
02019006	ere corporea ab incorporeis rebus,	quia scilicet tantum corporis sensibus dediti, nihil ess
02022001	frater dilecte, sententic domini,	quia duorum aut trium hominum testimonium verum sit, lab
03003010	c ipsum nomen novum te delectavit;	quia ipsa epistula, sicut simulator scripsit, de celo de
01003010	lum, quod ille qui preficitur, eis	quibus preficitur superintendit, curam scilicet eorum ge
02001008	ium, vel avium, vel reliquorum, in	quibus sed secundum Scripturas spiritus vite, verum etia
02009009	am, universi homines, et cuncta in	quibus spiraculum vite est, in terra mortua sunt". Videa
02020002	eloquentie splendore fulgentes: in	quibus inter cetera ingenii sui preclarissima documenta,
01005011	ne sacramentum utique corrumpamus.	Quid si unius uxoris vir ante uxorem mulierem tetigerit?
01005012	ir ante uxorem mulierem tetigerit?	Quid si uxorem non habuerit et tamen sine mulieris tactu
01001019	to sacerdotali culmine extollantur	quid agant. Adtestantur huic eximie doctrine sancti anti
01003008	bonum desiderat". Exponere voluit	quid sit episcopus, quia nomen est operis, non honoris;
01005005	qui ad oficium sacerdotale veniat,	quid fiendum est nisi ut imperitus, sicut ego sum, ordin
02003001	o curabimus. Sed nunc iam videamus	quid de angelis Psalmographus dicat: " Qui facit, inquit
02014004	est. Sed forsitan respondebit: Ut	quid requiritur a me quanta anima magnitudine extendatur
02015001	re. Quin etiam cogitet, si potest,	quid sit in geometrica disciplina punctum, quid linea, q
02015002	in geometrica disciplina punctum,	quid linea, que nullam habet latitudinem, nullam altitud
02017001	tiori. Sed hec dicimus ostendentes	quid habeat ordo nature, non quid nostrum adferat commod
02017002	entes quid habeat ordo nature, non	quid nostrum adferat commodum. Quis non etiam malit habe
02018028	inexpertum credendum preciperetur,	quid horum citius crederemus? Quomodo non fateremur duo
02018013	anum scripsit: " Si autem, inquit,	quidam rationem reddi sibi flagitant, quomodo Deus homin
02021027	itus sine corporibus cogites, quod	quidem carnali cogitationi difficillimum est". Memores,
02020009	: non igitur localis est anima. Et	quidquid inlocale est, corporeum non est: igitur anima c
02015001	s non est, quantitatem non habere.	Quin etiam cogitet, si potest, quid sit in geometrica di
02013012	ota sentit. Et cum sensus corporis	quinario numero dispertiti sint, illa dispertita non est
02010008	alia compacta sunt corpora, dicat	quintum aliquod elementum, unde angelo vel anime substan
01003011	uram scilicet eorum gerens: scopus	quippe intentio est. Ergo episcopum, si velimus, latine
02012011	est. Si anima imago Dei est, ipse	quippe dicit: " Faciamus hominem ad imaginem et similita
01001003	ituales regulas inesse cognovimus.	Quis enim non libentius legat, ubi iugi meditatione medi
02006004	nimam viventem". Et Salomon ait: "	Quis scit si spiritus domini ascendit sursum?" Dicitur e
02014016	um species rerum animo continemus?	Quis etiam locus tam grandis anime, cum tanta spatia loc
02017002	non quid nostrum adferat commodum.	Quis non etiam malit habere panem, quam sorices; gemmam,
03002002	egimus, ut dies dominicus colatur.	Quis enim christianus, non propter ipsum diem, sed propt
02005012	ni, ibi libertas". Et iterum: " Si	quis autem spiritum Christi non habet, hic non est eius"
03004004	r cetera ad Galatas scripsit: " Si	quis evangelizaverit vobis preter id quod accepistis ana
02014008	orporis quantitas est anime, tanto	quisque debet esse sapientior, quanto fuerit corpore gra
02019016	et, qui ut videmus, corporeus est,	quisquis se talem reddi desiderat, qualis a Deo factus e
02022004	es, ut facilius credat, in quantum	quivimus ex Opusculis eorum memoria retinere, scripta pe
01003015	t otium. Locus vero superior, sine	quo regi populus non potest, etsi ita teneatur atque adm
02010006	el spiritus angeli: dicat etiam ex	quo elemento habeat substantiam: exceptis quattor elemen
02013003	loco. Rogamus itaque respondeat a	quo loco contineri animam posse? Si a corpore suo, ergo
02019010	cibus disputationibus refertum, in	quo inter cetera de incorporalitate anime disputant. " N
02021020	is sunt, inquit, non investigamus,	quo rerum genere, et corpora angelica secundum propriam
02021024	ra inspirantes, atque ad arbitrium	quo serviunt Deo mutantes, atque se vertentes; nec si om
02012002	ex quattuor elementis subsistere.	Quocirca absurdum est, et a veritatis regula alienum, ut
02014001	r locum, non movetur ipsa in loco.	Quocirca valde veraciter tres intelleguntur motiones nat
02004004	se refert. Paulus apostolus ait: "	Quod non sit nobis conluctatio adversus carnem et sangui
02022006	pta per vos notescenda mandavimus.	Quod si his noluerit adsentire, nec plurimorum testium,
01003004	nia vana sub sole. Sed opus ipsum,	quod per eumdem honorem vel potentiam fit, si recte atqu
01003006	um, que secundum Deum est. Propter	quod ait Apostolus: " Qui episcopatum desiderat, opus bo
01003009	enim atque inde ductum vocabulum,	quod ille qui preficitur, eis quibus preficitur superint
01003014	oscende veritatis nemo prohibetur,	quod ad laudabile pertinet otium. Locus vero superior, s
01004003	, ut pondus sacerdotii declinares,	quod quale sit, in toto libro tuo liquide declaratur. Et
01004004	iquide declaratur. Et tamen portas	quod metuebas. Pondus enim tuum sursum fertur, non deors
01004005	um sursum fertur, non deorsum; non	quod te ad ima premat, sed quod ad astra sustollat, dum
01004005	um; non quod te ad ima premat, sed	quod ad astra sustollat, dum per dei gratiam et obedient

01004007	isque boni efficientiam, fit suave	quod per imbecillitatem humanam videbatur habere gravedi	
01005003	ellimur igitur necessitate facere,	quod doces non fieri. Peritus enim dum non repperitur qu	
02001002	andi sumus admiratione permoti, eo	quod quemdam virum in tanto sacerdotali culmine constitu	
02001004	tire dicas, creaturarum nihil esse	quod spirituali nomine censeatur, omnemque naturam que n	
02001005	atur, omnemque naturam que non est	quod deus est, corporali modo tantum finiri; et excepto	
02001012	m in preiudicio animarum adducens,	quod si locales forent, profecto et corporales forent. U	
02002002	scriptis tuis inserta cognovimus,	quod quam congruenter responderis, omnis qui Scripturas	
02002012	isse parere. Sed quia non possumus	quod volumus, id saltim volumus quod possumus: et tibi n	*
02002012	us quod volumus, id saltim volumus	quod possumus: et tibi non que nos ipsi voluntatem seque	
02003010	ostolorum Lucas de Philippo refert	quod angelus sit ei loquutus, ut descenderet in occursum	
02005007	i spiritus. Dicitur spiritus deus,	quod est tota trinitas, secundum quod legitur in Evangel	
02005008	, quod est tota trinitas, secundum	quod legitur in Evangelio Iohannis: " Cum deus spiritus	
02007003	llegit, vel ratiocinatur, secundum	quod dicit Apostolus: " Testis est enim mihi deus, cui s	
02009003	uit, iumenta in genus suum et omne	quod movetur in terra in genere suo, cunctumque volatile	
02010003	re: Preter Trinitatem domini, omne	quod esse potest; corpus esse. Omne videlicet corpus, et	
02010014	is vel hominis. Omne igitur corpus	quod vivit, ex quattuor elementis subsistit; corpus enim	
02011001	olles, ignis ad oculos. Nec moveat	quod diximus: omne corpus quod vivit, cum et arbores viv	*
02011001	c moveat quod diximus: omne corpus	quod vivit, cum et arbores vivant et oculos non habeant,	
02011003	nt et reddant. Certum est scilicet	quod ista non habeant; verumtamen et ipsa ex quattuor el	
02012009	pus occidi potest, anima, secundum	quod dominus in Evangelio ait, occidi non potest; profec	
02013002	lud quam maxime adstruere videtur,	quod anima contineatur in loco. Rogamus itaque respondea	
02013004	orpore suo, ergo melius est corpus	quod continet, quam anima quae continetur. Verumtamen qu	
02013008	netur? Nec enim sic implet corpus,	quod continet, sicut utrem implere videtur aqua, ut tant	
02014019	tineatur, illud profecto minus est	quod interius, illud maius est quod exterius est. Quomod	*
02014019	est quod interius, illud maius est	quod exterius est. Quomodo ergo anima, sicut dicitur par	
02015005	tissimarum, usque ad filum aranee,	quod pro modulo suo et latitudinem et altitudinem habere	
02015011	nis filii eius". Intellegat igitur	quod Apostolus ait: " Qui adheret meretrici, unum corpus	
02019007	ibus dediti, nihil esse existimant	quod non per sensus corporis percepisse meminerint. Scri	
02020007	vita her anime est; nec locale est	quod tam magnum est in toto quam in aliquo, et tam magnu	
02021001	deinceps utrum adsertio nostra eo	quod angelorum natura sit incorporea, aliquo testimonio	
02021007	templatione non recedant, secundum	quod dominus in Evangelio, cum de non contemnendis parvu	
02021027	spiritus sine corporibus cogites,	quod quidem carnali cogitationi difficillimum est". Homo	
03001005	n id non minime contristati sumus,	quod litteras cuiusdam, quas ad nos direxistis, sicut tu	
03001010	et eas in terram proieci, admirans	quod his credulus fueris, et post Prophetarum vaticinia,	
03002003	nem domini nostri Iesu Christi, eo	quod in ipso a mortuis resurrexit, reverentissimum non h	
03003001	o fuisse transmissas. Emendet ergo	quod temere credidit sanctitas tua, et in presentia popu	
03003002	ittantur a Christo. Sufficiat enim	quod locutus est in Prophetis, per se ipsum, et per suos	
03003008	redas, que numquam facta leguntur:	quod si ea facta essent, post predicationem Evangelii ia	
03004003	s te, rescinde, et hoc te peniteat	quod de tribunali eam feceris recitari, beati Apostoli s	
03004004	beati Apostoli sequens doctrinam,	quod inter cetera ad Galatas scripsit: " Si quis evangel	
03004005	is evangelizaverit vobis preter id	quod accepistis anathema sit". Sed et illud Evangelium:	
02012004	" omne peccatum, dicente Apostolo,	quodcumque fecerit homo, extra corpus est"; anima que pe	
02014019	illud maius est quod exterius est.	Quomodo ergo anima, sicut dicitur parvum corpus, tantas	
02018029	tur, quid horum citius crederemus?	Quomodo non fateremur duo incorporea, quam unum incorpor	
02014012	inem habeat anima, quantam corpus,	quomodo in parvum corpus tantas corporum granditates im	
02018014	dam rationem reddi sibi flagitant,	quomodo Deus homini permixtus sit, ut una fieret persona	
02018016	si reddant de re que quotidie fit,	quomodo misceatur anima corpori, ut una persona fiat hom	
01003003	t honor in hac vita sive potentia,	quoniam omnia vana sub sole. Sed opus ipsum, quod per eu	
02019002	resbyterum scripsit, " incorpoream	quoque esse animam, inquit, et si difficile tardioribus	
02020004	Omne, inquit, inlocale incorporeum	quoque est. Porro vita corporis anima est, et in corpore	
02015009	e non posse. Apostolus enim ait: "	Quos prescivit, et predestinavit conformes fieri imagini	
01003002	sanctus Ambrosius in illis libris	quos fecit de Officiis. Adtestatur sanctus Agustinus dic	
01006008	beati Ilarii episcopi Pictaviensis	quos de graeco Origenis in latinum vertit; sed non omnia	
01006015	i Iob, sed et alios libros morales	quos fecisse te memoras in hoc libro Regularum, exiguita	
02002010	itas, et liceret ut libros eosdem,	quos memoras, haberemus in promptu, voluntati tue voluis	
02018016	si rationem ipsi reddant de re que	quotidie fit, quomodo misceatur anima corpori, ut una pe	
02011005	sit proceritas arboris, nixi fixa	radicibus contineatur a terra, arbor esse non potest; et	
02020011	aliter inest anime ratiocinari, et	ratio incorporalis atque inlocatis est: igitur incorpora	
02020011	ia, et substantialiter inest anime	ratiocinari, et ratio incorporalis atque inlocatis est:	
02007002	cta intellegibilia intellegit, vel	ratiocinatur, secundum quod dicit Apostolus: " Testis es	
02020010	igitur anima corpus non est. Item	ratiocinatur anima rationalis, et substantialiter inest	
01006012	credam astra celi spiritus habere	rationales, que neque cum angelis neque cum hominibus fa	
02016003	isse in genere incorporearum rerum	rationalia inrationabilibus, intellegibilia non intelleg	
02014003	tempore est in loco; alia spiritus	rationalis, que tantum in tempore est. Sed forsitan resp	
02020011	s non est. Item ratiocinatur anima	rationalis, et substantialiter inest anime ratiocinari,	
02001008	ipturas spiritus vite, verum etiam	rationalium spiritus, angelorum vel hominum, non debere	
02018031	sse misceri "? Hec disputatio vera	ratione plenissima magni antistitis incredulos provocans	
02018013	ripsit: " Si autem, inquit, quidam	rationem reddi sibi flagitant, quomodo Deus homini permi	
02018015	hoc simul fieri oportuerit, quasi	rationem ipsi reddant de re que quotidie fit, quomodo mi	
02002005	stini, sed et ceterorum qui de hac	re definierunt, quantoscumque habere videmur, ad convinc	
02018016	it, quasi rationem ipsi reddant de	re que quotidie fit, quomodo misceatur anima corpori, ut	
02005014	tus". Unde iam superius testimonia	reahibuimus. Dicitur et spiritus anima hominis secundum	
01001005	veniat? ubi contemtis huius seculi	rebus caducis et in sua mutabilitate variantibus, ad ete	
02019006	seiungere corporea ab incorporeis	rebus, quia scilicet tantum corporis sensibus dediti, ni	
02021007	ut ex uno a Dei contemplatione non	recedant, secundum quod dominus in Evangelio, cum de non	
02020020	m corpus nec adpropinquat Deo, nec	recedit a Deo; animus autem et proximat et longinquat in	
03004003	teat quod de tribunali eam feceris	recitari, beati Apostoli sequens doctrinam, quod inter c	
02019018	alus anime est, aut renovatio, aut	reconciliatio auctori suo". Claudianus, vir disertissimu	

02020016 capacitas est, que nec multitudine recordabilium distenditur, nec paucitate tenuatur, et in
02016004 n intellegentibus, iusta iniustis, recte pravis, immortalia mortalibus. In genere igitur re
01003005 mdem honorem vel potentiam fit, si recte atque utiliter fit, id est ut valeat ad eam saluto
02016001 spiritus est". Quapropter secundum recte fidei catholice veritatem, credimus Deum incorpore
02004006 ipes et potestates, adversus mundi rectores tenebrarum harum; contra spiritualia nequitie i
02011003 beant, nec unde aerem accipiant et reddant. Certum est scilicet quod ista non habeant; veru
02018015 ri oportuerit, quasi rationem ipsi reddant de re que quotidie fit, quomodo misceatur anima
02018013 Si autem, inquit, quidam rationem reddi sibi flagitant, quomodo Deus homini permixtus sit,
02019016 , corporeus est, quisquis se talem reddi desideret, qualis a Deo factus est, id est, simili
02010016 aer ad pulmones, quem accipiunt et reddunt tamquam folles, ignis ad oculos. Nec moveat quod
02003010 ctis Apostolorum Lucas de Philippo refert quod angelus sit ei loquutus, ut descenderet in o
02004003 non eos corpora, sed spiritus esse refert. Paulus apostolus ait: " Quod non sit nobis conlu
02019010 s et multiplicibus disputationibus refertum, in quo inter cetera de incorporalitate anime d
01003015 ium. Locus vero superior, sine quo regi populus non potest, etsi ita teneatur atque adminis
02015008 pus non esse; intellegat rem, quae regi in corpore confirmatur, corpus esse non posse. Apos
01006002 iscopus Spalensis, remeans de urbe regia, vidit nos preteriens, qui dixit nobis habere se h
01001015 endi describis, sed etiam his, qui regiminis officium nullum habent, vivendi regulam tribui
02013007 anima continet corpus. Si ab anima regitur, si vivificatur, quanto magis et continetur? Nec
02004012 ptem spiritus nequiores se". Et in Regnorum libris scribitur: " Egrediar, inquit, et ero sp
02012003 circa absurdum est, et a veritatis regula alienum, ut anima de aliquo elementorum horum cre
01001014 prehendis. Et non solum pastoribus regulam vivendi describis, sed etiam his, qui regiminis
01001015 is officium nullum habent, vivendi regulam tribuis. Habent enim pastores in quadrapertita t
01000002 BEATI LICINIANI EPISCOPI DE LIBRO REGULARUM AD SANCTUM GREGORIUM PAPAM URBIS ROME DIRECTA
01001001 egorio Licinianus Episcopus Librum Regularum a sanctitate tua editum, et ad nos divina grat
01006016 os facisse te memoras in hoc libro Regularum, exiguitati nostre transmittere. Tui enim sumu
01001003 legimus, quanto in eo spirituales regulas inesse cognovimus. Quis enim non libentius legat
02021014 m, cui non subduntur, sed subditum regunt, in species quas vellent accommodatas atque aptas
01002007 i scientiam necessaria sunt, inter reliqua non deerunt, quia non statim boni atque utilis s
02014015 ium, fluminum, celi, et terre, vel reliquarum species rerum animo continemus? Quis etiam lo
02001007 mentorum, ferarium, vel avium, vel reliquorum, in quibus est secundum Scripturas spiritus v
01003017 smen indecenter adpetitur. Quam ob rem otium sanctum querit caritas veritatis, negotium ius
02015007 non esse corpoream, intellegatque rem, quae regi in corpore confirmatur, corpus esse non p
02015008 llegat corpus non esse; intellegat remeans de urbe regia, vidit nos preteriens, qui dixit n
01006001 annos Leander episcopus Spalensis, reminiscitur. Et cum meminit animus, totus meminit, et t
02020017 incorporabiliter etiam corporalium renovatio, aut reconciliatio auctori suo". Claudianus, v
02019017 non enim alia salus anime est, aut renunciet, qui ut videmus, corporeus est, quisquis se ta
02019015 contemnat, universoque huic mundo reperiri. In principio ipsius epistole legimus, ut dies
03001014 elegans, nec doctrina sana poterit reperitur qualis queritur: cessabit ergo fides que const
01005016 postolica docet auctoritas, et non replebat. Exceptis enim decem preceptis, que in tabulis
03003004 lo, sed Spiritu sancto eorum corda repperi potuerit angelos non debere spiritus adpellari,
02005005 r. Proferat si uspiam Scripturarum repperitur semper equalis, quo nec in contrariis frangit
01001010 etiam in adversis et in prosperis repperitur qui ad officium sacerdotale veniat, quid fiend
01005004 es non fieri. Peritus enim dum non reptam super terram, universi homines, et cuncta in quib
02009008 bestiarum, omniumque reptilium que reptilium que reptam super terram, universi homines, et
02009008 , animantium, bestiarum, omniumque reputes, sed veritati, quia nec me oportet mentiri, nec
01004013 oc non adsentationi aut adulationi requiem et non inveniet, et deinde vadet et adsumet sept
02004010 ambulat per loca inaquosa, querens requiritur a me quanta anima magnitudine extendatur, cum
02014004 Sed forsitan respondebit: Ut quid rerum animo continemus? Quis etiam locus tam grandis ani
02014015 , et terre, vel reliquarum species rerum corporearum, quamvis minutissimarum, usque ad filu
02015004 auferat etiam cogitationem omnium rerum rationalia irrationabilibus, intellegibilia non in
02016003 reposuisse in genere incorporearum rerum incorporearum commixtio facilius credi debui
02016005 talia mortalibus. In genere igitur rerum incorporearum commixtio facilius credi debui, qua
02018021 post paululum: " Verumtamen duarum rerum istarum nobis occultiora noverunt". Et paulo post:
02018021 aulum: " Verumtamen duarum rerum rerum genere, et corpora angelica secundum propriam dign
02021019 tate sui sensus et orporis, semina rescinde, et hoc te poeniteat quod de tribunali eam fecer
02021020 unt, inquit, non investigamus, quo resistimus ne sacramentum utique corrumpamus. Quid si un
03004002 ipsam epistolam, si est penes te, respondeat a quo loco contineri animam posse? Si a corpo
01005010 debet. Bigamis enim aperta fronte respondebit: Ut quid requiritur a me quanta anima magnit
02013003 ontineatur in loco. Rogamus itaque responderis, omnis qui Scripturas sanctas legere ot cred
02014004 antum in tempore est. Sed forsitan responsionibus tuis nullatenus adsentire dignatur, trans
02002003 cognovimus, quod quam congruenter respuas deprecantem, sed libenter doceas que me fateor i
02002006 mur, ad convincendum virum, qui et Resurrectionem domini nostri Iesu Christi, eo quod in ip
01005002 am dei, que in te exuberat, ut non resurrexit, reverentissimum non habeat? Sed quantum sent
03002003 on propter ipsum diem, sed propter retinere, scripta per vos notescenda mandavimus. Quod si
03002004 Christi, eo quod in ipso a mortuis reverentiam eius dicere nolumus, sentire dicas, creatura
02022005 ulvimus ex Opusculis eorum memoria reverentissimum non habeat? Sed quantum sentio, ideo nov
02001003 ulmine constitutum, cuius nomen ob rite creditur animu quantitatem nullam, qualitatem haber
03002004 quod in ipso a mortuis resurrexit, roberetur. Beatus certe Agustinus licet in multis Opuscu
02014021 ines corporum continet? Et idcirco Rogamus itaque respondeat a quo loco contineri animam po
02021002 sit incorporea, aliquo testimonio Romae Inter varias tribulationum angustias non nos pigui
02013002 r, quod anima contineatur in loco. ROME DIRECTA Domino beatissimo Pape Gregorio Licinianus
03000006 cecidisse in memoriam Sancti Petri sacerdos, si nisi peritus esse non debet. Bigamis enim a
01000003 M AD SANCTUM GREGORIUM PAPAM URBIS sacerdotale veniat, quid fiendum est nisi ut imperitus,
01005009 tus esse dicatur: nemo erit utique sacerdotali culmine extollantur quid agant. Adtestantur
01005004 dum non repperitur qui ad oficium sacerdotali culmine constitutum, cuius nomen ob reverent
01001018 el qualia doceant; et, ne in tanto sacerdotes fiunt et ministros. In utroque periculum mane
02001002 ti, eo quod quemdam virum in tanto
01005019 illa sacrosancta mysteria que per

01002006 ropria discipline et morum sunt ad
01004002 lo delitescere cupiebas, ut pondus
01002008 quia non statim boni atque utilis
01005021 tur qui non debet, aut non sit qui
01005010 s enim aperta fronte resistimus ne
02010002 esse spiritum, quantis testimoniis
01005018 uerit qui baptizet: cessabunt illa
02006004 s est homo in animam viventem". Et
03002011 tare, et membra a deo bene condita
03002011 cnere, et non ut dicitur, ballare,
03002009 at, aliquod operis faceret, et non
02002012 quia non possumus quod volumus, id
02005004 angelos spiritus non esse credit,
01006006 licuisse vobis illud opus, sed hoc
02019017 id est, similis Deo, non enim alia
01003006 liter fit, id est ut valeat ad eam
02003008 ropter eos qui hereditatem capiunt
03001014 bi nec sermo elegans, nec doctrina
01006014 cum hominibus facta esse Scriptura
01006020 stram ad erudiendam ecclesiam suam
02004002 int, tamen quia unius sunt nature,
02002003 responderis, omnis qui Scripturas
02018012 or". In libro etiam De virginitate
02012016 se animam, et contrarium Scripture
03004009 tua noverit. Ora pro nobis, domine
03000006 olas de celo cecidisse in memoriam
01002001 . Adtestantur huic eximie doctrine
01006003 vestra beatitudine editas de libro
01006009 d non omnia secundum ordinem libri
01006015 atitudo vestra opus ipsum de libro
03003011 it super altare Christi in memoria
01006011 nenias Origenis transferret. Mihi,
02002009 ut scribamus hortaris. Unde sciat
03002007 mbulet. Sed hoc quam pessimum sit,
03003001 Emendet ergo quod temere credidit
03004008 nt, omnino abicienda et detestanda
01001001 ianus Episcopus Librum Regularum a
03003001 ncionibus proclamare. Absit ergo a
03001002 Christi, hec qualiacumque sunt, ad
02000001 t epistola beati Liciniani. Domino
03003004 transmittebat e celo, sed Spiritu
01000002 ANI EPISCOPI DE LIBRO REGULARUM AD
01003017 enter adpetitur. Quam ob rem otium
01006010 satis miror hominem doctissimum et
02018002 r, qui te minime audire detrectat,
02019001 ro etiam De origine anime, quem ad
01002004 tolis prebuerunt prophete. Ilarius
01003001 prosit". Adtestatur huic libro tuo
01003002 quos fecit de Officiis. Adtestatur
01004001 necessitas". Adtestatur Gregorius
02005010 a, qui proprie adpellatur Spiritus
01006007 m ductus eas transponeres. Habemus
02004005 bis conluctatio adversus carnem et
02014008 st anime, tanto quisque debet esse
02014009 or. At vero cum plerumque cernamus
01003019 uscipit necessitas caritatis. Quam
01004016 et memetipsum in comparationem tui
01006010 inem libri sancti Iob exposuit. Et
02002009 ratum, ut scribamus hortaris. Unde
03001010 ens nenias ipsas perlegere, statim
01002009 o innocenter agere, aut tantummodo
01002007 ec, que ad docende ac tuende fidei
01003010 us preficitur superintendit, curam
02003009 men officii intellegit, in spiritu
02005003 ntes, pretermittimus, ne fastidium
02010007 exceptis quattor elementis, terra
02011003 m accipiant et reddant. Certum est
02017004 adpenditur equus quam servus, dum
02018032 rovocans vocans ad fidem ducet: ut
02019006 orporea ab incorporeis rebus, quia
01005007 forte ad peritiam non sufficiat ei
02006004 viventem". Et Salomon ait: " Quis
03003011 in memoria sancti Petri Apostoli,
01003011 ndit, curam scilicet eorum gerens:
02002008 id divinitus fuerit inspiratum, ut
02002015 ionibus colligentes concervavimus,
02018008 eli adstruendam in mentem veniunt,
02004012 quiores se". Et in Regnorum libris
01006005 ntibus nobis ostendit. Postea vero
02019008 us corporis percepisse meminerint.

sacerdotii meritum utilia esse significat, si etiam hec,
sacerdotii declinares, quod quale sit, in toto libro tuo
sacerdotiis est, aut tantummodo innocenter agere, aut ta
sacra mysteria celebret vel ministret. Ante paucos annos
sacramentum utique corrumpamus. Quid si unius uxoris vir
sacrarum Scripturarum convincatur, et desinat dicere: Pr
sacrosancta mysteria que per sacerdotes fiunt et ministr
Salomon ait: " Quis scit si spiritus domini ascendit sur
saltando male torquere, et ad excitandam libidinem nugat
saltare, et membra a deo bene condita saltando male torq
saltaret. Meliusque erat viro hortum facere, iter agere,
saltim volumus quod possumus: et tibi non que nos ipsi v
saltim unius testimonii paupertate letetur. Proferat si
salubriori consilio statuisse ut in librorum ductus eas
salus anime est, aut renovatio, aut reconciliatio auctor
salutem subditorum, que secundum Deum est. Propter quod
salutis? " In angelo enim nomen officii intellegit, in s
sana poterit reperiri. In principio ipsius epistole legi
sancta declarat. Dignetur ergo beatitudo vestra opus ips
sancta Trinitas deus conservare dignetur, sicut optamus,
sancta Scriptura multis locis non eos corpora, sed spiri
sanctas legere et credere studet, intelleget. Addis etia
Sancte Marie, quem ad Volusianum scripsit: " Si autem, i
sancte dici non potest, anima corpus non est. Sed in def
sancte et in Christo karissime frater.
Sancti Petri Romae Inter varias tribulationum angustias
sancti antiqui patres, doctores defensoresque ecclesie,
sancti Iob. Et quia festinans pertransiit minime eas pet
sancti Iob exposuit. Et satis miror hominem doctissimum
sancti Iob, sed et alios libros morales quos fecisse te
sancti Petri Apostoli, scito diaboli esse figmentum, et
sanctissime Pater, nullo pacto suaderi potest, ut credam
sanctitas vestra, si otium nostrum non perturbaret tempo
sanctitas tua perpendat. Utinam populus christianus, si
sanctitas tua, et in presentia populi ipsam epistolam, s
sanctitas tua noverit. Ora pro nobis, domine sancte et i
sanctitate tua editum, et ad nos divina gratia opitulant
sanctitate tua hoc credere, ut epistule nunc nobis mitta
sanctitatem vestram verba dirigere, insinuantes accepiss
sancto ac venerabili fratri Epiphanio diacono Licinianus
sancto eorum corda replebat. Exceptis enim decem precept
SANCTUM GREGORIUM PAPAM URBIS ROME DIRECTA Domino beatis
sanctum querit caritas veritatis, negotium iustum suscip
sanctum ut de stellis nenias Origenis transferret. Mihi,
sanctum atque egregium predicatorem, antistitem Agustinu
sanctum Hieronymum presbyterum scripsit, " incorporeum q
sanctus dicit, exponens verba apostoli doctoris gentium:
sanctus Ambrosius in illis libris quos fecit de Officiis
sanctus Agustinus dicens: " In actione non amandus est h
sanctus cuius stilum adsequeris, cuius exemplo delitesce
sanctus, dicente Apostolo: " Ubi autem spiritus domini,
sane libellos sex beati Ilarii episcopi Pictaviensis quo
sanguinem, sed adversus principes et potestates, adversu
sapientior, quanto fuerit corpore grandior. At vero cum
sapientiores esse minores, quam corpore grandiores, non
sarcinam si nullus inponit percipiende atque intuende va
satis indecorum vidi. Unde precor per gratiam dei, que i
satis miror hominem doctissimum et sanctum ut de stellis
sciat sanctitas vestra, si otium nostrum non perturbaret
scidi, et eas in terram proieci, admirans quod his credu
scienter praedicare, cum et innocens tantum sibi profici
scientiam necessaria sunt, inter reliqua non deerunt, qu
scilicet eorum gerens: scopus quippe intentio est. Ergo
scilicet nomen nature. Similiter etiam in Actis Apostolo
scilicet legentibus generemus, ipse qui angelos spiritus
scilicet, et aqua, aere, vel igne, unde alia compacta su
scilicet quod ista non habeant; verumtamen et ipsa ex qu
scilicet utilitas adpenditur, non ordo creantis. Sed iam
scilicet sicut credunt animam incorpoream corpori, ut un
scilicet tantum corporis sensibus dediti, nihil esse exi
scire Christum Iesum et hunc crucifixum. Si autem non su
scit si spiritus domini ascendit sursum?" Dicitur et spi
scito diaboli esse figmentum, et omnem scripturam divina
scopus quippe intentio est. Ergo episcopum, si velimus,
scribamus hortaris. Unde sciat sanctitas vestra, si otiu
scribere profecto curabimus. Sed nunc iam videamus quid
scribere curavimus. In libro igitur qui titulum habet De
scribitur: " Egrediar, inquit, et ero spiritus mendax in
scripsisti ei de trina tinctione, in qua epistula memora
Scripsit autem idem egregius Doctor librum De quantitate

02018013	e Sancte Marie, quem ad Volusianum	scripsit: " Si autem, inquit, quidam rationem reddi sibi
02019002	ad sanctum Hieronymum presbyterum	scripsit. " incorporeum quoque esse animam, inquit, et s
03003010	uia ipsa epistula, sicut simulator	scripsit, de celo descendit super altare Christi in memo
03004004	inam, quod inter cetera ad Galatas	scripsit: " Si quis evangelizaverit vobis preter id quod
02022005	Opusculis eorum memoria retinere,	scripta per vos notescenda mandavimus. Quod si his nolue
02002002	Scripturarum contra hoc opposuisse	scriptis tuis inserta cognovimus, quod quam congruenter
01006013	lis neque cum hominibus facta esse	Scriptura sancta declarat. Dignetur ergo beatitudo vestr
02004003	men quia unius sunt nature, sancta	Scriptura multis locis non eos corpora, sed spiritus ess
03003012	o diaboli esse figmentum, et omnem	scripturam divinam epistolam aut epistolas esse celestes
02002001	ito preventus, nonnulla testimonia	Scripturarum contra hoc opposuisse scriptis tuis inserta
02005001	ncupari. Et quia multa de thesauro	Scripturarum, propter brevitatem sermonis pauca inde dec
02005005	ertate letetur. Proferat si uspiam	Scripturarum repperi potuerit angelos non debere spiritu
02010002	itum, quantis testimoniis sacrarum	Scripturarum convincatur, et desinat dicere: Preter Trin
02001008	reliquorum, in quibus est secundum	Scripturas spiritus vite, verum etiam rationalium spirit
02002003	congruenter responderis, omnis qui	Scripturas sanctas legere et credere studet, intelleget.
02012016	nem Dei esse animam, et contrarium	Scripture sancte dici non potest, anima corpus non est.
01003013	possumus dicere, ut intellegat non	se esse episcopum qui praeesse dilexerit, non prodesse.
01006002	preteriens, qui dixit nobis habere	se homelias a vestra beatitudine editas de libro sancti
02004011	adsumet septem spiritus nequiores	se". Et in Regnorum libris scribitur: " Egrediar, inquit
02018024	a natura non fallitur, incorpoream	se esse comprehendit. Multo magis incorporeum est Verbum
02019016	t videmus, corporeus est, quisquis	se talem reddi desiderat, qualis a Deo factus est, id es
02021025	m quo serviunt Deo mutantes, atque	se vertentes; nec si omnes, cum sint millia millium, in
03003003	quod locutus est in Prophetis, per	se ipsum, et per suos Apostolos. Nam et his non litteras
01001005	sue inveniat? ubi contemtis huius	seculi rebus caducis et in sua mutabilitate variantibus,
02021011	. Sic enim in libro eiusdem operis	secundo: " Adsumentes, inquit, angeli corporalem speciem
01003006	eat ad eam salutem subditorum, que	secundum Deum est. Propter quod ait Apostolus: " Qui epi
01006009	s in latinum vertit; sed non omnia	secundum ordinem libri sancti Iob exposuit. Et satis mir
02001008	ium, vel reliquorum, in quibus est	secundum Scripturas spiritus vite, verum etiam rationali
02005008	itus deus, quod est tota trinitas,	secundum quod legitur in Evangelio Iohannis: " Cum deus
02006001	Dicitur et spiritus anima hominis	secundum illud Geneseos: " Formavit igitur dominus deus
02007003	ilia intellegit, vel ratiocinatur,	secundum quod dicit Apostolus: " Testis est enim mihi de
02008002	imaginatur similitudines corporum,	secundum illud Apostoli: " Orabo spiritu, orabo et mente
02009001	us omnium animalium inrationalium,	secundum illud Geneses: " Universaque, inquit, iumenta i
02009004	in genere suo, cunctumque volatile	secundum genus suum, universe aves, omnesque volucres in
02012009	t. Si corpus occidi potest, anima,	secundum quod dominus in Evangelio ait, occidi non potes
02014006	tra corpus suum esse non posse, et	secundum magnitudinem corporis anima quantitate finiri?
02014010	corpore grandiores, non est anime	secundum corporis quantitatem quantitas. Porro autem, si
02016001	no, unus spiritus est". Quapropter	secundum recte fidei catholice veritatem, credimus Deum
02021007	a Dei contemplatione non recedant,	secundum quod dominus in Evangelio, cum de non contemnen
02021015	s suis immutantes atque vertentes,	secundum adtributam sibi a creatore potentiam". Item in
02021021	rerum genere, et corpora angelica	secundum propriam dignitatem, et eorum quedam corporalis
01003004	ntia, quoniam omnia vana sub sole.	Sed opus ipsum, quod per eumdem honorem vel potentiam fi
01003021	st propter caritatis necessitatem.	Sed nec sic omni modo veritatis delectatio deserenda est
01004012	ictor homo quam inanimata pictura.	Sed hoc non adsentationi aut adulationi reputes, sed ver
01005006	Iubes ut non ordinetur imperitus.	Sed pertractet prudentia tua, ne forte ad peritiam non s
02002011	tu, voluntati tue voluisse parere.	Sed quia non possumus quod volumus, id saltim volumus qu
02003001	imus, scribere profecto curabimus.	Sed nunc iam videamus quid de angelis Psalmographus dica
02004001	ngelum, postea spiritum nuncupari.	Sed et de angelis malis, quamvis de illorum societate bo
02010009	angelo vel anime substantiam det.	Sed quia invenire non potest, fortassis quia in elementi
02012015	ima corpus est, imago Dei non est.	Sed quia verum est imaginem Dei esse animam, et contrari
02013001	non potest, anima corpus non est.	Sed in defensione animarum corporearum illud quam maxime
02014004	onalis, que tantum in tempore est.	Sed forsitan respondebit: Ut quid requiritur a me quanta
02014017	cum tanta spatia locorum continet?	Sed quia ipsa corpus non est, omnia loca inlocaliter con
02017001	maxime valentem minus valentiori.	Sed hec dicimus ostendentes quid habeat ordo nature, non
02018001	tas adpenditur, non ordo creantis.	Sed iam vel nunc accipiat, karissime frater, qui te mini
02018026	commixtio, quam anime et corporis.	Sed hoc in nobis ipsis experimur, illud in Christo crede
03001004	de vestre sospitatis bono gavisos.	Sed in id non minime contristati sumus, quod litteras cu
03002004	rexit, reverentissimum non habeat?	Sed quantum sentio, ideo novus iste predicator hoc dicit
03002007	ictus preparet, aut in eo ambulet.	Sed hoc quam pessimum sit, sanctitas tua perpendat. Utin
03004005	id quod accepistis anathema sit".	Sed et illud Evangelium: " Omnis lex et Prophete usque a
01001014	toribus regulam vivendi describis,	sed etiam his, qui regiminis officium nullum habent, viv
01004005	eorsum; non quod te ad ima premat,	sed quod ad astra sustollat, dum per dei gratiam et obed
01004013	sentationi aut adulationi reputes,	sed veritati, quia nec me oportet mentiri, nec te decet
01005002	berat, ut non respuas deprecantem,	sed libenter doceas que me fateor ignorare. Compellimur
01006006	ras displicuisse vobis illud opus,	sed hoc salubriori consilio statuisse ut in librorum duc
01006009	graeco Origenis in latinum vertit;	sed non omnia secundum ordinem libri sancti Iob exposuit
01006015	ra opus ipsum de libro sancti Iob,	sed et alios libros morales quos fecisse te memoras in h
02001010	hominum, non debere dici spiritus,	sed corpora, tamquam homines non iam ex spiritu et corpo *
02001010	nes non iam ex spiritu et corpore,	sed ex duobus subsistant corporibus, et angeli tantummod
02002005	am, ut tibi libros beati Agustini,	sed et ceterorum qui de hac re definierunt, quantoscumqu
02002014	entes nostram definire potuerimus,	sed que in memoriam nostram ex seniorum nostrorum defini
02004003	tura multis locis non eos corpora,	sed spiritus esse refert. Paulus apostolus ait: " Quod n
02004005	atio adversus carnem et sanguinem,	sed adversus principes et potestates, adversus mundi rec
02004008	t: " Contra spiritualia nequitie",	sed contra corporalia nequitie. Et dominus in Evangelio:
02011011	vet, et viriditatem foliis servet;	sed paulatim hiberno tempore succedente frigefactus, aqu
02013006	o non anima continentur a corpore,	sed anima continet corpus. Si ab anima regitur, si vivif
02015003	t latitudinem, nullam altitudinem,	sed solum habet longitudinem; auferat etiam cogitationem
02018011	piritus commutabilis facta natura,	sed corpore melior". In libro etiam De virginitate Sanct
02021013	um corpus suum, cui non subduntur,	sed subditum regunt, in species quas vellent accommodata
02021017	librorum: Non solum malos, inquit,	sed nec bonos angelos, fas est putari creatores, si pro

03002002	ristianus, non propter ipsum diem,	sed propter Resurrectionem domini nostri Iesu Christi, e
03003004	non litteras transmittebat e celo,	sed Spiritu sancto eorum corda replebat. Exceptis enim d
02019006	em, qui ingenio pusillo non valent	seiungere corporea ab incorporeis rebus, quia scilicet t
02021018	subtilitate sui sensus et orporis,	semina rerum istarum nobis occultiora noverunt". Et paul
01001010	dversis et in prosperis repperitur	semper equalis, que nec in contrariis frangitur nec in p
02021008	rvulis ageret: " Quia angeli eorum	semper vident faciem Patris mei, qui in celis est": ex a
01006018	rius ait, usque ad ultimam discere	senectutem". Incolumen coronam vestram ad erudiendam ecc
02002014	us, sed que in memoriam nostram ex	seniorum nostrorum definitionibus colligentes coacervavi
02016006	n genere igitur rerum corporearum,	sensibilia insensibilibus, viventia non viventibus, cele
02013013	i sint, illa dispertita non est in	sensibus: tota itaque videt, tota audit, tota odorat, to
02019007	bus, quia scilicet tantum corporis	sensibus dediti, nihil esse existimant quod non per sens
02013012	gito tangatur, tota sentit. Et cum	sensus corporis quinario numero dispertiti sint, illa di
02019008	nihil esse existimant quod non per	sensus corporis percepisse meminerint. Scripsit autem id
02021018	creatores, si pro subtilitate sui	sensus et orporis, semina rerum istarum nobis occultiora
02022001	mum est". Memores, frater dilecte,	sententie domini, quia duorum aut trium hominum testimon
03002005	entissimum non habeat? Sed quantum	sentio, ideo novus iste predicator hoc dicit, ut nos iud
02001004	b reverentiam eius dicere nolumus,	sentire dicas, creaturarum nihil esse quod spirituali no
02013012	ris pars vel digito tangatur, tota	sentit. Et cum sensus corporis quinario numero dispertit
02004011	veniet, et deinde vadet et adsumet	septem spiritus nequiores se". Et in Regnorum libris scr
03004003	m feceris recitari, beati Apostoli	sequens doctrinam, quod inter cetera ad Galatas scripsit
02002013	t tibi non que nos ipsi voluntatem	sequentes nostram definire potuerimus, sed que in memori
03001013	tas, eius esse credideris; ubi nec	sermo elegans, nec doctrina sana poterit reperiri. In pr
02005002	o Scripturarum, propter brevitatem	sermonis pauca inde decerpentes, pretermittimus, ne fast
02011011	oris elevet, et viriditatem foliis	servet; sed paulatim hiberno tempore succedente frigefac
02007006	umus circumcisio, qui spiritus deo	servimus". Dicitur et spiritus vis quedam anime mente in
02007004	: " Testis est enim mihi deus, cui	servio in spiritu meo". Quem dixit hic spiritum, alibi m
02007005	pellat, dicendo: " Ego autem mente	servio legi dei". Et iterum: " Nos autem, inquit, sumus
02021024	nspirantes, atque ad arbitrium quo	serviunt Deo mutantes, atque se vertentes; nec si omnes,
02017004	tiam amplius adpenditur equus quam	servus, dum scilicet utilitas adpenditur, non ordo crean
02000002	ri Epiphanio diacono Licinianus et	Severus exigui Lectis litteris tuis, frater karissime, g
01006007	ransponeres. Habemus sane libellos	sex beati Ilarii episcopi Pictaviensis quos de graeco Or
01003020	ue intuende vacandum est veritati.	Si autem imponitur, suscipienda est propter caritatis ne
01005008	Christum Iesum et hunc crucifixum.	Si autem non sufficit, nemo erit in hoc loco qui peritus
02004007	iritualia nequitie in celestibus".	Si igitur corpora essent, non spiritus, non dixisset: "
02005011	omini, ibi libertas". Et iterum: "	Si quis autem spiritum Christi non habet, hic non est ei
02012004	entorum horum credatur subsistere.	Si " omne peccatum, dicente Apostolo, quodcumque fecerit
02012008	proculdubio anima localis non est.	Si corpus occidi potest, anima, secundum quod dominus in
02012011	occidi non potest, corpus non est.	Si anima imago Dei est, ipse quippe dicit: " Faciamus ho
02013003	a quo loco contineri animam posse?	Si a corpore suo, ergo melius est corpus quod continet,
02013007	orpore, sed anima continet corpus.	Si ab anima regitur, si vivificatur, quanto magis et con
02013011	corporis parte, quanta in maiori.	Si enim extrema corporis pars vel digito tangatur, tota
02014018	, omnia loca inlocaliter continet.	Si vas igitur a vase contineatur, illud profecto minus e
02018013	ie, quem ad Volusianum scripsit: "	Si autem, inquit, quidam rationem reddi sibi flagitant,
03004004	nter cetera ad Galatas scripsit: "	Si quis evangelizaverit vobis preter id quod accepistis
01002006	ii meritum utilia esse significat,	si etiam hec, que ad docende ac tuende fidei scientiam n
01002011	iciat, nisi doctus sit; et doctus,	si doctrinam vivendo non adiuvet, omnino sibi nihil pros
01003005	eumdem honorem vel potentiam fit,	si recte atque utiliter fit, id est ut valeat ad eam sal
01003012	ippe intentio est. Ergo episcopum,	si velimus, latine superintendere possumus dicere, ut in
01003019	ecessitas caritatis. Quam sarcinam	si nullus inponit percipiende atque intuende vacandum es
01005009	icatur: nemo erit utique sacerdos,	si nisi peritus esse non debet. Bigamis enim aperta fron
01005011	cramentum utique corrumpamus. Quid	si unius uxoris vir ante uxorem mulierem tetigerit? Quid
01005012	te uxorem mulierem tetigerit? Quid	si uxorem non habuerit et tamen sine mulieris tactu non
01005018	stat ex auditu: cessabit baptismus	si non fuerit qui baptizet: cessabunt illa sacrosancta m
02001013	preiudicio animarum adducens, quod	si locales forent, profecto et corporales forent. Unde s
02002008	smittere debeamus: vel certe nobis	si aliquid divinitus fuerit inspiratum, ut scribamus hor
02002009	aris. Unde sciat sanctitas vestra,	si otium nostrum non perturbaret temporis qualitas, et l
02005004	monii paupertate letetur. Proferat	si uspiam Scripturarum repperi potuerit angelos non debe
02006004	ntem". Et Salomon ait: " Quis scit	si spiritus domini ascendit sursum?" Dicitur et spiritus
02012006	are potest, utique corpus non est,	si Apostolus, sicut ipse ait, " Corpore absens, spiritu
02012014	ago Dei est, corpus non est. Porro	si anima corpus est, imago Dei non est. Sed quia verum e
02013007	tinet corpus. Si ab anima regitur,	si vivificatur, quanto magis et continetur? Nec enim sic
02014007	oris anima quantitate finiri? Ergo	si iuxta quantitatem corporis quantitas est anime, tanto
02014011	uantitatem quantitas. Porro autem,	si tantam magnitudinem habeat anima, quantam corpus, quo
02015001	em non habere. Quin etiam cogitet,	si potest, quid sit in geometrica disciplina punctum, qu
02018023	corporee et alterius corporee. Nam	si anima in sua natura non fallitur, incorpoream se esse
02018027	illud in Christo credere iubemur:	si autem utrumque nobis inexpertum credendum preciperetu
02019003	eam quoque esse animam, inquit, et	si difficile tardioribus persuaderi potest, mihi tamen f
02020013	ntas anime substantia eius est, et	si tota vult anima, tota voluntas est, et voluntas corpu
02021018	angelos, fas est putari creatores,	si pro subtilitate sui sensus et orporis, semina rerum i
02021025	mutantes, atque se vertentes; nec	si omnes, cum sint millia millium, in unum collecti unus
02021027	nt, nec tale aliquid Deus est. Nec	si eosdem spiritus sine corporibus cogites, quod quidem
02022006	er vos notescenda mandavimus. Quod	si his noluerit adsentire, nec plurimorum testium, si pr *
02022006	adsentire, nec plurimorum testium,	si producti fuerint, adsentire curabit. ITEM EPISTULA CU
03002008	endat. Utinam populus christianus,	si die ipso Ecclesiam non frequentat, aliquod operis fac
03003008	, que numquam facta leguntur: quod	si ea facta essent, post predicationem Evangelii iam nec
03003009	ngelii iam necessaria non sunt. Et	si forte ipsum nomen novum te delectavit; quia ipsa epis
03004002	presentia populi ipsam epistolam,	si est penes te, rescinde, et hoc te peniteat quod de tr
03004007	ohannem prophetaverunt". Deinceps,	si qua nova vel inusitata divulgata fuerint, omnino abic

01002010 praedicare, cum et innocens tantum sibi proficiat, nisi doctus sit; et doctus, si doctrinam
01002011 trinam vivendo non adiuvet, omnino sibi nihil prosit". Adtestatur huic libro tuo sanctus Am
02018013 tem, inquit, quidam rationem reddi sibi flagitant, quomodo Deus homini permixtus sit, ut un
02021015 que vertentes, secundum adtributam sibi a creatore potentiam". Item in libro tertio supra m
03002006 nos iudaizare compellat, ut nullus sibi in eodem die necessaria victus preparet, aut in eo
02021010 pectu hominum veraciter adpareant. Sic enim in libro eiusdem operis secundo: " Adsumentes,
01003021 er caritatis necessitatem. Sed nec sic omni modo veritatis delectatio deserenda est, ne sub
02013008 anto magis et continetur? Nec enim sic implet corpus, quod continet, sicut utrem implere vi
02019013 detur, et de consuetudine corporum sic animam querimus. Ideoque bene precipitur etiam in my
01002003 omnes testimonium tibi perhibent, sicut apostolis prebuerunt prophete. Ilarius sanctus dic
01005005 uid fiendum est nisi ut imperitus, sicut ego sum, ordinetur? Iubeo ut non ordinetur imperit
01006018 ubile namque est et mihi percarum, sicut tuus Gregorius ait, usque ad ultimam discere senec
01006020 Trinitas deus conservare dignetur, sicut optamus, beatissime papa. Explicit epistola beati
02011010 e lapsa cadunt folia, quia aer non sicut verno aut estivo tempore calefactus tantam vim hab
02012006 ique corpus non est, si Apostolus, sicut ipse ait, " Corpore absens, spiritu autem presens"
02013008 sic implet corpus, quod continet, sicut utrem implere videtur aqua, ut tantum interius sit
02014020 exterius est. Quomodo ergo anima, sicut dicitur parvum corpus, tantas magnitudines corporu
02018005 verumtamen quia angustia temporis, sicut iam diximus, coarctat, libros eius nec vobis trans
02018017 , ut una persona fiat hominis: Nam sicut in unitate persone anima unitur corpori, ut homo s
02018032 vocans ad fidem ducet: ut scilicet sicut credunt animam incorpoream corpori, ut una persona
02021012 ra corporea in usum ministerii sui sicut cuique opus esset, aut ipsum corpus suum, cui non
02021023 docens Deum non esse corpus, " Nec sicut cogitantur, inquit, angeli mundi spiritus celestia
03001005 cuiusdam, quas ad nos direxistis, sicut tue indicant littere, susceperis, et de tribunali
03003010 te delectavit; quia ipsa epistula, sicut simulator scripsit, de celo descendit super altare
01002006 ad sacerdotii meritum utilia esse significat, si etiam hec, que ad docende ac tuende fidei
01004010 m te esse ostendisti. Nolo enim te similare indecoro pictori pulchra pingenti; quia spirita
02019017 , qualis a Deo factus est, id est, similis Deo, non enim alia salus anime est, aut renovati
02012012 " Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram", et fecit Deus hominem ad imagin
02003009 in spiritu scilicet nomen nature. Similiter etiam in Actis Apostolorum Lucas de Philippo r
02008002 e inferior, ubi cunctas imaginatur similitudines corporum, secundum illud Apostoli: " Orabo
02018015 na fieret persona Christi; cum hoc simul fieri oportuerit, quasi rationem ipsi reddant de r
03003010 ectavit; quia ipsa epistula, sicut simulator scripsit, de celo descendit super altare Chris
01003015 rtinet otium. Locus vero superior, sine quo regi populus non potest, etsi ita teneatur atqu
01005012 id si uxorem non habuerit et tamen sine mulieris tactu non fuerit? Consolare ergo nos stilo
02021027 d Deus est. Nec si eosdem spiritus sine corporibus cogites, quod quidem carnali cogitationi
02013013 orporis quinario numero dispertiti sint, illa dispertita non est in sensibus: tota itaque v
02021025 ue se vertentes; nec si omnes, cum sint millia millium, in unum collecti unus fiant, nec ta
01002010 tantum sibi proficiat, nisi doctus sit; et doctus, si doctrinam vivendo non adiuvet, omnino
01003008 m desiderat". Exponere voluit quid sit episcopus, quia nomen est operis, non honoris; graec
01004003 sacerdotii declinares, quod quale sit, in toto libro tuo liquide declaratur. Et tamen port
01005020 s ordinetur qui non debet, aut non sit qui sacra mysteria celebret vel ministret. Ante pauc
02003010 as de Philippo refert quod angelus sit ei loquutus, ut descenderet in occursum ethiopi eunu
02004004 . Paulus apostolus ait: " Quod non sit nobis conluctatio adversus carnem et sanguinem, sed
02010005 utrum tripedalis an quatripedalis sit anima hominis vel spiritus angeli: dicat etiam ex qu
02011005 is constare videntur. Quantacumque sit proceritas arboris, nixi fixa radicibus contineatur
02013009 e videtur aqua, ut tantum interius sit, non exterius. Tota igitur anima interius est, tota
02015001 uin etiam cogitet, si potest, quid sit in geometrica disciplina punctum, quid linea, que nu
02018014 ant, quomodo Deus homini permixtus sit, ut una fieret persona Christi; cum hoc simul fieri
02018018 sone anima unitur corpori, ut homo sit; ita in unitate persone Deus unitur homini, ut Chris
02018019 ne Deus unitur homini, ut Christus sit". Et post paululum dicit: " Persona hominis mixtura
02020022 e incorporalitate anime disputatum sit. Videamus deinceps utrum adsertio nostra eo quod ang
02021002 io nostra eo quod angelorum natura sit incorporea, aliquo testimonio roberetur. Beatus cert
02022002 ut trium hominum testimonium verum sit, labori nostro in arcto tempore providentes, hos duo
03002007 eo ambulet. Sed hoc quam pessimum sit, sanctitas tua perpendat. Utinam populus christianus
03004005 preter id quod accepistis anathema sit". Sed et illud Evangelium: " Omnis lex et Prophete u
01003003 non amandus est honor in hac vita sive potentia, quoniam omnia vana sub sole. Sed opus ips
02004001 angelis malis, quamvis de illorum societate bonorum angelorum desciverint, tamen quia uniu
01003004 e potentia, quoniam omnia vana sub sole. Sed opus ipsum, quod per eumdem honorem vel potent
01001014 ium pertinent comprehendis. Et non solum pastoribus regulam vivendi describis, sed etiam hi
02001006 iri; et excepto trinitate deo, non solum inrationalium spiritus iumentorum, feralium, vel a
02004014 ationis decepit eos". En habet non solum angelos bonos, verum etiam angelos malos, spiritus
02015003 titudinem, nullam altitudinem, sed solum habet longitudinem; auferat etiam cogitationem omn
02021004 verumtamem in libro Trinitatis non solum ex incorporeo, verum etiam ex corporeo, id est ex
02021017 rtio supra memoratum librorum: Non solum malos, inquit, sed nec bonos angelos, fas est puta
02017003 non etiam malit habere panem, quam sorices; gemmam, quam famulam? et plerumque etiam ampliu
03001004 se nos litteras tuas, et de vestre sospitatis bono gavisos. Sed in id non minime contristat
01006001 nte paucos annos Leander episcopus Spalensis, remeans de urbe regia, vidit nos preteriens,
02014016 locus tam grandis anime, cum tanta spatia locorum continet? Sed quia ipsa corpus non est, o
02021011 umentes, inquit, angeli corporalem speciem a creatura corporea in usum ministerii sui sicut
02014015 um, celi, et terre, vel reliquarum species rerum animo continemus? Quis etiam locus tam gra
02021014 subduntur, sed subditum regunt, in species quas vellent accommodatas atque aptas actionibus
02006003 erre, et inspiravit in faciem eius spiraculum vite, et factus est homo in animam viventem".
02009009 versi homines, et cuncta in quibus spiraculum vite est, in terra mortua sunt". Videat igitu
01004011 ngenti; quia spiritalis doctrina a spiritali mente proficiscitur. Plus plerisque estimatur
01004011 oro pictori pulchra pingenti; quia spiritalis doctrina a spiritali mente proficiscitur. Plu
03003004 litteras transmittebat e celo, sed Spiritu sancto eorum corda replebat. Exceptis enim decem
02001010 orpora, tamquam homines non iam ex spiritu et corpore, sed ex duobus subsistant corporibus,
02003009 enim nomen officii intellegit, in spiritu scilicet nomen nature. Similiter etiam in Actis

02007004 est enim mihi deus, cui servio in spiritu meo". Quem dixit hic spiritum, alibi mentem apel
02008003 , secundum illud Apostoli: " Oraho spiritu, orabo et mente". Dicitur et spiritus omnium ani
02012007 sicut ipse ait, " Corpore absens, spiritu autem presens" iudicat hominem in tanta terrarum
01001003 to libentius legimus, quanto in eo spirituales regulas inesse cognovimus. Quis enim non lib
02001004 dicas, creaturarum nihil esse quod spirituali nomine censeatur, omnemque naturam que non es
02004006 rectores tenebrarum harum; contra spiritualia nequitie in celestibus". Si igitur corpora e
02004008 n spiritus, non dixisset: " Contra spiritualia nequitie", sed contra corporalia nequitie. E
02003014 m superius dixerat angelum, postea spiritum nuncupari. Sed et de angelis malis, quamvis de
02005012 ertas". Et iterum: " Si quis autem spiritum Christi non habet, hic non est eius". Dicitur e
02007004 io in spiritu meo". Quem dixit hic spiritum, alibi mentem apellat, dicendo: " Ego autem men
02010001 r, qui nullam creaturam dicit esse spiritum, quantis testimoniis sacrarum Scripturarum conv
02010012 at naturam anime esse hominis, vel spiritum angeli, et non pudet ut credatur inde esse anim
02010013 datur inde esse animam hominis aut spiritum angeli, unde est corpus pecoris vel hominis. Om
02004013 ium prophetarum eius". Et alibi: " Spiritus fornicationis decepit eos". En habet non solum
02005010 te persona, qui proprie adpellatur Spiritus sanctus, dicente Apostolo: " Ubi autem spiritus
02018010 uit, aut spiritus, aut corpus est. Spiritus incommutabilis Deus est. Spiritus commutabilis
02018011 Spiritus incommutabilis Deus est. Spiritus commutabilis facta natura, sed corpore melior".
01006012 aderi potest, ut credam astra celi spiritus habere rationales, que neque cum angelis neque
02001007 itate deo, non solum inrationalium spiritus iumentorum, feralium, vel avium, vel reliquorum
02001008 in quibus est secundum Scripturas spiritus vite, verum etiam rationalium spiritus, angelor
02001009 itus vite, verum etiam rationalium spiritus, angelorum vel hominum, non debere dici spiritu *
02001009 lorum vel hominum, non debere dici spiritus, sed corpora, tamquam homines non iam ex spirit
02003002 " Qui facit, inquit, angelos suos spiritus, et ministros suos flammam ignis". Advertat igi
02003004 quia dixit: Qui facit angelos suos spiritus, non corpora: angelos enim gracce, latine nunci
02003005 nuncius dicitur, id est, qui facit spiritus suos nuncios. Propterea et apostolus Paulus ad
02003007 " Nonne omnes sunt administratores spiritus, in ministerium missi propter eos qui hereditat
02003012 misso nomine angeli: " Dixit autem spiritus Philippo: accede, et adiunge te ad currum istum
02004003 multis locis non cos corpora, sed spiritus esse refert. Paulus apostolus ait: " Quod non s
02004007 us". Si igitur corpora essent, non dixisset: " Contra spiritualia nequitie",
02004009 ie. Et dominus in Evangelio: " Cum spiritus, inquit, inmundus exierit ab homine, ambulat pe
02004011 et deinde vadet et adsumet septem spiritus nequiores se". Et in Regnorum libris scribitur:
02004012 ibitur: " Egrediar, inquit, et ero spiritus mendax in ore omnium prophetarum eius". Et alib
02004015 bonos, verum etiam angelos malos, spiritus nuncupari. Et quia multa de thesauro Scripturar
02005003 ntibus generemus, ipse qui angelos spiritus non esse credit, saltim unius testimonii pauper
02005005 epperi potuerit angelos non debere spiritus adpellari. Verumtamen quia hoc invenire nullate
02005007 at multifarie multisque modis dici spiritus. Dicitur spiritus deus, quod est tota trinitas, *
02005007 isque modis dici spiritus. Dicitur spiritus deus, quod est tota trinitas, *
02005009 in Evangelio Iohannis: " Cum deus spiritus est". Dicitur et spiritus deus, qui est tertia *
02005009 Cum deus spiritus est". Dicitur et spiritus deus, qui est tertia in trinitate persona, qui
02005011 tus, dicente Apostolo: " Ubi autem spiritus domini, ibi libertas". Et iterum: " Si quis aut
02005013 bet, hic non est eius". Dicitur et spiritus angelus: " Qui facit, inquit, angelos suos spir *
02005013 " Qui facit, inquit, angelos suos spiritus". Unde iam superius testimonia reahibuimus. Dic
02006001 testimonia reahibuimus. Dicitur et spiritus anima hominis secundum illud Geneseos: " Formav
02006004 m". Et Salomon ait: " Quis scit si spiritus domini ascendit sursum?" Dicitur et spiritus me
02007001 omini ascendit sursum?" Dicitur et spiritus mens, que est veluti oculus anime, id est, inte
02007006 em, inquit, sumus circumcisio, qui spiritus deo servimus". Dicitur et spiritus vis quedam a
02008001 spiritus deo servimus". Dicitur et spiritus vis quedam anime mente inferior, ubi cunctas im
02009001 iritu, orabo et mente". Dicitur et spiritus omnium animalium inrationalium, secundum illud
02009006 et bina ex omni carne in qua erat spiritus vite". Et paulo post: " Consumpta est, inquit,
02010006 uatripedalis sit anima hominis vel spiritus angeli: dicat etiam ex quo elemento habeat subs
02014003 , que in tempore est in loco; alia spiritus rationalis, que tantum in tempore est. Sed fors
02015012 ur; qui autem adheret Domino, unus spiritus est". Quapropter secundum recte fidei catholice
02018010 istes: " Omnis natura, inquit, aut spiritus, aut corpus est. Spiritus incommutabilis Deus e
02021024 t cogitantur, inquit, angeli mundi spiritus celestia corpora inspirantes, atque ad arbitriu
02021027 le aliquid Deus est. Nec si eosdem spiritus sine corporibus cogites, quod quidem carnali co
02020002 litate anime tres, omni eloquentic splendore fulgentes: in quibus inter cetera ingenii sui
01002008 nter reliqua non deerunt, quia non statim honi atque utilis sacerdotiis est, aut tantummodo
03001009 num ducens nenias ipsas perlegere, statim scidi, et eas in terram proieci, admirans quod hi
01001006 litate variantibus, ad eterne vite stationem oculos mentis aperiat? Liber hic tuus omnium e

01006006 opus, sed hoc salubriori consilio statuisse ut in librorum ductus eas transponeres. Habemu
01006011 minem doctissimum et sanctum ut de stellis nenias Origenis transferret. Mihi, sanctissime P
01005013 ctu non fuerit? Consolare ergo nos stilo tuo ut non puniamur nec nostro nec alieno peccato:
01004001 Adtestatur Gregorius sanctus cuius stilum adsequeris, cuius exemplo delitescere cupiebas, u
02002004 ripturas sanctas legere et credere studet, intelleget. Addis etiam, ut tibi libros beati Ag
01003014 dilexerit, non prodesse. Itaque ab studio cognoscende veritatis nemo prohibetur, quod ad la
01001005 s huius seculi rebus caducis et in sua mutabilitate variantibus, ad eterne vite stationem o
01001008 m fingit, illic iustitia unicuique sua tribuit, dum deo animam corpusque anime subdit. Illi
02018023 alterius corporee. Nam si anima in sua natura non fallitur, incorpoream se esse comprehendi
01006012 hi, sanctissime Pater, nullo pacto suaderi potest, ut credam astra celi spiritus habere rat
01006020 am vestram ad eruciendam ecclesiam suam sancta Trinitas deus conservare dignetur, sicut opt
02012013 et fecit Deus hominem ad imaginem suam, et Deus incorporeus est; profecto anima, que imago
01004007 m operisque boni efficientiam, fit suave quod per imbecillitatem humanam videbatur habere g
01003022 deserenda est, ne subtrahatur illa suavitas et opprimatur ista necessitas". Adtestatur Greg
01003004 sive potentia, quoniam omnia vana sub sole. Sed opus ipsum, quod per eumdem honorem vel po
03001012 las, nescio cuius hominis litteras sub nomine Christi factas, eius esse credideris; ubi nec
01001009 it, dum deo animam corpusque anime subdit. Illic fortitudo etiam in adversis et in prosperi
01003006 t, id est ut valeat ad eam salutem subditorum, que secundum Deum est. Propter quod ait Apos
02021013 orpus suum, cui non subduntur, sed subditum regunt, in species quas vellent accommodatas at

02021013 et, aut ipsum corpus suum, cui non subduntur, sed subditum regunt, in species quas vellent
02002001 rofecto et corporales forent. Unde subito preventus, nonnulla testimonia Scripturarum contr
02001011 spiritu et corpore, sed ex duobus subsistant corporibus, et angeli tantummodo corpora esse
02012002 orpus vivens ex quattuor elementis subsistere. Quocirca absurdum est, et a veritatis regula
02012004 aliquo elementorum horum credatur subsistere. Si " omne peccatum, dicente Apostolo, quodcu
02010014 quod vivit, ex quattuor elementis subsistit; corpus enim proprie pertinet ad terram, humor
02020013 lis est anima. Item voluntas anime substantia eius est, et si tota vult anima, tota volunta
02021006 iam ex corporeo, id est ex duplici substantia, eos esse adseverat, ut ex uno a Dei contempl
02020011 ratiocinatur anima rationalis, et substantialiter inest anime ratiocinari, et ratio incorp
02010007 dicat etiam ex quo elemento habeat substantiam: exceptis quattor elementis, terra scilicet,
02010009 d elementum, unde angelo vel anime substantiam det. Sed quia invenire non potest, fortassis
02021018 , fas est putari creatores, si pro subtilitate sui sensus et orporis, semina rerum istarum
01003022 tatis delectatio deserenda est, ne subtrahatur illa suavitas et opprimatur ista necessitas"
02011012 rvet; sed paulatim hiberno tempore succedente frigefactus, aqua ad inferiora descendens, ar
01001004 i iugi meditatione medicinam anime sue inveniat? ubi contemtis huius seculi rebus caducis e
03003002 le nunc nobis mittantur a Christo. Sufficiat enim quod locutus est in Prophetis, per se ips
01005007 ntia tua, ne forte ad peritiam non sufficiat ei scire Christum Iesum et hunc crucifixum. Si
01005008 m et hunc crucifixum. Si autem non sufficit, nemo erit in hoc loco qui peritus esse dicatur
02020003 es: in quibus inter cetera ingenii sui preclarissima documenta, " Omne, inquit, inlocale in
02021012 eatura corporea in usum ministerii sui sicut cuique opus esset, aut ipsum corpus suum, cui
02021018 tari creatores, si pro subtilitate sui sensus et orporis, semina rerum istarum nobis occult
02018003 et licet pene in omnibus Opusculis suis, ubi eum causa exegit, animam vel angelum instruat
02021003 gustinus licet in multis Opusculis suis adstruat angelos incorpoream esse naturam, verumtam
02021015 ccommodatas atque aptas actionibus suis immutantes atque vertentes, secundum adtributam sib
01005005 m est nisi ut imperitus, sicut ego sum, ordinetur? Iubes ut non ordinetur imperitus. Sed pe
02011007 acta per medullas arboris usque ad summitatem fuerit perducta, vivere nullatenus potest; et
02018009 libro igitur qui titulum habet De summo bono, supra memoratus antistes: " Omnis natura, in
01006017 tati nostre transmittere. Tui enim sumus, tua legere delectamur. " Optabile namque est et m
02001001 ris tuis, frater karissime, grandi sumus admiratione permoti, eo quod quemdam virum in tant
02007006 ". Et iterum: " Nos autem, inquit, sumus circumcisio, qui spiritus deo servimus". Dicitur e
03001004 . Sed in id non minime contristati sumus, quod litteras cuiusdam, quas ad nos direxistis, s
01002005 im que propria discipline et morum sunt ad sacerdotii meritum utilia esse significat, si et
01002007 tuende fidei scientiam necessaria sunt, inter reliqua non deerunt, quia non statim boni at
02003007 lus ad hebraeos ait: " Nonne omnes sunt administratores spiritus, in ministerium missi prop
02004002 orum desciverint, tamen quia unius sunt nature, sancta Scriptura multis locis non eos corpo
02009005 e aves, omnesque volucres ingresse sunt ad Noe in arcam, bina et bina ex omni carne in qua
02009009 iraculum vite est, in terra mortua sunt". Videat igitur, qui nullam creaturam dicit esse sp
02010008 aere, vel igne, unde alia compacta sunt corpora, dicat quintum aliquod elementum, unde ange
02019012 uspicanda est anima. Corporea ista sunt, ut mihi videtur, detur, et de consuetudine corporu
02021020 nt". Et paulo post: " Que in celis sunt, inquit, non investigamus, quo rerum genere, et cor
03001002 caritate Christi, hec qualiacumque sunt, ad sanctitatem vestram verba dirigere, insinuantes
03003006 tabulis lapideis mirabiliter data sunt, ad nullum prophetarum aut Apostolorum epistole mis
03003007 rum aut Apostolorum epistole misse sunt de celo. Non igitur credas, que numquam facta legun
03003009 ionem Evangelii iam necessaria non sunt. Et si forte ipsum nomen novum te delectavit; quia
02009003 ne quod movetur in terra in genere suo, cunctumque volatile secundum genus suum, universe a
02013004 ntineri animam posse? Si a corpore suo, ergo melius est corpus quod continet, quam anima qu
02015005 e ad filum aranee, quod pro modulo suo et latitudinem et altitudinem habere dignoscitur. Et
02019018 novatio, aut reconciliatio auctori suo". Claudianus, vir disertissimus, edidit libros De in
02003002 icat: " Qui facit, inquit, angelos suos spiritus, et ministros suos flammam ignis". Adverta *
02003002 ngelos suos spiritus, et ministros suos flammam ignis". Advertat igitur qui dicit angelos e
02003004 sse, quia dixit: Qui facit angelos suos spiritus, non corpora: angelos enim graece, latine
02003005 icitur, id est, qui facit spiritus suos nuncios. Propterea et apostolus Paulus ad hebraeos
02005013 eius: " Qui facit, inquit, angelos suos spiritus". Unde iam superius testimonia reahibuimus
03003003 in Prophetis, per se ipsum, et per suos Apostolos. Nam et his non litteras transmittebat e
02009007 , inquit, omnis caro que movebatur super terram, volucrum, animantium, bestiarum, omniumque
02009008 um, omniumque reptilium que reptam super terram, universi homines, et cuncta in quibus spir
03003010 ulator scripsit, de celo descendit super altare Christi in memoria sancti Petri Apostoli, s
01003012 Ergo episcopum, si velimus, latine superintendere possumus dicere, ut intellegat non se ess
01003010 preficitur, eis quibus preficitur superintendit, curam scilicet eorum gerens: scopus quipp
01003015 udabile pertinet otium. Locus vero superior, sine quo regi populus non potest, etsi ita ten
02011011 ctus tantam vim habet, ut aquam ad superiora arboris elevet, et viriditatem foliis servet;
02003013 urrum istum". Videat profecto quem superius dixerat angelum, postea spiritum nuncupari. Sed
02005014 , angelos suos spiritus". Unde iam superius testimonia reahibuimus. Dicitur et spiritus ani
03000001 ntire curabit. ITEM EPISTULA CUIUS SUPRA AD VINCENTIUM EPISCOPUM EBOSITANE INSULE DIRECTA C
02018009 r qui titulum habet De summo bono, supra memoratus antistes: " Omnis natura, inquit, aut sp
02021016 e potentiam". Item in libro tertio supra memoratum librorum: Non solum malos, inquit, sed n
01004004 as quod metuebas. Pondus enim tuum sursum fertur, non deorsum; non quod te ad ima premat, s
02006005 s scit si spiritus domini ascendit sursum?" Dicitur et spiritus mens, que est veluti oculus
03001006 istis, sicut tue indicant littere, susceperis, et de tribunali populis eas feceris adnuncia
01003020 est veritati. Si autem imponitur, suscipienda est propter caritatis necessitatem. Sed nec
01003018 caritas veritatis, negotium iustum suscipit necessitas caritatis. Quam sarcinam si nullus i
02019012 longa, aut lata, aut quasi valida suspicanda est anima. Corporea ista sunt, ut mihi videtu
01004005 e ad ima premat, sed quod ad astra sustollat, dum per dei gratiam et obedientie meritum ope
02009002 versaque, inquit, iumenta in genus suum et omne quod movetur in terra in genere suo, cunctu
02009004 cunctumque volatile secundum genus suum, universe aves, omnesque volucres ingresse sunt ad
02014006 cum veraciter pateat extra corpus suum esse non posse, et secundum magnitudinem corporis a
02021013 uique opus esset, aut ipsum corpus suum, cui non subduntur, sed subditum regunt, in species
03003005 eptis enim decem preceptis, que in tabulis lapideis mirabiliter data sunt, ad nullum prophe

01005012 on habuerit et tamen sine mulieris tactu non fuerit? Consolare ergo nos stilo tuo ut non pu
02021026 , in unum collecti unus fiant, nec tale aliquid Deus est. Nec si eosdem spiritus sine corpo
02019016 idemus, corporeus est, quisquis se talem reddi desiderat, qualis a Deo factus est, id est,
01005016 e obediendum est preceptis tuis ut talis fiat, qualem apostolica docet auctoritas, et non r
01005020 s. In utroque periculum manet: aut talis ordinetur qui non debet, aut non sit qui sacra mys
02014016 animo continemus? Quis etiam locus tam grandis anime, cum tanta spatia locorum continet? Se
02020005 anima est, et in corpore vivit, et tam vivit anima in parte corporis, quam in toto corpore;
02020007 hec anima est; nec locale est quod tam magnum est in toto quam in aliquo, et tam magnum in
02020008 num est in toto quam in aliquo, et tam magnum in parvo quam in magno: non igitur localis es
01003016 atur atque administretur ut decet, tamen indecenter adpetitur. Quam ob rem otium sanctum qu
01004003 o libro tuo liquide declaratur. Et tamen portas quod metuebas. Pondus enim tuum sursum fert
01005012 it? Quid si uxorem non habuerit et tamen sine mulieris tactu non fuerit? Consolare ergo nos
02004002 ate bonorum angelorum desciverint, tamen quia unius sunt nature, sancta Scriptura multis lo
02019003 ardioribus persuaderi potest, mihi tamen fateor esse persuasum". Hec verba beati Agustini o
02001010 debere dici spiritus, sed corpora, tamquam homines non iam ex spiritu et corpore, sed ex du
02010016 ulmones, quem accipiunt et reddunt tamquam folles, ignis ad oculos. Nec moveat quod diximus
02013012 m extrema corporis pars vel digito tangatur, tota sentit. Et cum sensus corporis quinario n
02013014 det, tota audit, tota odorat, tota tangit, tota gustat: et cum corpus movet ipsa per locum,
02012007 autem presens" iudicat hominem in tanta terrarum longitudine disparatum, proculdubio anima
02013010 anima interius est, tota exterius; tanta est in minori corporis parte, quanta in maiori. Si
02014016 etiam locus tam grandis anime, cum tanta spatia locorum continet? Sed quia ipsa corpus non
02011010 erno aut estivo tempore calefactus tantam vim habet, ut aquam ad superiora arboris elevet,
02014011 titatem quantitas. Porro autem, si tantam magnitudinem habeat anima, quantam corpus, quomod
02014013 m corpus, quomodo in parvum corpus tantas corporum, granditates imaginum continet? An non o
02014020 nima, sicut dicitur parvum corpus, tantas magnitudines corporum continet? Et idcirco rite c
01001002 divina gratia opitulante perlatum, tanto libentius legimus, quanto in eo spirituales regula
01001018 iter vel qualia doceant; et, ne in tanto sacerdotali culmine extollantur quid agant. Adtest
02001002 permoti, eo quod quemdam virum in tanto sacerdotali culmine constitutum, cuius nomen ob re
02014008 atem corporis quantitas est anime, tanto quisque debet esse sapientior, quanto fuerit corpo
01002010 ienter praedicare, cum et innocens tantum sibi proficiat, nisi doctus sit; et doctus, si do
02001006 est quod deus est, corporali modo tantum finiri; et excepto trinitate deo, non solum inrat
02013009 cut utrem implere videtur aqua, ut tantum interius sit, non exterius. Tota igitur anima int
02014003 oco; alia spiritus rationalis, que tantum in tempore est. Sed forsitan respondebit: Ut quid
02019007 b incorporeis rebus, quia scilicet tantum corporis sensibus dediti, nihil esse existimant q
02020006 te corporis, quam in toto corpore; tantum ergo vite in parte corporis est, quantum in toto
01002009 atque utilis sacerdotiis est, aut tantummodo innocenter agere, aut tantummodo scienter pra *
01002009 t tantummodo innocenter agere, aut tantummodo scienter praedicare, cum et innocens tantum a
02001011 s subsistant corporibus, et angeli tantummodo corpora esse credantur. Hoc etiam in preiudic
02019003 se animam, inquit, et si difficile tardioribus persuaderi potest, mihi tamen fateor esse pe
01004005 rsum fertur, non deorsum; non quod te ad ima premat, sed quod ad astra sustollat, dum per d
01004009 pulchra dixisti et in his pulchrum te esse ostendisti. Nolo enim te similare indecoro picto
01004010 hrum te esse ostendisti. Nolo enim te similare indecoro pictori pulchra pingenti; quia spir
01004014 , quia nec me oportet mentiri, nec te decet falso laudari. Ego plane, licet fedus, et te et *
01004014 audari. Ego plane, licet fedus, et te et omnia tua pulchra prospexi et memetipsum in compar
01005001 nde precor per gratiam dei, que in te exuberat, ut non respuas deprecantem, sed libenter do
01006015 allos libros morales quos fecisse te memoras in hoc libro Regularum, exiguitati nostre tra
02003013 ritus Philippo: accede, et adiunge te ad currum istum". Videat profecto quem superius dixer
02018001 ne accipiat, karissime frater, qui te minime audire detrectat, sanctum atque egregium predi
03001007 feceris adnunciari. Ego enim mox a te transmissas accepi, in presentia ipsius perlatoris ex
03003009 unt. Et si forte ipsum nomen novum te delectavit; quia ipsa epistula, sicut simulator scrip
03004002 puli ipsam epistolam, si est penes te, rescinde, et hoc te peniteat quod de tribunali eam f *
03004002 si est penes te, rescinde, et hoc te peniteat quod de tribunali eam feceris recitari, beat
03003001 sse transmissas. Emendet ergo quod temere credidit sanctitas tua, et in presentia populi ip
01001011 nec in prosperis exaltatur. Illic temperantia furorem libidinis frangit discreteque volupt
02011010 uia aer non sicut verno aut estivo tempore calefactus tantam vim habet, ut aquam ad superio
02011012 oliis servet; sed paulatim hiberno tempore succedente frigefactus, aqua ad inferiora descen
02014002 nos naturarum: una Dei, que nec in tempore est, nec in loco: altera corporis, que in tempor
02014003 c in loco; altera corporis, que in tempore est; alia spiritus rationalis, que tantu
02014004 spiritus rationalis, que tantum in tempore est. Sed forsitan respondebit: Ut quid requiritu
02022003 verum sit, labori nostro in arcto tempore providentes, hos duos excellentissimos tractator
02002010 , si otium nostrum non perturbaret temporis qualitas, et liceret ut libros eosdem, quos mem
02018005 orporeum, verumtamen quia angustia temporis, sicut iam diximus, coarctat, libros eius nec v
01003016 regi populus non potest, etsi ita tenentur atque administretur ut decet, tamen indecenter
02004006 otestates, adversus mundi rectores tenebrarum harum; contra spiritualia nequitie in celesti
03002010 facere, iter agere, mulieri colum tenere, et non ut dicitur, ballare, saltare, et membra a
02020016 abilium distenditur, nec paucitate tenuatur, et incorporabiliter etiam corporalium reminisc
02009003 genus suum et omne quod movetur in terra in genere suo, cunctumque volatile secundum genus
02009009 in quibus spiraculum vite est, in terra mortua sunt". Videat igitur, qui nullam creaturam
02010007 ntiam: exceptis quattor elementis, terra scilicet, et aqua, aere, vel igne, unde alia compa
02011005 nixi fixa radicibus contineatur a terra, arbor esse non potest; et nisi aqua ab aere adtra
02009007 it, omnis caro que movebatur super terram, volucrum, animantium, bestiarum, omniumque repti
02009008 niumque reptilium que reptam super terram, universi homines, et cuncta in quibus spiraculum
02010015 t; corpus enim proprie pertinet ad terram, humor ad aquam, aer ad pulmones, quem accipiunt
03001010 perlegere, statim scidi, et eas in terram proieci, admirans quod his credulus fueris, et po
02012007 presens" iudicet hominem in tanta terrarum longitudine disparatum, proculdubio anima local
02006002 gitur dominus deus hominem de limo terre, et inspiravit in faciem eius spiraculum vite, et
02014015 vimus, montium, fluminum, celi, et terre, vel reliquarum species rerum animo continemus? Qu
02016006 viventia non viventibus, celestia terrestribus, masculinum femenino, maxime valentem minus
02005009 Dicitur et spiritus deus, qui est tertia in trinitate persona, qui proprie adpellatur Spir
02021016 creatore potentiam". Item in libro tertio supra memoratum librorum: Non solum malos, inquit

02002001 t. Unde subito preventus, nonnulla testimonia Scripturarum contra hoc opposuisse scriptis t
02005014 suos spiritus". Unde iam superius testimonia reahibuimus. Dicitur et spiritus anima homini
02005004 itus non esse credit, saltim unius testimonii puupertate letetur. Proferat si uspiam Script
02010002 turam dicit esse spiritum, quantis testimoniis sacrarum Scripturarum convincatur, et desina
02021002 orum natura sit incorporea, aliquo testimonio roberetur. Beatus certe Agustinus licet in mu
01002003 us, Agustinus, Gregorius. Hi omnes testimonium tibi perhibent, sicut apostolis prebuerunt p
02022002 ini, quia duorum aut trium hominum testimonium verum sit, labori nostro in arcto tempore pr
02007003 , secundum quod dicit Apostolus: " Testis est enim mihi deus, cui servio in spiritu meo". Q
02022006 nolucrit adsentire, nec plurimorum testium, si producti fuerint, adsentire curabit. ITEM EP
01005012 us uxoris vir ante uxorem mulierem tetigerit? Quid si uxorem non habuerit et tamen sine mul
02005001 iritus nuncupari. Et quia multa de thesauro Scripturarum, propter brevitatem sermonis pauca
01002003 s, Gregorius. Hi omnes testimonium tibi perhibent, sicut apostolis prebuerunt prophete. Ila
02002004 tudet, intelleget. Addis etiam, ut tibi libros beati Agustini, sed et ceterorum qui de hac
02002013 d saltim volumus quod possumus: et tibi non que nos ipsi voluntatem sequentes nostram defin
01006005 Postea vero scripsisti ei de trina tinctione, in qua epistula memoras displicuisse vobis il
02018008 ere curavimus. In libro igitur qui titulum habet De summo bono, supra memoratus antistes: "
03002012 a a deo bene condita saltando male torquere, et ad excitandam libidinem nugatoribus cancion
02013009 tantum interius sit, non exterius. Tota igitur anima interius est, tota exterius; tanta est
02005008 s. Dicitur spiritus deus, quod est tota trinitas, secundum quod legitur in Evangelio Iohann
02013010 s. Tota igitur anima interius est, tota exterius; tanta est in minori corporis parte, quant
02013012 corporis pars vel digito tangatur, tota sentit. Et cum sensus corporis quinario numero disp
02013013 la dispertita non est in sensibus: tota itaque videt, tota audit, tota odorat, tota tangit,
02013013 st in sensibus: tota itaque videt, tota audit, tota odorat, tota tangit, tota gustat: et cu
02013014 us: tota itaque videt, tota audit, tota odorat, tota tangit, tota gustat: et cum corpus mov
02013014 ue videt, tota audit, tota odorat, tota tangit, tota gustat: et cum corpus movet ipsa per l
02013014 a audit, tota odorat, tota tangit, tota gustat: et cum corpus movet ipsa per locum, non mov
02020013 s anime substantia eius est, et si tota vult anima, tota voluntas est, et voluntas corpus n
02020013 a eius est, et si tota vult anima, tota voluntas est, et voluntas corpus non est: igitur an
01004003 tii declinares, quod quale sit, in toto libro tuo liquide declaratur. Et tamen portas quod
02020006 t anima in parte corporis, quam in toto corpore; tantum ergo vite in parte corporis est, qu
02020007 in parte corporis est, quantum in toto corpore, et vita hec anima est; nec locale est quod
02020008 locale est quod tam magnum est in toto quam in aliquo, et tam magnum in parvo quam in magn
02020018 miniscitur. Et cum meminit animus, totus meminit, et totus memoria est, qui meminit totus:
02020018 meminit animus, totus meminit, et totus memoria est, qui meminit totus: et memoria corpus
02020018 et totus memoria est, qui meminit totus: et memoria corpus totus: et memoria corpus non est: non igitur corpus est
02022003 identes, hos duos excellentissimos tractatores, ut facilius credat, in quantum quivimus ex
01006011 etum ut de stellis nenias Origenis transferret. Mihi, sanctissime Pater, nullo pacto suader
03001007 eris adnunciari. Ego enim mox a te transmissas accepi, in presentia ipsius perlatoris exord
03003013 celestes, et ad nos de celo fuisse transmissas. Emendet ergo quod temere credidit sanctitas
03003004 Apostolos. Nam et his non litteras transmittebat e celo, sed Spiritu sancto eorum corda rep
01006016 libro Regularum, exiguitati nostre transmittere. Tui enim sumus, tua legere delectamur. " O
02002007 uis nullatenus adsentire dignatur, transmittere debeamus: vel certe nobis si aliquid divini
02018006 s, coarctat, libros eius nec vobis transmittere, nec nobis legere vacat; pauca etiam que no
01006007 tuisse ut in librorum ductus eas transponeres. Habemus sane libellos sex beati Ilarii epi
02014001 in loco. Quocirca valde veraciter tres intelleguntur motiones naturarum: una Dei, que nec
02020002 it libros De incorporalitate anime tres, omni eloquentie splendore fulgentes: in quibus int
01001015 ium nullum habent, vivendi regulam trihuis. Habent enim pastores in quadrapertita tua distr
01001008 ngit, illic iustitia unicuique sua trlhuit, dum deo animam corpusque anime subdit. Illic fo
03001001 am Sancti Petri Romae Inter varias tribulationum angustias non nos piguit, cogente caritate
03001006 ndicant littere, susceperis, et de tribunali populis eas feceris adnunciari. Ego enim mox a
03004003 scinde, et hoc te peniteat quod de tribunali eam feceris recitari, beati Apostoli sequens d
01006005 udit. Postea vero scripsisti ei de trina tinctione, in qua epistula memoras displicuisse vo
01006020 d erudiendam ecclesiam suam sancta Trinitas deus conservare dignetur, sicut optamus, beatis
02005008 citur spiritus deus, quod est tota trinitas, secundum quod legitur in Evangelio Iohannis: "
02001006 ali modo tantum finiri; et excepto trlnitate deo, non solum inrationalium spiritus iumentor
02005010 t spiritus deus, qui est tertia in trinitate persona, qui proprie adpellatur Spiritus sanct
02010003 incatur, et desinat dicere: Preter Trinitatem domlni, omne quod esse potest; corpus esse. O
02021004 esse naturam, verumtamem in libro Trinitatis non solum ex incorporeo, verum etiam ex corpo
02010005 ngum est: inveniat, et dicat utrum tripedalis an quatripedalis sit anima hominis vel spirit
02022002 sententie domini, quia duorum aut trium hominum testimonium verum sit, labori nostro in ar
01001001 opus Librum Regularum a sanctitate tua editum, et ad nos divina gratia opitulante perlatum,
01001016 ent enim pastores in quadrapertita tua distributione quales ad hoc officium veniant; qualem
01004015 plane, licet fedus, et te et omnia tua pulchra prospexi et memetipsum in comparationem tui
01005006 mperitus. Sed pertractet prudentia tua, ne forte ad peritiam non sufficiat ei scire Christu
01006017 stre transmittere. Tui enim sumus, tua legere delectamur. " Optabile namque est et mihi per
03002007 d hoc quam pessimum sit, sanctitas tua perpendat. Utinam populus christianus, si die ipso E
03003001 roclamare. Absit ergo a sanctitate tua hoc credere, ut epistule nunc nobis mittantur a Chri
03003001 rgo quod temere credidit sanctitas tua, et in presentia populi ipsam epistolam, si est pene
03004008 abicienda et detestanda sanctitas tua noverit. Ora pro nobis, domine sancte et in Christo
03001003 insinuantes accepisse nos litteras tuas, et de vestre sospitatis bono gavisos. Sed in id no
02002011 s, haberemus in promptu, voluntati tue voluisse parere. Sed quia non possumus quod volumus,
03001005 dam, quas ad nos direxistis, sicut tue indicant littere, susceperis, et de tribunali populi
01002007 t, si etiam hec, que ad docende ac tuende fidei scientiam necessaria sunt, inter reliqua no
01006016 m, exiguitati nostre transmittere. Tui enim sumus, tua legere delectamur. " Optabile namque
01004016 exi et memetipsum in comparationem tui satis indecorum vidi. Unde precor per gratiam dei, q
01005016 mus. Ecce obediendum est preceptis tuis ut talis fiat, qualem apostolica docet auctoritas,
02001001 et Severus exigui Lectis litteris tuis, frater karissime, grandi sumus admiratione permoti
02002002 rum contra hoc opposuisse scriptis tuis inserta cognovimus, quod quam congruenter responder
02002007 endum virum, qui et responsionibus tuis nullatenus adsentire dignatur, transmittere debeamu
01003001 hil prosit". Adtestatur huic libro tuo sanctus Ambrosius in illis libris quos fecit de Offi

01004003 res, quod quale sit, in toto libro tuo liquide declaratur. Et tamen portas quod metuebas. P
01005013 n fuerit? Consolare ergo nos stilo tuo ut non puniamur nec nostro nec alieno peccato: valde
01004004 portas quod metuebas. Pondus enim tuum sursum fertur, non deorsum; non quod te ad ima prem
01001007 m oculos mentis aperiat? Liber hic tuus omnium est aula virtutum. Illic prudentia inter bon
01006018 namque est et mihi percarum, sicut tuus Gregorius ait, usque ad ultimam discere senectutem"
02005011 ritus sanctus, dicente Apostolo: " Ubi autem spiritus domini, ibi libertas". Et iterum: " S
01001004 us. Quis enim non libentius legat, ubi iugi meditatione medicinam anime sue inveniat? ubi c *
01001004 ione medicinam anime sue inveniat? ubi contemtis huius seculi rebus caducis et in sua mutab
02008001 s vis quedam anime mente inferior, ubi cunctas imaginatur similitudines corporum, secundum
02018003 et pene in omnibus Opusculis suis, ubi eum causa exegit, animam vel angelum instruat incorp
03001013 isti factas, eius esse crediderit; ubi nec sermo elegans, nec doctrina sana poterit reperir
01006018 sicut tuus Gregorius ait, usque ad ultimam discere senectutem". Incolumen coronam vestram a
02014022 ntitatem nullam, qualitatem habere ullam: Deum nec quantitatem, nec qualitatem habere. Quia
02019011 anime disputant. " Non enim, ait, ullo modo, aut longa, aut lata, aut quasi valida suspica
02014002 intelleguntur motiones naturarum: una Dei, que nec in tempore est, nec in loco; altera cor
02018014 modo Deus homini permixtus sit, ut una fieret persona Christi; cum hoc simul fieri oportuer
02018016 uomodo misceatur anima corpori, ut una persona fiat hominis: Nam sicut in unitate persone a
02018033 unt animam incorpoream corpori, ut una persona fiat hominis, potuisse misceri, multo facili
01005001 rationem tui satis indecorum vidi. Unde precor per gratiam dei, que in te exuberat, ut non
02002001 nt, profecto et corporales forent. Unde subito preventus, nonnulla testimonia Scripturarum
02002009 inspiratum, ut scribamus horturis. Unde sciat sanctitas vestra, si otium nostrum non pertur
02005013 t, inquit, angelos suos spiritus". Unde iam superius testimonia reahibuimus. Dicitur et spi
02007002 oculus anime, id est, intellectus, unde cuncta intelligibilia intellegit, vel ratiocinatur,
02010008 scilicet, et aqua, aere, vel igne, unde alia compacta sunt corpora, dicat quintum aliquod e
02010009 , dicat quintum aliquod elementum, unde angelo vel anime substantiam det. Sed quia invenire
02010013 nimam hominis aut spiritum angeli, unde est corpus pecoris vel hominis. Omne igitur corpus
02011002 vivant et oculos non habeant, nec unde aerem accipiant et reddant. Certum est scilicet quo
01001008 nis limitem fingit, illic iustitia unicuique sua tribuit, dum deo animam corpusque anime su
02018017 persona fiat hominis: Nam sicut in unitate persone anima unitur corpori, ut homo sit; ita i
02018018 nitur corpori, ut homo sit; ita in unitate persone Deus unitur homini, ut Christus sit". Et
02018017 Nam sicut in unitate persone anima unitur corpori, ut homo sit; ita in unitate persone Deus
02018018 o sit; ita in unitate persone Deus unitur homini, ut Christus sit". Et post paululum dicit:
01005011 mentum utique corrumpamus. Quid si unius uxoris vir ante uxorem mulierem tetigerit? Quid si
02004002 angelorum desciverint, tamen quia unius sunt nature, sancta Scriptura multis locis non cos
02005004 s spiritus non esse credit, saltim unius testimonii paupertate letetur. Proferat si uspiam
02018022 mixtio facilius credi debuit, quam unius incorporee et alterius corporee. Nam si anima in s
02009002 onalium, secundum illud Geneses: " Universaque, inquit, iumenta in genus suum et omne quod
02009004 mque volatile secundum genus suum, universe aves, omnesque volucres ingresse sunt ad Noe in
02009008 reptilium que reptam super terram, universi homines, et cuncta in quibus spiraculum vite es
02019015 riis, ut omnia corporea contemnat, universoque huic mundo renunciet, qui ut videmus, corpor
02021006 stantia, eos esse adseverat, ut ex uno a Dei contemplatione non recedant, secundum quod dom
02015011 olus ait: " Qui adheret meretrici, unum corpus efficitur; qui autem adheret Domino, unus sp
02018029 non fateremur duo incorporea, quam unum incorporeum alterumque corporeum, facilius potuisse
02021026 omnes, cum sint millia millium, in unum collecti unus fiant, nec tale aliquid Deus est. Nec
02015012 ficitur; qui autem adheret Domino, unus spiritus est". Quapropter secundum recte fidei cath
02021026 t millia millium, in unum collecti unus fiant, nec tale aliquid Deus est. Nec si eosdem spi
01006002 er episcopus Spalensis, remeans de urbe regia, vidit nos preteriens, qui dixit nobis habere
01000003 GULARUM AD SANCTUM GREGORIUM PAPAM URBIS ROME DIRECTA Domino beatissimo Pape Gregorio Licin
02005004 ii paupertate letetur. Proferat si uspiam Scripturarum repperi potuerit angelos non dehere
01006018 ercarum, sicut tuus Gregorius ait, usque ad ultimam discere senectutem". Incolumen coronam
02011007 mere adtracta per medullas arboris usque ad summitatem fuerit perducta, vivere nullatenus p
02015005 rporearum, quamvis minutissimarum, usque ad filum arance, quod pro modulo suo et latitudine
03004006 vangelium: " Omnis lex et Prophete usque ad Iohannem prophetaverunt". Deinceps, si qua nova
02021012 lem speciem a creatura corporea in usum ministerii sui sicut cuique opus esset, aut ipsum c
02014004 ore est. Sed forsitan respondebit: Ut quid requiritur a me quanta anima magnitudine extenda
01003005 i recte atque utiliter fit, id est ut valeat ad eam salutem subditorum, que secundum Deum e
01003012 ne superintendere possumus dicere, ut intellegat non se esse episcopum qui praecsse dilexer
01003016 i ita teneatur atque administretur ut decet, tamen indecenter adpetitur. Quum ob rem otium
01004002 uius exemplo delitescere cupiebas, ut pondus sacerdotii declinares, quod quale sit, in toto
01005001 r gratiam dei, que in te exuberat, ut non respuas deprecantem, sed libenter doceas que me f
01005005 tale veniat, quid fiendum est nisi ut imperitus, sicut ego sum, ordinetur? Iubes ut non ord
01005006 s, sicut ego sum, ordinetur? Iubes ut non ordinetur imperitus. Sed perfractet prudentia tua
01005013 erit? Consolare ergo nos stilo tuo ut non punlamur nec nostro nec alieno peccato: valde eni
01005016 Ecce obediendum est preceptis tuis ut talis fiat, qualem apostolica docet auctoritas, et no
01006006 hoc salubriori consilio statuisse ut in librorum ductus eas transponeres. Habemus sane lib
01006010 ror hominem doctissimum et sanctum ut de stellis nenias Origenis transferret. Mihi, sanctis
01006012 Pater, nullo pacto suaderi potest, ut credam astra celi spiritus habere rationales, que neq
02002004 e studet, intelleget. Addis etiam, ut tibi libros beati Agustini, sed et ceterorum qui de h
02002008 iquid divinitus fuerit inspiratum, ut scribamus hortaris. Unde sciat sanctitas vestra, si o
02002010 aret temporis qualitas, et liceret ut libros eosdem, quos memoras, haberemus in promptu, vo
02003011 fert quod angelus sit ei loquutus, ut descenderet in occursum ethiopi eunucho; et post paul
02010012 vel spiritum angeli, et non pudet ut credatur inde esse animam hominis aut spiritum angeli
02011010 mpore calefactus tantam vim habet, ut aquam ad superiora arboris elevet, et viriditatem fol
02012003 st, et a veritatis regula allenum, ut anima de aliquo elementorum horum credatur subsistere
02013009 sicut utrem implere videtur aqua, ut tantum interius sit, non exterius. Tota igitur anima
02018014 quomodo Deus homini permixtus sit, ut una fieret persona Christi; cum hoc simul fieri oport
02018016 , quomodo misceatur anima corpori, ut una persona fiat hominis: Nam sicut in unitate person
02018018 tate persone anima unitur corpori, ut homo sit; ita in unitate persone Deus unitur homini, *
02018018 nitate persone Deus unitur homini, ut Christus sit". Et post paululum dicit: " Persona homi

02018032	s provocans vocans ad fidem ducet:	ut scilicet sicut credunt animam incorpoream corpori, ut
02018033	redunt animam incorpoream corpori,	ut una persona fiat hominis, potuisse misceri, multo fac
02019012	nda est anima. Corporea ista sunt,	ut mihi videtur, detur, et de consuetudine corporum sic
02019014	ene precipitur etiam in mysteriis,	ut omnia corporea contemnat, universoque huic mundo renu
02019015	versoque huic mundo renunciet, qui	ut videmus, corporeus est, quisquis se talem reddi desid
02021006	ci substantia, eos esse adseverat,	ut ex uno a Dei contemplatione non recedant, secundum qu
02022003	duos excellentissimos tractatores,	ut facilius credat, in quantum quivimus ex Opusculis cor
03002001	principio ipsius epistole legimus,	ut dies dominicus colatur. Quis enim christianus, non pr
03002005	o novus iste predicator hoc dicit,	ut nos iudaizare compellat, ut nullus sibi in eodem die
03002006	dicit, ut nos iudaizare compellat,	ut nullus sibi in eodem die necessaria victus preparet,
03002010	gere, mulieri colum tenere, et non	ut dicitur, ballare, saltare, et membra a deo bene condi
03003001	ergo a sanctitate tua hoc credere,	ut epistule nunc nobis mittantur a Christo. Sufficiat en
01002006	t morum sunt ad sacerdotii meritum	utilia esse significat, si etiam hec, que ad docende ac
01002008	cerunt, quia non statim boni atque	utilis sacerdotiis est, aut tantummodo innocenter agere,
02017004	ur equus quam servus, dum scilicet	utilitas adpenditur, non ordo creantis. Sed iam vel nunc
01003005	vel potentiam fit, si recte atque	utiliter fit, id est ut valeat ad eam salutem subditorum
03002008	imum sit, sanctitas tua perpendat.	Utinam populus christianus, si die ipso Ecclesiam non fr
01005009	ui peritus esse dicatur: nemo erit	utique sacerdos, si nisi peritus esse non debet. Bigamis
01005010	a fronte resistimus ne sacramentum	utique corrumpamus. Quid si unius uxoris vir ante uxorem
02012005	us est"; anima que peccare potest,	utique corpus non est, si Apostolus, sicut ipse ait, " C
02013008	mplet corpus, quod continet, sicut	utrem implere videtur aqua, ut tantum interius sit, non
01005019	sacerdotes fiunt et ministros. In	utroque periculum manet: aut talis ordinetur qui non deb
02010005	et longum est: inveniat, et dicat	utrum tripedalis an quatripedalis sit anima hominis vel
02021001	disputatum sit. Videamus deinceps	utrum adsertio nostra eo quod angelorum natura sit incor
02018027	Christo credere iubemur: si autem	utrumque nobis inexpertum credendum preciperetur, quid h
01005011	mus. Quid si unius uxoris vir ante	uxorem mulierem tetigerit? Quid si uxorem non habuerit e
01005012	uxorem mulierem tetigerit? Quid si	uxorem non habuerit et tamen sine mulieris tactu non fue
01005011	utique corrumpamus. Quid si unius	uxoris vir ante uxorem mulierem tetigerit? Quid si uxore
01003019	inponit percipiende atque intuende	vacandum est veritati. Si autem imponitur, suscipienda e
02018006	bis transmittere, nec nobis legere	vacat; pauca etiam que nobis ex libris eius ad incorpora
02004011	requiem et non inveniet, et deinde	vadet et adsumet septem spiritus nequiores se". Et in Re
01005014	mur nec nostro nec alieno peccato:	valde enim metuimus ne per necessitatem ea faciamus que
02014001	non movetur ipsa in loco. Quocirca	valde veraciter tres intelleguntur motiones naturarum: u
01003005	ecte atque utiliter fit, id est ut	valeat ad eam salutem subditorum, que secundum Deum est.
02019006	ralitatem, qui ingenio pusillo non	valent seiungere corporea ab incorporeis rebus, quia sci
02016007	ribus, masculinum femenino, maxime	valentem minus valentiori. Sed hec dicimus ostendentes q
02016007	um femenino, maxime valentem minus	valentiori. Sed hec dicimus ostendentes quid habeat ordo
02019012	do, aut longa, aut lata, aut quasi	valida suspicanda est anima. Corporea ista sunt, ut mihi
01003004	vita sive potentia, quoniam omnia	vana sub sole. Sed opus ipsum, quod per eumdem honorem v
01001005	bus caducis et in sua mutabilitate	variantibus, ad eterne vite stationem oculos mentis aper
03001001	memoriam Sancti Petri Romae Inter	varias tribulationum angustias non nos piguit, cogente c
02014018	mnia loca inlocaliter continet. Si	vas igitur a vase contineatur, illud profecto minus est
02014018	ocaliter continet. Si vas igitur a	vase contineatur, illud profecto minus est quod interius
03001011	edulus fueris, et post Prophetarum	vaticinia, et Christi Evangelia, Apostolorumque eius epi
01001018	tam gerant, cum venerint; qualiter	vel qualia doceant; et, ne in tanto sacerdotali culmine
01003005	pus ipsum, quod per eumdem honorem	vel potentiam fit, si recte atque utiliter fit, id est u
01005021	on sit qui sacra mysteria celebret	vel ministret. Ante paucos annos Leander episcopus Spale
02001007	ium spiritus iumentorum, feralium,	vel avium, vel reliquorum, in quibus est secundum Script *
02001007	s iumentorum, feralium, vel avium,	vel reliquorum, in quibus est secundum Scripturas spirit
02001009	am rationalium spiritus, angelorum	vel hominum, non debere dici spiritus, sed corpora, tamq
02002007	e dignatur, transmittere debeamus:	vel certe nobis si aliquid divinitus fuerit inspiratum,
02007002	cuncta intellegibilia intellegit,	vel ratiocinatur, secundum quod dicit Apostolus: " Testi
02010006	an quatripedalis sit anima hominis	vel spiritus angeli: dicat etiam ex quo elemento habeat
02010008	is, terra scilicet, et aqua, aere,	´vel igne, unde alia compacta sunt corpora, dicat quintum
02010009	tum aliquod elementum, unde angelo	vel anime substantiam det. Sed quia invenire non potest,
02010010	quia in elementis excellentior aer	vel ignis est, aerem aut ignem eligat naturam anime esse
02010011	eligat naturam anime esse hominis,	vel spiritum angeli, et non pudet ut credatur inde esse
02010013	um angeli, unde est corpus pecoris	vel hominis. Omne igitur corpus quod vivit, ex quattuor
02013011	ori. Si enim extrema corporis pars	vel digito tangatur, tota sentit. Et cum sensus corporis
02014015	montium, fluminum, celi, et terre,	vel reliquarum species rerum animo continemus? Quis etia
02018001	nditur, non ordo creantis. Sed iam	vel nunc accipiat, karissime frater, qui te minime audir
02018004	suis, ubi eum causa exegit, animam	vel angelum instruat incorporeum, verumtamen quia angust
03004007	hetaverunt". Deinceps, si qua nova	vel inusitata divulgata fuerint, omnino abicienda et det
01003012	e intentio est. Ergo episcopum, si	velimus, latine superintendere possumus dicere, ut intel
02007001	Dicitur et spiritus mens, que est	veluti oculus anime, id est, intellectus, unde cuncta in
02021014	d subditum regunt, in species quas	vellent accommodatas atque aptas actionibus suis immutan
02000001	beati Liciniani. Domino sancto ac	venerabili fratri Epiphanio diacono Licinianus et Severu
01001017	veniant; qualem vitam gerant, cum	venerint; qualiter vel qualia doceant; et, ne in tanto s
01001017	stributione quales ad hoc officium	veniant; qualem vitam gerant, cum venerint; qualiter vel
01005004	peritur qui ad oficium sacerdotale	veniat, quid fiendum est nisi ut imperitus, sicut ego su
02018008	e aut angeli adstruendam in mentem	veniunt, scribere curavimus. In libro igitur qui titulum
02018031	potuisse misceri "? Hec disputatio	vera ratione plenissima magni antistitis incredulos prov
02014001	vetur ipsa in loco. Quocirca valde	veraciter tres intelleguntur motiones naturarum: una Dei
02014005	anima magnitudine extendatur, cum	veraciter pateat extra corpus suum esse non posse, et se
02021010	aliqua agenda in conspectu hominum	veraciter adpareant. Sic enim in libro eiusdem operis se
01002004	e. Ilarius sanctus dicit, exponens	verba apostoli doctoris gentium: " Ita enim que propria
02019004	tamen fateor esse persuasum". Hec	verba beati Agustini ostendunt illos non posse intellege

03001002	umque sunt, ad sanctitatem vestram	verba dirigere, insinuantes accepisse nos litteras tuas,
02018025	rporeum est Verbum Dei, ac per hoc	Verbi Dei et anime credibilior debet esse commixtio, qua
02018025	endit. Multo magis incorporeum est	Verbum Dei, ac per hoc Verbi Dei et anime credibilior de
02018034	ri, multo facilius credere debent,	Verbum Dei incorporeum incorporee anime potuisse misceri
02016001	ter secundum recte fidei catholice	veritatem, credimus Deum incorporeum fecisse aliqua inco
01003020	piende atque intuende vacandum est	veritati. Si autem imponitur, suscipienda est propter ca
01004013	ationi aut adulationi reputes, sed	veritati, quia nec me oportet mentiri, nec te decet fals
01003014	esse. Itaque ab studio cognoscende	veritatis nemo prohibetur, quod ad laudabile pertinet ot
01003018	b rem otium sanctum querit caritas	veritatis, negotium iustum suscipit necessitas caritatis
01003021	ecessitatem. Sed nec sic omni modo	veritatis delectatio deserenda est, ne subtrahatur illa
02012002	stere. Quocirca absurdum est, et a	veritatis regula alienum, ut anima de aliquo elementorum
02011010	a cadunt folia, quia aer non sicut	verno aut estivo tempore calefactus tantam vim habet, ut
01003015	ad laudabile pertinet otium. Locus	vero superior, sine quo regi populus non potest, etsi it
01006005	petentibus nobis ostendit. Postea	vero scripsisti ei de trina tinctione, in qua epistula m
02014009	quanto fuerit corpore grandior. At	vero cum plerumque cernamus sapientiores esse minores, q
02021015	s actionibus suis immutantes atque	vertentes, secundum adtributam sibi a creatore potentiam
02021025	uo serviunt Deo mutantes, atque se	vertentes; nec si omnes, cum sint millia millium, in unu
01006009	quos de graeco Origenis in latinum	vertit; sed non omnia secundum ordinem libri sancti Iob
02001008	secundum Scripturas spiritus vite,	verum etiam rationalium spiritus, angelorum vel hominum,
02004014	En habet non solum angelos bonos,	verum etiam angelos malos, spiritus nuncupari. Et quia m
02012015	s est, imago Dei non est. Sed quia	verum est imaginem Dei esse animam, et contrarium Script
02021005	rinitatis non solum ex incorporeo,	verum etiam ex corporeo, id est ex duplici substantia, e
02022002	orum aut trium hominum testimonium	verum sit, labori nostro in arcto tempore providentes, h
02021004	angelos incorpoream esse naturam,	verumtamem in libro Trinitatis non solum ex incorporeo,
02005006	los non debere spiritus adpellari.	Verumtamen quia hoc invenire nullatenus poterit, credat
02013005	tinet, quam anima quae continetur.	Verumtamen quia melius esse corpus anima absurdum est di
02018021	i et hominis". Et post paululum: "	Verumtamen duarum rerum rerum incorporearum commixtio fa
02011003	st scilicet quod ista non habeant;	verumtamen et ipsa ex quattuor elementis constare vident
02018004	vel angelum instruat incorporeum,	verumtamen quia angustia temporis, sicut iam diximus, co
01006003	i dixit nobis habere se homelias a	vestra beatitudine editas de libro sancti Iob. Et quia f
01006014	declarat. Dignetur ergo beatitudo	vestra opus ipsum de libro sancti Iob, sed et alios libr
02002009	mus hortaris. Unde sciat sanctitas	vestra, si otium nostrum non perturbaret temporis qualit
01006019	ere senectutem". Incolumen coronam	vestram ad erudiendam ecclesiam suam sancta Trinitas deu
03001002	qualiacumque sunt, ad sanctitatem	vestram verba dirigere, insinuantes accepisse nos litter
03001003	accepisse nos litteras tuas, et de	vestre sospitatis bono gavisos. Sed in id non minime con
03002006	ullus sibi in eodem die necessaria	victus preparet, aut in eo ambulet. Sed hoc quam pessimu
02021001	orporalitate anime disputatum sit.	Videamus deinceps utrum adsertio nostra eo quod angeloru
02003001	e profecto curabimus. Sed nunc iam	videamus quid de angelis Psalmographus dicat: " Qui faci
02003013	e, et adiunge te ad currum istum".	Videat profecto quem superius dixerat angelum, postea sp
02010001	m vite est, in terra mortua sunt".	Videat igitur, qui nullam creaturam dicit esse spiritum,
01004007	ve quod per imbecillitatem bumanam	videbatur habere gravedinem. Dicis enim ea que consonant
02010004	uod esse potest; corpus esse. Omne	videlicet corpus, et altum, et latum, et longum est: inv
02002006	definierunt, quantoscumque habere	videmur, ad convincendum virum, qui et responsionibus tu
02019015	soque huic mundo renunciet, qui ut	videmus, corporeus est, quisquis se talem reddi desidera
02021008	ageret: " Quia angeli eorum semper	vident faciem Patris mei, qui in celis est": ex alio ad
02011004	psa ex quattuor elementis constare	videntur. Quantacumque sit proceritas arboris, nixi fixa
02013013	a non est in sensibus: tota itaque	videt, tota audit, tota odorat, tota tangit, tota gustat
02013002	rearum illud quam maxime adstruere	videtur, quod anima contineatur in loco. Rogamus itaque
02013009	quod continet, sicut utrem implere	videtur aqua, ut tantum interius sit, non exterius. Tota
02019012	anima. Corporea ista sunt, ut mihi	videtur, detur, et de consuetudine corporum sic animam q
01004016	comparationem tui satis indecorum	vidi. Unde precor per gratiam dei, que in te exuberat, u
01006002	Spalensis, remeans de urbe regia,	vidit nos preteriens, qui dixit nobis habere se homelias
02011010	t estivo tempore calefactus tantam	vim habet, ut aquam ad superiora arboris elevet, et viri
03000002	abit. ITEM EPISTULA CUIUS SUPRA AD	VINCENTIUM EPISCOPUM EBOSITANE INSULE DIRECTA Contra eos
01005011	corrumpamus. Quid si unius uxoris	vir ante uxorem mulierem tetigerit? Quid si uxorem non h
02020001	cillatio auctori suo". Claudianus,	vir disertissimus, edidit libros De incorporalitate anim
02018012	corpore melior". In libro etiam De	virginitate Sancte Marie, quem ad Volusianum scripsit: "
02011011	am ad superiora arboris elevet, et	viriditatem foliis servet; sed paulatim hiberno tempore
01004009	consonant apostolis et apostolicis	viris. Pulcher enim pulcbra dixisti et in his pulchrum t
03002009	t, et non saltaret. Mellusque erat	viro hortum facere, iter agere, mulieri colum tenere, et
01001007	at? Liber hic tuus omnium est aula	virtutum. Illic prudentia inter bonum et malum discretio
02001002	miratione permoti, eo quod quemdam	virum in tanto sacerdotali culmine constitutum, cuius no
02002006	ue habere videmur, ad convincendum	virum, qui et responsionibus tuis nullatenus adsentire d
02008001	deo servimus". Dicitur et spiritus	vis quedam anime mente inferior, ubi cunctas imaginatur
01003003	tione non amandus est honor in hac	vita sive potentia, quoniam omnia vana sub sole. Sed opu
02020004	cale incorporeum quoque est. Porro	vita corporis anima est, et in corpore vivit, et tam viv
02020007	s est, quantum in toto corpore, et	vita bec anima est; nec locale est quod tam magnum est i
01001017	es ad hoc officium veniant; qualem	vitam gerant, cum venerint; qualiter vel qualia doceant;
01001006	utabilitate variantibus, ad eterne	vite stationem oculos mentis aperiat? Liber hic tuus omn
01001013	modum imponit. Illic cuncta que ad	vite eterne participium pertinent comprehendis. Et non s
02001008	s est secundum Scripturas spiritus	vite, verum etiam rationalium spiritus, angelorum vel ho
02006003	spiravit in faciem eius spiraculum	vite, et factus est homo in animam viventem". Et Salomon
02009006	ex omni carne in qua erat spiritus	vite". Et paulo post: " Consumpta est, inquit, omnis car
02009009	es, et cuncta in quibus spiraculum	vite est, in terra mortua sunt". Videat igitur, qui null
02020006	quam in toto corpore; tantum ergo	vite in parte corporis est, quantum in toto corpore, et
02011002	corpus quod vivit, cum et arbores	vivant et oculos non habeant, nec unde aerem accipiant e
01001014	s. Et non solum pastoribus regulam	vivendi describis, sed etiam his, qui regiminis officium
01001015	regiminis officium nullum habent,	vivendi regulam tribuis. Habent enim pastores in quadrap

01002011 octus sit; et doctus, si doctrinam vivendo non adiuvet, omnino sibi nihil prosit". Adtestat
02012001 improbabiliter diximus omne corpus vivens ex quattuor elementis subsistere. Quocirca absurd
02006004 vite, et factus est homo in animam viventem". Et Salomon ait: " Quis scit si spiritus domin
02016006 rearum, sensibilia insensibilibus, viventia non viventibus, celestia terrestribus, masculin
02016006 bilia insensibilibus, viventia non viventibus, celestia terrestribus, masculinum femenino,
02011007 que ad summitatem fuerit perducta, vivere nullatenus potest; et nisi acr ab igne fuerit cal
02013007 et corpus. Si ab anima regitur, si vivificatur, quanto magis et continetur? Nec enim sic im
02010014 l hominis. Omne igitur corpus quod vivit, ex quattuor elementis subsistit; corpus enim prop
02011001 cat quod diximus: omne corpus quod vivit, cum et arbores vivant et oculos non habeant, nec
02020005 corporis anima est, et in corpore vivit, et tam vivit, et tam vivit anima in parte corporis, quam in tot *
02020005 a est, et in corpore vivit, et tam vivit anima in parte corporis, quam in toto corpore; tan
01006006 qua epistula memoras displicuisse vobis illud opus, sed hoc salubriori consilio statuisse
02018006 diximus, coarctat, libros eius nec vobis transmittere, nec nobis legere vacat; pauca etiam
03004005 cripsit: " Si quis evangelizaverit vobis preter id quod accepistis anathema sit". Sed et il
01003009 gruecum est enim atque inde ductum vocabulum, quod ille qui preficitur, eis quibus preficit
02018032 ni antistitis incredulos provocans vocans ad fidem ducet: ut scilicet sicut credunt animam
02009003 in terra in genere suo, cunctumque volatile secundum genus suum, universe aves, omnesque vo
02009004 enus suum, universe aves, omnesque volucres ingresse sunt ad Noe in arcam, bina et bina ex
02009007 s caro que movebatur super terram, volucrum, animantium, bestiarum, omniumque reptilium quc
02002011 aberemus in promptu, voluntati tue voluisse parere. Sed quia non possumus quod volumus, id
01003008 t, opus bonum desiderat". Exponere voluit quid sit episcopus, quia nomen est operis, non ho
02002012 parere. Sed quia non possumus quod volumus, id saltim volumus quod possumus: et tibi non qu *
02002012 n possumus quod volumus, id saltim volumus quod possumus: et tibi non que nos ipsi voluntat
02020013 gitur incorporalis est anima. Item voluntas anime substantia eius est, et si tota vult anim *
02020013 s est, et si tota vult anima, tota voluntas est, et voluntas corpus non est: igitur anima n
02020014 vult anima, tota voluntas est, et voluntas corpus non est: igitur anima non est corpus. It
02002013 possumus: et tibi non que nos ipsi voluntatem sequentes nostram definire potuerimus, sed qu
02002011 uos memoras, haberemus in promptu, voluntati tue voluisse parere. Sed quia non possumus quo
01001012 orem libidinis frangit discreteque voluptatibus modum imponit. Illic cuncta que ad vite etc
02018012 virginitate Sancte Marie, quem ad Volusianum scripsit: " Si autem, inquit, quidam rationem
02022005 orum memoria retinere, scripta per vos notescenda mandavimus. Quod si his noluerit adsentir
02020013 me substantia eius est, et si tota vult anima, tota voluntas est, et voluntas corpus non es

Lengua e historia, **Antig. crist. (Murcia) XII, 1995**
Scripta Fulgentina (Murcia) V / 9-10, 1995

LENGUAJE Y TEOLOGÍA EN EL TERCER CONCILIO DE TOLEDO

ANTONINO GONZÁLEZ BLANCO
(Universidad de Murcia)

SUMMARY

This study starts with the analysis of the language of the Council, which was carried out by means of the informatization of the Acts and the elaboration of concordances. An intent is made to capture the message given in the texts of the Council, and a reflexion is made on the concepts: Church, Bishop, Faith, God's People and Sacredness. The study ends with reflexion on the language and the theology used in the Council.

I. INTRODUCCIÓN

Para un conocedor medianamente iniciado en los problemas e ideología de la Antigüedad Tardía, que lea de modo somero y a título de mera información las Actas del tercer concilio toledano[1], no son sorpresa los hechos ni la estructura de los mismos ni tampoco la redacción literal de su contenido.

---

1 Prescindimos aquí de los problemas históricos de la conversión de los godos al cristianismo primero y al catolicismo luego, tema del que existe abundante bibliografía. Véase p.e. J.N. Hillgarth, «La conversión de los visigodos: notas críticas», *Analecta Sacra Tarraconensia* XXXIV (1961) 21-46; los diversos trabajos contenidos en *La conversione al Cristianesino nell'Europa dell'alto Medioevo*, Settimane di Studio 14, 14-19 aprile 1966, Spoleto 1967, 865 pp.; sobre problemas de determinadas conversiones véanse también J. Fontaine, *Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigotique*, vol. II, Paris 1959, p. 836, n.2; J.N. Hillgarth, «The East Visigothic Spain and the Irish», *Studia Patristica* IV, Berlin 1961, pp. 442-456; *id.*, «Visigothic Spain and Early Christian Ireland», *Proceedings of the Royal Irish Academy* LXII, Dublin 1961, Section, n.6, pp. 167-194.

No es extraño que sea el Rey quien explique la teología de la Trinidad en el Tomo Regio[2], ni tampoco el papel de instrumento de coacción con el que aparece en los XXIII capítulos[3]; ni que el obispo actúe como fiscal en la confesión de fe de los neoconversos al catolicismo[4]; ni siquiera el carácter cósmico que adquiere la homilía de San Leandro con la que acaba el concilio[5]. Todo ello se aviene a la perfección con lo que sabemos de la cultura del momento.

II. EL LÉXICO DEL CONCILIO

Lo que, probablemente, sí puede, al menos en principio llamar la atención del lector de las Actas, es el análisis del léxico empleado por el concilio. Es un lenguaje que parecería más propio de un sínodo moderno que de uno del siglo VI[6].

Advirtamos, antes de continuar, que el estudio del léxico del concilio es tarea desesperante al no existir edición crítica del mismo[7] y ser notoria la diversidad entre las distintas tradiciones

---

2 La teoría y la práctica de la realeza ha sido muy bien estudiada por M. Reydellet, *La royauté dans la litterature latine de Sidoine Apollinaire a Isidore de Seville*, École Française de Rome 1981. Y para el período visigodo en general, sobre todo en el siglo VII, los problemas de este tema y de otros planteados en el presente trabajo están recogidos en P.D. King, *Derecho y sociedad en el reino visigodo*, Madrid 1981, con abundante bibliografía para los temas de la realeza, de la iglesia y la fe, y de otros.

3 El papel instrumental del poder temporal ya se inició en el mundo cristiano con la conversión de Constantino y llegó a madurez en tiempos de Teodosio, como dejamos constatado en nuestro trabajo «Fundamentos jurídicos de la postura antijudía de la Iglesia en el siglo IV», *El Olivo* 5-6 (1978) 19-27. En las actas de este tercer concilio de Toledo, el Rey es el Padre de su pueblo y el responsable de la vida material y espiritual del mismo. El empleo de la fuerza en tal contexto es algo que no se siente como problema, sino que va muy bien con toda la mentalidad de la época. Tras de los cánones y en el decreto real dado para confirmar el concilio se establecen penas rigurosas que garanticen el cumplimiento de tales normas de conducta y pensamiento (Cfr. Mansi, vol. IX, col. 1000, reprint Graz 1960).

4 El papel judicial del obispo, incluso en materias civiles ya fue frecuente desde tiempos constantinianos. Máxime en temas eclesiásticos y de fe.

5 El paso de la concepción histórica de la religión a la concepción cósmica ya venía gestándose desde antiguo. Con la helenización del judaísmo y la contaminación de las prácticas religiosas con las vivencias de las religiones mistéricas el proceso de acentuó, pero fue sobre todo a partir del siglo IV, cuando el Cristianismo va perdiendo sensibilidad de escatología inminente y la concepción cósmica de la religión cristiana experimenta un crecimiento importante (Véase A. González Blanco, «La configuración del Cristianismo como religión cósmica. El testimonio de San Juan Crisóstomo», *Antigüedad y Cristianismo* VII (1990) 301-312).

6 Esto hay que entenderlo *cum mica salis* ya que como veremos la comprensión de los textos en profundidad no puede hacerse sin atención a las concepciones del siglo VI. La «modernidad» a que aludimos la referimos a la profundidad y precisión de las concepciones teológicas en las que se basa el pensamiento conciliar. Por lo demás la ideología de estas actas lo mismo que del resto de los documentos de la época hay que verlos en la perspectiva que plantean estudios como J. Gaudemet, *La formation du droit séculaire et du droit de l'Eglise aux IV et V siécles*, Sirey 1957; R. Kottje, *Studien zum Einfluss des Alten Testamentes auf Recht und Liturgie des Frühen Mittelalters*, Bonn 1964.

7 Hemos manejado tres ediciones de las Actas del Concilio: La ya citada de Mansi; la *Collectio Maxima Conciliorum omnium Hispaniae*, editada en Roma por el cardenal Saenz de Aguirre; y la de D. Juan Tejada y Ramiro, *Colección de cánones. La Iglesia española publicada en latín a expensas de nuestros Reyes*, Madrid 1850. Es desesperante contemplar la gran diversidad de textos que presenta cada una de ellas respecto a las otras dos. La *Colección Canónica Hispana*, en la edición de G. Martínez Díez y de Félix Rodríguez, que publica el C.S.I.C. aún no ha llegado al texto de nuestro concilio, por lo que todo trabajo léxico de momento resulta problemático.

textuales. Por lo que nuestro empeño aquí no tendrá más que el valor de la pura aproximación al problema, aproximación que, sin embargo, consideramos válida para nuestro intento[8].

De las 8.215 palabras de que se compone el texto[9], 3.180 son diferentes y de ellas algunas se repiten más o menos hasta dar el resultado total indicado. Lo que nos interesa es ponderar la frecuencia de la repetición.

Literalmente la primacía corresponde a la palabra *ecclesia*, que en sus diversas formas y casos aparece hasta 153 veces[10]. Le sigue *episcopus* con 112 veces[11]. *Sanctus* y *sanctitas*, con sus variantes llegan a 91 veces[12]. *Deus* se repite hasta 90 veces[13]. *Unus*, junto con *unitas* alcanza las 82 apariciones (con minúscula en las Actas). *Fides* y formas declinadas aparecen 78 que forman constelación con las 44 que suman *credere* y *credulitas* en sus diversos casos. Y de modo global digamos que:

unus y *unitas* más *Unus* y *Unitas*	119 veces
omnis en sus diversas formas aparece	73 veces
Christus	65 veces
catholicus	59 veces
dominus	48 veces; más: *dominicus*... 5 veces
concilium	44 veces
Pater	42 veces
Filius	41 veces
Anathema y *anathematizo*...	40 veces
gens	39 veces
haeresis	35 veces
gloria, gloriosus, glorificare	33 veces
totus	32 veces
Divinus	32 veces
Spiritus	27 veces
confessio y *confiteor*	26 veces
Arius y *arianus*	23 veces
populus	22 veces
synodus, synodalis y *synodicus*	22 veces
cor	20 veces

8 De las ediciones existentes hemos elegido para nuestro empeño la de Mansi, por ser la de extensión y difusión más universal. Y porque en rigor creemos que cualquiera de ellas serviría para dar una visión general del panorama lingüístico de las Actas; pero reconocemos que hubiera sido interesante estudiar las tres versiones comparativamente.

9 Agradecemos el concurso aportado a la realización de este trabajo por el Centro de Proceso de Datos de la Universidad de Murcia, que nos facilitó los programas y elaboró los resultados dándonos la panorámica textual que aquí ofrecemos.

10 El campo semántico exacto sería: *ecclesia* (25 veces); *ecclesiae* (91); *ecclesiam* (25); *ecclesiarum* (3); *ecclesias* (6); *ecclesiis* (3). Para completarlo habría que añadir: *ecclesiastica* (2); *ecclesiasticae* (3); *ecclesiasticam* (1); *ecclesiasticas* (1); *ecclesiasticis* (1); *ecclesiastico* (1); *ecclesiasticos* (1).

11 Distribuidas así: *episcopus* (76); *episcopi* (13); *episcopis* (4); *episcopo* (4); *episcoporum* (8); *episcopos* (7).

12 *sancta* (16); *sanctae* (9); *sanctam* (13); *sanctarum* (1); *sancti* (8); *sanctis* (2); *sancto* (15); *sanctorum* (4); *sanctum* (12); *sanctus* (2); *sanctissimae* (3); *sanctissimi* (1); *sanctissimus* (1); *sanctitate* (2); *sanctitatem* (2).

13 *Deus* (5); *Dei* (46); *Deum* (15); *Deo* (24).

constitutio y *constitutum*	19 veces
Rex	16 veces
regnum	15 veces
caritas	15 veces
canon y *canonicus*	15 veces y 5 veces
Reccaredus	14 veces
Jesus	13 veces
Hispania, hispanus e *hispanicus*	12 veces
sacerdos	11 veces

En un concilio actual que tratara de la conversión a la confesión católica de un grupo herético o disidente, esperaríamos justamente un léxico en el que preponderasen esas mismas palabras: iglesia, Dios, fe, todo el campo semántico de la unidad (*omnis*, *catholicus*, *totus*, *unus*, *unitas*, etc.) y ello nos podría hacer echar las campanas a vuelo para proclamar la «actualidad» del III Concilio de Toledo, pero las cosas no son tan sencillas.

III. EL LÉXICO PROPIO DEL TIEMPO

Un concilio que, en la actualidad, se reuniera para decidir la unión de las iglesias, es dudoso que empleara la palabra «obispo» en la proporción en que aparece tal palabra en el toledano III; pero es seguro que no emplearía tantas veces el «anathema», el concepto de «gens»; el de «haeresis»; el de «rey» y «reino» y menos aún el nombre del Rey y la designación de una tierra determinada o de un país determinado.

Pero, sobre todo, y en ello queremos insistir, las palabras eclesiológicas, si es cierto que nos ofrecen una exacta perspectiva del fundamentalismo teológico del concilio que conmemoramos, también es verdad que reflejan todo el mundo mental de aquellos tiempos y que aquí queremos precisar.

La Teología, en efecto, es la ciencia de la comprensión de la fe y si hay una historia de la Teología es porque ha habido diversas comprensiones a lo largo de la historia, claro que dentro de una tradición de la que y en la que vivimos.

Así moviéndonos entre la inteligencia y la tradición vamos a hacer una serie de reflexiones sobre algunos de los aspectos indicados.

IV. LOS CONCEPTOS DE *IGLESIA* Y DE *OBISPO*

Si de la pura constatación de la frecuencia pasamos a una comprobación más cercana del contenido hemos de advertir que la frecuencia tan abrumadora de tales palabras se debe fundamentalmente a las suscripciones del sínodo. En efecto, la fórmula «(Nombre propio del obispo) (de tal iglesia) *subscripsi*» (p.e.: «*Murro Setabitanae ecclesiae episcopus subscripsi*») se repite hasta 64 veces para *ecclesiae* y 66 para *episcopus*, por lo cual la frecuencia con que aparecen estos dos conceptos, si le restamos esta aparición formularia quedaría reducida a 89 veces para la palabra *ecclesia* y 45 para *episcopus* y sus campos semánticos.

La palabra «iglesia» aparece unida las más de las veces al epíteto «católica» (22 veces, más

aquéllas en las que la fórmula comentada contiene el mismo calificativo). Otras veces no se la califica de «católica», pero sí con un circunloquio que significa lo mismo: «*ecclesia Dei per totum mundum*», «*per totum mundum ecclesia*», «*universalem ecclesiam*», «*ecclesiam universalem*». Y añadamos el concepto íntimamente emparentado con éste, de la «unidad» de la Iglesia: «*una ecclesia est eius*», «*una per totum mundum ecclesia*», «*ecclesia dum ex onmibus gentibus unam vult Christus*», «*unitate ecclesiae catholicae*», «*ad unitatem ecclesiae*», «*ad unitatem Christi ecclesiae*», «*unitatem ecclesiae suae sanctae catholicae*», «*ab unius ecclesiae communione*», «*catholicae ecclesiae unitatem*», «*ad unam ecclesiam convenire*», «*Christus unam ecclesiam procuraret*», «*in unam ecclesiam venturam*», «*unam vult Christus habere ecclesiam*».

De las 57 veces restantes que aparece la palabra «*ecclesia*», hay algunas que concuerdan perfectamente con las hasta ahora recogidas como p.e.: «*perenniter conservata in Dei ecclesia*», «*laetare ecclesia Dei, gaude unum corpus Christi*», «*concordia caritatis, de hac profecto ecclesia vaticinatur propheta dicens...*», «*una est genetricis suae filia, de quo item eadem ecclesia pronuntiat*», «*a liminibus ecclesiae habeatur extraneus*», «*intra universalem ecclesiam teneamus*» y algunas otras fácilmente reducibles a estos mismos conceptos.

Hay designaciones genéricas a las iglesias de Hispania y de las Galias: «*per Hispaniarum ecclesias*», «*per omnes ecclesias Hispaniae*», «*per quasdam Hispaniarum ecclesias*», «*ecclesia catholica per Hispanias...*», «*omnes Hispaniarum et Galliae ecclesiae hanc regulam servent*», concepto éste íntimamente unido al concepto de cada iglesia particular nombrada en las fórmulas de suscripción aludidas más arriba. Hay una alusión o cita de Cirilo, obispo de la iglesia alejandrina y otra alusión a las iglesias orientales.

Hay alusiones a un derecho público eclesiástico: «*ne...fatiguent indictionibus, ne videantur in ecclesia Dei exactores potius...*», «*multas solemnitates per anni discursum celebrat ecclesia*», «*nulli episcoporum licentiam tribuit res alienare ecclesiae*», «*si quid vero, quod utilitatem non gravet ecclesiae*», «*clericorum et egenorum necesitati, salvo iure ecclesiae praestare permittantur*», «*etiamsi de rebus ecclesiae pro eorum substantia aliquid...*», «*quod detrimentum ecclesiae non exhibet*», «*a patrocinio ecclesiae*», «*reddito capitis sui tributo ecclesiae Dei*», «*parochiae ipsae in quibus ecclesiae ipsae fundatae sunt*», «*ut dotae quam ei ecclesiae contulerint*», «*in earum usibus vel ecclesiae laborent*», «*servum clerici, vel ecclesiae in publicis ac privatis negotiis ocupare*», «*per multas civitates ecclesiarum servos*», «*ex servis fiscalibus ecclesiae fortasse construxerint*», «*ecclesias quas aedificaverint postulent consecrari*», «*vel ecclesiis ad suam parochiam pertinentibus*», «*unam de parochianis ecclesiis monasterium dicare voluerit*», «*ecclesiis comendati patrocinio episcopali regantur*».

Existen también ¿cómo no? alusiones a las prácticas sacramentales de la Iglesia y a las prácticas penitenciales, algunas íntimamente unidas con el derecho público de la Iglesia, como es la excomunión: «*quod si correptos emendare nequiverint, et ab ecclesia et a communione suspendant*», «*de symbolo proferendo a populis in ecclesia*», «*multas solemnitates per anni discursum celebrat ecclesia*», «*hoc enim gratulative profert in psalmis ecclesia dicens*», «*a sancta communione et a liminibus ecclesiae habeatur extraneus*», «*quae ab unius ecclesiae communione recidissent*», «*a communione ecclesiastica (cui impedimentum facit) efficiatur extraneus*», «*propter instaurandam disciplinae ecclesiasticae formam*», «*confirmandis disciplinae ecclesiasticae moribus*», «*instaurandae fidei et disciplinae causa*». Y aquí habría de contemplarse el estudio del vocablo de anatematizar que aparece bien documentado en el lenguaje conciliar.

Hay fórmulas bíblicas: «*in Christo et in ecclesia*».

Hay alusiones a la oración de la Iglesia: «*De quo item eadem ecclesia pronuntiat dicens*».

Y hay numerosas alusiones a la conversión a la Iglesia católica, como no podía ser menos dada la circunstancia en la que se celebra el sínodo: «*Ipse (Reccaredus) novarum plebium in ecclesia catholica conquisitor*», «*populi qui nostra ad unitatem ecclesiae solertia transcurrerunt*», «*hos populos ad unitatem Christi ecclesiae pertrahere*», «*ejusque dono in sinu ecclesiae sanctae catholicae collocatae sunt*», «*vel manus impositionem paracletum intra Dei ecclesiam praeceperunt spiritum*», «*quid intra Dei catholicam credatis ecclesiam*», «*innovati quodammodo intra Dei ecclesiam splendidi habitu verae fidei clareatis*», «*Reccaredum regem ad Dei ecclesiam transivimus*», «*de tota mente nostra ad ecclesiam catholicam fuisse conversos*». Esta conversión los obispos arrianos en su fórmula de suscripción la designan con la palabra «*veniens*». Y para su inteligencia habrá que estudiar también el contenido de la palabra «*fides*».

Tenemos, finalmente, una definición dinámica del concepto de Iglesia: «*illam dicimus ecclesiam, quae Nicaeni, Constantinopolitani, et primi Ephesini, et Chalcedonensis concilii decreta tenet pariter et honorat*».

Y hay también algunas alusiones a las iglesias de la herejía arriana y a las que se han convertido, de las que no nos vamos a ocupar aquí.

El panorama global que nos ofrece el uso de la palabra «iglesia» es abundante, rico en matices y suficientemente amplio como para permitir la realización de una tesis doctoral (que no está hecha y que sería de gran utilidad para la recta comprensión de la teología del concilio). Pero antes de detenernos en profundizaciones particulares vamos a completar el panorama considerando el contenido de «*Fides*».

V. EL CONCEPTO DE «*FIDES*»

El concepto de fe viene bien definido por el *Tomus Regius* en el que queda recogida: se trata de algo objetivo, concreto y tangible: «*fidem sanctam Nicaeni observo et honoro concilii, quam contra eumdem rectae fidei pestem Arium trecentorum decem et octo sancta episcopalis scripsit synodus. Amplector itaque et teneo fidem centum quinquaginta episcoporum Constantinopoli congregatorum, quae Macedonium, Spiritum Sancti substantiam minorantem, a Patris et Filii unitatem et essentiam segregantem, jugulo veritatis interemit. Primae quoque Ephesiane synodi fidem, quae adversus Nestorium ejusque doctrinam relata est, credo pariter et honoro: similiter et Chalcedonensis concilii fidem quam plenam sanctitate et eruditione adversus Eutychen et Dioscurum protulit, cum omni ecclesia catholica reverenter suscipio. Omnium quoque orthodoxorum venerabilium sacerdotum concilia, quae a suprascriptis quatuor sanctis synodis fidei puritate non dissonant, pari veneratione observo*».

Y en los cánones que suscriben los conversos godos se recoge sintética y claramente el mismo contenido. Así en el canon XVIII se dice: «*Haec est vera fides, quam omnis ecclesia Dei per totum mundum tenet, catholica esse creditur et probatur*».

La fe, según estas fórmulas es algo objetivo, exterior y tangible. ¿Qué significan expresiones como: «*clara voce sacratissimum fidei recenseant symbolum: ut primum populi quam credulitatem teneant fateantur; ET SIC CORDA FIDEI PURIFICATA AD CHRISTI CORPUS ET SANGUINEM PERCIPIENDUM EXHIBEANT*»? La respuesta parece que viene indicada a continuación: para que la credulidad de los fieles se incline con facilidad a lo que oye repetido

con insistencia. Y el criterio de la aceptación viene claramente expresado: «*Nec se quisquam jam de ignorantia fidei excusabit a culpa, quando universorum ore cognoscit, quid catholica teneat et credat ecclesia*».

La misma fórmula se repite en el capítulo II de los que el concilio sanciona: «*et ad Christi corpus et sanguinem praelibandum pectora populorum fide purificata accedant*», pero aquí hay una introducción de gran interés que además aparece muy amplificada en la redacción isidoriana, que constituye un verdadero tratado *de fide*, formulado según la más pura tradición agustiniana: «*Pro reverentia et exaltatione sanctissimae atque intemeratissimae Christi fidei, propter corroborandas ac fulciendas hominum invalidas mentes, quae frecuenter partim ignorantiae vitio (quo naturaliter ab ipsis vitae suspiciis nascimur obtenebrari) a via veritatis aberrare solent; partim educationis infelici corruptela depravate nonnumquam quod recta ratio monet, et naturalis docet instintus, et sequi veritatis puritas exhortatur, non sine gravi animae dispendio despicatur. Hinc ubi anima rationalis, nobile Dei plasma, et egregium artificium, sanctissimae Trinitatis habens in se vestigia, ad sui creatoris amorem per veram intelligentiam deberet elevari, ignorantiae tenebris obvoluta, ad haeresis pravitatem deflexa, sui creatoris verum cultum deserit, diis alienis inserviens. His igitur incommodis occurendi causa, ut erroris nubes longe repellantur, et veritatis ac unicae fidei splendor illuceat, hominumque mentibus puritatis et viae infallibilis pulchritudo inferatur, per quam totus animae affectus in Deum suum elevetur, et illius rapta desiderio prudenti indagine oculorum acies ad lumen veritatis inextinguibile, quae Deus est, propius convertat: sine cujus obtentu nihil aliud agit mens quam coecutire, quam aberrare, quam a felicitatis scopo dimoveri*».

Otras dimensiones de la fe pueden apreciarse en la fórmula del *Tomus Regius*: «*Ita erit consummatio justitiae, si eamdem fidem intra universalem ecclesiam teneamus*», o bien en las expresiones de la homilía de Leandro al final del sínodo: «*Tu (Ecclesia) proinde jam ne fleas, ne lugeas, temporaliter quosdam recessisse a te, quod cernis cum magnis lucris rediisse ad te. Exulta ergo fidei confidentia, et tui capitis merito, fide esto robusta; dum quae recolis olim repromissa, nunc cernis fuisse completa*». Con tales fórmulas se plantea el papel de la fe en la justificación y el papel de la fe en la antropología personal por más que Leandro se refiera a la Iglesia personificándola. La herencia agustiniana también en éste o estos aspectos se intuye con sólo pronunciar las fórmulas.

VI. EL PUEBLO DE DIOS

El tema del pueblo de Dios habría que plantearlo mediante la consideración de numerosos elementos verbales que aparecen en las listas de formas que hemos utilizado, pero queremos únicamente, a guisa de ejemplo de posible camino a seguir, fijarnos en los conceptos de «*gens*» y de «*populus*».

Es evidente que Recaredo, al hablar, distingue los conceptos y designa a las estirpes germánicas siempre con la apelación de «*gens*». Es cierto que en ocasiones las llama «*populus*»[14],

14 El concepto de *populus* es complejo y experimenta una importante evolución en los siglos IV-VI. Entre otra variada bibliografía que toca aspectos aquí no considerados puede verse G. Scheibelreiter, «*Vester est populus meus*. Byzantinische Reichsideologie und germanisches Selbsverständnis», en E.K. Chrysos, A. Schwarcz (edd.), *Das Reich und die Barbaren*, Viena-Colonia 1989, pp. 203-220, con la bibliografía allí citada.

pero cuando tal ocurre se trata siempre de tales gentes coadunadas en la vida religiosa: «*populum qui sub nomine religionis famulabatur errori*», «*si hi populi qui nostra ad unitatem ecclesiae solertia transcurrerunt, fundati in eadem, et stabiliti permaneant. Sicut enim divino nutu nostrae curae fuit, hos populos ad unitatem Christi ecclesiae pertrahere*»[15]. O en el caso más neutro hay distinción por lo menos en cuanto que *populus* siempre es un grupo ya funcionando como grupo a dirigir en orden, mientras que *gens* vendría a ser más bien la designación de las hordas militares o políticas: «*Quamvis Dominus Deus Omnipotens pro utilitatibus populorum, regni nos culmen subire tribuerit, et moderamen gentium non paucarum regiae nostrae curae conmiserit...*»[16].

Lo que se confirma porque cuando se refiere a los godos siempre emplea la palabra «*gens*».

Por el contrario Leandro en la homilía final se dedica a hacer la teología de las *gentes* y define: «*Ecclesia vero catholica, sicut per totum mundum tenditur ita, et omnium gentium societate constituimur*» (p. 1003, 48 ss.). Se atreve a profetizar, apoyado en la palabra divina, que todas las gentes vendrán a la fe, aquellas gentes que fueron constituidas por el pecado: «*Si ergo remansit pars aliqua mundi, vel gens barbara, quam fides non irradiaverit Christi, profecto crediturum, atque in unam ecclesiam esse venturam nullo modo dubitemus, si ea, quae dominus dixit, vera esse*

---

15 Esta idea es también recogida por S. Teillet, *Des Goths a la nation gothique. Les origines de l'idée de nation en Occident du Ve au VIIe siècle*, Paris 1984, p. 525: «Es, igualmente, a propósito de la conversión como el obispo de Sevilla define la comunidad que constituyen en adelante los «pueblos» visigodos —ya evocados por Recaredo en el III Concilio de Toledo como «*populi Regni*»— por la expresión «*populi gentis Gothorum*»; esta fórmula opone claramente a la realidad concreta de los *populi*, o poblaciones de las ciudades, de las Iglesias, la noción abstracta de *gens*, que se convierte así en equivalente del *populus* romano; al igual que el *populus*, guardadas, desde luego, todas las proporciones, la *gens* es «la agrupación de una colectividad unida por un acuerdo y por la comunidad de intereses» —es la *communis utilitas*, según la definición de Cicerón retomada por Isidoro de Sevilla. El carácter religioso de esta comunidad de la *gens*, formada de *populi* y fundada sobre la fe cristiana, es manifiesto. Los *populi* que son también designados por las palabras *plebes*, o *fideles*, son los fieles de las iglesias de España por relación a sus obispos. La *gens* reagrupa en el plano nacional a la multitud de las iglesias, y esto tanto más fácilmente en la España visigoda, cuanto que los concilios de Toledo reúnen regularmente y «nacionalmente», de manera efectiva, a las diferentes iglesias del reino».

16 El significado de estos conceptos se está precisando y definiendo en estos decenios. Parece que el uso que aquí creemos detectar es diverso del de S. Gregorio Magno: «Cuando se mira de más cerca, se nota que el factor religioso juega un papel importante en la concepción de la *gens* o nación en Gregorio. Lo que permite a la antigua *gens* bárbara acceder al estatuto de «nación» constituida y por así decir soberana, es su conversión al cristianismo, o al menos su aptitud para la conversión. Así la *gens Francorum* va por delante sobre las otras *gentes*. Este componente religioso de la idea de nación o de *gens*, en Gregorio, aparece aún más manifiesta a propósito de la nación visigoda en España: es por su conversión a la verdadera fe como nace, en cuanto nación, la *Gothorum gens* comprometida así por su rey» (S. Teillet, *Des Goths a la nation gothique. Les origines de l'idée de nation en Occident du Ve au VII siècle*, Paris 1984, p. 344).

Y el problema es complicado ya que los conceptos se van a retomar en concepciones diversas según las oposiciones. Así el mismo Teillet (*ibídem*, pp. 524 s.) señala: «El origen de la *gens Gothorum*, en efecto, en el sentido moderno de la expresión es contemporáneo de la expresión *rex Gothorum*. Remonta a la conversión del 589. Del mismo modo que el primer rey godo tal como lo define Isidoro, es Recaredo, el rey de la conversión, así también la *gens Gothorum* comienza a existir en cuanto comunidad política, al menos a los ojos de los historiadores de la época a partir de este acontecimiento religioso capital. Esta conversión, en efecto, hace tomar conciencia a los contemporáneos, a la vez de la grandeza del *rex*, de la unidad interna de la *gens*, y de las relaciones nuevas que se establecen entre el *rex* y la *gens*. Hemos visto que, desde los textos de final del siglo VI que relatan el acontecimiento —Actas del III Concilio de Toledo y la Crónica de Juan de Bíclaro— la conversión ha hecho pasar a la *gens Gothorum* —lo mismo que al *rex Gothorum*— del estado de *gens* bárbara que representaba más o menos hasta entonces —inclusive para Isidoro de Sevilla, a pesar de la exaltación que éste hace de la misma— a un nivel superior de comunidad política, consciente de una cierta unidad interna, siendo realizada esta unidad por la fe. De hecho la noción romana de *gens barbara* aún aparece evocada por Leandro en el III Concilio a propósito de las naciones no convertidas».

putamus. Ergo fratres reposita est loco malignitatis bonitas, et errori ocurrit veritas: ut quia superbia linguarum diversitate ab unione gentes separaverat...» (p. 1004, 39 ss.)[17].

No solamente tenemos aquí un texto precursor de la mente de Isidoro tal como se manifestará en las Etimologías, sino una evidente secuencia y elaboración de las bases que suministrara la teología agustiniana[18].

VII. EL CONCEPTO DE SANTIDAD

La palabra «santo» se aplica, desde luego, al Espíritu Santo con mucha frecuencia; pero también se designan así: concilio, obispos (*vestram sanctitatem*), fe, iglesia, rey (*sanctissimus*), padres conciliares, santísima Trinidad, los primeros cuatro concilios ecuménicos, León el obispo de Roma, los Padres de los cuatro concilios ecuménicos, las Sagradas Escrituras, las memoria del obispo Flaviano, el concilio de Nicea, la Virgen María, la comunión; es decir: santo es todo lo que tiene alguna relación con Dios, naturalmente a través de la Iglesia que es lo que define tal relación en sentido positivo, ya que cualquier relación extraeclesial no es con Dios, sino con el diablo.

La vivencia religiosa, y con ella el cosmos, se ha hecho numinosa[19]. Están lejos los tiempos en los que los «santos» eran los hermanos creyentes en Cristo, y el mundo estaba dominado por el demonio, o estaba en lucha y tensión. Ahora la *civitas Dei* es *sancta* íntegramente y se podría añadir que lo es esencialmente, substancialmente.

Sería muy difícil trazar el camino recorrido con matices, pero parece que un jalón muy importante en él fue Agustín de Hipona. Desde su respuesta al desorden cósmico a base del nuevo principio que es el *Logos* y de su papel como unificador de la naturaleza humana, puede explicar igual la unidad que la división entre los hombres: «Porque si la verdadera base de unidad se encuentra en la naturaleza, la del antiguo Adán antes de su caída, o la del nuevo Adán en quien las demandas de la carne se hallan supeditadas a las del Espíritu, síguese que la división deberá ser atribuida a algún defecto o perversión de la naturaleza. La unidad se funda en el supuesto de existir un solo mundo, una sola naturaleza, un solo destino para la Humanidad...»[20]. La verdadera unidad se consigue en la sociedad cristiana en la que «en vez de apariencia y sombra de paz, incluye la sustancia de una paz en que aparece la más colmada medida de orden y concordia posibles en seres humanos, la paz de una asociación cuyos miembros *gozan a Dios y en Dios se gozan uno a otro.* A esta paz se obligan en el nuevo juramento o sacramento...»[21]. Pero San Agustín no da el paso de hacer numinosa a la Iglesia y

---

17 Por lo demás la dimensión fáctica en el estadio de maduración del problema de las *gentes* puede verse en R. Wenskus, *Stammesbildung und Verfassung. Das Werden der Frühmittelalterlichen gentes*, Colonia-Graz 1961, donde se reconoce que «a pesar de la continuidad de la tradición, todas estas *gentes*, después de la época de las invasiones quedan formadas de manera completamente distintas a como lo estaban antes» (p. 430) y se estudia el proceso fáctico de su configuración siguiendo las líneas de los antiguos trabajos de Schmidt y otros. No se ocupa del impacto de la conversión en los conceptos políticos.

18 Está claro que un estudio en profundidad de los conceptos de *gens* y de *populus* no puede hacerse sin atender a la concepción del estado en la Antigüedad Tardía, pero tal estudio nos llevaría fuera de nuestro empeño actual. Puede consultarse H. Mitteis, *Der Staat des hohen Mittelalters*, Weimar 1948.

19 A. González Blanco, «La configuración del cristianismo como religión cósmica. El testimonio de S. Juan Crisóstomo», *Antigüedad y Cristianismo* VII (1990) 301-312.

20 San Agustín, *De Libero arbitrio* II, 19, 53.

21 Sobre todo este desarrollo véase Ch.N. Cochrane, *Cristianismo y Cultura clásica*, Mexico 1949, p. 497.

a cada uno de sus elementos componentes. Hasta el mundo que descubrimos en el III sínodo toledano hay un largo camino recorrido que es necesario analizar[22].

VIII. LENGUAJE Y TEOLOGÍA EN EL III CONCILIO DE TOLEDO

Si hacemos un intento de recopilación de cuanto hasta aquí llevamos recogido podemos afirmar que las palabras que más abundan en los textos conciliares forman una constelación con gran unidad de contenido.

Santo, *divino* y *glorioso* son palabras que vienen a cubrir el mismo ámbito de significación. Pero tales formas de adjetivar todo lo que es eclesial suponen una fuerte mística cuya expresión tendría como base sobre la que apoyarse las concepciones de la *Iglesia* y de la *fe*, cuya manifestación existencial lleva una total exigencia de unidad manifiesta en los conceptos de *omnis*, *unus*, *totus*, *caritas*, etc.

Todo ello es un desarrollo de las exigencias presentes en la teología agustiniana; pero en nuestro concilio hay algo que aún no estaba explícito en San Agustín: una fuerte dosis de componente jurídica: *synodus*, *concilium*, *constitutio*, *canon*... además de la evolución numinosa constatada.

Hay también una sacralización del *rey* y del *reino*[23] y en virtud de ella se ha hecho resaltar el agustinismo político de la época visigoda: «El agustinismo político se implanta ya en la monarquía visigoda a partir de Recaredo, al ser asignada al príncipe una misión religiosa»[24]. Pero probablemente no es un buen camino analizar estos caminos con clichés preconcebidos. Para estudiar el avance de la teología en los tiempos y en los trabajos del III Concilio de Toledo el camino debe ser la filología de los textos y el esfuerzo de inducción y deducción. Un camino que autores como Reydellet y Teillet, ya citados, han abierto y que habrá que complementar con revisiones de fondo del contenido y práctica del arrianismo[25].

---

22 El problema de la reflexión que procedente de San Agustín ha ido evolucionando a lo largo de la Edad Media ha sido muy estudiado y suele designarse con el calificativo de «agustinismo político». Fue estudiado con mucho acierto por H.-X. Arquilière, *L'Augustinisme politique. Essai sur la formation des théories politiques du Moyen Age*, Paris 1934. Pero, como el título indica, el campo sobre el que fundamentalmente se ha estudiado ha sido el de las teorías políticas. El resto de la teología está mucho menos planteado y sería de enorme interés iluminar toda esa problemática.

23 No nos hemos ocupado aquí de este ámbito de realidad y de semántica, pero remitimos a trabajos como el ya antiguo de W. Suerbaum, *Vom antiken zum Frühmittelalterlichen Staatsbegriff. Ueber Verwendung von Res Publica, Regnum, Imperium und Status von Cicero bis Jordanes*, Münster im Westf. 1961, o las obras mucho más específicas de H.H. Anton, «Der König und die Reichskonzilien im westgotischen Spanien», *HJ* 92 (1972) 257-281; M. Reydellet, *La Royauté dans la littérature latine de Sidoine Apollinaire a Isidore de Seville*, École Française de Rome, Paris 1981.

24 J. Carreras Artau, «El agustinismo político medieval y su vigencia en la confederación catalano-aragonesa», en *San Agustín. Estudios y Coloquios*, Zaragoza 1960.

25 No podemos olvidar que el problema que está en la base de toda la temática conciliar es el del carácter del arrianismo en estos últimos siglos de su existencia. Los esfuerzos para caracterizarlo han sido abundantes y hasta cierto punto vanos (Cfr. J. Orlandis, «El arrianismo visigodo tardío», *Hispania y Zaragoza en la Antigüedad Tardía*, Zaragoza 1984, pp. 51-65; y el buen número de trabajos que a nivel de historia del arte han producido los cursos de cultura ravenate y bizantina para tratar de identificar las diferencias entre arrianismo y catolicismo en la decoración iconográfica ravenate —como p.e. R. Budriesi, «Ortodossi e ariani: Questioni ravennati (Riassunto)», *XXXVII Corso di Cultura sull'Arte Ravennate e Bizantina. Seminario Internazionale si Studi sul tema: L'Italia Meridionale fra Goti e Longobardi*, Ravenna 1990, pp. 109-120, con abundante bibliografía—, todos ellos de gran interés como planteamiento, pero de escasa trascendencia en sus logros). En rigor la unidad vino más por imposición de los tiempos que por discursos y convencimientos teóricos. De ahí que el problema capital de la exégesis de los textos conciliares haya de ser el estudio filológico de cada partícula del texto para tratar de captar la sensibilidad y la antropología cultural del momento.

Lengua e historia, **Antig. crist. (Murcia) XII, 1995**
Scripta Fulgentina (Murcia) V / 9-10, 1995

EL REINO VISIGODO EN LA CONCEPCIÓN DE JULIÁN DE TOLEDO

GREGORIO GARCÍA HERRERO
(Murcia)

SUMMARY

The analysis of the conceptual categories manifested in the works of Julian of Toledo in regards to the political realities, such as the kingdom and its habitans, shows that these are determined by the eschatological feelings of the author and his view of History. While the *regnum* appears as a patrimonial reality bestowed on the monarch by means of the Real Unction ceremony, other terms, such as *barbarus* or *gothus*, are now mere anachronisms. The gens is used to differentiate the hispanogothic peoples from their neighbors. However, from our point of view, it is more relevant to pay attention to the response found in the works of Julian. This response defines the habitants of the Kingdom as *populus christianus*, which, in the general concept of History, substituted the *populus iudaicus*, with all the known important political consequences that brought about.

INTRODUCCIÓN

El estudio de la concepción de la realeza visigótica en el pensamiento del último de los grandes prelados de la Iglesia visigoda, Julián de Toledo, estudio, que hemos realizado ya en otro lugar, tiene como continuación natural éste que ahora iniciamos. Nos proponemos en él acercarnos al estudio de las categorías conceptuales con las que el obispo toledano contempla el reino y los pueblos que lo componen, dentro de la visión global que de estos conceptos políticos nos testimonian sus obras. Acometemos este estudio siguiendo la metodología que guió el anterior: examinando con cuidado el empleo que de las palabras relacionadas con el tema va

haciendo el autor a lo largo de su producción literaria. A diferencia de la realeza, relativamente bien estudiada, el examen de los *populi*, la *gentes* o el *regnum*, por no citar más que tres de los conceptos determinantes del área semántica ideológica que nos proponemos explorar brevemente, no han sido objeto de demasiada atención, al menos desde el punto de vista que nos interesa. Dejando aparte la controversia hace tiempo suscitada a propósito del carácter personal o territorial del derecho de los visigodos, apenas resta sobre la materia el importante estudio de S. Teillet sobre el origen de la nación hispanogótica, así como los trabajos, un tanto alejados ya en el tiempo, de J.M. Maravall sobre el concepto de España en la Edad Media y M. Torres sobre el estado visigodo. Otros muchos abordan las particularidades de la administración civil y eclesiástica o la interpretación de las leyes que se dictaron en las distintas épocas del reino. En una línea congruente con nuestros propósitos y posibilidades, ninguno de estos temas, importantes sin duda, es objeto de este trabajo. En él intentaremos averiguar qué idea global del reino y los súbditos albergaba la mente de Julián, en correspondencia estrecha con esa imagen de la monarquía ideal que hemos estudiado ya[1]. Para la redacción de las páginas que seguirán a ésta nos ha resultado imprescindible utilizar unas Concordancias, es decir, tablas que contienen todo el léxico de nuestro autor ordenado alfabéticamente, con expresión en cada caso del contexto textual más inmediato. No nos será siempre posible, por razones obvias, expresar el tenor exacto de todas las citas que hemos de hacer; procurando no relegar ninguna de las que, a nuestro juicio, resultan imprescindibles, remitiremos al lector para las demás a las citadas Concordancias.

Encontramos en la producción literaria del obispo toledano una clara diferencia entre la *Historia Wambae* y las demás obras. En aquélla la imagen que nos proporciona es más dinámica y actualizada que en éstas, pero a menudo encontramos en las obras doctrinales importantes detalles que nos ponen en la pista de la que en, nuestra opinión, es la solución correcta a la problemática planteada. De hecho, es en las obras doctrinales y teológicas donde encontraremos el fundamento último de la concepción de nuestro autor sobre el tema. Examinaremos, por tanto, el conjunto de la obra julianea, sin olvidar algunas fuentes aparentemente coetáneas,

---

1 G. García Herrero, «Julián de Toledo y la realeza visigoda», *Antigüedad y Cristianismo VIII* (1991) 201-255; S. Teillet, *Des Goths a la nation gothique. Les origines de l'idée de nation dans l'Occident de III au VII siècle*, París 1984; M. Torres, «El estado visigodo», *Anuario de Historia del Derecho Español (AHDE)* III, pp. 307-475; J.A. Maravall, *El concepto de España en la Edad Media*, Madrid (2) 1964, hace arrancar la idea de España de la época visigoda. Sobre la personalidad o territorialidad del derecho de los visigodos, tan relacionada con la concepción del conjunto de los súbditos: A. García Gallo, «Nacionalidad y territorialidad del derecho en la época visigoda», *AHDE* XIII (1936-1941) 168-264; R. Gibert, «El reino visigodo y el particularismo español», *Estudios Visigodos I*, Roma-Madrid 1956, pp. 15-47; A. D'Ors, «La territorialidad del derecho de los visigodos», *Estudios Visigodos I*, Roma-Madrid 1956, pp. 91-124; M. Reydellet, *La Royauté dans la litterature latine de Sidoine Apollinaire à Isidore de Seville*, Roma 1981; E. Ewig, *Königsgedanken..., op. cit.* Sobre el estudio de conceptos en fuentes legales, P.D. King, *Derecho y sociedad en el reino visigodo*, Madrid 1981, y los trabajos contenidos en *AHDE*. Para una visión de conjunto puede consultarse cualquier historia general del período. Las más recientes R. Collins, *España en la alta Edad Media*, Barcelona 1988; J. Orlandis, *Historia del reino visigodo español*, Madrid 1988; L.A. García Moreno, *Historia de España visigoda*, Madrid 1989, etc... y, en general, bibliografía contenida en nuestro artículo citado al principio. El que ahora iniciamos procede, en su mayor parte, de nuestra tesis doctoral, dirigida por el prof. Dr. D. Antonino González Blanco, leída en la Univ. de Murcia en octubre de 1990 ante tribunal compuesto por los Dres. González Román, Fernández Hernández y Conde Guerri, presidido por el Prof. Dr. D. J. Orlandis Rovira, a todos los cuales he de manifestar mi agradecimiento por sus sugerencias. Desde esa fecha ha sido revisado en alguna medida y deseamos con él sumarnos al justo homenaje que se tributa a nuestro profesor el Dr. Yelo Templado.

como el *Iudicium*, que puede proporcionarnos también buenas referencias, ni las definiciones isidorianas, a veces desprovistas de ese significado vital que nos interesa, pero siempre importantes, dada la influencia del gran autor hispalense sobre la posteridad.

En cualquier caso, como se verá, los materiales de estudio que nos ofrecen las obras de Julián en este campo no son especialmente abundantes, aunque algunos términos, como *gens* o *populus* son empleados con cierta frecuencia a lo largo de los diferentes tratados y constituyen, junto a *patria*, los puntos de mayor interés para la delimitación del pensamiento de nuestro autor. Otros, como *status* o *natio,* que designan el estado en otras fuentes, apenas son relevantes en las nuestras. El primero apenas es utilizado por Julián, mientras el segundo lo es en pocas ocasiones, nunca en la *Historia Wambae*. *Regnum* es la palabra más empleada por Julián para designar la entidad estatal, lo cual sugiere ya de entrada algunas ideas en torno al carácter y significación del reino.

Examinaremos, además, otros vocablos, como *plebs, ciuis* o *barbarus*, poco utilizados por nuestro autor, pero cuya contribución a delimitar el tema puede tener alguna importancia.

REGNUM

Este es, sin duda, el término más utilizado en las obras de Julián para designar el estado. En el conjunto de la producción literaria del obispo toledano, la palabra es utilizada en ciento dos ocasiones, 24 de las cuales se encuentran en citas bíblicas textuales[2]. En la *Historia Wambae* es empleado doce veces. En el *De Comprobatione* designa, en general, los reinos antiguos, como el de los persas, macedonios o, sobre todo, el reino de los judíos[3]. En muchas ocasiones es también utilizado para referirse al reino de los cielos, sobre todo en el *Prognosticum* y *Antikeimenon,* al reino de Cristo o al reino de los santos[4]. Este[5] último uso es frecuente en el tratado escatológico de Julián. Más adelante volveremos con más detalle sobre estas denominaciones. Por lo que respecta a la *Historia Wambae*, veremos cómo, al parecer, el término encierra, junto al significado propio de designación del territorio que comprende el dominio del monarca, el

---

2 Todas las ocurrencias de los términos relacionados sobre esta tema concreto se encuentran recogidas en las Concordancias que hemos mencionado. En concreto, pp. 1201-1203. Citaremos los escritos de Julián de la edición de J.N. Hillgarth, *Sancti Iuliani Toletanae sedis episcopi opera. Pars I*, en *Corpus Christianorum* (en adelante *CC*) CXV, 1976 excepto el *Antikeimenon seu de libris diuersis*, que citamos de la edición de Migne, *Patrologia Latina* (en adelante *PL*) 96, col 595-704 y la *Vita Hildefonsi*, también en *PL* 96, 43-44. Los textos del *CC* son: *Prognosticum futuri saeculi libri tres* (pp. 9-126), *Apologeticum de tribus capitulis* (pp. 128-139), *De comprobatione sextae aetatis libri tres* (pp. 142-212), *Historia Wambae regis* (pp. 218-244) y *Epistula ad Modoenum* (pp. 259-260). Las dos últimas son reimpresiones de las ediciones de W. Levison en los *Monumenta Germaniae Historica. Scriptores Rer. Merov.* vol V, pp. 486-535 y B. Bischoff en *Hermes*, LXXXVII (1959) 247-256.

3 *De Comprob.* I, 9, 11: *... in defectu regni Israelitici...*; I, 9, 19: *... qui in illo regno deficientibus principibus...*; I, 14, 34: *...ex perdito regno et sacerdotio...*; I, 17, 1: *... de regno, sacerdotio et sacrificio*; I, 17, 10: *... De perdito scilicet regno et sacerdotio*; III, 10, 132:*... quando perdito regno et sacerdotio*; I, 28, 3: *...regnum Iudaeorum quaeris*; I, 9, 21: *Herodes alienigena succesit in regnum*; I, 14, 7: *...regnum illud conclusum*; I, 20, 24: *...regnum Iudaeorum*; I, 27, 45: *aut si mentior dicite ubi regnum uestrum...* etc... Como se ve, Julián pone especial énfasis en la idea de la desaparición del reino de los judíos, y el reino de los judíos es mencionada frecuentemente con la fórmula regnum et sacerdotium, que resalta la doble vertiente, civil y religiosa del poder ejercido en el reino.

4 *Prognost.* I, 16, 17; II, 10, 3; II, 12, 5, II, 12, 10; I, 15, 69; etc...

5 *Antik. PL* 96 697, 10: *...de regno sanctorum*; 697, 27: *id.; De Comprob.* I, 15, 18: *...cum Christi regnum dilatari sic cernitis...; Prognost.* II, 37, 13 y II, 37, 48: *regnum Christi... etc...*

propio mando de éste, es decir, un sentido parecido al que en épocas anteriores tuvo *imperium*. En primer pasaje en el que encontramos la palabra es el siguiente: «... el cual (Wamba) antes del reino se predijo que iba a reinar por medio de las celebérrimas revelaciones de muchos»[6]. En este párrafo se encuentra ya ese sentido ambivalente al que nos referíamos líneas arriba. Más adelante encontramos: «... no sea que, conmovido por la citada ambición del reino, alguien pensara que había usurpado o robado, más bien que había recibido de Dios una señal de tanta gloria»[7]. Aquí parece advertirse una preponderancia de la idea territorial. En cualquier caso, en esta segunda frase es patente ya una de las ideas fundamentales ligadas al concepto: el reino, entiéndase como se quiera, es recibido de Dios; constituye la dotación territorial y de atribuciones que conlleva la elección divina del monarca. Por lo demás, en la interpretación del pasaje puede surgir también un dilema: Ya hemos mostrado que la *regni ambitio* que se menciona constituye no sólo un pecado capital execrable, sino también uno de los vicios más peligrosos del tirano[8]. Ahora bien: ¿significa un deseo de apoderarse del mando o la potestad sobre los asuntos del reino, o la ambición de hacer suyo el estado? En otras palabras, ¿alude al reino como *imperium*, o encierra una concepción patrimonial que hace del territorio una posesión del monarca?[9]. Habremos de volver a esta cuestión en muchos otros pasajes, así como cuando los hayamos examinado todos, prestando especial atención a los verbos con los que se designa el acceso al poder.

Tras haber aceptado el trono, nos informa Julián de que Wamba «... el décimo noveno día después de haber recibido el reino, entra en la ciudad de Toledo»[10]. El verbo empleado aquí, *suscipio*, nos sugiere, en la expresión *regnum susceperat*, un significado parecido al del *imperium* clásico: «hacerse cargo del reino», o «asumir el reino». No parece, pues, aludirse aquí al sentido patrimonial, sino más bien al de soberanía sobre el territorio del reino. El mismo verbo había sido utilizado por Julián unas líneas antes, al describir la escena en la que Wamba, amenazado por uno de los duques presentes en la *uilla* real de Gerticos, acepta el reino: «... vencido no tanto por los ruegos de éstos cuanto por sus amenazas, al fin cedió y recibiendo el reino ...»[11], y también aquí podemos entender *regnum* como término que designa la potestad

---

6 *Hist. Wamb.* 2, 14-16: *... qui ante regni fastigium multorum reuelationibus celeberrime praedicitur regnaturus.*

7 *Hist. Wamb.* 3, 50-52: *... scilicet ne, citata regni ambitione permotus, usurpasse potius uel furasse quam percepisse a Domino signum tantae gloriae putaretur.*

8 G. García Herrero, «Julián de Toledo y la realeza...», *op. cit.*, pp. 246-247: Vicios del tirano.

9 F. Dahn (*cfr. infra* nota 19) piensa en una concepción patrimonial, rebatida por M. Torres (*cfr.* nota 20). En el plano general, las tesis de W. Ullmann, *Historia del pensamiento político en la Edad Media*, Barcelona 1983, pp. 30-31 parece inclinarse más por la idea de una concepción personal o patrimonial de la soberanía. S. Teillet, *Des Goths..., op. cit., passim* cree más bien en una personalidad jurídica soberana bien delimitada por parte de los súbditos constituidos en «nación».

10 *Hist. Wamb.* 3, 53-54: *... nono decimo postquam regnum susceperat die Toletanam urbem ingreditur.* Sobre la posible inspiración evangélica del este pasaje, en el que se relata la dilación de la unción durante dieciocho días *cfr.* S. Teillet, *Des Goths..., op. cit.*, pp. 611-614. J. Orlandis, *Historia del reino..., op. cit.*, p. 131 no ve en el hecho más que el deseo del nuevo rey de ser confirmado por los electores de la ciudad regia. H. Livermore, *Los orígenes de España y Portugal*, Santiago de Compostela 1979, pp. 214: «...el interregno entre la muerte de Recesvinto y la unción de Wamba debió ser empleado en negociaciones entre él y los ministros en la ciudad real». En un sentido parecido L.A. García Moreno, *Historia de España..., op. cit.*, p. 171: «Sin embargo, el nuevo rey dilataría su plena coronación hasta la llegada a Toledo el 19 de septiembre, posiblemente para conseguir así el mayor consenso entre las fuerzas vivas del reino».

11 *Hist. Wamb.* 3, 33-34: *Quorum non tam precibus quam minis superatus, tandem cessit, regnumque suscipiens...*

del monarca sobre el estado. En el pasaje inmediatamente posterior, no obstante, la palabra reaparece encerrando un sentido estrictamente territorial: «...para que quede claro a las generaciones futuras cuán virilmente rigió el reino...»[12], un significado que es muy parecido al de la siguiente frase: «... el cual (Wamba), no sólo no queriéndolo, sino recorriendo, además, ordenadamente tantos órdenes, llevado por el impulso de toda la gente, mereció llegar a la cumbre del reino»[13]. El párrafo, además de la mención del término *regnum*, alude al parecer a un determinado *cursus honorum* que habría recorrido Wamba antes de acceder al trono. Ya dijimos en su momento que no nos parece que pueda inferirse de esta alusión la existencia de unos requisitos especiales (aparte de los estipulados por las leyes y los distintos cánones conciliares, bastante generales por cierto) para acceder a la realeza. Se trata seguramente de un elemento más de los utilizados por Julián para hacer notar a sus lectores la idoneidad de Wamba para el desempeño del cargo, elemento subordinado, como todos los demás, a la voluntad divina[14].

Las relaciones del tirano con el reino se expresan en los siguientes pasajes, que conforman una antítesis o contrapunto de los que hemos visto referidos al príncipe: Paulo «movido por la ambición del reino, despojóse súbitamente de la fidelidad», y, un poco después, «... tras estas cosas, se apoderó del reino». La expresión *regnum arripuit* parece significar, en una primera lectura, la posesión del estado, una posesión arrebatada o violenta. Pero sabemos que Paulo no ejerció de hecho su poder sino sobre una pequeña parte del estado, por lo que debemos volver a atribuir el significado de potestad a la palabra[15]. El rebelde queda en la Galia esperando el momento «en el que pudiera ir a Hispania a luchar y vindicar la recibida cumbre del reino»[16]. No se nos dice aquí que Paulo vaya a ir a Hispania a recibir (*percipere)* el reino, sino su cima, el *fastigium regni*, lo que anacrónicamente podríamos denominar la más alta magistratura del estado, es decir, la monarquía. Más adelante, en el discurso de Wamba a las tropas antes de partir para sofocar la rebelión alude también al reino: «... y si se apoya en la conjuración, hay que pensar que sería malo sostener la tiranía para que nuestras hazañas no se extiendan hasta ese último rincón de la tierra y que nosotros, con nuestro reino tan dilatado, seamos perturbados por las rebeliones de aquellos a quienes siempre hemos favorecido con nuestra protección»[17]. Esta vez el sentido parece claro: se refiere a la realidad física del estado. Pero el siguiente vuelve al significado anterior: refiriéndose al momento en el que el rebelde es formalmente vencido, dice Julián «... haciendo el admirable y oculto juicio de Dios que en ese mismo día depusiera el tirano el reino recibido»[18]. El sentido es ya aquí inequívoco: en el momento al que alude la frase, no existían ya dominios territoriales del rebelde. Parece esto indicar que el *regnum* es entendido como una potestad o mando supremo, que podía ser conferido por la asamblea nobiliaria gótica y que, si bien generalmente era privativo del monarca, podía (al menos teóricamente) ser adjudicado a quien a la postre se convertiría en *tyrannus* al no haber triunfado su rebelión. Por supuesto, esto sólo podía ocurrir hipotéticamente y nunca desde el punto de vista de la legalidad estricta.

---

12 *Hist. Wamb.* 4, 66-67: *...quippe ut posteris innotescat, quam uiriliter rexerit regnum,...*

13 *Hist. Wamb.* 4, 67-69: *...qui non solum nolens, sed tantis ordinibus ordinate percurrens, totius etiam gentis coactus inpulsu, ad regni meruerit peruenisse fastigium.*

14 *Hist. Wamb.* 7, 117: *Regni ambitione illectus, spoliatur subito fide... 8, 153: Post haec, regnum arripuit...*

15 Sobre el significado antitético de estos verbos cfr. S. Teillet, *Des Goths..., op. cit.*, pp. 591-92.

16 *Hist. Wamb.* 8, 165-67: *...quo posset in Hispanias pugnaturus accedere praereptumque regni fastigium uindicare.*

F. Dahn extrajo algunas conclusiones interesantes a propósito de algunos aspectos concretos que observó en las fuentes visigodas: «También en otras frases se observa el absolutismo de la corona; el derecho de soberanía sobre el estado se presenta como un derecho privado; el estado aparece como sirviendo a los fines de la soberanía, del poder del príncipe; el reino se llama *regnum* nostrum; los enemigos son *hostes gloriae nostrae*; los soldados en el ejército *homines nostri*. El estado y el poder o gobierno del soberano se identifican, y sólo raramente y en casos de necesidad aparecen separados»[19]. Entiende, pues, Dahn el *regnum* con un sentido netamente patrimonial. El reino forma parte de las posesiones del rey, que se refiere a él como propio mediante el uso de posesivos. Pero el sentido de los términos y expresiones a los que aludía el autor alemán no es inequívoco. De hecho, como muy bien expresó M. Torres, pueden entenderse con un significado harto diferente: «Es absolutamente exacto que los términos 'nuestro' y 'nuestros' aparecen repetidamente, sobreentendiéndose la persona del rey[20], pero me parece imposible deducir de ellos las afirmaciones de Dahn, y aún inconcebible cómo éste llega a tales conclusiones. ¡Esos términos no quieren decir, ni en lo más mínimo, una idea patrimonial de posesión! El sentido es, en general, sencillamente análogo al que encierran frases vulgares, nuestra patria, nuestros amigos, etc...»[21]. Ciertamente, la idea de M. Torres que, como veremos, estudia el término *regnum* en relación con *patria*, nos parece más acorde con la realidad que la del gran historiador germano. Incluso podemos añadir más: el pronombre posesivo *nostri* se emplea frecuentemente en la *Historia Wambae* para designar a las fuerzas leales al príncipe, opuestas a quienes se califican como hostes. La prueba de que no se trata de un término que indique patrimonialidad alguna, es que quien lo emplea no es el monarca, sino el cronista. Ello no quiere decir que el uso de las expresiones que contienen los posesivos carezcan de importancia. Según S. Teillet, a quien creemos en lo cierto, contribuye a reforzar la idea de una identidad que podríamos calificar como «nacional» frente a los enemigos del reino, singularmente frente a los extranjeros que, como veremos, se designan habitualmente mediante la expresión *externae gentes*[22].

Volviendo al significado bivalente de la palabra *regnum*, éste puede encontrarse ya en la definición de san Isidoro: «La palabra reino viene de rey. Pues así como rey viene de regir, así reino viene de rey. Todas las naciones en sus tiempos tuvieron su reino, como los asirios, medos, persas, egipcios, griegos, mudándolos el tiempo de tal manera que a veces eran sustituidos por otros. Entre todos los reinos de la tierra se conocen dos principalmente como más

---

17 *Hist. Wamb.* 9, 194-98: *Si autem coniuratione Gallorum nititur uindicare, uile putandum est, ut gens sta extremo terrae angulo cedat, et hii in quibus dilatatum regnum porrigitur, horum motibus perturbentur, quos praesidiali semper uice defendunt.*

18 *Hist. Wamb.* 20, 530-33: *...miro occultoque Dei iudicio id agente, ut eodem die perceptum tyrannus regnum deponeret quo religiosus princeps regnandi sceptrum a Domino percepisset.*

19 F. Dahn, *Die Könige der Germanen*, Leipzig (2) 1885, VI, p. 514: «Auch in andern Ausdrücken wird ein Absolutismus dieser Krone theoretisch behauptet ... das Herrschaftrecht über den Stat wird als ein Privatrecht, der Stat als dem Sweck Reich heisst *regnum nostrum*, die Feinde sind *hostes gloriae nostrae*, die Herrbannmänner *homines nostri*. Der Stat und die Regierung des einzelnen Herrschers werden daher gerne identificirt, selten, nur nothgedrungen, auch getrennt» (cit. M. Torres, *op. cit.*, pp. 445 y nota 437).

20 M. Torres, *op. cit.*, nota 439 transcribe los pasajes en los que se encuentra el término.

21 *Ibid.*, pp. 446-47.

22 S. Teillet, *Des Goths..., op. cit.*, pp. 626-27 estudia la oposición en la *Historia Wambae* de los términos *nostri y hostes*.

gloriosos: el de los asirios primero, y después el de los romanos, distintos y ordenados entre sí con arreglo al tiempo y el lugar»[23].

PATRIA

La palabra *patria*, que acompaña frecuentemente a *regnum* y *gens* en las fuentes de la época con un significado, al parecer más o menos parecido al de los términos anteriores en la designación del territorio del reino, se encuentra 15 veces en las obras de Julián de Toledo[24]. De ellas, únicamente tres corresponden a la *Historia Wambae*. De nuevo encontramos la doble significación del término en las distintas obras. En el *Antikeimenon* y el *Prognosticum* dedicadas fundamentalmente a cuestiones teológicas, las expresiones más frecuentes son *patria coelestis* o *patria aeterna*[25], mientras en el *De Comprobatione* (reinterpretación de la Historia Universal en función de la escatología cristiana) el término es utilizado para designar un territorio estatal. Es significativo el hecho de que la única mención de esta obra se refiera al antiguo reino de los judíos: «Y, ciertamente, tampoco se lee en parte alguna que los judíos polemizaran con los apóstoles sobre esta discusión de años o que ofrecieran resistencia a lo que decían los apóstoles, principalmente cuando en aquel tiempo los judíos, teniendo patria y no habiendo sido todavía dispersado el reino, brillaban tanto en testimonio de la doctrina....»[26]. La *patria* es, pues, el territorio del estado, tal vez entendido con un matiz cercano al de patrimonio territorial y cultural. En el *Antikeimenon* aparece utilizado el adjetivo *patrium*, pero se trata de una cita textual de san Agustín, que explica la razón de que Timoteo se circuncidase[27]. En la *Historia Wambae* la primera aparición del término es en el contexto de la presentación de la figura de Wamba: «... al cual eligió toda la comunión de la gente y de la patria»[28]. Entendiendo la frase literalmente, habríamos de concluir que la *patria* estaría compuesta por los electores de Wamba, es decir, la nobleza y el alto clero, presente en *uilla* de Gerticos tras la muerte de Recesvinto. Sin embargo, Julián puede estar refiriéndose aquí al conjunto del pueblo hispanogodo, ya que la elección del rey es completada más adelante con la descripción de la ceremonia de unción de la iglesia toledana de los santos Pedro y Pablo, en la que intervienen los *populi*.

Más adelante, cuando Paulo es comisionado por el rey para sofocar la rebelión de Ilderico en la Galia, se describe la rebelión del propio Paulo en los siguientes términos: «Mancha la caridad del religioso príncipe, se olvida de las prestaciones de la patria y, como alguien dijo, rápidamen-

---

23 Isid., *Etymologiae*, IX, 3, 1-2,

24 *Concordancias*, p. 988.

25 *Antik. PL 96*, 656, 29: *... seu in illis qui solum de coelestis patriae amore suspirant...; 606, 43: ... nisi antiqui patres qui nos ad aeternam patriam praecesserunt*; 651, 19: *... sine quibus ad coelestem patriam non potest perueniri; Prognost. Orat.* 10: *Ecce anxium cor meum, pro reditu patriae illius diu tibi suspirans... Ibid, 21: ... Ego tamen, in illum patriae sinum, de quo tanta dicuntur, cupiens euolare... Ibid, 3: Patrian enim meam aeternam Hierusalem quaero...; Prognost.* II, 8, 17: *Atque in habitatione patriae coelestis dicit:...*; etc...

26 *De Comprob.* II, 9, 7-12: *Nempe nec ipsi quoque Iudaei alicubi leguntur de hac annorum disceptatione aut cum apostolis decertasse aut dictis apostolicis restitisse, praesertim cum eo tunc tempore Iudaei ipsi adhuc et patriam tenentes et regnum necdumque dispersi, tanto fulgerent instrumento doctrinae ...*

27 *Antik. PL* 96, 693: *Primos illos Christianos, qui ex Iudaeis crediderant, qui secundum legis ueteris praecepta nati erant atque instituti, iusserunt eos apostoli patrium ritum traditionemque seruare.*

28 *Hist. Wamb.* 2, 13-14: *...quem totius gentis et patriae communio elegit ...*

te entra en una rebelión concebida en secreto y la arma en público...»[29]. Las *praestationes* o servicios debidos a la *patria* eran, en este caso, defenderla de la agresión que suponía la sedición del conde de Nîmes, pero ello no nos aclara el significado del término, especialmente en lo que se refiere a su definición espacial: no podemos saber con seguridad si se refiere al estado, lo que convertiría el término en casi sinónimo de *regnum*. Por último, en el discurso que Wamba dirige a las tropas acampadas en Cantabria, donde ya vimos empleado el término *regnum*, se encuentra también *patria*[30].

En conjunto, pues, no nos aparece una definición clara del término en nuestras fuentes. Será necesario acudir, una vez más a Isidoro de Sevilla y a los textos legales y conciliares para tratar de encontrar una significación más precisa, que, como tendremos ocasión de ver, dependerá del uso conjunto de esta palabra con otras afines.

Como ya dijimos, M. Torres puso el término en relación con *regnum*: «Las designaciones del territorio que aparecen continuamente son, ante todo, *regnum* y *patria. Regnum* no tiene en el *Liber* un sentido territorial. Aparece el término, ya con el significado político de gobernar, regir, ya con un sentido que puede tener ambas interpretaciones, ya más concretamente como reino». El sentido de patria resulta más interesante: «El término *patria* tiene el sentido abstracto actual, y al mismo tiempo un sentido que designa al reino, el estado o el territorio de éste. A veces aparece designada con el calificativo de 'de los godos'. Otras, sencillamente, teorizando sobre el amor a la *patria,* como preámbulo legal. Otras, calificando a la real delimitación territorial del estado. Otras, contraponiendo el territorio del estado godo a otros reinos o estados distintos, o ya meramente refiriéndose al reino. Otras veces, y éstas son leyes interesantísimas para probar, contra la tesis de Dahn —de confusión del reino, rey y súbditos—, la separación de los distintos elementos del estado, presentando una contraposición, ya entre la patria y los súbditos, ya entre la patria, el rey y los súbditos»[31].

GENS

Si los términos anteriores, *patria* y *regnum*, expresan de alguna manera (aunque con importantes excepciones en el caso del segundo) el territorio del estado, gens es la palabra preferida para designar la población del estado. Su antiguo significado, tribal o gentilicio que designaba en nuestro caso la *gens gothica*, ha ido desapareciendo y apenas constituye ya un recuerdo arcaico en el vocabulario del siglo VII. Veámoslo:

Se trata de la palabra más frecuentemente usada de entre las que nos ocupan en este capítulo. En el conjunto de las obras de Julián se registran 134 empleos del término, 46 de los cuales corresponden a citas textuales bíblicas[32]. En este caso no encontramos grandes diferencias entre el significado de la palabra en las diferentes obras. En el *De Comprobatione* dice Julián: «En realidad, no creo que quede gente alguna que ignore el nombre de Cristo», en un contexto en el que hemos de entender *gens* como «nación» o «pueblo»[33]. Más claro aún aparece en otro pasaje,

---

29 *Hist. Wamb.* 7, 117-120: *Promissam religiosi principis naculat caritatem, praestationis oblibiscitur patriae et, ut quidam ait, tyrannidem maturatam secrete inuadit et publice armat.*

30 *Hist. Wamb.* 9, 184: *... ut, qui rebelles nostros suis non potuit subicere armis...*

31 M. Torres, *op. cit.*, p. 456.

32 *Concordancias*, pp. 567-569.

33 *De Comprob.* I, 14, 22-23: *Nec enim puto aliquam remansisse gentem quae Christi nomen ignoret.*

donde increpando a los judíos para que reconozcan que Cristo ya ha nacido, cumpliéndose en sus días las profecías bíblicas «Florezca en sus días la justicia y haya mucha paz» y «No levantará la espada gente contra gente», dice Julián: «Así pues, una vez acabadas las guerras en todo el orbe de la tierra, Cristo nació en nuestra paz. Para que reconozcáis esto, ancianos, investigad, si os place, consultando las historias de cada una de las gentes, y llegad hasta el vigésimo octavo año de César Augusto, en cuyo cuadragésimo primer año nació Cristo en Judea, cuando en todo el orbe de la tierra había discordia y cada una de las naciones ardía en afán de combatir contra las gentes vecinas, así que exterminaban y eran exterminados. Pero, una vez nacido el Señor Salvador,...»[34]. En el mismo sentido se encuentran en la obra otras muchas citas. En el *Prognosticum* encontramos la palabra en varios pasajes: «... en el valle de Josafat han de ser juzgadas todas las gentes por Dios en el tiempo del juicio...». Sobre el mismo tema: «... la expresión *omnes gentes* designa todas las naciones incrédulas o todos los demonios, puesto que el mismo doctor [se refiere a s. Jerónimo] en esta misma obra añade: Estos tales, a saber, las naciones incrédulas o los demonios, no serán juzgados en los montes ni en la campiña, sino en las profundidades y en las partes bajas»[35].

El significado es, pues, claro: designa la población de un reino, por encima de sus anteriores connotaciones raciales o tribales.

En la *Historia Wambae* el término se encuentra en diecisiete ocasiones y es la forma preferida para denominar la «nación» hispanogótica. Pero en el uso del término hay una serie de particularidades que merecen nuestra atención. Veamos los párrafos más significativos: El primero es aquél que narra el advenimiento de Wamba, al que nos hemos referido páginas atrás: «...al cual eligió toda la comunidad de la gente y de la patria...»[36]. Sobre él habremos de volver aún, pues la conexión de ambos términos (y aún de un tercero, *populus*) en el mismo párrafo es especialmente significativa. Poco después, la palabra vuelve a emplearse en otro párrafo que hemos examinado también: Tras la narrar la sagrada unción, Julián manifiesta la importancia de contar estos acontecimientos para que la posteridad sepa «cuan virilmente rigió el reino quien, no sólo no queriéndolo, sino recorriendo ordenadamente por tantos órdenes, llevado por el impulso de toda la gente, mereció alcanzar la cumbre del reino»[37]. En esta ocasión, no se alude al *populus* y la *patria*, quedando la *gens* como responsable única de la elección del monarca. Poco después narra Julián la ordenación ilegal del pérfido abad Ranimiro como obispo, en los

---

34 *De Comprob.* I, 8, 7-15: *Cessantibus enim bellis in toto orbe terrarum, Christus pax nostra oboritur. Quod ut ueraciter agnoscatis, ueteres, si placet, singularum gentium reuoluentes perscrutate historias, et inuenietis usque ad uigesimum octauum annum Caesaris Augusti, cuius quadragesimo primo anno Christus natus est in Iudaea, in toto orbe terrarum fuisse discordiam, et singulas nationes contra uicinas gentes arsisse studio proeliandi, ita ut caederent et caederentur. Orto autem Domino saluatore...* Aunque el editor no señala la procedencia de ninguna fuente literaria (cfr. J.N. Hillgarth, *CC* CXV, pp. 154-55) no pensamos que la expresión *pax nostra* pueda interpretarse de otra manera. Una concepción del reino visigodo como sustituto del Imperio Romano no nos parece adecuada para Julián (cfr. nota 83). Pocas líneas después de este pasaje, Julián dice: *... et euangelicae doctrinae pax Romani Imperii praeparata ...* (I, 8, 17-16), frase que nos parece más adecuada a la concepción julianea.

35 *Prognost.* III, 2, 5-6: *... in ualle Iosaphat tempore iudicii omnes gentes a Domino iudicandae sunt. Ibid.* III, 2, 17-22: *Omnes auten gentes, aut omnes designant incredulas nationes aut omnes daemones dicit, quia sic iden doctor in eodem tractationis subsequitur opere: 'isti tales, id est, quod aut incredulas nationes, aut daemones dicit, non iudicabuntur in montibus, non in campestribus, sed in profundo et deorsum...'*

36 *Hist. Wamb.* 2, 13-14: *... quem totius gentis et patriae communio elegit ...*

37 cfr. nota 13.

siguientes términos: «... pero, levantado el culmen de la mente soberbia, contra las prescripciones de los mayores, es ordenado por los dos únicos obispos de gente ajena»[38]. No podemos saber a qué *externa gens* se refiere Julián en el pasaje. Teniendo en cuenta que la ordenación tuvo lugar en Nîmes, es posible que se trate de obispos francos. Lo interesante es que aparece por vez primera en la obra esta expresión que, como veremos, se convertirá en el modo normal de designar a los pueblos extranjeros en la *Historia Wambae*, por oposición a los cuales se irá desprendiendo un sentido que S. Teillet ha denominado «nacional» en la palabra *gens* aplicada a los leales hispanogodos[39].

También a los vascones se los menciona como gens, *pero* en plural: «En aquel tiempo, mientras todo esto sucedía en la Galia, Wamba, avanzando para combatir a las feroces gentes de los vascones...»[40]. Parece también claro, pues, el sentido de «nacionalidad» en el término, aunque en este caso el uso del plural nos remonte a un concepto un tanto más vago e impreciso que en ocasiones anteriores, tal vez más cercano al significado gentilicio propiamente dicho del vocablo: se alude a las tribus vasconas, no organizadas en un estado territorial estable, o a los diversos pueblos organizados fragmentariamente en territorios montañosos, cambiantes según las circunstancias políticas de cada momento.

En el siguiente pasaje se vuelve a aludir a los extranjeros: «...a saber, no fuera que, desprevenidos por el engaño de gente externa o por aquellos con los que combatían, fueran a morir, agotadas sus fuerzas»[41]. De nuevo podemos interrogarnos acerca de la identidad de los extranjeros mencionados. En la *Historia Wambae* se mencionan como aliados de los rebeldes a los francos, los saxones y los vascos, si bien de estos últimos (aparte del relato del combate previo a la expedición a la Galia) apenas se dice que Paulo quiso atraerlos a su causa. No consta, pues, que más tarde intervinieran para nada, ni Julián los hace aparecer en su relato en lo sucesivo. Hemos de concluir de nuevo que la alusión a gente extranjera debe referirse a los francos y, tal vez, a los saxones.

La siguiente mención del término alude a la (según Paulo) en otro tiempo famosa *uirtus gothica*, volviendo a aparecer en el texto la oposición entre los leales a Wamba (que no son mencionados, no obstante, como *gens* en esta ocasión) y otras *gentes* (*aliis gentibus*): «... puesto que antes fue famosa su virtud, tanto a los suyos para defensa, como para otras gentes para servirles de terror, sin embargo ahora se marchitó en ellos todo el valor de combatir...»[42].

Y aún: «... cuando luchaban con todas las fuerzas y aguijoneaban a los enemigos en el interior de la ciudad con toda clase de armas, estando herida la mayor parte de los hombres de gente extranjera...»[43]. Más adelante: «...porque no había oído nada en contra por parte de gente extranjera»[44]. Una última alusión a esta expresión: «Según se dice, fue visto por un hombre de

---

38 *Hist. Wamb.* 6, 98-101: *...sed erecto quodam mentis superbae fastigio, contra interdicta maiorum ab externae gentis duobus tantum episcopis ordinatur.*

39 cfr. *infra* notas 68-74.

40 *Hist. Wamb.* 9, 168-170: *Illo tunc tempore, cum haec intra Gallias agerentur, religiosus Wamba princeps feroces Vasconum debelaturus gentes adgrediens ...*

41 *Hist. Wamb.* 15, 395-97: *scilicet ne aut externae gentis dolo praeuenti aut ab his, cum quibus decertabant, defatigatis uiribus subruerent morituri.*

42 *Hist. Wamb.* 16, 424-427: *Famosa siquidem uirtus eorum ante fuit et suis in defensionem et aliis gentibus in terrorem; nunc tamen omnis in illis uigor proeliandi emarcuit, omnis scientia pugnae defecit.*

43 *Hist. Wamb.* 17, 449-51: *Cum enim totis uiribus decertarent et hostem intra urbem diuerso genere armorum confoderent, plerique de externae gentis hominibus acriter uulnerati ...*

44 *Hist. Wamb.* 24, 613-14: *... quod nihil aduersum ab externis gentibus persensisset.*

gente extranjera, que el ejército del religioso príncipe estaba protegido por una vigilancia de ángeles, y se vio que los mismos ángeles extendían con su vuelo signos de su protección sobre los campamentos del ejército»[45]. Al margen del uso de la expresión *externa gens*, constatada una vez más, nos parece interesante hacernos aquí eco de la idea de S. Teillet a propósito del significado del ejército en el contexto de la *Historia Wambae*: según la esta autora, podemos entender en el *exercitus* del relato julianeo la expresión de la *gens* nacional hispanogótica en su aspecto militar. Veremos esto más adelante.

«Pero el príncipe, viendo la ocasión de luchar con los francos, no sólo por esta causa, sino también deseando vengar las pasadas injurias de su gente, aguantaba cada día con ánimo fuerte, esperando la llegada de aquéllos...»[46]. Una nueva caracterización de los francos como *gens* opuesta a la hispanogótica. Esta significación queda reforzada aún en el próximo pasaje: «Pero como ninguno de los francos llegó para luchar, él mismo hubiera ido al encuentro de ellos, de no ser porque por consejo de su corazón y de sus *optimates*, se volviera atrás, para que no se diera el caso de que, rota la promesa de pacto entre ambas gentes, se diera la ocasión de ataque sangriento»[47]. El significado de la *pactionis promissio* entre ambas gentes ya ha sido objeto de estudio por nuestra parte en otro lugar: resulta, sin duda, una incoherencia en una obra impregnada de animadversión a los vecinos del norte de la provincia gala y es uno de los indicios que nos inclinan a pensar en atribuir una fecha tardía a la composición de la propia narración de Julián[48]. Al margen de esta circunstancia, es claro que en el pasaje aparecen los dos estados, en pie de igualdad, unidos por un tratado de paz. No creemos ya, a estas alturas, que el término *gens* pretenda designar a las minorías étnicas rectoras de ambos reinos. A la vista de los pasajes que hemos examinado hasta ahora, parece evidente que se ha producido una transformación desde el sentido antiguo tribal gentilicio o racial hasta una nueva concepción territorial o «nacional» que engloba a todos los súbditos del reino, de una forma casi indiferenciable de los *populi*.

Isidoro de Sevilla ya había definido el sentido etimológico de la palabra: «*Gens* es una multitud ordenada que procede de un principio o de una nación distinta según su propio régimen, como Grecia, Asia; de aquí que se llame gentilidad. Se dice *gens* por las definiciones de familia, esto es, de engendrar, *a gignendo*, como nación viene de nacer, *a nascendo*»[49]. Es, como puede apreciarse, una extraña mezcla conceptual, que engloba importantes reminiscencias del sentido clásico, junto a la nueva concepción de la *gens*, probablemente más acorde con el

---

45 *Hist. Wamb.* 23, 600-604: *Visum est enim, ut fertur, cuidam externae gentis homini angelorum excubiis protectus religiosi principis exercitus esse angelosque ipsos super castra ipsius exercitus uolitatione suae protectionis signa portendere.*

46 *Hist. Wamb.* 27, 692-695: *Sed princeps occasionem cum Fracis proeliandi operiens, nec solum istius causae, sed et praeteritas gentis suae cupiens uindicare iniurias, sustinebat, quotidie animo forti expectans occursum illorum ...*

47 *Hist. Wamb.* 27, 696-700: *Sed cum nullus e Francis ad bellandum accederet, ipse potius illis se occursurum deuouerat, nisi maturato sui cordis suorumque optimatum reuocaretur consilio, ne disrupta pactionis inter utramque gentem promisio inpetendi sanguinis esset occasio.*

48 cfr. G. García Herrero, «Sobre la autoría de la *Insultatio* y la fecha de composición de la *Historia Wambae* de Julián de Toledo», *Actas de las Jornadas Internacionales «Los Visigodos y su mundo»*, Madrid-Toledo, 22-24 de noviembre de 1990. Proponemos una datación más tardía de la que se admite tradicionalmente para la Historia Wambae y rechazamos la autoría julianea de la *Insultatio*. Sobre el primer tema cfr. et. S. Teillet, «L'*Historia Wambae* est elle une oeuvre de circunstance?», *Los visigodos: Historia y civilización, Antigüedad y Cristianismo* III, Murcia 1987.

49 Isid., *Etymologiae*, I, 4, 37.

sentido de su tiempo, un sentido que él contribuyó como ningún otro a perfilar, no en las *Etimologiae*, sino en las *Historiae*, donde la fórmula *rex, gens et patria* designa, según algunos autores, una realidad plenamente nacional concebida por oposición y a la vez sucesión del Imperio y marca el inicio de una nueva concepción de la España hispanogoda como un todo unitario en contraposición al resto de los *regna* de occidente[50].

En otro orden de cosas, M. Torres tampoco dejó de examinar en el *Liber Iudic.* el término que ahora nos ocupa: «Prescindiendo de los textos en los que se habla de pueblos según su nacionalidad, vemos empleado el término *gens* con los adjetivos más diversos, pero siempre señalándose marcadamente la idea general que encierra. Su significación es, sencillamente, la de persona o pueblos, y así tanto significa los pueblos extranjeros —*gentes alienas* de uno de los textos que ya hemos citado— como los pueblos súbditos, titulándoles, ya *gentes proprias*, ya *subditas*, ya *gentes imperio amplitudinis nostrae subiugatae*»[51].

La *gens* ha sido, por lo demás, objeto de estudio bastante pormenorizado como parte de la controversia a propósito de la territorialidad o personalidad de la legislación visigótica anterior al *Liber*. Pero, que sepamos, ningún autor ha acometido la tarea de estudiar los contextos de todas las apariciones del término. En todo caso, esta problemática, un tanto anticuada ya, rebasa los límites que hemos impuesto a nuestro trabajo[52].

BARBARUS

Hemos visto en el examen del término *gens* cómo la expresión que designa con mayor frecuencia y claridad el concepto de extranjería en la obra de Julián es *externa gens.* Sin embargo, en la producción literaria de Julián se encuentra la palabra *barbarus* cuatro veces. Dos de ellas proceden de citas más o menos textuales de san Jerónimo, mientras las otras dos (una de ellas de la *Historia Wambae*) podemos considerarlas originales de Julián[53]. En el *Antikeimenon* utiliza el comentario de Jerónimo al libro de Daniel para solucionar una contradicción temporal, y de nuevo acude al comentario de Jerónimo para explicar la sucesión de los regna de la profecía de Daniel en el *De Comprobatione*: «Pues el cuarto reino, que alude claramente a los romanos, es de hierro, 'que lo rompe y lo destroza todo', pero sus dedos y sus pies son en parte de hierro 'y en parte de barro', lo cual se comprueba de forma clarísima en este tiempo. Pues en un principio nada había más fuerte y duro que el imperio romano, así como al fin de los acontecimientos no hay nada más débil, cuando tanto en las guerras civiles, como contra diversas naciones parece necesitar la ayuda de otras gentes bárbaras»[54]. El carácter de este pasaje, del que Julián no cita la procedencia aunque la copia es textual en gran parte, ha llevado a concluir lo siguiente: «Finalmente, resulta interesante destacar que también este mismo autor

50 S. Teillet, *Des Goths..., op. cit.*, pp. 526-36.

51 M. Torres, *op. cit.*, p. 435.

52 cfr. nota 1.

53 *Concordancias*, pp. 124-125.

54 *De Comprob.* I, 21, 33-39: *Regnum autem quartum, quod perspicue pertinet ad Romanos, ferreum est, quod 'comminuit et domat omnia', sed pedes eius et digiti ex parte ferrei, 'ex parte sunt fictiles'; quod hoc tempore manifestissime comprobatur. Sicut enim in principio nihil Romano imperio fortius et durius fuit, ita in fine rerum nihil imbecillius, quando et in bellis ciuilibus et aduersum diuersas nationes aliarum gentium barbararum uidetur indigere auxilium.* (Jeron, *Coment. in Dan.* I, ii, 31-35, cfr. J.N. Hillgarth, *CC* CXV, p. 168)

(se refiere a Julián), comentando la tesis orosiana de los cuatro imperios llegará a comentar en un pasaje de su *De Comprobatione sextae aetatis*, la inminente caída de Bizancio. El otrora invencible imperio, desangrado por las 'guerras civiles' y acosado por los 'bárbaros', (*término con el que San Julián sin duda alude aquí a los árabes*)[55], se encuentra ya al borde de la muerte. Su papel ha sido retomado por Cristo, y parece obvio que —al menos de forma implícita— nuestro prelado une los destinos del reino celeste a los de la monarquía visigoda, último garante de la ortodoxia»[56]. Se trata de una conclusión sugestiva y, por razones distintas, afín a la que estamos comenzando a formular, no muy apartada, pues, de lo que consideramos cierto, pero errónea en cuanto al contenido de la argumentación: Julián sabía, sin ninguna duda, que estaba copiando a Jerónimo. El obispo toledano no cita expresamente sus fuentes más que en algunas ocasiones. Jerónimo le suministra bastantes, menos, por supuesto, que san Agustín o Gregorio Magno[57]. Con todo, es citado expresamente catorce veces a lo largo de las obras de Julián, tres de ellas en el propio *De Comprobatione*[58]. Aún no siendo un autor especialmente versado (ni interesado, por otra parte) por una historia que hoy podríamos denominar «crítica», sabía con toda probabilidad que Jerónimo no estaba refiriéndose a los árabes ni al Imperio Bizantino al comentar la profecía de Daniel. En ese momento concreto del *De Comprobatione* el único interés de Julián era demostrar que la profecía de Daniel había encontrado su cumplimiento con la venida de Cristo, cuyo reino, efectivamente, había asumido el papel rector de los *regna* anteriores desde su nacimiento.

Las otras dos citas son, sobre todo la de la *Historia Wambae*, originales. En el *De Comprobatione*, en un pasaje en el que se alude al cumplimiento de las profecías de Isaías y Miqueas acerca de que el tiempo de la venida de Cristo sería un tiempo de paz, dice: «... (cuando) la paz del Imperio estuvo preparada para la doctrina evangélica, entonces todas las guerras cesaron por fortalezas y aldeas, .../... con los soldados tanto como con las legiones romanas habiendo dejado ya el afán de combatir contra las naciones bárbaras...»[59]. Evidentemente, este pasaje se inscribe en la misma línea del anterior, y hace tanto más evidente lo que dijimos a propósito del otro el hecho de que el presente no es una copia de Jerónimo ni, que sepamos, de ninguna otra fuente. Paradójicamente, se refiere (creemos que inconscientemente) a través del término *barbaras* a las naciones que acosaban el imperio en tiempos de Augusto, como en el pasaje anterior se refería a las de los tiempos de san Jerónimo, entre las que habría que contar a los ancestros de

---

55 La cursiva en la frase encerrada entre paréntesis es nuestra.

56 F.M. Beltrán Torreira, «El concepto de barbarie en la Hispania visigoda», *Antigüedad y Cristianismo* III (1986) 53-60.

57 Este tema es de los más estudiados en Julián: J.N. Hillgarth, «Las fuentes de san Julián de Toledo», *Anales Toledanos* III (1971) 97-118. A. Robles Sierra, «Fuentes literarias del *Antikeimenon* de Julián de Toledo», *Escritos del Vedat* I (1971) 59-135. J. Campos, «El *De comprobatione sextae aetatis libri tres* de San Julián de Toledo», *Helmantica* XVIII (1967) 297-340. J. Madoz, «Fuentes teológico literarias de San Julián de Toledo», *Gregorianum* XXXIII (1952) 399-417. C. Pozo, «La doctrina escatológica del *Prognosticon futuri saeculi* de San Julián de Toledo», *Estudios Eclesiásticos* XLV (1970) 173-201, publicado también en *La Patrología toledano-visigoda*, Madrid 1970, pp. 215-243. A. Veiga Valiña, *La doctrina escatológica de San Julián de Toledo*, Lugo 1940, entre otros. Cfr. también notas a pie de página de la edición de Hillgarth en *CC*.

58 *Concordancias* p. 593.

59 *De Comprob.* I, 8, 18-21: *... tunc omnia bella cessauerunt, et nequaquam per oppida et per uicos excitabantur ad proelia, sed ad agrorum cultum, , militibus tantum legionibusque Romanis contra barbaras nationes bellandi studio delegato.*

la *gens gothica* que dominaría Hispania algún tiempo después. Evidentemente, este hecho carece de relevancia para un autor que, como Julián, ha organizado la Historia en torno a los dos acontecimientos que para él resultan auténticamente trascendentes en la vida del hombre, es decir, la venida del Redentor que anunciaron los profetas del Antiguo Testamento, que ya sucedió, tal como demuestra en el *De Comprobatione*, y la segunda venida de Cristo que tendrá lugar en tiempo indeterminado, pero en los términos y circunstancias que se describen en el *Prognosticum*.

En la *Historia Wambae*, pues, resta la última mención que del término *barbarus* hace Julián en toda su obra: Una vez sofocada la rebelión de Paulo, cuando se prepara para hacer frente a los auxilios que de Francia, según se rumorea, le llegan al rebelde, Wamba «con tanta virtud de animo y constancia, a las gentes de los bárbaros que se encontraban alrededor no sólo no las tenía en consideración, sino que las despreció»[60]. La referencia no es demasiado clara. Podemos suponer que se refiere a los supuestos aliados de los conjuradores, especialmente a los francos, lo cuál no deja de ser importante: Supone el trasvase de un importante término del vocabulario político latino desde los pueblos ajenos a la romanidad hasta las gentes no hispanas. De hecho, un adjetivo como *ferox*, perteneciente a un área semántica típica de la designación clásica de los bárbaros, se ha trasladado en Julián a los Vascones[61]. Sin embargo, este trasvase, a nuestro entender, se produce en las circunstancias concretas de la *Historia*, en la que Julián, conscientemente, adopta un vocabulario clásico que probablemente había caído ya en desuso. Como ejemplo, además de otros que veremos enseguida, baste ahora el del término que estamos estudiando. No podemos entender *barbarus*, dado el contexto en el que se produce, sino como sinónimo arcaizante de la expresión *externa gens,* mucho más abundante, como hemos visto.

NATIO

Es éste un término poco frecuente para designar el estado en la época de Julián. No obstante, se encuentra 9 veces en sus obras, aunque ninguna de ellas corresponde a la *Historia Wambae* y una procede de una cita bíblica[62]. En el *Antikeimenon* la palabra se encuentra en el contexto de la explicación de san Jerónimo a la profecía de la sucesión de los regna, de Daniel[63]. De san Jerónimo, citado esta vez de forma expresa por Julián, proceden también las dos menciones del *Prognosticum*[64]. Las seis restantes citas del término se encuentran en el *De Comprobatione*. Las dos primeras ya han sido examinadas páginas atrás. La tercera es la que sigue: «...ciertamente, no creo que quede gente alguna que ignore el nombre de Cristo. Por lo demás, incluso no teniendo predicador, no puede ignorar la opinión de la fe a través de las naciones vecinas»[65]. Poco después de esta última encontramos otra: «Ya pasaron aquellos días tras la venida de Cristo en los que vuestros poderes fueron oprimidos por la confusión [se dirige Julián a los

60 *Hist. Wamb.* 29, 754-756: *Tanta enim uirtute animi atque constantia circumpositas barbarorum gentes non solum non extimuit, sed contempsit,...*

61 cfr. nota 40.

62 *Concordancias*, p. 871-72.

63 *Antik. PL* 96, 621.

64 *Prognost.* III, 2, 18-20: *Isti tales, id est, quos aut incredulas nationes aut omnes daemones dicit...*, cfr. nota 35.

65 *De Comprob.* I, 8, 13; I, 8, 21; I, 21, 38; I, 16, 8; I, 14, 23-25: *Et quamquam non habuerit praedicatorem, tamen ex uicinis nationibus opinionem fidei non potest ignorare.*

judíos], cuando vieron a sus hijos, es decir, los apóstoles y los varones apostólicos, que fueron de la raza de los judíos, obrar milagros en medio de las naciones del Señor...»[66]. De las dos restantes citas, una es textual de Oseas y la otra corresponde también a san Jerónimo: se trata del pasaje que discutimos a propósito del término *barbarus*, en el que se ha interpretado erróneamente que Julián se refiere a los árabes y el Imperio Bizantino[67].

En definitiva, podemos concluir que, aunque el término *natio* no está ausente del vocabulario empleado por Julián, siempre lo encontramos en citas bíblicas o patrísticas, en pasajes que dependen de éstas o, en todo caso, refiriéndose a naciones del pasado, por lo general en alusiones vagas e imprecisas.

REX, GENS ET PATRIA: *¿UN NACIONALISMO HISPANOGODO?*

La más reciente interpretación del sentido ideológico profundo que adquiere la combinación de los términos que venimos examinando en la *Historia Wambae* de Julián de Toledo se debe, una vez más, a Suzanne Teillet, quien en su obra *Des Goths a la nation gothique* manifiesta que son un testimonio del surgimiento de la primera de las naciones occidentales tras la caída del Imperio romano. Renunciamos por su extensión a transcribir aquí las páginas dedicadas por esta autora al examen de los términos aludidos, pero hemos de resumir su tesis antes de expresar algunos matices que nos sugiere:

Uno de los significados más relevantes de la unción real consiste en establecer una relación más entre el príncipe y sus pueblos[68]. La ceremonia, vista en conjunto, subraya la reciprocidad de las obligaciones de una y otra partes. La unción real cristiana comporta una concepción personal y religiosa del poder, tal como es posible que existiera en la antigua realeza germánica y como existió sin duda en la realeza bíblica y en el Imperio romano. A diferencia de la *deuotio* imperial, que había hecho participar a España en un culto casi universal, la devoción de los *populi* a su príncipe contribuye a acentuar el carácter nacional, incluso el nacionalismo, de la España gótica. Hay rasgos interesantes que confirman esta transformación. En el *Liber ordinum*, p. ej., se presenta a la nación visigótica conducida por su rey como un nuevo «pueblo elegido» que combate contra las *gentes* o naciones enemigas de Dios. Pero el progreso notable de la *Historia Wambae* consiste en que, exaltando la figura del príncipe consagrado, se esfuerza también en definir la personalidad jurídica de la comunidad que lo ha elegido, es decir, de los *populi* constituidos en *gens*, en un proceso cuyo primer paso habría que buscar en la conversión de Recaredo y que sería reforzado con la introducción de la unción real[69]. En la *Historia Wambae*, la frase *...quem totius gentis et patriae communio elegit...* expresa también una idea interesante: distingue los godos en tanto que comunidad política —*gens et patria*— (actuando jurídicamente con motivo de la elección del rey) y los godos en tanto que sujetos individuales. Los *populi* no actuarán después de la elección políticamente (en tanto que *gens*), sino a través de su expresión militar, es decir, como *exercitus*. El *exercitus* aparece, pues, como la primera

66 *De Comprob.* I, 15, 7-11: *Iam ergo post aduentum Christi dies ipsi decurrunt, in quibus confusione graui patres uestris compressi sunt, quando filios suos, id est, apostolos et apostolicos uiros, qui fuerunt de genere Iudaeorum, uiderunt in medio nationum Domini operari uirtutes ...*

67 cfr. nota 56.

68 S. Teillet, *Des Goths...*, *op. cit.*, p. 619.

69 *Ibid.*, pp. 620-621.

forma de la comunidad nacional de los godos[70]. Para definir más precisamente la personalidad jurídica de la *gens* frente al rey, Julián, como sus predecesores, asocia a la idea de comunidad política, evocada por la palabra *gens*, el concepto de *patria*, retomado de la fórmula *gens et patria*, convertida en tradicional desde san Isidoro. Esta denominación de carácter oficial designa la comunidad nacional del *regnum* que toma progresiva conciencia de sí misma y del patrimonio que le es propio frente al *princeps*. Se afirma la noción de soberanía de la nación (*gens*) en relación con el rey. Una noción que Isidoro había esbozado poco antes, creando la fórmula *gens et patria Gothorum* para distinguir del rey, dándole una especie de existencia jurídica autónoma, la comunidad política y territorial de los godos: en la Historia, la *gens* es capaz jurídicamente de elegir al rey[71]. No obstante, ésta (la *gens*) no existe aún más que en relación con el rey. Viene a estar asimilada a la noción de *patria*, frecuentemente evocada en la *Historia Wambae* y en los textos contemporáneos. Los enemigos de la *gens* son también los de la *patria*, y viceversa, al tiempo que son también los enemigos del príncipe y, más aún, de Dios[72]. De cara al exterior del reino, la *gens* se afirma también, en tanto que *patria*, ante las *externae gentes*. El desequilibrio entre las dos partes de la obra (mucho más larga la segunda, que narra los acontecimientos de la Galia), muestra hasta qué punto es sensible Julián a las cuestiones de política exterior. Las *externae gentes* son mencionadas más veces que la propia *gens* visigoda y es una expresión que designa tanto una nación extranjera soberana en pie de igualdad, como una nación rival, enemiga en potencia, sobre todo cuando es vecina, como es el caso de los francos. Los textos visigodos subrayan a menudo este segundo aspecto. Todo lo anterior conduce a detectar en Julián un nacionalismo, que es fundado también en la exaltación del *regnum*, visto como sucesor del Imperio. Julián extrapola al reino visigodo el tema romano de los *barbari* [73].

La autora concluye, curiosamente, proclamando que «en realidad, los componentes nacionales son más fuertes que la herencia imperial, que sobrevive en la España visigoda más en la forma y la terminología que en la realidad política. La España visigoda, en efecto, con su rey consagrado por la unción, su *gens* y su *patria* y su sentimiento nacional que la eleva por encima de las *externae gentes*, aparece como el primer estado de la Europa moderna en adquirir, ya en el siglo VII, el estatuto de nación»[74].

Ideas interesantes las de S. Teillet. Muchas de ellas acertadas, en nuestra opinión. Pero, al margen de cierto anacronismo en la formulación, hemos de aducir algunos matices que nos parecen de cierta relevancia:

a) La unción real establece, efectivamente, una relación más entre el príncipe y su pueblo, pero, lejos de reforzar la reciprocidad de las obligaciones entre ambos, proporciona al monarca un *status* absolutamente preponderante. Éste emana de la sacralización que confiere a su persona el carácter declarativo eclesiástico de la voluntad divina. Esta preeminencia, una vez ha

---

70 *Ibid.*, pp. 622-623.

71 *Ibid.*, p. 624.

72 *Ibid.*, p. 625.

73 *Ibid.*, pp. 625-628.

74 *Ibid.*, p. 636: «En réalité, les composantes nationales sont plus fortes que l'héritage impérial qui se survit en Espagne gothique, dans la forme et la terminologie plus que dans la réalité politique. L'Espagne wisigothique, en effet, avec son roi consacré par l'onction, sa *gens* et sa *patria*, et de plus son sentiment national qui l'élève au-dessus des *gentes externae*, apparaît bien plutôt comme le premier État de l'Europe «moderne» à avoir acquis, dès le VIIe siècle, le statut de nation».

entrado a formar parte del rito de elevación al trono de los reyes godos, está llamado a patrimonializar el reino en su favor, pues, en el aspecto territorial, éste será entendido como un bien concedido por Dios[75].

b) No creemos que se pueda deducir de la *Historia Wambae* que Julián se esfuerce en definir la personalidad jurídica de la comunidad de los electores. En efecto, esta personalidad queda plasmada de alguna manera en la obra, pero la fórmula que se usa en el pasaje repetidamente aludido resulta más del empleo de un estereotipo oficial que de la concepción del reino que Julián tiene la intención de plasmar en la *Historia*. Mientras el término *gens* es bastante empleado, *patria* lo es bastante menos. Si comparamos los cuatro empleos con los cinco que se hacen de la misma palabra en el *Iudicium*, de dimensiones mucho más reducidas y que muy probablemente sirvió de fuente a Julián, tal vez podamos explicar mejor la circunstancia. El *Iudicium*, indudablemente, se encuentra mucho más cerca del espíritu oficial de la corte wambana que el propio relato de Julián. Vemos los pasajes que contiene: «Sean reputados de pérfidos entre todos quienes prepararon la ruina de su gente,... quienes se hicieron destructores de la patria»[76]. Se subraya aquí esa diferenciación entre *gens* y *patria* que forma parte del la fórmula acuñada por Isidoro, vigente en su tiempo, pero convertida ya en estereotipo oficial. Continúa el autor del *Iudicium* diciendo: «... movió al escándalo a los ciudadanos, a las gentes a la destrucción de la patria, a la muerte del príncipe no sólo a las plebes propias, sino también a las de naciones extranjeras»[77]. De nuevo, pues, encontramos una alusión al término en un contexto que incluye también la mención del rey, de forma tal que parece quererse diferenciar netamente de la propia *gens* y la *patria*, que, aquí sí, quedarían reafirmadas frente al soberano y con relación a él. Características similares encontramos en la siguiente cita: «Así pues, en la rebelión contra el predicho príncipe, contra la gente y contra la patria, se despojó en primer lugar de la fidelidad prometida...»[78]. Aquí sólo falta el genitivo plural de la *gens gothica* para construir literalmente la fórmula isidoriana. Y aún se encuentra una vez más en términos parecidos, cuando se narra cómo Paulo y sus aliados testificaron que ellos habían iban a guardar inviolablemente la fidelidad al rey y a la *patria*[79]. Por último se transcribe el párrafo del canon 75 del conc. IV de Toledo en el que se condena a los rebeldes. Nos parece evidente que el *Iudicium* formó parte de las fuentes utilizadas por Julián en la redacción de la obra. Algunos paralelismos textuales son especialmente ilustrativos:

---

75 cfr. G. García Herrero, «Julián de Toledo y la realeza...», *op. cit.*, pp. 238-241 y 251-255: La unción real y el pueblo elegido y conclusión.

76 *Iudicium* 1, 5-8: *Renotentur inter cuneos perfidorum qui genti suae parauerunt excidium, ut reportent in progenies saeculorum titulos infamiae suae, qui euersores facti sunt patriae.*

77 *Ibid.* 1, 13-15: *... commouit ad scandalum ciues, ad suorum perniciem plebes, , ad euersionem patriae gentes, ad interitum principis non solum proprias, sed externarum plebium nationes.*

78 *Ibid.* 2, 36-38: *In tyrannidem enim contra praedictum principem, gentem et patriam uertens, spoliauit se primum a fide promissa ...*

79 *Ibid.* 6, 134-38: *... nefandissimus Paulus uel socii sui una pariter nobiscum consenserunt et inuiolabiliter se ei uel patriae fidem obseruaturos sub diuini numinis sponsione testati sunt.*

Hist. Wamb. 2, 270: *Egressus igitur post haec princeps de ciuitate Gerunda, belligerosis incursibus gradiens...*	*Iudicium*, 3, 69: *...belligerosis incursibus properantes*
Hist. Wamb. 8, 152-53: *...consensionem illico propriae uoluntatis adhibuit, iurare etiam*	*sibimet omnes coegit. Post haec regnum arripuit...*
Iudicium, 2, 42-43: *Post haec, quod nefas est dici, regnum contra Dei uoluntatem arripuit et populos in hac nefaria electione iurare coegit. ...*	
Hist. Wamb. 13, 339-41: (Gumildus)... *huius rei clade perterritus, compendii uiam arripuit Nemausoque se cum Paulo socium contulit.*	*Iudicium* 4, 96: (Gumildus) ... *Nemauso se cun Paulo contulit.*

Fórmulas paralelas a las que usa Julián para describir el acceso al trono de Wamba las encontramos en las fuentes visigodas en buen número, tanto en las leyes civiles como en los concilios. Del concilio XII de Toledo, en el que él mismo alcanzó la primacía sobre los demás metropolitanos aún encontramos precedentes textuales del pasaje de la *Historia Wambae*:

Hist. Wamb. 2, 14-16: *qui* (Wamba) *ante regni fastigium multorum reuelationibus celeberrime praedicitur regnaturus.*	*Conc. XII Tol.* 1: *...ut qui (Ervigio) ante tempora in occultis Dei iudiciis praescitus est regnaturus...*
Hist. Wamb. 2, 14*: ...quem* (Wamba) *populi amabilitas exquisiuit...*	*Conc. XII Tol.* 1: *...quem* (Ervigio) *totius populi amabilitas exquisiuit ...*

Paralelismos textuales que, en este caso, pueden deberse a que nos hallemos ante el mismo redactor. Apenas llama la atención el uso, en el último caso, del genitivo singular *populi,* que expresa una globalidad significativa (como veremos) preferido al plural *populorum*. El propio concilio XII, muy poco después de los pasajes transcritos, aparece la fórmula *gens uel patria*, que seguiría vigente, al menos, hasta el concilio XVI: «Cualquiera de los palatinos, sea persona de cualquier grado u honor, que intentare la muerte del rey o la pérdida de la gente o de la patria de los godos...»[80]. Pero, en definitiva, creemos que no se debe confundir la pervivencia de fórmulas oficiales, más o menos provistas de significación real, y su uso por parte de Julián en

80 *Conc. XVI Tol. tomus: ... quicumque amodo ex palatinis cuiuslibet si ordinis uel honoris persona in necem regiam uel excidium gentis ac patriae Gothorum fuerit conatus intendere...* (J. Vives, p. 487). Los padres del concilio responden a la petición real en el canon 10, en términos muy parecidos, repetidos según la costumbre tres veces: *Quicumque igitur a nobis uel totius Hispaniae populis, qualibet coniuratione uel studio sacramentum fidei suae quod pro patriae gentisque gothorum statu uel pro conseruatione regiae salutis pollicitus est temerauerit...* (J. Vives, *Concilios...* p. 511).

un contexto terminológico a veces deliberadamente anacrónico, con las intenciones de éste al escribir la *Historia Wambae*[81].

c) El ejército fue probablemente, como dice S. Teillet, la primera forma de comunidad nacional de los godos, pero en esta cuestión la *Historia Wambae* es tanto un testimonio como un *exemplum*. Es bien sabido que el ejército visigodo se enrolaron desde tiempos muy antiguos hispanorromanos, circunstancia que pudo favorecer la integración de ambas etnias en un solo pueblo. La práctica ausencia de fuentes equiparables a la *Historia Wambae* en este aspecto puede crearnos la ilusión de que, al registrar una tan importante participación del *exercitus* en el relato, nos encontramos ante una gran innovación temática. Ya desde los tiempos de la monarquía visigoda de Tolosa se registran testimonios de la participación de los hispanorromanos en los ejércitos reales, en los que llegaron a ocupar importantísimos cargos. Lo más interesante, a nuestro juicio, es que, en un momento en el que la heterogeneidad de la composición de los contingentes militares (que procedían en su mayoría de armadas particulares del rey y clientelas nobiliarias) podía incluso hacer peligrar la estabilidad del reino, Julián presenta un *exercitus* homogéneo y compacto, actuando como un solo hombre a las órdenes del príncipe ungido[82].

d) Por último, creemos que la extrapolación del tema de los *barbari* no es tanto la indicación de una supuesta sustitución del Imperio en sus funciones teleológicas, cuanto una expresión más del estilo conscientemente inspirado en modelos clásicos que Julián elige para narrar los acontecimientos. A este respecto, continúa siendo interesante examinar los paralelismos textuales que Levison detectó ya en su edición de la *Historia Wambae* en los *MGH*[83].

Estas razones nos inclinan a pensar que, a pesar de la indudable importancia que reviste la exacta delimitación del significado de los términos que venimos estudiando (sobre todo porque encierran un gran valor testimonial en lo referente a la influencia de determinadas tradiciones) tal vez sea más interesante buscar en el significado de otros términos, como *populus*, la clave final para interpretar el papel que Julián atribuye a los súbditos en su historia ejemplar.

El populus *y los* populi

Como dijimos al examinar el término *gens*, no es *populus*, o más bien el plural *populi*, la palabra más empleada por Julián para designar a los habitantes del reino. Es utilizada, sin embargo, hasta 101 veces en el total de las obras, (34 procedentes de citas bíblicas) nueve de las

---

81 *LV* II, 1, 8: *De his qui contra principem uel gentem aut patriam refugi siue insulentes existunt. Quantis actenus gotorum patria... quod et patria diminutionem agnoscunt... intra fines patriae gotorum*; III, 5, 7: *Nam tunc potius genti ac patriae nostrae clementi pietate consulimus*; V, 7, 19: *Tunc recte nostre regiminis patriam;* VI, 1, 2: *si in causa rege potestatis uel gentis aut patriae*; VI, 1, 4: *aut si contra regnum, gentem uel patriam*; VI, 1, 6: *aduersus regem, gentem uel patriam*; VI, 1, 7: *pro causa autem gentis uel patriae*; IX, 1, 10: *Ipsi uero, qui eum ex peregrinis locis ad patriam remeandem notanda iterum cupiditate distraxerat*; IX, 2, 8: *patriae damna... aut si agredi pro gentis et patriae utilitatibus audacter uoluerit .../... et ad defensionem gentis uel patriae nostri prestus.../... et ad prestitum uel uindicationem gentis et patriae... ut qui nobilitatem sui generis et statum patrie... et statim ad uindicationem aut regis aut gentis et patrie uel fidelium presentis regis;* etc... (*cfr.* M. Torres, *op. cit.*, nota 489).

82 Sobre el ejército: C. Sánchez Albornoz, «La caballería visigoda», en *Wirtschaft und Kultur Festschrift zum 70 Geburstag von Alfons Dopsch*, Leipzig 1938, pp. 92-102. Del mismo autor: «La pérdida de España. El ejército visigodo: su protofeudalización», *CHE* XLIII-XLIV (1967) 5-73. Breve estado de la cuestión en J. Orlandis, *Historia del reino..., op. cit.*, pp. 167-170 y L.A. García Moreno, *Historia de España..., op. cit.*, pp. 331-334.

83 *MGH SSRM* V, pp. 501-526 con citas de Tito Livio, Virgilio y Salustio, además de Orosio, Hegesipo y otros.

cuales son de la *Historia Wambae*[84]. Estas últimas no parecen revestir a primera vista mucho más interés que las que se encuentran en las obras doctrinales, habida cuenta la heterogeneidad de las fuentes que en ellas utiliza el obispo toledano, y el carácter bastante indiferenciado que en ellas se advierte en una primera lectura. Pero, bien al contrario, un examen atento revelará interesantes datos a propósito del significado que el término tiene en todas las obras de Julián. En esta ocasión, contrariamente a lo que venimos haciendo, veremos primero los pasajes de la *Historia Wambae* y estudiaremos después los que proceden de las demás obras.

La primera de las menciones que encontramos en la *Historia Wambae* se encuentra en el pasaje repetidamente citado de la presentación del monarca, al comienzo de la obra[85], un párrafo que, cada vez más, va sonando a un tipo de fórmula oficial que habremos de buscar en otras fuentes para confirmar el carácter de tal. El siguiente pasaje se inscribe en el relato de los pormenores de la elección, en el momento en el que Wamba rechaza el trono que le ofrecen los nobles y el alto clero presentes en la *uilla* real de Recesvinto. Se nos dice que Wamba «... rehuyendo por todas partes .../... no era vencido por los ruegos, ni doblegado por el voto de los pueblos»[86]. Hay que hacer algunas puntualizaciones al párrafo: Si lo entendemos literalmente, nos encontramos ante la necesidad de entender que los *populi* mencionados son exclusivamente los miembros de esa nobleza y alto clero responsables de la elección. Podemos entender también que se refiere a un grupo de personas más o menos indeterminado, lo que no parece tener mucho sentido. La tercera posibilidad sería encuadrar de nuevo el uso del término en estereotipos verbales, pero la relativa frecuencia de empleo del término nos obliga a descartar, en principio, esta alternativa.

Menos dificultades ofrece el siguiente párrafo, en el que se narran acontecimientos ya inmediatamente posteriores a la aceptación por parte de Wamba del cetro real: «... en uno de estos días, a saber, el de las calendas de septiembre, .../... se levanta por todas partes la aclamación del pueblo por la elección del citado varón que le sucedió...»[87]. Se puede interpretar bajo la denominación *populus* a los habitantes del reino sin necesidad de distinguir clase o condición. Pero conviene llamar la atención sobre el hecho de que el sustantivo, significativamente en nuestra opinión, es empleado en singular. Tendremos ocasión de explicar esta particularidad, aparentemente sin importancia, más adelante. Por otra parte, mediante el término *adclamatio* se trata, en nuestra opinión, menos de describir una ceremonia derivada de la antigua aclamación imperial, por la que se ofrecía y festejaba el acceso a la púrpura de los nuevos emperadores, que de enfatizar la unanimidad presente en todas las acciones populares bajo el mando del príncipe. Simplemente, el vocabulario deliberadamente clásico que utiliza Julián en su historia, concebida a la manera de las grandes epopeyas históricas del clasicismo latino, le lleva a utilizar a veces una terminología que nos saca del contexto[88].

---

84 *Concordancias*, pp. 1029-1031.

85 *Hist. Wamb.* 2, 13-14: *quem totius gentis et patriae communio elegit, quem populorum amabilitas exquisiuit.* Las últimas palabras son literalmente las mismas del conc. XII de Toledo. Cfr. *supra* Rex, gens y patria: ¿Un nacionalismo hispanogodo? otros paralelismos textuales.

86 *Hist. Wamb.* 2, 22-24: *Quos uir ex parte refugiens, lacrimosis singultibus interclusus, nullis precibus uincitur, nulloque uoto flectitur populorum ...*

87 *Hist. Wamb.* 3, 39-43: *Ibi enim uno eodemque die, scilicet in ipsis Kalendis Septembribus, ... populi adclamatio exstitit.*

88 Opinión favorable a esta reminiscencia del rito imperial es la de S. Teillet, *Des Goths..., op. cit.*, pp. 588-589 (cfr. et. G. García Herrero, «Julián de Toledo y la realeza...», *op. cit.*, pp. 231, 236 y nota 143), aunque la propia autora concluye que la terminología de Julián está a menudo desvinculada de la realidad histórica. Cfr. *supra* notas 74 y 83.

En el siguiente pasaje se alude a la costumbre de «devolver» la fidelidad prometida a los pueblos: «...devolvió la fidelidad a los pueblos, según la costumbre»[89]. Ya vimos este pasaje con anterioridad. Parece que se trata de la parte tocante al monarca en un juramento recíproco entre el príncipe y los pueblos.

Los *populi* son mencionados de nuevo cuando Paulo es encargado por Wamba de sofocar el levantamiento de la provincia Narbonense: «... (Paulo), habiendo reclutado pueblos por todas partes, con simulación anuncia que va a combatir a los sediciosos»[90]. Evidentemente, se refiere aquí a cualquier habitante del reino en condiciones de luchar en el ejército. Por supuesto, esto no sólo incluía a los miembros de la *gens gothica* sino a cualesquiera hispanorromanos que el rebelde (todavía aparentemente al servicio del rey) encontrase en su camino, pues desde tiempos tan lejanos como los de Eurico o Alarico II pueden encontrarse ejemplos de combatientes no godos en los ejércitos reales. Así pues, el único matiz que podemos añadir a lo dicho sobre este párrafo es que, sin duda, los *populi* aludidos eran, al parecer, todos peninsulares, puesto que fueron reclutados precisamente durante el trayecto hecho para combatir a los rebeldes de la única provincia extrapeninsular del reino[91].

En sentido muy parecido se expresan las siguientes alusiones: «... después de esto, yendo a manifestar su tiránica intención, haciendo degenerar la fe de los pueblos mediante diversos argumentos fraudulentos...» y, un poco más adelante «... (Ranosindo) desea que Paulo, y ningún otro, sea rey para él y para los pueblos»[92].

El siguiente es, en nuestra opinión, bastante más interesante. Wamba justifica el rigor de las penas impuestas a los adúlteros durante la marcha del ejército, poniendo como ejemplo el castigo sufrido por Helí, que no quiso castigar los crímenes de sus hijos. Dice el rey: «A esto, pues, iré, y que Dios me castigue si, viendo la iniquidad del pueblo, yo no lo castigara»[93]. El interés al que aludíamos reside por una parte en el contexto de inspiración bíblica en el que se desarrolla el tema, y por otra en el nuevo empleo del término en singular. No es usual la utilización de la palabra en plural para designar los habitantes del reino, pero, como veremos, aquí Julián está introduciendo, tal vez inconscientemente, un nuevo concepto del *populus christianus* como trasposición del *Israeliticus populus* del Antiguo Testamento y en sustitución teleológica del mismo. La última aparición del término en la *Historia Wambae* vuelve al plural: se refiere a la llegada del cortejo burlesco que llega a la ciudad regia «estando presentes los pueblos...»[94].

En fuentes legales, «la designación *populus* es frecuentísima, ya en un amplísimo sentido de pueblo todo, ya aludiendo a los pertenecientes a una demarcación concreta, o sometidos a la autoridad de un funcionario, del cual son «el pueblo, los súbditos», ya como *populus regni* o refiriéndose al pueblo de Dios, ya también titulándolo pueblo cristiano, ajeno, fiel. En dos

---

89 *Hist. Wamb.* 4, 58: ... *ex more fidem populis reddidit.*

90 *Hist. Wamb.* 7, 125-127: *collectis undique populis, simulate se pugnaturum contra seditiosos enuntiat.*

91 cfr. *supra* nota 82.

92 *Hist. Wamb.* 8, 141-142: *Post haec tyrannidis suae consilium proditurus, diuerso fraudis argumento fidem populorum degenerans...* 149-150: *Ranosindus Paulum sibi regem designat, Paulum sibi nec alterum populis regem mox futurum exoptat.*

93 *Hist. Wamb.* 10, 246-247: *Ad hoc ergo uadam, ut iusto Dei iudicio capiar, si iniquitatem populi uidens ipse non puniam.*

94 *Hist. Wamb.* 30, 775: ... *hic inde adstantibus populis, urbem intrantes.*

ocasiones se cita el *conuentum populi* y en otra se habla también del pueblo como vecinos ante los que se castigará a las meretrices.

En el *Edictum de tributis relaxatia* de Ervigio se llama a los contribuyentes *populi priuati siue fiscalem*. También se les llama así una vez en el *Liber*. Es frecuente que junto al término *populus* aparezcan expresiones como 'nuestro', 'de nuestro reino', etc...»[95].

Para M. Torres, ocupado en defender la vigencia de una concepción pública del estado y el poder reales, carecía de importancia el hecho de que el *populus* fuese citado en singular o plural en sus fuentes. A nosotros nos parece que reviste una cierta importancia. En primer lugar, porque el singular expresa una idea global de los súbditos, que se entienden, no ya como un conglomerado heterogéneo de individuos, diferentes en función de clase, raza, religión, residencia, etc..., sino como un todo homogéneo provisto, más allá de diferencias circunstanciales, de una identidad propia que lo diferencia de otros *populi.*

Como ha señalado S. Teillet, durante los siglos de la Antigüedad Tardía se detecta un proceso de cambio en la designación del *populus* y la *gens*. Mientras el término *gens* se va singularizando y aparecerá muy a menudo acompañado por el genitivo plural del nombre del pueblo al que se refiera, el singular *populus*, que evocaba en la época clásica una colectividad, tiende a ser sustituido por el plural *populi*, que designará a los pueblos en relación con el príncipe[96]. Ya hemos visto que en la época de Julián, la denominación del pueblo del que se trata ha desaparecido casi por completo de la contigüidad del término *gens*. En cuanto al *populus*, su utilización en plural es, con grandísima diferencia la más frecuente. Baste un ejemplo: La mención que M. Torres hace de la expresión *populus regni* procede precisamente de las actas del concilio XV de Toledo. Pues bien, en este concilio, además del *Apologeticum* de Julián, los padres hispanos debaten el *tomus* regio en el que Egica les pide consejo a propósito de qué decisión tomar ante el dilema de cumplir el juramento que hizo en vida de su antecesor Ervigio y que le comprometía a proteger la descendencia del entonces rey, o acatar más bien el juramento de hacer bien a los pueblos que, como es sabido, hubo de prestar el día de su coronación. Tanto en el *tomus* como en la respuesta de los padres conciliares aparece citada la palabra *populus* en 24 ocasiones y, exceptuando la que menciona M. Torres en su artículo, todas lo son en plural[97].

El populus Christianus *y el* populus Iudaicus

Volviendo a las obras de Julián, hemos visto que en la *Historia Wambae,* la palabra es utilizada en singular dos veces, en las expresiones *populi adclamatio* e *iniquitatem populi*. La primera indica un sentimiento de unanimidad que se percibe, por lo demás en toda la obra, mientras la segunda se inscribe en un significativo marco textual alusivo a determinados pasajes de la historia bíblica. El *populus* descrito en singular evoca aquí, a nuestro juicio y de acuerdo con el modelo bíblico que impregna toda la obra, según hemos mostrado ya, aquel otro pueblo, el Israelita del Antiguo Testamento, elegido por Dios para desarrollar en la tierra los designios de la Historia de la Salvación. Esta impresión se refuerza con el examen del empleo del sustantivo en las demás obras de Julián, especialmente del uso en singular. El *populus* por

95 M. Torres, *op. cit.*, pp. 434-435.

96 S. Teillet, *Des Goths..., op. cit.*, p. 35.

97 *Conc. XVI Tol.*, ed. J. Vives, pp. 482-521. cfr. et. *supra* nota 80.

excelencia de la antigüedad latina, el romano, ha desaparecido del vocabulario de Julián: Su lugar es ocupado por el antiguo pueblo judío, mencionado al menos 27 veces en singular, bajo las denominaciones *populus Israeliticus*, *Iudaicus populus*, *populus Israel* o *populus Hebraeus*, todos ellos por oposición al *populus gentilis*[98]. Otros, como el *populus Persarum* o el populus *Graecus* apenas son mencionados una o dos veces[99]. Pero, a su vez, el antiguo pueblo judío ha sido sustituido por el *populus Christianus* o *populus Dei* en su misión histórico-escatológica. Así se desprende de la visión global de las obras de Julián, pero también en una de las pocas respuestas personales (es decir, no dependientes de fuentes patrísticas) de Julián en el *Antikeimenon*. En efecto, se pregunta Julián «Si antes del nacimiento de los hermanos Esaú y Jacob dice el espíritu de Dios en el Génesis acerca de ellos: 'El mayor servirá al menor', ¿cómo es que según el relato del mismo libro el mayor adoró el menor, esto es, cuando el menor Jacob, volvió de Mesopotamia, adoró al hermano mayor, Esaú?»[100]. La respuesta de Julián es muy significativa, tanto para el entendimiento de la sucesión de los pueblos en el desarrollo de una historia teleológica, como en la comprensión de las raíces ideológicas de la actitud del prelado toledano respecto a los judíos: «Esto que se dijo 'el mayor servirá al menor', no impide la verdad del relato, sino que el espíritu de Dios predijo figuradamente: igual que el pueblo de los judíos se designa por Esaú, el pueblo cristiano se señala a través de Jacob. Y por esto, no son contrarias entre sí, ya que según el relato el menor adoró al mayor y según la alegoría el mayor sirvió al menor»[101].

Esta comprensión de la sociedad cristiana como sujeto de los reinos surgidos en occidente constituye probablemente por sí sola, un capítulo tan extenso como fundamental de la Historia general de la Antigüedad Tardía y rebasa con mucho los límites de nuestro trabajo. No obstante, hemos de apuntar que, con las obras de Julián, nos hallamos ante un paso más en la interpretación literal de las ideas de Gregorio Magno e Isidoro de Sevilla a propósito de los deberes del monarca respecto de unos súbditos, contemplados, no sólo ya como cuerpo místico de Cristo, sino también como sustitutos excluyentes del pueblo elegido de la Escritura. En efecto, cuando Julián habla de tiempos presentes o futuros empleando el singular *populus,* hablando en nombre propio o siguiendo a san Agustín, san Cipriano u otros padres, alude casi exclusivamente al *populus Dei* o al *martyrum innumerabilis populus* que se encontrará en el paraíso tras el juicio final[102].

---

98 *Antik. PL* 96, 662: *Captiuis Israelitici populi in Perside constitutis...*; 601: *Israelitico populo* (2 veces); 603: *de populo Israel*; 633: *'inclinauit ex hoc in hunc', id est, a Iudaico populo in Gentilem populum*; 677: *nisi populo Israel*; 684: *Hebraeo populo*; 612: *ubi cum Dauid populum numerasset*; 630 y 677: *populum Israel*; 604: *iuxta quod populus Iudaeorum per Esau;* 607: *Iudaeorum ille populus*; 662: *Israeliticus populus*; etc... en el *De Comprob.* III, 6, 69: *... et plena a Deo liberatio seruitutis Israelitici populi*; I, 11, 7: *Israelitici populi*; I, 9, 21: *in illo populo* (se refiere al pueblo judío); igualmente en I, 14, 6; I, 19, 20; I, 20, 10; I, 20, 22; etc... Por el contrario, la expresión *populus Romanus* ha desaparecido por completo (cfr. *Concordancias*, p. 1223). Lo más parecido a una consideración global de los romanos es la expresión *exercitus Romanus*, que aparece una sóla vez (*De Comprob.* I, 27, 34).

99 *De Comprob.* III, 9, 34; *Antik. PL 96,* 662.

100 *Antik. PL 96,* 603-603: *Cum ante natiuitatem duorum fratrum Esau et Iacob in Genesi spiritus dei pro ipsis dicat: 'maior seruiet minori', quomodo iuxta ipsiuslibri historiam, minor maiorem adorauit, id est, quando Iacob minor de Mesopotania rediit, Esau maiorem fratrem adorauit?*

101 *Ibid.*, 603: *Hoc quod dictum est: 'Maior seruiet minori' , historiae ueritatem non impedit, sed figuraliter illud spiritus Dei praedixit: iuxta quod populus Iudaeorum per Esau, Christianus per Iacob signatur. Et ideo contraria sibi non sunt, cum iuxta historiam minor maiorem adorauit, et iuxta allegoriam maior minori deseruit.*

102 *Antik. PL* 96 623 *(populus Dei) Prognost.* I, 15, 113: *... illic martyrum innumerabilis populus.*

Pero cuando regresa a la realidad política del reino, apenas encontramos dos menciones más del término, ambas en plural: En la epístola a Idalio de Barcelona que precede al *Prognosticum,* Julián le manifiesta que ha encontrado el momento propicio para escribir el tratado, según convinieron ambos, porque hace poco tiempo ha tenido lugar «la marcha guerrera del glorioso príncipe de la ciudad regia, que se llevó consigo a los turbulentos grupos de los pueblos...». En el Prefacio dirigido a Ervigio que encabeza el *De Comprobatione*, menciona al monarca «los pueblos que te han sido concedidos por Dios»[103].

La Historia, la escatología y la sustitución de los populi

Pero una correcta ubicación del *populus Christianus* en el esquema ideológico de nuestro autor se ha de concluir, en nuestra opinión, teniendo presente la concepción global de Julián en los temas que competen a la realidad y finalidad de la Historia, de la que los pueblos son sujetos activos sólo en cierta medida, y a la escatología, que describe la meta final de la Historia y del hombre. La existencia de una influencia condicionante de la conciencia del fin de la vida sobre la vida misma es universalmente aceptada. También se comprueba con cierta facilidad que los objetivos finales, las utopías, etc... forman parte de los principales componentes de los baremos morales de las sociedades, determinantes a su vez en buena medida del quehacer histórico[104]. El propio cristianismo mostró desde sus comienzos una notable evolución de la moral en función de las sucesivas variaciones que iban experimentando las concepciones escatológicas. En un principio, el llamado «comunismo» de algunos grupos cristianos primitivos fue consecuencia (y componente) del conjunto antropológico-moral que algunos autores han denominado «ética del interin», nacida y apoyada en la esperanza de una inmediata *parussía* de Cristo. La dilación de ésta condujo en un segundo estadio, que se caracteriza, entre otros elementos, por la aparición de una literatura apologética, que defiende ya un comportamiento determinado en los campos político y social de los cristianos y demuestra un cambio en la escala de valores. Más adelante, nacerá la historiografía cristiana ligada a las realidades políticas imperiales, uno de cuyos máximos exponentes habría de ser Eusebio de Cesarea[105].

A partir del siglo IV los santos padres de la Iglesia comienzan a crear la Historia Universal, una realización más determinada por la idea de redención escatológica que por cualquier otra de índole filosófica o metafísica. La redención del género humano, contemplada desde la perspectiva cristiana posterior a los grandes concilios de la Antigüedad, universaliza la Historia, que no

---

103 *Prognost. Praef.* 80-82: *At modo, quia bellica profectio gloriosi principis ab urbe regia turbulentos cuneos populorum sufecturos secum abegit,... De Comprob. Praef. 14-15: Qui dum populos a Deo tibi creditos contingi exitio lethali formidas, utile praecisionis genus excogitas ...*

104 Sobre el tema la bibliografía es amplia. Puede verse M.I. Finley, «Utopianism Ancient et modern. The Critical Spirit», *Essays in honor of Herbert Marcuse*, Boston (Mass.) 1967, o la obra de K. Manheim, *Ideologie und Utopie*, Frankfurt 1952. Sobre la Antigüedad H.C. Baldry, *Ancient Utopias*, Southampton 1956. Relación con la Historia en R. Bultman, *Escatología e Historia*, Madrid 1974, y también A. Wincklofer, «Escatología», en *Conceptos fundamentales de la Teología*, vol. I, Madrid 1966, esp. pp. 507 ss. En otra perspectiva N. Cohn, *En pos del milenio*, Madrid(3) 1985, y nuestro propio estudio G. García Herrero, «Influencia de las utopías en la realización de la Historia: El caso de san Julián de Toledo», *Actas de las II Jornadas de Metodología y Didáctica de la Historia*, Cáceres 1984, pp. 27-35. Cfr. et. nota 57.

105 E. Gilson, *La Filosofía en la Edad Media, op. cit.*, pp. 58-59; E. Khaler, *¿Qué es la Historia?*, México 1964, pp. 67-69. R. Bultmann, *op. cit.*, pp. 120-128; M. Whiles, *Del Evangelio al dogma; Evolución doctrinal de la Iglesia antigua*, Madrid 1975, etc...

será ya la de los distintos pueblos antiguos, sino la del *populus christianus*. Poco después inicia san Agustín su monumental obra *De ciuitate Dei* en la que, entre otras muchísimas cosas, crea el esquema histórico de las seis edades del mundo, que desarrollará más tarde Orosio y será retomado por san Isidoro y el propio Julián, al tiempo que traza a grandes rasgos una «teología de la historia, para la que todos los acontecimientos culminantes de la historia universal son otros tantos momentos en la realización del plan querido y previsto por Dios»[106]. La vertiente política del agustinismo, cuya influencia en la posteridad occidental es admitida casi sin discusión, se encuentra, pues, en dependencia esencial de las concepciones agustinianas de la salvación, con sus componentes tan esenciales de Creación y pecado original[107]. No tiene, pues, nada de particular que hayamos de tener muy en cuenta las concepciones históricas y escatológicas de Julián para averiguar el sentido profundo de su ideología política, sobre todo teniendo en cuenta que el obispo toledano escribe el primer tratado sistemático *de nouissimis* del occidente altomedieval, el *Prognosticum futuri saeculi*, que alcanzaría una cierta popularidad en la Edad Media. La doctrina escatológica ha sido modernamente estudiada por algunos autores, que han puesto de relieve la influencia preponderante de san Agustín (y Gregorio Magno) en el tratado julianeo, y es posible que alguna parte de la teoría escatológica agustiniana haya sido tomada por la posteridad a través de obras como ésta[108]. El propio Julián, que concibió el plan general de la obra en una extensa conversación con Idalio de Barcelona, nos dice cuáles son los propósitos que le animan a escribirla: «... para tratar de alcanzar en nuestro diálogo cuál será nuestro estado después de esta vida, de suerte que, pensando sobre el tema con afán y con verdad, huyamos de las cosas presentes con tanta mayor decisión cuanto mejor y con más precisión conozcamos la situación futura a fuerza de pensar en ella»[109]. En realidad, la actuación de Julián sugiere que sus preocupaciones metafísicas siempre tuvieron mucho que ver con su contexto histórico concreto.

Entre los temas tratados en el *Prognosticum* tienen especial relevancia los relacionados con la escatología intermedia, es decir, sobre el estado de las almas de los difuntos antes de la celebración del Juicio final, y, para lo que nos interesa, el concepto de predestinación, que recoge de la exégesis agustiniana del Apocalipsis: «Escribió san Juan en su Revelación .../... que aquellos cuyos nombres no estuvieran escritos en el Libro de la Vida serán enviados al lago de fuego. Y al decir esto, no dice que Dios padezca de olvidos y que necesite conocer algo que desconozca, leyendo este libro, sino que este Libro, como dice san Agustín, significa la predes-

---

106 E. Gilson, *La Filosofía en la Edad Media*, Madrid 1985, p. 129.

107 H.X. Arquilliere, *L'Augustinisme politique*, Paris 1934 y más concretamente el cap. III: «Le développement de l'Augustinisme politique». E. Dinckler, «Augustinus Geschichtsauffassung», *Schweizer Monatshefte* XXXIV (1954) 514-526 (citado por R. Bultmann, *op. cit.*, pp. 68-69) y H.I. Marrou, «Augustin, Orosio et l'Augustinisme historique», *Settimane* XVII (1970) 59-88.

108 Sobre la influencia medieval de Julián, N. Wicki, «Das Prognosticon futuri saeculi Julians von Toledo als Quellenwerk der Sentenzen der Petrus Lombardus», *Divus Thomas* XXXI (1953) 349-360. Pero el mejor conocedor de la trayectoria medieval de las obras de Julián es su editor J.N. Hillgarth, «El *Prognosticum futuri saeculi* de san Julián de Toledo», *Analecta Sacra Tarraconensia* XXX (1957) 5-62; «St. Julian of Toledo in the Middle Ages», *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* XXI (1958) 7-26; «Julian of Toledo in the Liber Floridus», *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* XXVI (1963) 192-196. Además un resumen en su edición del *CC*. Cfr. et. J. Le Goff, *El nacimiento del Purgatorio*, Madrid 1985.

109 *Prognost. Praef.* 37-42: *... coepimus inter nos quaerere, quomodo se haberent animae defunctorum ante illam corporum ultimam resurrectionem; sicque collatione mutua nosceremus, quid futuri post hanc uitam essemus, ut uiuaciter et ueraciter de hoc negotio cogitantes, tanto certius praesentia fugeremus, quanto futura perscrutantes nosceremus auidius.*

tinación de aquellos a quienes se va a dar la vida eterna...»[110]. Un concepto de predestinación que se extenderá, como veremos, más allá del terreno metafísico, a la práctica real.

Del mismo modo que la escatología, es importante la preocupación de nuestro autor por la Historia. Partiendo de un examen general de sus obras históricas, podemos encuadrar el pensamiento historiográfico de Julián en tres dimensiones: la teoría de la Historia, que es el motivo fundamental del *De Comprobatione*, la coherencia y continuidad de la Historia, representada por el *Antikeimenon*, en el que se concilian las aparentes contradicciones de la Escritura, que es, por cierto, la más importante de las fuentes históricas para Julián, y la realización concreta, viva y dinámica, de una historia, brillantemente conseguido en la *Historia Wambae*. Cualquiera de estas obras podría ser analizada desde el punto de vista de las concepciones globales escatológicas y teleológicas, pero ello rebasaría, una vez más, los límites autoimpuestos. Nos contentaremos con describir dos importantes aspectos que inciden especialmente en la comprensión del concepto de *populus* en Julián:

a) El populus Iudaicus

A fines del siglo IV se había producido un cierto recrudecimiento en la postura antijudía de la Iglesia. El fundamento jurídico de ese recrudecimiento fue estudiado no hace mucho por el Prof. González Blanco, que ya detectó una metamorfosis conceptual en la teoría histórica de algunos autores cristianos de la época: «Creemos, pues, que el fundamento jurídico sobre el que se apoyará la coacción que se ejercerá sobre los judíos es la idea teológica de la Iglesia como pueblo de Dios en sustitución de Israel, antiguo pueblo de Dios. Pero no una idea teológica abstracta, que ya aparece en la carta de san Pablo a los Romanos, sino enriquecida con una precisa comprensión política de los conceptos, según la cuál 'pueblo de Dios' significa una realización sobre la tierra, con todos los requisitos legales de las sociedades terrenas, incluido el poder de legislar y coaccionar, comprensión que sólo se da a partir del siglo IV, en sus años finales. Como simultáneamente a esta concepción, la Iglesia va quedando como ideología oficial y prácticamente animadora de la vida pública, las consecuencias de toda índole comenzarán a constatarse muy pocos años después y entre tales consecuencias se podrá constatar el establecimiento de una situación de coacción sobre los judíos»[111].

Tres siglos más tarde, Julián de Toledo ataca a los judíos con tal rigor, que sus escritos y su pensamiento seguramente afectaron de modo sensible la política coactiva antijudía de Ervigio, al tiempo que contribuían a reforzar una tradición que tendría su punto culminante con el gran decreto antijudío de Egica, pocos años después de la muerte del prelado de Toledo[112]. Veamos algunos ejemplos de tal postura:

---

110 *Prognost.* III, 39, 4-10: *Scripsit sanctus Ioannes in reuelatione sua .../... quod qui non fuerint inuenti in libro uitae conscripti, mittantur in stagnum ignis. Et haec quidem dicens non ait Deum pati obliuionem, ut quasi libri huius recitatione possit nescita cognoscere; 'Sed liber iste' iuxta quod sanctus Augustinus ait 'praedestinationem significat eorum, quibus aeterna uita donabitur...'*

111 A. González Blanco, «Fundamentos jurídicos de la postura antijudía de la Iglesia en el siglo IV», *El Olivo* nº 5-6 (enero-junio 1978) 19-27.

112 L. García Iglesias, *Los judíos en la España Antigua*, Madrid 1978, esp. pp. 121-133, 141-146 y 191-198. Un estado de la cuestión sobre el tema hasta su publicación en pp. 23-30. Cfr. et. B. Blumenkranz, *Juifs et chrétiens dans le monde occidental*, Paris-La Haya 1960, pp. 430-1096 y J. Juster, «La condition légale des juifs sous les rois wisigoths», *Études d'histoire juridique offertés a P. F. Girard* II, París 1913, pp. 275-335.

«... ¿qué cosa va a ser más perniciosa y cruel que aquella (se refiere a la Galia) en la que se reúne el conciliábulo de los conjuradores, aparece el signo de la perfidia, la obscenidad en las obras, el fraude en los negocios, la venalidad en los juicios y, lo que es peor que todas las cosas, se acoge el prostíbulo de los judíos, que blasfeman contra nuestro Señor Jesucristo?...»[113]. Este pasaje procede de la *Historia Wambae* y es ilustrativo de la opinión moral que merecen los judíos a nuestro autor. En el prefacio del *De Comprobatione*, tras hacer una pequeña disertación a propósito de la idoneidad de la amputación como remedio a ciertas heridas infecciosas, continúa, dirigiéndose a Ervigio: «La podredumbre de estos miembros, que debe ser evitada, yo diría que son las lenguas de los judíos, que piensan que aún no ha nacido Cristo, Hijo de Dios prometido por la Ley, y esperan que vendrá otro, a la vez que se deleitan en discusiones pestilentes y afirman que el cómputo de los años desde el comienzo del mundo, según los códices hebreos, está ahora en la quinta edad del mundo, y que Cristo no ha venido, sino que vendrá en la sexta. Grave mal, crimen inaguantable y horrendo, que en este error de cómputo se determine el tiempo para conocer el nacimiento de Cristo»[114]. Ciertamente, como se ha señalado repetidas veces, el inicio del reino católico tras en concilio III de Toledo, significó el inicio de una política hacia los judíos mucho menos tolerante que la de tiempos anteriores[115]. San Isidoro era, en este sentido, más partidario de la conversión mediante la persuasión que de los métodos coactivos. En el obispo hispalense está presente también la noción de la sociedad cristiana como cuerpo místico de Cristo y, en ese sentido, el universalismo cristiano podía ser interpretado como excluyente del judío. Pero la conversión de los godos al catolicismo era lo bastante reciente como para sugerir la posibilidad de la vía pacífica como método de conversión. Cuando Julián inicia su actividad literaria, las circunstancias históricas habían cambiado. No sólo porque se había iniciado una tradición coactiva en la monarquía visigoda, sino porque, con el obispo toledano entraban a formar parte de la cuestión la acentuación de la influencia de los conceptos escatológicos y teológicos heredados de san Agustín. De Orígenes a san Juan Crisóstomo, la idea de que la totalidad del género humano podía salvarse había ido difuminándose, pero aún persistía de alguna manera en los años finales del siglo IV. Con la llegada de san Agustín, a través de la entrada del concepto de predestinación, que da lugar a los existencia de *boni* y *mali*, frecuentemente aludidos en contextos escatológicos, se llega a la idea de que, desde el pecado original (que permitió la entrada en el mundo de la muerte y el mal), una parte del género humano se encuentra definitiva e irreversiblemente apartada de la salvación. Vimos que Julián expresa la idea de que el antiguo *populus Iudaicus* ha sido sustituido por el *populus Christianus* en la consideración de *populus Dei*. Algunos otros pasajes del *Antikeimenon*, en general procedentes de san Agustín, pero plenamente asumidos por Julián, abundan en este tema. La escatología que se funda en la misión cósmica de este *populus Christianus* excluye toda otra visión escatológica universal, como es la de los judíos (la única alternativa, por lo demás, que sobrevive en el contexto cultural de nuestro autor). Por tanto, Julián considera a

113 *Hist. Wamb.* 5, 73-77: *Quid enim non in illa crudele uel lubricum, ubi coniuratorum conciliabulum, perfidiae signum, obscenitas operum, fraus negotiorum, uenale iudicium et, quod peius his omnibus est, contra ipsum saluatorem nostrum et dominum Iudaeorum blasfemantium prostibulum habebatur?*

114 *De Comprob. Praef.* 22-32: *Horum igitur membrorum euitandam putredinem, linguas dixerim Iudaeorum, qui promissum ex lege Christum Dei Filium necdum adhuc natum fuisse putant, et alium adfuturum exspectant, pestilentiosis obiectibus garrientes, quod sumpta annorumsupputatio ab initio mundi secundum codices Hebraeos quintam adhuc saeculi aetatem insinuent, et necdum adhuc Christum uenisse, quem in sexta credunt aetate saeculi aduenire. Graue malum, importabile quoque facinus et horrendum, quod in hoc errore annorum tempus dinoscendae natiuitatis Christi putatur.*

éstos inmersos en esa parte de la humanidad que es apartada de la salvación. La formulación de esta circunstancia es bastante expresiva: «...tú, (se refiere a Ervigio) que, mientras temes que los pueblos que te han sido concedidos por Dios sean afectados por una enfermedad mortal, piensas en un modo útil de amputación que aplicar a la podredumbre mortal de los miembros inútiles y a la piel incurable afectada de supuración purulenta, de forma que los que deben salvarse puedan ser guardados por esa actuación preventiva tuya»[116]. La actitud de Julián frente al problema judío, pues, supone una variación notable respecto a la postura de san Isidoro. No obstante, la fundamentación ideológica permanece intacta. Enseguida veremos cómo se explica la posición beligerante de nuestro autor, pero conviene resaltar antes una circunstancia que no debe ser olvidada: Al contrario de lo que pudiera parecer a tenor de lo dicho hasta ahora, no hay en la postura de Julián ningún componente visceral ni personal de odio antisemita. No se puede pensar en el obispo toledano como un abanderado de un racismo antisemita hispanogodo, ni recordar su probable ascendencia judía para buscar explicaciones a un supuesto fanatismo agresivo. El *populus Iudaicus*, cuyas funciones han sido asumidas por el nuevo pueblo de Dios, está condenado a la perdición, pero no en tanto grupo racial, sino sólo como pueblo apartado del camino recto. La conversión de los judíos es posible. En el capítulo final de su tratado más antijudío (calificado con razón «un formidable y aparatoso alegato promesiánico antijudío» por el Prof. Díaz y Díaz)[117], el *De Comprobatione*, Julián no sólo admite esta posibilidad, sino que

---

115 L.A. García Iglesias, *Los judíos..., op. cit.*, p. 106: Con Sisebuto «la negra política antijudía de los monarcas godos católicos se inicia...». Sobre san Isidoro, *ibid.*, pp. 142-143; M. Reydellet, *La Royauté..., op. cit.*, pp. 543-546; B. Blumenkranz, *Juifs..., op. cit.*, pp. 90 y ss.

116 *De Comprob. Praef.* 14-18: *Qui dum populos a Deo tibi creditos contingi exitio lethali formidas, utile praecisionis genus excogitas, quo exitiabilem membrorum inutilium saniem, et purulentae faecis insanabilem cutem, remediabili queant hi, qui saluandi sunt, studio declinare.*

117 M.C. Díaz y Díaz, «La obra literaria de los obispos visigóticos toledanos: Supuestos y circunstancias», *La Patrología Toledana Visigoda*, Madrid 1970, p. 57 nota 48, refiriéndose al *De Comprob.*: «Es posible que alguien quisiera aquí matizar que lo que buscaba con la primera de las obras citadas era proveer a los fieles de argumentos y datos contrastados con que entrar en la discusión con los judíos; pero la realidad histórica se encargaría pronto de hacernos ver que esta discusión era ya desigual en su planteamiento, y que, en todo caso, se había trascendido la discusión para llegar directamente al tratado antijudío». Más adelante, en la nota 48: «En la epístola dedicatoria a Ervigio, promotor de este tratado de Julián, parece darse a entender que se quiere salir al paso de los errores judíos (*respondere*); en este sentido lo entiende resueltamente Blumenkranz. Pero más bien creo que el sentido es el de 'escribir', 'contestar', 'discutir', y no el de 'salir al paso', 'responder'; esto es, no se refiere a ningún hecho actual que provocase una respuesta. Quizá incluso sus protestas de una actividad proselitista judía (1,1; 1,6) no pasen de las generalizaciones de costumbre para justificar su actitud». L. García Iglesias, *op. cit.*, p. 158 admite la posibilidad de que se trate de un alegato para responder a una efervescencia mesiánica: «Ya dijimos, al hablar del *De Comprobatione sextae aetatis* de Julián de Toledo, que este escrito puede ser una respuesta a la situación concreta planteada en el bando judío por una posible preocupación mesiánica». Sin embargo, páginas atrás (p. 145), este mismo autor dice: «Pero si hemos hemos de juzgar por la propia dedicatoria del opúsculo, respuesta más bien preventiva, ya que dice encaminarse más a evitar el mal de los miembros sanos, que a curar los ya afectados». Con semejantes indicios, más los que proporciona el conc. XVII de Toledo, García Iglesias especula con una cierta efervescencia mesiánica en tiempos de Ervigio y Egica (pp. 158-59). L.A. García Moreno, *Historia de España..., op. cit.*, p. 186, sigue la misma línea: «En todo caso no parece que se pueda negar que el Reino visigodo viviese en esos momentos en una especie de tensión apocalíptica a la que no eran ajenos otros lugares de la cristiandad mediterránea. A la interrogación ansiosa de un Julián de Toledo algunos años antes a los testimonios testamentarios sobre el final de los tiempos, parecía dar respuesta ahora la aparición de cuatro auténticos jinetes apocalípticos...». Desde luego no se puede decir que el *De Comprob.* sea un ejemplo «del método persuasivo» (Z. García Villada, «La cuestión judía durante la época visigoda», *Razón y Fe* 99 [1932] 160), pero tampoco nos parece que se reflejen en la obra de Julián angustias mesiánicas o escatológicas de especial intensidad. Cfr. nota siguiente.

urge a los judíos para que abandonen la senda torcida: «Realmente yerras mucho, mucho enloqueces, mucho duermes, pues caíste gravemente. ¡Oh, Israel! por tus iniquidades estás arruinado, aplastado, aniquilado. Perdiste el camino. Busca el camino, pues, para que por el camino llegues a la salvación»[118]. Pero no sólo esta frase nos suministra la confirmación de esa falta de visceralidad en la postura de Julián respecto al tema judío. De entre los poquísimos datos biográficos que poseemos de nuestro autor, hemos de traer aquí a colación uno bastante significativo: Cuando envió los manuscritos del *Prognosticum* a Idalio de Barcelona, Julián encargó la tarea a un judío, circunstancia que conocemos a través de la respuesta de Idalio, quien se muestra mucho más intolerante que el propio Julián: «Viniendo, en efecto un cierto judío, de nombre Restituto, como un bruto animal, por así decirlo, trayendo la materia congruente para la luz.../... este Restituto me lo ofreció con ambas manos .../... y, mirando el título, confieso que me admiré al darme cuenta de cómo vuestra santidad había confiado la causa de tan grande y preclara mercancía a un correo tan infiel y y tan ajeno del culto de la Fe. .../... Me di cuenta, sin embargo, en esto de la humildad de vuestro corazón .../... que rechazando la vanagloria, se apoyaba en mostrar a las miradas de los videntes lo abyecto de su condición, de forma que se viera que esto lo había dado a un siervo más vil»[119]. En general, si se examinan las más de 170 ocasiones en las que los judíos son mencionados en las obras de Julián, bajo diversas denominaciones[120], se hallará que su postura ante ellos es negativa, desde luego, pero desde una perspectiva condicionada en niveles profundos por la contraposición de las escatologías[121]. Los rasgos concretos, agresivos, de la polémica tienen su raíz en otro fenómeno, la activación de la moral, que se produce también como consecuencia de reformulaciones de la escatología tradicional.

b) La activación de la moral

Ligado igualmente a los conceptos escatológicos, pero también a la reinterpretación literal del Antiguo Testamento, se halla un fenómeno que caracteriza la producción de Julián tanto como lo que conocemos de su actuación política y su actitud frente a los monarcas y la sede

---

118 *De Comprob.* III, 10, 144-148: *Vere multum erras, multum desipis, multum stertis, grauiter enim corruisti, O Israel; iniquitatibus tuis collisus es, confractus es, conquassatus es. Viam perdidisti, uiam ergo sequere, ut per uiam uenias ad salutem.*

119 *Epistula Idalii ad Iulianum*, 31-54 (ed. *Hillgarth*, *CC* CXV, pp. 3-6): *Adueniens namque quidam Iudaeus, nomine Restitutus, quasi brutum, ut ita dixerim, animal, materiam lumini congruentem deportans, librum quem studiosa breuitate, non solum ex antiquorumsanctorumque patrum sententiis, uerumetiam, inspirante etdocente Christo, labore ac studio proprio consummare, etnostrae ineptiae sanctitudinis uestrae prudentia mittereprocurauit, gemellis manibus obtulit. Quem auiditate noscendi, rapiens potius quam accipiens, citissime pandidi, titulumque contra suscipiens miratum me esse fateor, cur tantiet tam praeclari mercimonii causam tam infido et a cultufidei alieno uestra sanctitas crediderit baiulo. Sed illico illaratione imbutus, qua thesaurus fictilibus uasis committitur, praefato iudaeo cur ea quae acceperat illaesa detulerit, prius potius quam nobis, gratias egi, considerans ne forsan immutatione dextterae Altissimi ageretis, ut is qui caduca mercimonia uectare solitus erat, diuinis aeternisque mysteriis pararetur. Intellexi tamen ex hac parte sancti et artificiosi cordis uestri humilitatem, quae omne quod in dictis uestris uenustum, nitens et purum existit, cum gratiarum actione referendo ad deum, cuius nobis munere uenit, ingens et optimum reddit, uanam uero gloriam respuendo eo idipsumabiectum uidentium obtutibus ostendere nititur, quo uiliori gerulo hoc idem credidisse cernitur.*

120 *Concordancias*, pp. 589-590, 759, 769-771.

121 Cfr. nota 117, posición de M.C. Díaz y Díaz, que nos parece bastante acertada.

romana: este fenómeno es la configuración de una moral orientada a la acción, a la solución de los problemas de modo tajante: «... yo, no siendo desconocedor de mi debilidad, declinaría la pesada carga que me imponéis si no tuviera miedo a que, con mi silencio, contribuiría a la perdición de las almas, especialmente siendo lo mismo no querer afirmar la Fe que negarla, porque cuando se trata de algo referente a Dios o contrario a Dios, es peligroso para el pastor callar, infame el huir y mortífero el sucumbir»[122]. La actuación de Wamba en la *Historia Wambae* está delineada con trazos similares: su actuación en la campaña militar contra los vascones, sus disposiciones disciplinarias contra los soldados pecadores, saqueadores o adúlteros en la provincia Tarraconense, el modo de conducir el ejército en el ataque a la Galia, la presteza y valentía con la que se emplea en la búsqueda del enemigo franco o las sabias medidas que toma en las ciudades de la Narbonense, una vez sofocada la rebelión, son un buen exponente del modelo moral ejemplar que Julián preconiza en el relato. El pueblo en armas, es decir, el *exercitus*, reacciona como un todo homogéneo y compacto a las órdenes del rey. El discurso de Wamba a las tropas acampadas en Cantabria es un exponente inigualable de esta moral activa, que contribuye, a su vez, a la profundización de la historización del Antiguo Testamento, de la que tantas y tan buenas muestras se encuentran en la narración[123].

c) El pueblo elegido

En este contexto, hemos de retomar algo de lo dicho ya cuando abordamos el tema de la concepción de la realeza. La sustitución del pueblo judío por el cristiano en el plan divino es, según hemos visto, un hecho aceptado plenamente por Julián. De san Agustín toma en el *Antikeimenon* otra descripción del cambio de papeles de los dos pueblos en el desarrollo histórico, siguiendo la exégesis del Salmo 74: «'Beben todos los pecadores de la tierra'. ¿Quienes beben?: 'Todos los pecadores de la tierra'. Los judíos eran ciertamente pecadores, pero soberbios; también los Gentiles eran pecadores, pero humildes. Todos los pecadores beben, pero mira, quiénes el vino y quiénes las heces. Pues aquellos, bebiendo la hez, se perdieron; éstos, bebiendo el vino, se salvaron»[124]. Dada, pues, esa sustitución, el *populus christianus* es el encargado de llevar adelante los designios de la monarquía celeste. ¿Considera Julián al pueblo hispanogodo el abanderado de ese pueblo de Dios? Ya dijimos que no llega a ese extremo de forma explícita, pero toda su argumentación en el *De Comprobatione* gira en torno a demostrar que las profecías bíblicas que aseguraban a Cristo un dominio efectivo sobre toda la tierra han sido ya cumplidas en la realidad, y la propia historia que narra en el tratado antijudío tiene su fin natural en el reino y los días de Julián. Y hay que recordar de nuevo cómo los prodigios que se

122 *De Comprob. Praef.* 38-44: *Ego autem imbecillitatis meae non nescius, impositum mihi a uobis onus greuedinis declinarem, nisi perditionem animarum praestrui meo silentio praecauerem, praesertim cum unum idemque sit fidem nolle asserere, quod negare. Vbi enim de Deo uel contra Deum aliquid agitur, periculosum est pastori si taceat; infame si fugiat; mortiferum si succumbat.* Como de costumbre, la fundamentación es veterotestamentaria (44-47): *Quod terribiliter Dominus per prophetam ignauam pastorum socordiam increpando, commemorat, dicens: 'Non ascendistis ex aduerso, neque opposuistis murum pro domo Israel, ut staretis in proelio in Die Domini' (Ezequiel*, 13, 5).

123 *Hist. Wamb.* 9. 178-219.

124 *Antik. PL* 96, 633: *'Bibent omnes peccatores terrae'. Qui bibent?. 'Omnes peccatores terrae'. Iudaei erant quidem peccatores, sed superbi: et Gentiles erant pecatores, sed humiles. Omnes peccatores bibent, sed uide qui faecem, qui uinum. Etenim illi bibendo faecem, euanuerunt; isti bibendo uinum, iustificati sunt.*

narran en la Historia Wambae parecen estar directamente inspirados en los pasajes del Éxodo, que narran la salida del pueblo de Israel de las tierras de Egipto[125].

El *populus christianus*, pues, se reafirma en el plano ideológico como una singularidad con características propias en las obras de Julián frente al pueblo judío, en tanto que nuevo pueblo elegido sustituto del anterior, de la misma forma que la expresión *externae gentes* refuerza la propia identidad del pueblo hispanogodo frente a las *gentes* vecinas. Distintos detalles apuntan a una idea de preeminencia del pueblo del reino como abanderado de ese nuevo pueblo de Dios, circunstancia que no es recogida exclusivamente en las obras de Julián. La propia S. Teillet constata en el *Liber Ordinum* la presencia de algún himno litúrgico de tiempos de Julián en el que se presenta a los godos conducidos por el rey como un nuevo pueblo elegido que combate contra las gentes o naciones enemigas de Dios[126]. De cualquier forma, si, como asegura M.C. Díaz y Díaz, la puesta a punto definitiva y estable de la himnodia visigoda corrió a cargo de Julián en el período de su pontificado, ciertamente nuestro autor tuvo numerosas fuentes de inspiración para la trasposición de las imágenes bíblicas a la nueva teoría de la realeza, el reino y el pueblo.

Otros términos

Tras el examen del término *populus*, su significación y trascendencia en las obras de Julián, otras palabras relacionadas con la configuración ideológica del reino y los súbditos carecen casi por completo de relevancia. Dejando aparte el tema de la reordenación conceptual del territorio, apenas algunos términos nos quedan por examinar en este trabajo:

a) Plebs

Aparece un total de 11 veces en las obras de Julián, cuatro de ellas en citas bíblicas y otras tres en la *Historia Wambae*[127]. Las menciones en esta última no ofrecen demasiada información: «Puesto que, alejándose divinamente aquél varón, tanto por los deseos y ambiciones de la plebe, como por la obediencia de ésta...»[128], un pasaje que alude a la actitud de Wamba en los comienzos del relato, y que no suministra ningún indicio diferenciador del término. Más adelante, hablando de Argebado: «... el cual varón de vida venerable, e idóneo por su solicitud en salvar a la plebe...»[129]. Por último: «Cuando el príncipe percibió el ejército congregado en una sola unidad, situado aproximadamente a un estadio de la ciudad, conmovido por una increíble inflamación del espíritu, dispone los jefes, alinea las plebes, divide las tropas...»[130]. La caracterización, como se ve, es bastante difusa. En fuentes próximas a la *Historia*, como el *Iudicium*, tampoco se delimita el sentido con mayor precisión. M. Torres ya se hizo eco de esta

125 cfr. G. García Herrero, «Julián de Toledo y la realeza...», *op. cit.*, pp. 238-241: «La unción real y el pueblo elegido».

126 S. Teillet, *Des Goths..., op. cit.*, p. 621.

127 *Concordancias*, p. 1024.

128 *Hist. Wamb.* 3, 43-45: *Nam eundem uirum quamquam diuinitus abinceps et per hanelantia pleuium uota et per eorum obsequentia ...*

129 *Hist. Wamb.* 7, 128-129: *... uir uitae uenerabilis et sollicitudine saluandae plebis idoneus Argebadus...*

130 *Hist. Wamb.* 24, 606-609: *Cum enim congregatum in unum iam princeps sensisset exercitum, eminus ab urbe fere uno stadio positus, incredibili animi accensione permotus, disponit duces, subtexit plebes, diuidit acies ...*

indiferenciación: «El término *plebs* tiene un sentido igualmente general de designación de los súbditos y se encuentra aplicado en algunas ocasiones, y en una de ellas con los adjetivos *proxima subiectaeque*»[131]. Tal vez podamos ver, en general, un cierto matiz religioso en el término, que parece atribuir al colectivo descrito mediante su uso el carácter de grupo de fieles en relación con el pastor, sobre todo en el caso de la referencia que se hace el el relato al obispo Argebado o en la expresión *ad salutem plebium* que se encuentra en los versos de Julián de la *Epistula ad Modoenum*[132] o, como ha sugerido el Prof. G. Moreno, sea «un término de significación difusa, abarcando un grupo humano muy heterogéneo, marcado negativamente: ni estamentos privilegiados ni esclavos»[133]. Pero, como hemos visto, el término *populus* es el preferido para designar también el conjunto de los fieles.

b) Ciuis

Aparece siete veces en el conjunto de las obras, cinco de las cuales corresponden a la *Historia Wambae*, una a la oración que precede al *Prognosticum* y otra al *De Comprobatione*[134]. El sentido, al parecer, siempre es el mismo: Se trata de los individuos que viven en la ciudad. Sólo en un pasaje se encuentra el término utilizado en una contraposición con *incola*: «... surge una nueva sedición entre los mismos sediciosos y, mientras que por la sospecha de la traición, los ciudadanos mismos o los habitantes huyen hacia algunos de los suyos...»[135]. Tampoco, pues, aclara demasiado este párrafo. Únicamente si aceptamos el matiz religioso que adquiere el término *ciuitas* en la obra de Julián, podemos especular con la existencia de una cierta dignificación del habitante de la *ciuitas* por oposición al que vive en el medio rural o en agrupaciones urbanas de importancia menor[136]. Las fuentes legales o las definiciones de san Isidoro no parecen aportar nada interesante en el estudio de este término[137].

c) Lex

En el plano de las relaciones del rey con los súbditos, el término que designa la configuración formal de estas relaciones es *lex*, es decir, la ley. En este trabajo no deseamos profundizar en el estudio minucioso de esta, a nuestro juicio, importante cuestión. Sin embargo no podemos dejar pasar la ocasión sin decir que, en el marco ideológico que venimos delineando en estas líneas, se inscribe con toda coherencia el sentido que tal término encierra en la obra de Julián. La palabra (y algunas derivadas como el adverbio *legaliter*) es empleada por Julián 145 veces en sus obras, 35 de las cuales proceden de fuentes bíblicas. En la *Historia Wambae* el término

131 M. Torres, *op. cit.*, p. 436.

132 *Ep. ad Mod.* 2, 1-2: *Sic patriarchae, sic prophetae nobiles, Moyses beatus atque Dauid obtimus, Iob, Hieremias atque omnis contio patrum sacrorum per beatas paginas non usitarunt rithmicas sententias, Sed siue uersu siue prosa disserunt, quod nunc habetur ad salutem plebium.*

133 L.A. García Moreno, *Historia de España...*, *op. cit.*, p. 270.

134 *Concordancias*, p. 153.

135 *Hist. Wamb.* 19, 479-481: *Surgit etiam noua inter seditiosos ipsos seditio, et dum suspicionem proditionis ciues ipsi uel incolae ad suorum aliquos refuderunt ...*

136 Cfr. cap. siguiente: La ordenación del territorio en la *Hist. Wamb.*

137 M. Torres, *op. cit.*, pp. 436-437 Isid. *Etimol.* IX, 42 y IX, 4, 39-40. Cfr. et. H.J. Adams, *op. cit.*, p. 320.

no es utilizado jamás[138]. Tal circunstancia no deriva de que la palabra haya caído en desuso en la terminología civil corriente del reino en esta época: Una obra que, como el *Iudicium*, aborda una descripción de los mismos acontecimientos, sí utiliza la palabra, que, por descontado, puede ser hallada en las fuentes legales y hasta en los concilios[139]. La razón es que Julián utiliza invariablemente la palabra *lex* refiriéndose a tanto a los preceptos formales del Antiguo Testamento, como a las enseñanzas que se derivan de la Biblia en su conjunto. En el *Antikeimenon* se encuentran interesantes interpretaciones del significado y características de la Ley, tomadas de san Agustín y de Orígenes, cuyo estudio resultará, en su momento, interesante[140]. Baste ahora decir que, en exacta correspondencia con el cuadro ideológico general que estamos esbozando, las normas rectoras de cualquier tipo de relación, que pueden ser expresadas a través de una terminología relacionada con la palabra *lex*, son, sin la menor duda las que emanan de la voluntad divina expresada en la Biblia e interpretada por los padres de la Iglesia.

CONCLUSIÓN

De los términos usados por Julián para designar el estado, sobre todo en lo referente a su aspecto físico o territorial, el más frecuente es *regnum*. Pero éste encierra un doble sentido, ya que significa tanto el territorio del propio estado como el mando o soberanía que se ejerce sobre él. Dos factores inciden de forma decisiva en la caracterización del concepto, sea cual fuere su significado concreto en cada caso. En primer lugar, la obtención del reino se caracteriza fundamentalmente por ser la expresión terrena de la voluntad divina. El príncipe legítimo recibe el reino de manos de Dios, mientras el rebelde se apodera violentamente de él contra la voluntad divina. En segundo lugar, reforzando esa idea fundamental, en la *Historia Wambae* la descripción misma por parte de Julián del acto mismo de la recepción se hace a través de verbos indicativos de la condición moral de la acción: *accipere o suscipere* en el caso de Wamba y *arripere* en el caso del rebelde. El rey recibe o asume el reino; el tirano lo arrebata. La más interesante consecuencia, no explícita pero clara, de esta fundamentación ideológica del poder es, al margen de su idoneidad moral, que el *regnum* puede ser arrebatado por quien lo concedió, cuando las cualidades del monarca dejan de ajustarse a aquellas exigencias de la realeza cristiana que estudiamos en otro lugar. De esta forma, la caracterización del *regnum* en las obras de Julián se ajusta a la teoría de la realeza tal como la expresó el propio autor, al tiempo que corrobora en alguna medida la interpretación práctica que de tal configuración hicimos en páginas anteriores. Ante este nuevo dato, aparece meridianamente claro que la elección de Saúl como modelo arquetípico de Wamba no es una circunstancia casual, sino que refuerza el carácter ministerial condicionado de la realeza y la propia atribución del *regnum* (en sentido de imperium), y ha sido adoptado históricamente *a posteriori*.

Patria y *gens* designan, cada una por separado y también en conjunto, a los habitantes del reino, con matices diversos. La segunda es mucho más frecuente que *patria*. Esta última había

138 *Concordancias*, pp. 788-790, 792.

139 *Iudicium* 7, 158: *Deinde legis est relata sententia ...*

140 Este importante aspecto del pensamiento de Julián queda para un próximo estudio. También sería interesante fijar su posicionamiento en la evolución de la concepción del Más Allá a lo largo de los siglos de la Antigüedad Tardía y la Alta Edad Media.

tenido una significación especial en los comienzos del siglo, cuando Isidoro de Sevilla y otros autores acuñaron una fórmula (*gens et patria Gothorum*) que identificaba la comunidad nacional hispanogoda como un todo jurídico con identidad propia frente al *princeps*. Eran tiempos todavía cercanos al concilio III de Toledo, que había significado la conversión de la *gens Gothica* al catolicismo y la expresión reflejaba un proceso político de integración en el que el estado debía aparecer con un todo único, pero afirmado aún en cada uno de sus componentes: el *rex*, la *patria* y la *gens*, entendiendo siempre los dos últimos en estrecha dependencia del primero. La fórmula tuvo gran éxito, en parte por la autoridad de su autor y en parte porque expresaba bien tanto los deseos de los hombres más cultos del reino, constituyendo una realidad que ha sido calificada como nacional, la cual comenzaba a vislumbrarse en las primeras décadas del siglo VII. Ello hizo que perdurase a lo largo de toda la centuria en textos legales civiles y conciliares. En la *Historia Wambae*, bajo el influjo de esta importante tradición cultural, ambos términos, *gens* y *patria*, continúan estando presentes, pero, mientras el primero aparece con frecuencia en expresiones que remiten a realidades, conceptuales o concretas, plenamente vigentes, *patria* se ha convertido en un término reservado en la obra de Julián a frases y expresiones de tono oficial, tal vez un tanto estereotipadas o grandilocuentes. La concepción del reino en el pensamiento de Julián es ya un tanto diferente de la que expresó Isidoro medio siglo antes y se expresa en términos distintos. Mientras el *Iudicium*, de muy reducidas dimensiones, aún registra un empleo relativamente abundante del concepto de *patria* (incluyendo citas textuales de la fórmula que venimos mencionando, procedentes del canon 75 del concilio IV de Toledo), en la obra de Julián el uso del término es escaso y, como decimos, un tanto dependiente del estereotipo oficial. Además, el genitivo plural *Gothorum* ha desaparecido por completo. Los *Gothi* apenas son mencionados por Julián, que pone el sustantivo en boca de terceras personas. Tal vez el término sugiere a nuestro autor una indeseable heterogeneidad en la procedencia o condición de los súbditos del reino, o tal vez simplemente nos hallamos ante el testimonio del punto final de un proceso de integración que se había iniciado mucho antes. En cualquier caso, la intención de Julián no es ya reflejar una identidad nacional, conseguida desde hacía bastante tiempo en el plano jurídico, sino más bien subrayar la necesidad de una coherencia y unidad del pueblo bajo el cetro de un monarca de origen divino, en cuya configuración tenía cada vez un papel más relevante la jerarquía eclesiástica. El término elegido por Julián para expresar esta nueva concepción es *populus*, cuyas resonancias bíblicas son especialmente patentes en la producción literaria de nuestro autor.

A pesar de esta importancia del *populus* en el discurso ideológico de Julián, en el plano meramente descriptivo la noción de gens *sigue* desempeñando un papel importante, no sólo porque alude al propio pueblo hispanogodo, sino también porque forma parte de las nuevas expresiones destinadas a afirmar la identidad de éste en oposición a los pueblos extranjeros, que en la *Historia Wambae* son aludidos con frecuencia a través de la expresión *externae gentes*. Esta fórmula encierra a menudo un significado un tanto vago, pero en un examen atento de los textos podemos adivinar que alude a la práctica totalidad de los pueblos contiguos a las fronteras del reino, es decir, tal vez los vascos, saxones y, muy especialmente, francos. Frente a las *externae gentes*, consideradas ya como jurídicamente iguales a la *gens* hispanogoda, ya rivales de ésta, se afirma la identidad e idiosincrasia propias de un pueblo que en la obra de Julián es ya concebido como una totalidad homogénea. Esta idea es reforzada por el hecho de que el uso del sustantivo plural *Gothi* no sólo es escasamente utilizado, sino que, como hemos dicho ya, posee casi siempre un valor histórico o poético, referido a la pretérita e idealizada

uirtus guerrera del pueblo godo. En una sola ocasión, los pueblos extranjeros son llamados *barbari* en el relato de la campaña de las Galias; en tal denominación puede incluirse la práctica totalidad de los enemigos del reino. Esta circunstancia, no obstante, no debe hacernos pensar en que Julián mira la España visigoda como heredera del Imperio. Resulta, simplemente, uno de tantos ejemplos del estilo deliberadamente clásico que utiliza Julián en su *exemplum* histórico. Si el vocabulario y la expresión clásica gozan todavía de la preferencia y admiración de Julián, un estudio de toda su producción histórica muestra que el Imperio Romano es ya una referencia vaga y lejana, que estaría desprovista de toda trascendencia de no haberse producido en sus días el acontecimiento esencial de la historia del género humano. Incluso este hito histórico (obviamente, el nacimiento de Cristo), no es contemplado sino como un hecho circunstancial, valorado únicamente en relación con la Historia de Israel. En efecto, el nacimiento de Cristo es el punto culminante de la Historia del pueblo elegido, y sólo desde esta perspectiva se contempla la Historia del mundo. Podríamos incluso decir que que la historia del pueblo elegido es la Historia Universal y las historias profanas carecen, cada vez más, de importancia: han llegado a convertirse en meros apéndices de ese desarrollo principal en el que Dios Padre es el principio y el Hijo constituye el punto central y, en expresión del propio Julián, el fin sin fin del reino de los justos.

Es precisamente en esta concepción escatológica, tal como se recoge detalladamente en el *Prognosticum*, donde hay que buscar, a nuestro juicio, algunas de las más importantes claves para interpretar los conceptos relativos al pueblo en las obras de Julián. Éste emplea el término *populus* tanto en plural como en singular para referirse al conjunto de los habitantes del reino. En la mayoría de las fuentes de la época el plural *populi* es la forma preferida casi siempre. No vemos clara, en el plano estrictamente político, la razón de esta circunstancia, que puede deberse a factores tan diversos como la creciente feudalización del estado o la diferente extracción étnica o tribal de tan extenso reino. Pero esto no resulta, en principio, relevante para nuestro estudio. Sí es importante constatar que nuestro autor emplea frecuentemente la palabra en singular en sus obras doctrinales y que la mayor parte de las veces lo hace refiriéndose al antiguo pueblo judío, en cuya designación *populus* es preferido a términos como *gens* o *natio*. Tanto en la *Historia Wambae* como en otras referencias a sus propios tiempos contenidas en otras obras, es más frecuente la utilización del plural *populi*, pero en el propio relato de la campaña militar contra el rebelde se encuentran algunas alusiones en singular, referidas al propio pueblo hispanogodo, aunque significativamente enmarcadas en un contexto de inspiración claramente bíblica. Si a esta circunstancia añadimos el empleo abundante de motivos veterotestamentarios y la trasposición casi literal de elementos tomados del Exodo (como la vigilancia angélica sobre el ejército y la columna de humo que se elevó hacia el cielo desde la cabeza de Wamba el día de su solemne unción) habremos de concluir que la figura evocada en estos pasajes que aludimos es el *populus Christianus*, concebido como una totalidad que comprende al conjunto de los habitantes del reino, homogeneizados en lo esencial por su común profesión de fe. Y el arquetipo de este *populus* no es sino el antiguo pueblo de Israel, del que aquél no sólo es heredero, sino también sustituto en el plan divino de la Historia, según afirma expresamente Julián con motivo de la interpretación alegórica de ciertos pasajes del Génesis.

Esta concepción julianea del *populus Christianus* como pueblo elegido está sostenida, como hemos dicho, en la escatología y plasmada en las transformaciones morales del *populus* ideal y en la idea de exclusión de los judíos. Si la noción del papel del *populus Christianus* como pueblo elegido en sustitución de Israel es ya bastante antigua en la época de Julián, y resulta

desde siempre la fundamentación última de cualquier postura coactiva antijudía por parte de la Iglesia, la escatología agustiniana, patente y presente en el pensamiento de Julián, suministra nuevos argumentos para un recrudecimiento especialmente importante de esta actitud: la idea agustiniana de predestinación (entiéndase en el sentido que se quiera) establece firmemente el principio de que existen buenos y malos y que la humanidad puede no salvarse en su conjunto, pues sólo alcanzará la salvación el *populus Dei*, al que, evidentemente, no pertenecen los judíos, cuya escatología es tan universal como la cristiana y, por tanto, incompatible con ella. Así pues, como ocurría en el caso de las *externae gentes*, el *populus Christianus* se define en la ideología de Julián en parte por oposición al *populus Iudaicus*. Pero se caracteriza, además, por la asunción de un nuevo sentido de la moral, orientada a la obediencia estricta al príncipe ungido y a una actitud favorable a la acción frente a la reflexión. Esta moral, que se desprende inequívocamente tanto de la propia actuación personal de Julián como de innumerables pasajes de su obra, es una característica imprescindible del pueblo ideal y depende también, en buena medida, de la historización literal del Antiguo Testamento. Un pasaje ilustrativo de esta circunstancia es, en la *Historia Wambae*, la arenga del rey a la versión militar del *populus*, el *exercitus*, primera comunidad nacional homogénea de la España visigoda, cuyas características ideales, inspiradas, repetimos una vez más, en la lectura julianea del Antiguo Testamento, son perfectamente delimitadas en el citado discurso.

Por último, las relaciones de los componentes de ese pueblo ideal entre sí, tanto como las que se han de sostener con sus gobernantes, están marcadas, no podía ser de otra forma, por un concepto de *lex* que hace del término un sinónimo de precepto bíblico.

Lengua e historia, **Antig. crist. (Murcia) XII, 1995**
Scripta Fulgentina (Murcia) V / 9-10, 1995

LOS MILAGROS DE SANTIAGO Y LA TRADICIÓN ORAL MEDIEVAL

TOMÁS RAMÍREZ PASCUAL
(Logroño)

SUMMARY

Literary examples of how the environmental conditions and the moral and social concerns influence the formation of traditions. Starting wih a simple *pilgrimage miracle*, persons and circumstances are added and it finally ends up transforming the moral motivations and teachings which such an event would give.

Key words: Miracle, medieval, oral tradition, pilgrimage, santuary.

INTRODUCCIÓN

El interés suscitado por todo lo medieval en todos los lugares relacionados con el Camino de Santiago, por el pasado Año Santo Compostelano 1993, nos llevó al estudio de unos «milagros» atribuidos a Santiago, en un CÓDICE conservado en el Archivo de la Catedral de Santo Domingo de la Calzada.

Algo tan íntimamente relacionado con la existencia y vida misma de esta pequeña ciudad castellana, como el Milagro del Peregrino Ahorcado y la gallina que resucita, es el objeto prioritario de nuestro estudio.

En este estudio se refleja no sólo una tradición codicológica, sino sobre todo *la evolución de una tradición*, según conveniencia, y probablemente enriquecida por el simple paso del tiempo.

Estos «milagros medievales» es claro que emigraban de santuario en santuario siempre con la misma finalidad: acreditar la buena fama del lugar, garantizar a los posibles (y con frecuencia numerosísimos) peregrinos la segura protección del Santo correspondiente y, en definitiva, las grandezas y mercedes espirituales y corporales que habrían de conseguir con la peregrinación.

Nada tienen, pues, que ver con hechos históricos concretos. Es un claro «género literario», un modo de decir verdades de las que todo peregrino cristiano estaba convencido: Dios no deja de su mano a quien está realizando una obra buena:

> «Si camino por cañadas oscuras, nada temo,
> porque Tú vas conmigo.
> Tu vara y tu cayado me sostiene...(Salmo 23)
> No permitirá que resbale tu pie,
> tu guardián no duerme...» (Salmo 121)
> Aún en senderos abruptos
> son firmes mis pisadas,
> en tus carriles son firmes mis pasos.
> Yo te llamo porque me respondes... (Sal.17)

Habría que repasar todo el Libro de los Salmos bíblicos para comprender la mentalidad «providencialista» de que está impregnado todo libro de «milagros medievales». Buscarles justificación histórica es tergiversar su sentido. O pensar que el hombre medieval es un inculto (concepto extendido con frecuencia y esperamos que superado), o que no tiene oídos para relacionar los mismos milagros en los diversos Santuarios a los que peregrina.

Milagros que ha escuchado en San Gil (Saint Gilles), los escucha repetidos en Compostela, pero ya se habían atribuido a Saint Michel, y finalmente en nuestro caso, vendrá el pueblo a atribuirlo a Santo Domingo de la Calzada.

Lo sorprendente no sólo son las diversas variantes, que acreditan su paso por el tiempo, sino también las motivaciones según el interés que persiguen. Un interés moral en algunos casos, o un interés por suscitar la peregrinaciones, o más directamente por acreditar un determinado santuario.

1. EL CÓDICE CALCEATENSE

Este Códice es el nº 2 de los existentes en el Archivo de la Catedral de Santo Domingo de la Calzada, en La Rioja. Fue estudiado en su día por Jean Leclerq OSB, en «HISPANIA NOSTRA» vol. 2, 1949, dentro del artículo titulado «Textos y manuscritos de algunas bibliotecas de España». Ésta es su descripción:

> Consta de 160 folios de 275 x 185 mm. y lleva algunos folios sueltos y pegados en las cubiertas que son de otro códice. Este códice fue compuesto probablemente en el siglo XII y contiene los siguientes tratados.
>
> Fol. 1. Bajo el título general de «LIBER ABBATIS» se recoge un Compendio de Teología moral, que consta de un índice de capítulos en el folio 48vto.
>
> Folio 49. Siguen otros capítulos con diversos temas de ascética y vida espiritual, precedidos de un tratado «De decem preceptis», «De septem moralibus», De septem sacramentis», «De artículis fidei secundum Lincilniensem episcopum».
>
> En los folios 65,66,67, se insertan relatos de varios milagros atribuidos al apóstol Santiago en favor de peregrinos compostelanos.

Fol. 80. «Incipiunt capitula primi libri sententiarum de Misterio Trinitatis» Siguen los capítulos de otros tres libros.

Fol. 87vto. «Incipiunt capítula historiarum scolasticarum».

Fol. 92vto. «Incipiunt capitula primi libri Ysidori Iunioris episcopi ad Braulionem cesaraugustanum episcopum scripti».

Fol. 96vto. «Petri Alfonsi liber incipit contra iudeos».

Los últimos 16 folios de este códice contienen un texto añadido probablemente en el s. XIV y escrito en letra cursiva, al igual que las notas puestas al margen del mismo.

¿Cómo llega este Códice a nuestro Archivo? Solamente en el siglo pasado llegó al archivo de esta Catedral, como consecuencia de las leyes desamortizadoras, que desertizaron nuestros monasterios y, en concreto, el Convento de San Francisco en la misma Ciudad de Santo Domingo de la Calzada.

La Biblioteca de dicho Convento fue trasladada en gran parte a este archivo, y, entre sus 1.400 volúmenes de los ss. XVI-XVII-XVIII, venían varios «códices».

También sabemos de dónde procede dicha Biblioteca. Fue la donación que el fundador del Convento, Fray Bernardo de Fresneda, hace al convento recién fundado, en el año 1568. Se conserva su Testamento y, en él, la relación de 940 títulos de libros. Entre ellos ya está el Liber Abbatis, nuestro códice.

Que se trata del mismo ejemplar lo dice su encuadernación «plateresca» al igual que el resto de libros conservados de aquella primera donación y que son actualmente unos 400.

Fray Bernardo de Fresneda fue Confesor de Felipe II, reformador de la Orden Franciscana en España, Obispo de Cuenca y Zaragoza, y gran mecenas del Convento de San Francisco de esta Ciudad de Santo Domingo de la Calzada, donde se conserva su sepulcro, obra exquisita en mármol de García de Arredondo.

Más allá de esta fecha no podemos adentrarnos. Simplemente, en boca de los expertos que sin un examen pormenorizado se han pronunciado sobre él (Prof. Díaz y Díaz, Prof. Francisco Javier y Claudio García Turza), además del P. Leclerq, que lo atribuyen al s. XII, incluso a la primera mitad del s. XII.

2. LOS «MILAGROS», EN LOS CÓDICES CALIXTINUS Y CALCEATENSE

En ambos códices la colección de milagros constituyen un capítulo aparte, dentro de otras narraciones y tratados. La diferencia está en que en el códice calceatense no se da separación alguna entre los diversos tratados en que están integrados los milagros. Ya que dentro de un tratado de virtudes aparecen unas páginas con los milagros, en la misma caligrafía e, incluso al terminarlos, sigue, en la misma página, el tratado «sobre la prudencia», línea tras línea sin interrupción.

En el códex calixtinus constituyen un capítulo aparte, como tratado especial, si bien en el resto del códice aparecen otros milagros, dentro de algunos sermones.

No contienen los mismos milagros. Siete son comunes y proceden claramente de un mismo texto original, como se verá con evidencia en los textos comparados. Pero cada uno añade elementos y variantes de claro signo local.

COLECCIÓN DE MILAGROS DE SANTIAGO EN EL CÓDICE CALCEATENSE

1.— Del joven inglés, llamado Hugonell, que acusado falsamente de robo fue ahorcado en Triacastela, y encontrado vivo seis días después por intercesión de Santiago. (cap. V).

2.— Del joven alemán que acusado falsamente de robo fue ahorcado en Tolosa y mantenido en vida treinta y seis días por intercesión de Santiago. (cap. V).

3.— Del niño que el Apóstol resucitó de entre los muertos en los Montes de Oca. (cap. III)

4.— Del presbítero a quien fue borrada su cédula de pecado por disposición del Apóstol en Compostela. (cap. II).

5.— De los treinta loreneses que abandonaron a su compañero muerto y a quien el Apóstol trasladó hasta el monasterio por su caridad para con los peregrinos. (cap. IV).

6.— De cómo Santiago devolvió los dineros a un clérigo que éste gastó para hacerse copiar los milagros del santo. (Lib. VI cap.).

7.— De cómo el Apóstol libera a un soldado de muerte segura a manos de un caballero. (cap. XX).

8.— Del peregrino que engañado por el diablo, se mató y fue resucitado por el Apóstol, de quien era devoto. (cap. XVII).

9.— Del caballero que fue liberado en su agonía del acoso de los demonios por la caridad ejercida con una mujercilla a quien llevó su saquito y por el bastón de un peregrino a quién llevó en su peregrinación. (cap. XVI).

10.— Castigo a dos que trabajaban con sus carros y bueyes en día festivo.

COMIENZAN LOS CAPÍTULOS DEL LIBRO SEGUNDO DE SANTIAGO ACERCA DE VENTIDOS MILAGROS

Cap. I. De los veinte hombres que liberó el Apóstol del cautiverio de los moabitas.

Cap. II. Del hombre a quien le fue borrada la nota de un pecado por disposición divina sobre el altar de Santiago. (n. 4).

Cap. III. Del niño que el Apóstol resucitó de entre los muertos en los Montes de Oca. (n. 2).

Cap. IV. De los treinta loreneses y del muerto a quien el Apóstol llevó en una noche desde los puertos de Cize hasta su monasterio. (n. 5).

Cap. V. *Del peregrino colgado a quien el santo Apóstol salvó de la muerte, aunque estuvo pendiente en el patíbulo treinta y seis días.* (n. 1 y 2).

Cap. VI. Del potevino a quien el Apóstol dio como ayuda un ángel en figura de asno.

Cap. VII. Del marinero Frisono, a quien vestido con su casco y escudo sacó el Apóstol de lo profundo del mar.

Cap. VIII. Del obispo que, salvado del peligro del mar, compuso un responsorio de Santiago.

Cap. IX. Del soldado de Thabaria a quien dio el Apóstol poder para vencer a los turcos y le libró de una enfermedad y del peligro del mar.

Cap. X. Del peregrino caído al mar a quien el Apóstol, sujetándole por el cogote, llevó hasta el puerto por espacio de tres días.

Cap. XI. De Bernardo, a quien el Apóstol arrancó milagrosamente de la cárcel.

Cap. XII. Del caballero a quien el Apóstol

11.— Milagro del pan sangriento, por no haber cumplido una ofrenda al Apóstol.

12.— Del muerto que se apareció para exigir que se cumplieran sus donaciones hechas antes de morir.

libró de una enfermedad por el toque de una concha.

Cap. XIII. Del caballero Dalmacio, a quien el Apóstol justificó gracias a su peregrino Raimberto.

Cap. XIV. Del negociante a quien el Apóstol libró de la cárcel.

Cap. XV. Del caballero a quien el Santo Apóstol salvó de la guerra, muertos ya o prisioneros sus compañeros.

Cap. XVI. Del caballero a quien en la agonía de la muerte, oprimido por los demonios, liberó el santo Apóstol por medio del báculo de un mendigo y el saquito de una mujercilla. (n. 9).

Cap. XVII. Del peregrino que por amor del Apóstol se mató a instigación del diablo y Santiago, con auxilio de la santa madre de Dios, María, le volvió de la muerte a la vida. (n. 8).

Cap. XVIII. Del Conde de San Gil, a quien abrió el Apóstol las puertas de hierro de su oratorio.

Cap. XIX. De Esteban, obispo griego, a quien se apareció el santo Apóstol y le reveló cosas futuras desconocidas.

Cap. XX. De Guillermo, caballero cautivo a quien un conde pegó con la espada en el cuello desnudo y no pudo herirle. (n. 7).

Cap. XXI. Del lisiado, a quien se apareció el santo Apóstol en su basílica y en seguida le devolvió al estado sano.

Cap. XXIII. Del hombre que fue vendido trece veces y otras tantas liberado por el Apóstol.

3. EL MILAGRO DEL AHORCADO EN:

—1— Códice calceatense (n. 1)

Quidam de Anglia ascenderunt beatum Iacobum ex voto visitaturi, qui transcuso itinere usque ad castrum quod Trium Castellum dicitur venerunt quod est circa Compostellam itinere duorum dierum et dimidium. Quo hospitantes ab hospite suo propter pecuniam suam insidias perpessi, cum ab illo inebriati fuissent et firmiter obdormissent, prefactus hospes ciphum unum argenteum possuit in sacculo cuiusdam pueri qui Hugonellus dicebatur qui ad adorandum cum patre suo venerat. Mane igitur illos inseqentur cun cipho illo primum eius sacco inveniebatur reducens omnibus illum bonis suis spoliavit et a pretore illius loci primum tanquam furto convictum suspendi imperavit. Quo suspenso, pater eius anxius (...) peregrinationis peregit et pro filio preces incessabiliter apostolo fudit. Interdum apostolum pro vindicta invocans; interdum accusans quod hi ab iniquis(...) sustinebat. Sexto autem die ad locum quo filius pependit cum sociis reversus invenit eum vivum nulla signa doloris neque angustie habentem sed Deum et sanctum Iacobum plenissime laudantem. Unus a pretore urbis liberatus, eum cuius dolo suspensus fuerat coram se licet ipse vindictam non requireret suspensum vidit.

—2— Códice calceatense (n. 2)

Memorie est conmendandum quosdam Theutonicos in voto habuisse sancti Iacobi limina adire. Qui apud Tolosam venientes a quodam divite in hospitio suscepti sunt; qui licet nequaquam sub pelle ovina ovem se simulans variis potibus quasi sub hospitalitatis gratia hospites illos pereginos inebriare contendit; quibus inibriatis et sompno firmo oppressi hospes dolosus spiritu avaritiee exagitatus ut eos quasi furti reos convinceret, cunctorumque sibi pecunias acquireret ciphum argenteum in quadam mantica dormiencium abscondit. Peregrinis autem post gallitinium proficiscentibus et nil mali opinantibus hospes cum armata manu illos subsecutis et vociferans et clamitans: Reddite, mihi substractam pecuniam. Cui illi confidentes: Super quem, inquiunt, illam inveneris illum pro velle tuo condempnabis. Facta igitur inquisicione duos, vedelicet, patrem et filium in quorum mantica ciphum invenit, iniuste eos bona eorum rapiens ad publicum iudicium traxit. Qui quasi convicti licet negarent pene addicti sunt; iudex tum pietatis gratia motus, alterum dimitti, alterum iubet ad supplicium adduci. Oh visce-

—3— Codex Calixtinus

Memorie tradendum est quosdam Theutonicos sub peregrinationis habitu anno incarnationis dominice millessimo nonagessimo ad beati Iacobi limina euntes Tolosam urbem sub diviciarum suarum copiis devenisse, ibique apud quendam divitem hospicium habuisse. Qui nequaquam sub pelle ouina mansuetudinem ouis simulans, accurate eos suscepit, uariisque potibus, quasi sub hospitalitatis gratia, debriatos esse fraudulentes compulit. Proh ceca avaricia, proh hominis mens nequam in malum prona! Tandem peregrinis somno et crapula plus solito grauatis hospes dolosus spiritu auaricie exagitatus, quo eos furti reos conuiceret, conuictorumque peccunias sibi acquireret, scyphum argenteum clam in quadam mantica dormiencium abscondidit. Quod post galli cantum cum manu armata subsequtus est iniquus hospes, inclamitans: Reddite, reddite substractam mihi peccuniam. Cui et illi: Super quem, inquiunt, illam inueneris pro velle tuo condemnaueris.

Facta igitur inquisicione, duos, in mantica quorum cyphum inuenit, patrem videlicet et filium, iniuste eorum bona rapiens, ad pu-

ra misericordie. Pater volens filium liberare petit se adduci supplicio. Filius erat (?): Nos est, inquit, equum patrem pro filio tradi in mortis supplicium. Sed pro patre filius indicte pene subeat excidium. Oh venerabile certamen clementie! Denique invito patre filius obtinuit ut pro utroque suspendium mereretur. Questium est ita. Pater flens et merens ad sanctum Iacobum progreditur ubi oracione et oblacione ad apostolum transmissa reversus et iam XXXVI diebus transactis venit ad locum ubi filius adhuc pendebat. Quem videns lacrimosis gemitibus et ululatibus exclamavit: Heu me fili dulcissime, ut quid te genui, ut quid te videns suspensum vivere sustinui! Quam magnificata sunt opera tua Domine. Filius suspensus consolans patrem ait: Noli amantissime pater de pena mea flere cum nulla sit, sed pocius gaudeas; quia nunquam tan suave tam dulce mihi quicquam fuit in tota vita mea. Enimvero beatus Iacobus manibus suis me sustentans omnimoda dulcedine me refocillat. Quod pater audiens et ultra scribi potest gavissus cucurrit in urbem, convocans populum ad tantum Dei miraculum. Qui venientes et hunc suspensum tan longo tempore adhuc vivere videntes intellexerunt ex insaciabili hospitis avaricia filio hunc esse accusatum, sed Dei misericordia salvatum. Igitur cum magna gloria eum a patibulo sustulerunt, hospitem vero mortis illius reum communi examine morti addictum ilico suspenderunt. Isto exemplo dicitur unusquisque se ab omni fraude custodire.

blicum iudicium traxit. Iudes vero pietatis gratia motus, alterum dimitti, alterum ad supplicium iubet adduci. O misericordie viscera! Pater volens liberare filium, addicat se ad supplicium. Filius e contra: Non est, inquit, equum patrem pro filio tradi in mortis periculum, sed pro patre filius indicta pene subeat excidium. O venerabile certamen clemencie! Denique proprio voto filius pro liberatione patris dilecti sibi suspenditur, pater vero, flens et merens, ad sanctum Iacobum progreditur. Visitato autem apostoli altari uenerabili, pater reuertens inde, transactis iam triginta sex diebus, ad corpus filii sui adhuc pendentis facit diuerticulum, exclamans lacrimosis gemitibus et miserandis eiulatibus: Heu me, fili, ut quid te genui! Ut quid uidens te suspensum uiuere sustinui!

Quam magnificata sunt opera tua, domine! Filius suspensus, consolans patrem, ait: Noli, amantissime pater, de pena mea, cum nulla sit, lugere, sed pocius gaudeas, quia suauius est nunc mihi, quam fuisset antea in tota uita preterita. Enimvero beatissimus Iacobus manibus suis me sustentans, omnimoda dulcedine me refocillat. Quod pater audiens, cucurrit urbem, conuocans populum ad tantum Dei miraculum. Qui uenientes et hunc suspensum tam longo tempore adhuc uiuere uidentes, intellexerunt, ex insaciabili hospitis auaricia hunc esse accusatum, sed Dei misericordia saluatum. A domino factum est istut et est mirabili in occulis nostris. Igitur cum magna gloria a patibulo illum sustulerunt; hospitem uero, sicuti male promouerat, ibidem communi examine morti addicatum ilico suspenderunt. Quapropter quicumque Christiano nomine censentur cum magna sollicitudine debent attendere, ne in hospites uel in quoslibet proximus huiusmodi fraudem uel consimilem moliantur facere, sed misericordiam et benignam pietatem peregrinis studeant impendere, quatinus inde premia eterne glorie mereantur ab eo accipere, qui uiuit et regnat Deus per infinita secula seculorum. Amen.

Finalmente damos una cuarta versión del *«milagro del Peregrino ahorcado»* tal como después se presenta en la tradición más evolucionada: la de SANTO DOMINGO DE LA CALZADA. En esta Ciudad a partir de 1300 aproximadamente se mantiene la tradición de que este milagro del ahorcado sucedió en esta Ciudad, unido a un segundo milagro, el de la resurreción de unas aves que el Corregidor de la Ciudad iba a comerse en el momento en que le comunican que el joven ahorcado estaba vivo.

El primer documento escrito es una Bula de 1350, conservada en el Archivo de esta Catedral de Santo Domingo de la Calzada, expedido en Avignon con la concesión de numerosas indulgencias a la Catedral, y donde se especifican las diversas formas en que estas indulgencias pueden lucrarse. Y la primera de las formas que recoge la Bula dice textualmente: «*Et omnes videntes gallum et gallinam ibidem existentes et alias reliquias in predicta ecclesia contentas humiliter adoraverint et devote*».

En el Año Santo Compostelano 1993 se organizó una Exposición en Santiago de Compostela «SANTIAGO CAMINO DE EUROPA» en la que se presentó un «sello-insignia» de plomo estaño, de los ss. XIII-XIV en el que aparece Sto. Domingo de la Calzada, con un esclavo a sus pies y a ambos lados de la figura, con hábito monástico y bastón en su mano izquierda, un gallo y una gallina posados en sus brazos.

Estos sellos-insignia hacían las veces de los diversos documentos de instituciones que «autentificaban» al peregrino como tal. Encontrada en un dragado del Sena, en París se conserva en el Museo de Cluny.

No añade antigüedad a la Bula de Avignon, pero confirma que hacia 1300 el milagro del peregrino ahorcado estaba asociado al milagro de las aves resucitadas, y se localizaba en Santo Domingo de la Calzada.

Transcribimos por ello la primera redacción que conocemos completa de este milagro, tal como la hace Fray Luis de la Vega, en la primera vida de Santo Domingo escrita, titulada «HISTORIA DE LA VIDA Y MILAGROS DE SANTO DOMINGO DE LA CALZADA», impresa en Burgos en 1606.

—4— Milagro del Peregrino y del Gallo y la Gallina

> (pág. 109-110)»... Dos casados marido y muger Franceses de nación, yvan en romería a visitar el sepulcro del Apostol Santiago, llevavan consigo un hijo suyo, moÇo de diez y ocho, o diez y nueve años, de muy buen talle y bien dispuesto. Llegaron a santo Domingo de la CalÇada, a donde querían tambien visitar el sepulcro del santo: detuvieronse alli una noche, y fueronse a possar a un meson, en el avia una donzella hija del mesonero, la qual se afficionò al moÇo peregrino tan perdidamente, que descubriendole su ruyn pecho, procurò con el por todos los medios que pudo, que se aprouechasse della: aprouecharonle poco, por que nunca con el santo moÇo pudo alcanÇar cosa que fuesse offensa de Dios. Emperrose tanto con esto la triste moÇa contra aquel mancebo, que trocado todo el amor en odio y aborrecimiento, comenÇó a pensar como podria vengarse del. Enseñole el demonio una traÇa tal como suya, y fue:Que a la mañana, quando se partieron los peregrinos, echo secretamente en la capilla del innocente moÇo vna taÇa de plata de su padre: partieronse con esto los pereginos, y la moÇa haziendo perdidiza, o hurtada la taÇa, comenÇo a dar vozes, diziendo: que aquel moÇo que auia possado alli la deuia de

lleuar hurtada. Fueronse a la justicia dandole cuenta del caso, y con ella fueron tras de los peregrinos, y alcanÇandolos a poco trecho, hallaron la taÇa en la capilla del moÇo, donde la auia puesto aquella perdida muger. Prendieronlos a todos, y boluiendolos a la Ciudad, como tuuieron en ella pocos valedores, presto determinaron el caso, y condenaron al pobre moÇo, a muerte de horca. No se le admitio apelacion, ni se tardo mucho en executar la sentencia, sino que luego lo ahorcaron, quedando sus pobres padres, con la tristeza y desconsuelo que pensar se puede. Con todo esto prosiguieron su camino, y hizieron su romeria a visitar el Apostol, y a la buelta passando por la mesma Ciudad de santo Domingo, la madre (que como su amor era más tierno, y traya siempre a su hijo atrauessado en el coraÇon) quiso llegar a ver si estaua siempre en la horca, y llegando a ella, vio a su hijo colgado, el qual le hablo con alegre voz, diziendo: Madre mia no me lloreys como muerto, que viuo estoy, por la misericordia de Dios: la Virgen sacratissima Maria, madre de Dios, y el bienauenturado santo Domingo de la CalÇada, me han aqui conseruado sin morir de la suerte que ahora veys: Yd madre a la Iusticia, y dezidle me venga a quitar de aqui, pues no mereci me ahorcassen, ni cometi deLicto alguno. Oyendo esto la buena muger, conuirtiendo las lagrymas de tristeza, en lagrymas de placer y contento, con apressurado passo se fue al Corregidor de la Ciudad, a dezirle lo que passaua. Estaua el Corregidor, quando llego la muger, sentado a la messa, y en ella tenia puestos para comer un gallo y una gallina, no se si assados, o cozidos. Oyò con atencion lo que la muger dezia, y pensando que era antojo, o alguna ilusion nacida de la passion y amor de madre, le dixo, para despedirla: Que mirasse que aquello era engaño, y que assi podia viuir su hijo, como aquel gallo y gallina, que alli tenian assados, a punto de comer. En diziendo esto, saltaron el gallo y gallina viuos, vestidos de pluma blanca, como los que oy se muestran: y el gallo comenÇo luego a cantar. Quedò el Corregidor Fuera de si de espanto, y sin passar adelante en la comida, salio luego de su casa, y juntando toda la clerecia y vezinos de la Ciudad, fueron todos a donde estua el moÇo colgado, el qual hallaron viuo y sano, de la misma suerte que quando allA lo auian lleuado. Quitaronle de la horca, y con solenne procesion lo traxeron delante del sepulchro del santo, dando muchas gracias a Dios, que assi fauorece a los suyos, por medio de sus santos y escogidos. Entregaronlo a sus padres, los quales bolvieron otra vez con el a visitar el Apostol. Los de la ciudad boluieron luego junto con los clerigos a casa del Corregidor y tomando el gallo y la gallina del milagro los lleuaron a la yglesia mayor, y alli los pusieron delante la Capilla del santo, en vna jaula, o ventana, con vnas verjas de hierro: como se vee el dia de oy....».

4. EL PASO DE LA TRADICIÓN POR EL «MILAGRO DEL PEREGRINO AHORCADO»

La simple lectura de estas cuatro versiones del mismo milagro, puesta en el orden que la misma tradición, los códices y los criterios de crítica textual nos llevan enseguida al proceso de complicación de la historia, a los cambios interesados que se realizan, a las motivaciones que en la sociedad religiosa de entonces van tomando mayor importancia.

a.— Cronología

Los cuatro relatos presentados se ordenan claramente en el siguiente orden cronológico:

1.— Códice calceatense, milagro n.1.
2.— Códice calceatense, milagro n.2.
3.— Códice calixtino (Lib.II cap.V).
4.— Relato de Fray Luis de la Vega.

Siendo la época del «códice calceatense» anterior al Calixtinus, decimos que pertenece al primer cuarto del s. XII.

El Codex Calixtinus se sitúa entre los años 1140-1150.

b.— Personajes

Los personajes que intervienen son diversos:

- en el primer documento aparecen el *padre, el hijo Hugonell, el hospedero, el pretor de la ciudad y los compañeros* (de peregrinación) *del padre.*
- en el segundo documento aparecen el *padre, el hijo, un rico que les hospeda, el juez, el pueblo.*
- en el tercer documento, aparecen *el padre, el hijo, un rico hospedero, un juez, el pueblo.*
- en el cuarto documento aparecen, *el padre, la madre, el hijo, la hija del mesonero, el Corregidor de la Ciudad, la clerecía y los vecinos de la Ciudad.*

c.— Las escenas

Igualmente se enriquece el relato con diversos escenarios:

- en el 1: *en Triacastela, en el mesón, en la horca, en Compostela y en la horca de nuevo.*
- en el 2: *en Tolosa, en el mesón, en el juzgado, en la horca, en Compostela, en la horca.*
- en el 3: *en Tolosa, en el mesón, en el juzgado, en la horca, en Compostela, en la horca.*
- en el cuarto relato: *en Santo Domingo de la Calzada, en el mesón, en la horca, en Compostela, en casa del Corregidor, en la horca de nuevo y en la Iglesia mayor.*

d.— Las motivaciones

Estas tienen gran importancia, ya que cambian el mensaje del relato totalmente. Y descubrimos dos clases de motivaciones:

A.— Las que justifican el relato en sí:

- el primer relato no da justificación alguna para su narración. Se contenta con que los hechos hablen por sí mismos.
- el segundo relato añade una amonestación: *no engañar.*
- en el tercer relato, a esta razón se añade la propia del Codex Calixtinus, los peregrinos: *no engañar y atender piadosamente a los peregrinos.*
- en el cuarto relato desaparece toda motivación moral (si no es en la descalificación de la

moza), y se convierte en un relato etiológico: *la presencia en la iglesia de la Calzada de un gallo y una gallina.*

B.— Las que mueven a los personajes:

- en el primer relato es el *robo.*
- en el segundo y tercero se dice expresamente que es *la avaricia* que lleva al rico, o al rico mesonero al *robo.*
- en el último relato, nada tiene que ver la avaricia, y no hay robo alguno: es *la lujuria.*

e.— La justicia

Es igualmente interesante la aplicación de la justicia.

- en el primer caso no hay juicio propiamente tal, ya que aparece el «pretor», no el juez, que aplica sin más la ley. Y al final aplica la misma pena al mesonero traidor.
- en el segundo y tercer relato, aparece la figura del *juez* para aplicar no sólo la ley sino también la misericordia.
- en el relato tardío, no hay propiamente juicio, sino un restablecimiento del orden. La figura del Corregidor es más bien la de la policía. Y así se dice que «fuéronse a la justicia y con ella fueron tras los peregrinos».

NOTA: Estas últimas observaciones podrían dar lugar a una muy interesante concepción de la justicia, en las diversas épocas. Estamos convencidos de que a través de estos relatos se puede percibir perfectamente la situación legal de cada época.

En el primer relato, no hay propiamente un juicio, sino la aplicación casi automática, de una legislación vigente, y posiblemente no escrita aún, o al menos no extendida a todos los lugares y a todas las personas. El «pretor», el rey o su representante son la fuente directa de las leyes. Podemos pensar que nos encontramos con un relato muy primitivo, anterior al s. X. Todavía el Derecho Romano, no se ha introducido como garantía de verdadera justicia para todos.

El segundo relato y el tercero nos presentan una legislación amable. Permite la discusión entre el padre y el hijo. Y presenta la figura del juez, no sólo como el garante de la culpabilidad de los reos, sino como quien hace «humanas» las leyes, al aplicarla con misericordia y con rigor. Posiblemente nos encontremos un siglo después, cuando el Derecho Romano se extiende por Europa, cuando los pueblos pueden comenzar a entender que son las leyes y sus legítimos administradores quienes garantizan la justicia, quienes pueden establecer un orden largamente perturbado en toda Europa: prácticamente desde la caída del Imperio Romano. (Finales del s. XI).

En el último caso, se entiende que la justicia es el mismo orden establecido. La justicia se sobrentiende que existe. Se trata solamente de guardarla. Por ello el personaje que la aplica no es propiamente el juez, sino el corregidor que con sus alguaciles la lleva a cabo. (Estamos ya en el s. XVI).

5. CONCLUSIONES

Al terminar estas páginas llegamos a la conclusión clara de que las colecciones de «milagros medievales», no sólo alimentaban el ansia de peregrinación de aquella Europa en permanente estado de Cruzada, sino que servían también de vehículo de las ideas.

Alimentaba la fe, al estar impregnados de un sentido providencialista de la vida: en todas las partes y circunstancias se encuentra uno con Dios. Pero también alimentaba el sentido social, las relaciones humanas, los comportamientos morales. Finalmente creemos que también servía de apoyo a las instituciones sociales, la Iglesia, el Estado de Derecho, la Familia...

Al pasar de los años, al pasar de mano en mano y de boca en boca, los relatos se iban enriqueciendo, transformando, añadiendo o suplantando personajes o motivos, al aire de los intereses presentes. No entendemos la palabra «interés» en sentido peyorativo, sino como punto de atención para que el lector comprenda y se interese por el relato y su mensaje.

Es la forma de hacer legendarias (leíbles) las historias y los principios: que se entiendan y que lleven dentro de sí un sentido para el hoy de cada momento histórico. Es el lector el último intérprete y a él ha de ser dirigido el mensaje.

Pasar de un Pretor a un Juez, y de éste a un Corregidor, no es un capricho del redactor, sino una exigencia del momento.

Transformar al mesonero en un rico, y a éste en un rico mesonero avaricioso, es salvar la institución de los mesones, y la de los ricos. Es la avaricia la que trastoca todos los oficios y niveles sociales.

Olvidar el robo y meter la lujuria responde a tiempos en que el robo (crimen típico de los caminos de peregrinación) ya está socialmente controlado, y ha hecho su aparición en la sociedad una moral personal y privada.

Hacer hablar a los viejos códices es por todo ello útil en nuestros días. Detectar los «signos de los tiempos» es una de las claves de lectura de la historia para que ésta sea siempre creíble.

Ya que en palabras de JOSÉ BERGAMÍN:

> «El historiador, si no es poeta, miente hasta cuando dice la verdad: pero si es poeta —si sabe decir, escribir para que se lea, para hacer legendario lo que pasa—, dice la verdad, aunque mienta».

Lengua e historia, **Antig. crist. (Murcia) XII, 1995**
Scripta Fulgentina (Murcia) V / 9-10, 1995

EPIGRAFÍA LATINA E HISTORIA ANTIGUA

JUAN MANUEL ABASCAL PALAZÓN
(Universidad de Alicante)

SUMMARY

This article contains a rapid review of the abundant information furnished by the latin inscriptions to our knowledge of Ancient History. To this effect a rapid balance is made of the latin epigraphs known today and the advances made in the study of their supports and the context of the texts, and the study ends with an evaluation of the architectural function of some of the monuments.

El título de estas notas podría presagiar una dilatada exposición de los merecimientos de la ciencia epigráfica para ser considerada entre las principales fuentes históricas; sin embargo, estas páginas no son tan pretenciosas y sólo contienen algunas reflexiones sobre la función que la epigrafía viene desempeñando en los estudios históricos de las últimas décadas.

Desde que a mediados del siglo XIX comenzó la elaboración de los grandes *corpora* epigráficos por parte de la Academia de Berlín, el estudio de la Historia Antigua recibió un impulso extraordinario al disponer de herramientas de trabajo bien compendiadas y que permitían acceder a campos de la ciencia hasta ese momento vedados. Se puede hablar de una auténtica era moderna de la Historia Antigua cuyos inicios coinciden con la aparición de figuras como Th. Mommsen, E. Hübner, H. Dessau, etc. Desde un primer momento, los estudios sobre la epigrafía latina recibieron más dedicación que los de las inscripciones griegas, salvo cuando éstas servían de referencia expresa para la historia de Roma.

El primer impulso que las inscripciones prestaron a la Historia Antigua se puso al servicio del estudio del derecho y de las instituciones. Entre 1870 y 1920 se redactaron la mayor parte de los textos de base que, en gran medida, siguen teniendo hoy vigencia, y que eran deudores de aquellos primeros repertorios epigráficos adecuadamente combinados con la información de los autores clásicos.

La epigrafía se ha desarrollado de forma notable como área de estudio desde aquellas décadas finales del siglo XIX y, a lo largo del XX, ha experimentado un crecimiento constante del que son prueba las largas series bibliográficas de que disponemos. Este crecimiento es producto de una parte del aumento del volumen de inscripciones (sólo en Hispania casi se ha triplicado su número con respecto al editado por Hübner) y de otra del progresivo aumento de los estudios de síntesis basados casi exclusivamente en inscripciones.

Este crecimiento se apoya en un hecho fundamental que revaloriza permanentemente el papel de la epigrafía en los estudios históricos: el número de inscripciones aumenta continuamente, año a año, década a década y, lo que es más importante, los nuevos hallazgos introducen cambios significativos en nuestra forma de pensar, algo que sólo en contadas ocasiones puede ofrecer la relectura de las fuentes clásicas.

La epigrafía como ciencia nació, en cierto modo, de manos del positivismo histórico, en su constante acumulación de recursos informativos. Constituidos los grandes *corpora*, y diseñados mediante una adecuada combinación con otras fuentes los grandes momentos históricos de la Antigüedad, hemos aprendido a leer fenómenos complejos a partir de la individualidad, a reconocer procesos generales a partir de herramientas particulares. Visto de este modo, el salto llevado a cabo en la mentalidad con que afrontamos la elaboración histórica es enorme e irrepetible. Este salto puede resultar en algún momento engañoso y convencer al historiador de que es capaz de caminar por sí solo y reconstruir de manera autónoma el proceso histórico. Los últimos treinta años de este siglo han conocido enconadas disputas metodológicas sobre el particular.

La especialización que ha tenido lugar en las últimas décadas en la Historia Antigua como en otras disciplinas históricas ha llevado a la creación de pequeñas parcelas del saber en las que cada historiador se siente seguro al dominar los recursos informativos a su alcance. En un momento en que la epigrafía, la numismática, la papirología, la arqueología y los métodos basados en las ciencias de la naturaleza están incrementando continuamente nuestro acerbo informativo, esta parcelación implica, cuando menos, un gran riesgo.

En efecto, el desarrollo de las nuevas herramientas del conocimiento en este siglo exige del historiador una mayor capacidad de gestión de las fuentes a su alcance; exige unas nociones suficientes de todas ellas y de su metodología, para poder así extraer nuevos datos. Tales tipos de conocimiento son compatibles con la profesionalización tradicional de determinadas ramas del saber (epigrafía, numismática, filología clásica), a las que siempre corresponde en último extremo el análisis más riguroso de cada fuente informativa; pero esta coexistencia no puede servir en ningún momento como excusa invocada por el historiador para su desconocimiento.

El avance de la Historia Antigua hoy sólo se puede concebir desde la aportación progresiva de información y la reelaboración de nuestros conocimientos a partir de los nuevos datos. Tal concepción precisa de la multiplicación de las fuentes que generan esa información y es por eso que el historiador debe manejar todos los recursos a su alcance.

En ese contexto, la epigrafía constituye una de nuestras principales herramientas de conocimiento, cuya importancia viene demostrada por el aumento de los epígrafes reunidos en las sucesivas ediciones de *L'Année Epigraphique* o, en el caso hispano, del permanente crecimiento de los registros en *Hispania Epigraphica*[1].

---

1 *Hispania Epigraphica* 1 (1989) contenía 713 inscripciones, mientras el número 4 (1994) alcanza ya las 1.107.

En el mundo romano conocemos hoy algo más de 250.000 inscripciones según cálculos recientes, de las que aproximadamente el 75 % son textos funerarios[2]. El resto se reparte entre monumentos y testimonios fragmentarios de muy diverso signo: textos votivos, honoríficos, documentos jurídicos, miliarios y un sin fin de pequeños objetos que contienen diferentes tipos de inscripciones hasta llegar al sencillo grafito en genitivo que indica la propiedad de un *catillus*. Todos estos documentos son resultado de lo que se ha dado en llamar el «hábito epigráfico»[3], esto es, el ritmo de producción de epígrafes en relación con el grado de latinización y las necesidades generadas por el entorno cultural.

En términos generales, el latín, por medio de las inscripciones, hizo aflorar los hábitos culturales de muchas poblaciones de todas las riberas del Mediterráneo con las que Roma fue entrando en contacto. Esta circunstancia es especialmente importante en aquellas sociedades en que no había una tradición epigráfica previa, como ocurre en el caso hispano con las poblaciones del noroeste, tal y como ha puesto de relieve Tranoy[4]. En estos ámbitos, el latín constituyó el primer cauce de comunicación escrita y sirvió para mostrarnos la organización y vida religiosa de unos grupos humanos de los que nuestra información hoy sería, sin su ayuda, escasísima.

Sin embargo, tal contacto supone en sí mismo una alteración de la vida interna del grupo al que afecta, lo que nos obliga a considerar la información que proporcionan las inscripciones como una información mediatizada por la cultura del colonizador. Tras esta limitación están conceptos como los de «asimilación» y «resistencia», que son más cómodos que el de «romanización», con todo lo que de anulación supone.

En otras zonas con un hábito epigráfico previo en los medios indígenas, como ocurre con amplias zonas de la costa mediterránea o del mediodía de la Península Ibérica, el contacto con el latín a partir de los últimos años del siglo III a.C. supone la suplantación progresiva de los antiguos sistemas de escritura, a un ritmo que no siempre indica la asimilación de la nueva lengua como instrumento cotidiano y que tampoco prueba una sustitución inmediata del contexto cultural. Ejemplos elocuentes en este sentido son los más antiguos grafitos latinos de Carthago Nova: al último decenio del siglo III a.C., en función de su soporte material sobre cerámicas de barniz negro, pertenece una de las primeras, si no la primera, evidencias del uso del latín en Hispania; el texto muy breve, contiene parte de un *tria nomina* fragmentario en el que puede leerse *C. Caec[ilius ——]*[5]. Sobre soporte pétreo el más antiguo texto hispano en lengua latina sigue siendo la inscripción dedicada a Minerva en una de las torres de la muralla de Tarragona, que es también la más antigua de este tipo fuera de Italia[6].

---

2 R. Saller, B. Shaw, «Tombstones and Roman Family Relations in the Principate: Civilians, Soldiers and Slaves», *JRS* 74 (1984) 124-156.

3 R. Mac Mullen, «The Epigraphic Habit in the Roman Empire», *AJP* 103 (1982) 233-246; E.A. Meyer, «Explaining the Epigraphic Habite in the Roman Empire», *JRS* 80 (1990) 74-96. Cfr. S. Mrozek, «A propos de la répartition chronologique des inscriptions latines dans le Haut — Empire», *Epigraphica* 35 (1973) 113-118 y 50, (1988) 61-64.

4 A. Tranoy, *La Galice romaine*, Paris 1979.

5 Debemos la información a Elena Ruiz Valderas, fruto de cuyo trabajo es la datación del soporte. Cfr. ahora J.M. Abascal, «La temprana epigrafía latina de Carthago Noua», en *Actas del Coloquio Roma y las primeras culturas epigráficas del Mediterráneo. Zaragoza 1992* (en prensa).

6 G. Alföldy, «Die altëste römische Inschrift der Iberischen Halbinsel», *ZPE* 43 (1981) 1-12.

El historiador puede hacer de las inscripciones muchas lecturas diferentes en función de los aspectos de la Antigüedad que desee conocer. En líneas generales, la epigrafía soporta tres tipos de análisis: el soporte monumental, el contenido de las inscripciones y el hecho epigráfico en sí con sus implicaciones en la vida de las ciudades.

EL SOPORTE MONUMENTAL

Si durante décadas el objeto fundamental de estudio fueron los textos de las inscripciones, a partir de 1960 aproximadamente se ha producido una revalorización creciente de los soportes; tal interés ha venido impulsado de una parte por las propias tendencias de la historia del arte; de otra, por las necesidades del historiador de analizar el contexto en que se generan sus fuentes. Así, el texto y el monumento que lo contiene constituyen hoy el objetivo conjunto del estudio epigráfico.

El precedente de todas estas tendencias en el análisis de los elementos estéticos de las inscripciones latinas lo constituye el trabajo clásico de Fr. Cumont[7]; sus estudios sobre el simbolismo de los elementos que adornan las inscripciones funerarias mostraron la similitud en el tratamiento artístico de las ideas por parte de nuestro antepasados, y evidenciaron respuestas estéticas comunes por parte de grupos humanos con rasgos internos similares[8].

En los últimos cuarenta años se han prodigado los análisis de este tipo buscando, no sólo las similitudes entre unos y otros soportes, sino la identificación de los centros que los produjeron; de esta depuración progresiva de nuestros conocimientos ha surgido la definición de un buen número de *officinae*, cuyos modelos teóricos son, en gran medida, resultado de los trabajos de Susini, Manacorda y otros[9]. Entre los precedentes en este tipo de análisis habría que situar los estudios sobre los talleres de Burdeos llevados a cabo por Braemer[10]; a otro nivel más global dos evidencias contemporáneas de estos estudios serían el libro de Walser[11] o los estudios de Gamer sobre altares[12].

En Hispania el estudio de las oficinas lapidarias comienza con un trabajo clásico de Elorza sobre un conocido taller alavés[13], y en los últimos años se han publicado otros en el territorio

7 F. Cumont, *Recherches sur le symbolisme funéraire des romains*, Paris 1941.

8 Cl. Franzoni, *Habitus atque habitudo militis. Monumenti funerari di militari nella Cisalpina romana*, Roma 1987.

9 G.-C. Susini, *Il lapicida romano*, Roma 1968; D. Manacorda, *Un'officina lapidaria sulla Via Appia*, Roma 1980; I. di Stefano Manzella, *Mestiere di epigrafista. Guida alla schedatura del materiale epigrafico lapideo*, Roma 1987.

10 F. Braemer, *Les stéles funéraires à personnages de Bordeaux, Ier.-IIIe. siècles. Contribution à l'histoire de l'art provincial sous l'Empire romain*, Paris 1959.

11 G. Walser, *Römische Inschrift — Kunst*, Stuttgart 1988.

12 G. Gamer, *Formen römischer Altäre auf der Hispanischen Halbinsel*, Madrider Beiträge 14, Mainz 1989.

13 J.C. Elorza, «Un taller de escultura romana en la divisoria de Alava y Navarra», *Cuadernos de Trabajo de la Escuela Española de Historia y Arqueología en Roma* 13 (1969) 53-74.

riojano[14], la Segobriga de los Celtíberos[15] o el territorio del Alto Palancia, en la provincia de Castellón[16].

La preocupación por el soporte de las inscripciones es hoy una constante en todos los estudios epigráficos, habida cuenta del caudal de información que permite obtener. Tal elocuencia depende, en primer término, del rigor en la descripción y en la unificación de los criterios, a fin de hablar un mismo lenguaje en todas las publicaciones[17]. A partir de esta información puramente estilística sabemos hoy, por ejemplo, que determinados tipos de estelas de cabecera triangular remiten a los hábitos escultóricos de algunas zonas del Ebro o que las estructuras semicilíndricas conocidas como *cupae* se desarrollan en un entorno social y geográfico muy específico[18].

El verdadero interés del estudio del soporte está en la determinación de características comunes para los monumentos vinculados a colectivos sociales cerrados o con lazos de unión muy específicos. Un ejemplo fácil son las estelas funerarias de los soldados de las cohortes pretorianas[19]. Desde el punto de vista étnico esta valoración es siempre más difícil, pero no siempre estéril: en la divisoria montañosa de León y Asturias (*conuentus Asturum*) y en la zona limítrofe entre León, Palencia y Santander parece tener su asiendo un grupo étnico agrupado en torno a una ciudad llamada Vadinia que cita Ptolomeo[20]; los habitantes de este territorio aparecen genéricamente identificados por el étnico *Vadiniensis*, que aparece sobre un gran número de inscripciones funerarias; pues bien, sus epitafios están realizados en soportes que, la mayor parte de las veces, no son regulares y que presentan a veces más aspecto de elipse que de paralelepípedo; en la colocación del texto no hay excesivo cuidado por la paginación; contienen un repertorio antroponímico muy uniforme y, sobre todo, presentan rasgos decorativos comunes como son árboles esquematizados y caballos en diversas actitudes. Todos estos rasgos definen un grupo de estelas muy específico en el que, sin embargo, sería difícil encontrar patrones comunes en medidas o paginación; su homogeneidad reside en lo heterogéneo, si se admite el juego de palabras[21].

---

14 U. Espinosa, «Una *officina* lapidaria en la comarca de Camero Nuevo (La Rioja), en *Estudios sobre la Antigüedad en homenaje al Profesor Santiago Montero Díaz. Anejos de Gerión* 2, Madrid 1989, pp. 403 ss.

15 J.M. Abascal, «Una officina lapidaria en Segobriga. El taller de las series de arcos», *HAnt* 16 (1992) 309-343.

16 F. Arasa, «Una officina lapidària en la comarca de l'Alt Palància (Castelló)», en *Estudios de arqueología ibérica y romana. Homenaje a Enrique Pla Ballester*, Valencia 1992, pp. 567-581.

17 J.-N. Bonneville, «Le monument épigraphique et ses moulurations», *Faventia* II.2 (1980) 75 98; *id.*, «Le support monumental des inscriptions: terminologie et analyse», en *Epigraphie Hispanique. Problèmes de méthode et d'edition*, Paris 1984, pp. 117-152.

18 Cfr., con el resto de la bibliografía, D. Julia, «Les monuments funéraires en forme de demi-cylindre dans la province romaine de Tarraconaise», *MCV* 1 (1965) 29-70; J.-N. Bonneville, «Les cupae de Barcelone: les origines du type monumental», *MCV* 17 (1981) 5-38; L. Bacchielli, «Monumenti funerari a forma di cupula: origine e diffusione in Italia meridionale», en *L'Africa romana. Atti del III convegno di studio. Sassari 1985*, Sassari 1986, pp. 303-319.

19 A. Giuliano (ed.), *Museo Nazionale Romano. Le Sculture* I.7.1, Roma 1984, con un buen número de testimonios.

20 Sobre el colectivo y su hábito epigráfico, cfr. M.L. Albertos, «A propósito de unas estelas de cántabros vadinienses de Remolina (León)», *Durius* 2 (1974) 79-88.

21 El repertorio gráfico puede verse en F. Diego Santos, *Inscripciones romanas de la provincia de León*, León 1985, pp. 192 ss. y lám. CLXXXV y ss.; *id.*, *Epigrafía romana de Asturias*, Oviedo 1985, números 43, 51, 52, 55 y 60 f. Cfr. J.M. Iglesias, *Epigrafía cántabra*, Santander 1976. El análisis interno de los textos ha sido revisado por J. Untermann, «Namenkundliche Anmerkungen zu lateinischen Inschriften aus Kantabrien», *Beiträge für Namenforschung, N.Folge*, 15.4 (1980) 367-392.

Las similitudes estilísticas y los rasgos comunes de un conjunto de inscripciones en un mismo territorio son datos que el historiador no puede ignorar en el análisis de sus fuentes epigráficas; de ahí el interés que tiene la cuidada edición gráfica en las publicaciones y la meticulosa medición de los soportes. La forma de éstos es otro de los elementos que conviene analizar con más rigor: en sí mismos indican la posición en que estuvo situado originariamente el monumento; de la inspección de la cara posterior de una estela podemos deducir si era exenta o se apoyaba en otra pieza, los pedestales destinados a soportar una estatua suelen conservar huellas del apoyo metálico o cavidades destinadas a encajar una escultura, los bloques con inscripción que forman parte de un mausoleo u otra construcción funeraria pueden presentar grapas, detalles que denuncien su posición original, etc.

EL CONTENIDO DE LAS INSCRIPCIONES

Aunque el objetivo del dedicante o del autor de una inscripción en la Antigüedad no era exclusivamente la transmisión del texto, sino que había también una función monumental en la dedicación de la que luego hablaremos, el contenido es el mensaje fundamental. Por ello al servicio de la exégesis del texto han surgido continuamente libros de referencia que procuran allanar cada vez más nuestro camino hacia su significado[22].

El texto del monumento epigráfico es la parcela que mayor atención ha recibido de los historiadores, en razón de la variadísima información que proporciona y de los múltiples enfoques que admite.

A partir de estos análisis la historiografía de finales del siglo XIX, con Mommsen a la cabeza, construyó los textos de apoyo de los que hoy seguimos dependiendo en gran medida. La verdadera creatividad del historiador se observa precisamente en interpretar toda esta información y en ver qué nuevos elementos proporciona al conocimiento histórico, tratando de completar éste de manera permanente[23].

A principios de este siglo se pusieron de moda un gran número de libros cuyo cuerpo central contenía amplios catálogos de inscripciones en torno a un tema, que luego eran comentados en los capítulos sucesivos. Tal método era necesario en una época en que los volúmenes del *Corpus Inscriptionum Latinarum* comenzaban a popularizarse entre la comunidad científica y cuando no se disponía aún de ficheros específicos para analizar los grandes fenómenos históricos. La contribución de libros como estos al conocimiento histórico es incalculable. En décadas sucesivas, superada ya esta etapa inicial, la investigación continuó por derroteros menos ambiciosos, hasta que en los años sesenta y setenta, el cúmulo de novedades conocidas con posterioridad a la edición de los diferentes volúmenes del CIL llevó a la realización de nuevos compendios que recapitulaban sobre aspectos ya tratados. Aún en estos años finales del siglo se han replanteado algunos problemas generales cuyo dossier epigráfico había crecido de forma signi-

22 El trabajo clásico sigue siendo el de R. Cagnat, *Cours d'épigraphie latine*, Paris 1914 (reed. Roma 1964); P. Batle Huguet, *Epigrafía latina*, Barcelona 196; I. Calabi Limentani, *Epigrafía latina*, Milán 1968 (reed. 1974); A.E. Gordon, *Illustrated Introduction to Latin Epigraphy*, Berkeley 1983; K. Paasch Almar, *Inscriptiones Latinae. Eine illustrierte Einführung in die lateinische Epigraphik*, Odense 1990.

23 La exposición teórica de esta forma de entender el trabajo histórico puede verse en G. Alföldy, «La Historia Antigua y la investigación del fenómeno histórico», *Gerión* 1 (1983) 39-61.

ficativa, del tal manera que el historiador que se incorpora a estas tareas puede ver hoy varios ejemplos de la sucesiva reelaboración de amplios campos de la Historia Antigua en función de los nuevos descubrimientos[24]. Algunos de aquellos tempranos trabajos titánicos siguen teniendo hoy plena vigencia en muchas materias, como es el caso del *Dizionario epigrafico di antichità romane* editado por E. de Ruggiero[25], por no citar otras muchas obras que comparten esa situación y que combinan la información epigráfica con el resto de las fuentes de información; entre todas ellas sigue destacando la *Realencyplopädie der classischen Altertumswissenschaft.*

La principal contribución de los últimos años al conocimiento de las inscripciones latinas ha venido de la mano de los múltiples repertorios locales y catálogos de museos que han proliferado en todas las provincias romanas, de la edición de índices para determinadas partes del CIL, y de la reedición de algunos de estos volúmenes con el nuevo caudal de información. Paralelamente, el historiador dispone hoy de herramientas eficaces en los repertorios anuales con las novedades epigráficas y en los continuos catálogos bibliográficos que editan las principales instituciones europeas. Hoy es fácil conocer en un escaso margen de tiempo las novedades que en este campo se van produciendo, aunque hay que lamentar que muchos de los nuevos hallazgos epigráficos dormiten demasiado en los almacenes de los museos y que una parte de ellos difícilmente vean la luz en un lapso de tiempo razonable, como ha hecho notar S. Panciera para el caso itálico[26].

En el contenido de la inscripción el historiador puede efectuar dos tipos de análisis: el meramente formal con el estudio de la paginación, tipos de letras, abreviaturas, etc. y el que afecta específicamente a la significación histórica del contenido. La combinación de ambos permite calibrar el grado de asimilación de las corrientes epigráficas de otras partes del Imperio, principalmente de Italia, y valorar el influjo que éstas han podido ejercer sobre talleres epigráficos locales impregnados aún de elementos autóctonos. Esa información, adecuadamente combinada con el análisis paleográfico, los formularios y el contenido del texto es la base de la estimación cronológica. Algunos principios básicos de datación a partir de estos datos siguen vigentes después de muchos años: tal es el caso de la aparición o no del encabezamiento D.M. o D.M.S., la presencia o no de formularios finales (H.S.E./S.T.T.L., F.C., etc.), pero ahora sabemos que estos elementos guardan relación con el ámbito geográfico en que aparecen; otro tanto se puede decir de determinados elementos de interpunción, como triángulos y, sobre todo, *hederae*, etc.

A partir de estos mismos elementos formales podemos valorar hoy la condición social del dedicante o del artesano que ejecuta la pieza, al que rasgos paleográficos específicos pueden

---

24 Cfr. por ejemplo para el senado romano los trabajos clásicos de P. Lambrechts publicados entre 1936 y 1937 y las recientes puestas al día de R.J.A. Talbert (*The Senate of Imperial Rome*, Princeton 1984) y A. Chastagnol (*Le sénat romain à lépoque impériale*, Paris 1992); en lo referente a los Fastos consulares pueden compararse los estudios de W. Liebenam (*Fasti consularis imperii Romani von 30 v. Chr. bis 565 n. Chr. mit kaiserliste und Anhang*, Bonn 1909) y A. Degrassi (*I Fasti consolari dell'imperio Romano dal 30 a. Chr. al 613 d. Chr.*, Roma 1952); otro tanto ocurre con las tribus romanas en el trabajo de J.W. Kubitschek, *Imperium Romanum tributim discriptum*, Praga 1889 y la actualización para Hispania de R. Wiegels, *Die Tribusinschriften des römischen Hispanien. Ein Katalog*, Berlin 1985. En temas más puntuales, J.M. Roldán, *Hispania y el ejército romano. Contribución a la historia social de la España antigua*, Salamanca 1974 y P. Le Roux, *L'armée romaine et l'organisation des provinces ibériques d'Auguste à l'invasion de 409*, Paris 1982, etc.

25 Primera edición de 1886, con reimpresión en Roma en 1980.

26 S. Panciera, *Soprintendenze speciali ed altri istituti analoghi nella loro organizzazione e nei loro rapporti con le soprintendenze territoriali alle antichità*, Roma 1974, p. 49, citado por G. Alföldy, *op. cit.* en nota 23, p. 46.

denunciar como un artista local, poco habituado al grabado de textos o al uso de determinados tipos de piedras. En algunas ocasiones, los errores cometidos en la ejecución demuestran que este artesano no comprendió el significado del texto que le pidieron colocar en el monumento, lo que originó cambios de letras y confusiones por otras de rasgos parecidos. En áreas periféricas, en las que la cultura latina se encontraba en fase de asimilación, estos errores aumentan de forma considerable; a partir de ellos y de otras vacilaciones gráficas no menos notorias en la onomástica sabemos hoy que la introducción del latín como lengua cotidiana no supuso el mismo nivel de aprendizaje como sistema de escritura. En estos rasgos internos del texto se encuentra también información sobre el dedicante, que economiza más o menos en un mejor o peor soporte, en un texto más o menos largo y en el encargo a un profesional más o menos avezado. Tras estas tendencias están también las modas y la variación en los gustos, nuevas ideas estéticas, etc. Ni que decir tiene que los rasgos paleográficos deben ser, en este análisis, una de las principales preocupaciones del historiador.

Fuera de esta información referida exclusivamente al dedicante del texto y, en su caso, al difunto, la inscripción puede ofrecer datos de tipo general que ilustren la historia económica, política, administrativa, religiosa, etc. de un territorio. Esta información no siempre es mérito exclusivo de los grandes epígrafes monumentales sino que, con frecuencia, se encuentra en textos sencillos.

El primer nivel de información general que ofrecen los textos es el referido a la organización y gestión de un territorio. Nuestras fuentes no epigráficas sobre el particular no siempre son tan elocuentes como nosotros quisiéramos[27], y dejaron pasar muchos datos que consideraron triviales aunque para nosotros hoy puedan no serlo. Hay que recordar siempre aquel pasaje de Mela en el que alude vagamente a las ciudades de Cántabros y Várdulos y omite sus nombres con el pretexto de que no son fáciles de pronunciar[28]. El conocimiento y la ubicación exacta de muchas ciudades de la Antigüedad procede de la información epigráfica, que de manera permanente ofrece a través de la *origo* de los diferentes personajes nuevas evidencias de organización administrativa local incluso para núcleos desconocidos en las fuentes literarias[29]. De estos datos depende gran parte de nuestro conocimiento sobre las divisiones administrativas de cada una de las provincias romanas, alimentado periódicamente por un nuevo documento de señalamiento de límites o por noticias que plantean enconadas disputas cronológicas, como ocurrió hace pocos años con la *tabula Lougeiorum*[30].

A este mismo nivel, las inscripciones ofrecen las evidencias de las magistraturas y del funcionamiento administrativo local, de la fecha de la promoción jurídica[31], de la implantación

---

27 B.D. Hoyos, «Pliny the Elder's Titled Baetican Towns: Obscurities, Errors and Origins», *Historia* 28 (1979) 460 ss.

28 Mela, *Chor.* 3, 1, 15: *Tractum Cantabri et Varduli tenent: Cantabrorum aliquot populi amnesque sunt, sed quorum nomina nostro ore concipi nequeant.*

29 El caso más notorio de los últimos años es el del municipio Irnitano, no citado por los textos clásicos y del que ahora conocemos la legislación local. Cfr. J. González, «The lex Irnitana. A new Flavian municipal law», *JRS* 76 (1986) 147 ss. Ha generado una amplísima literatura, parcialmente recogida hasta 1989 en J.M. Abascal y U. Espinosa, *La ciudad hispano-romana. Privilegio y poder*, Logroño 1989, pp. 100 y 109, nota 18.

30 Mª D. Dopico, *La Tabula Lougeiorum. Estudios sobre la implantación romana en Hispania*, Anejos de Veleia 5, Vitoria 1988.

31 A.U. Stylow, «Apuntes sobre epigrafía de época flavia en Hispania», *Gerion* 4 (1986) 285-311.

del culto imperial[32], etc. Por ellas sabemos de la existencia de las diferentes magistraturas en cada uno de los núcleos y conocemos a las familias que las desempeñaron, lo que abre unas posibilidades inmensas al estudio de las élites políticas en los medios locales; esta línea de trabajo ha sido muy fructífera en casi todos los territorios estudiados, con especial incidencia en Italia, Narbonense e Hispania[33].

A otro nivel, el contenido de las inscripciones ilustra con claridad las vías de promoción interna de la sociedad romana, desde los medios estrictamente locales al *cursus* ecuestre[34] o desde éste al orden senatorial[35]. No siempre es posible seguir la carrera de un mismo personaje a partir de un grupo de inscripciones, aunque sí es frecuente entender una línea familiar a partir de las numerosas huellas epigráficas que deja. Un caso excepcional es el referido a *L. Caecilius Iucundus*[36].

La epigrafía es fuente imprescindible en el análisis de aquellos grupos sociales que tienen una escasa presencia en otras fuentes, como es el caso de los esclavos y libertos; como es sabido, incluso su presencia en el repertorio epigráfico es menos frecuente que la de otros colectivos de mejor posición en la escala social. En el caso de los libertos, las posibilidades de promoción económica y el acceso a funciones secundarias de la administración les brindaron la oportunidad de tener un reflejo epigráfico ocasional; los esclavos, sin embargo, aparecen casi únicamente en sencillos epitafios de reducido coste desigualmente repartidos por las provincias del Imperio. A partir de las inscripciones de ambos colectivos se han obtenido resultados históricos apreciables[37], no sólo en lo que se refiere a su significación numérica en la sociedad romana, sino en aspectos relacionados con la manumisión, promoción, finanzas particulares, organizaciones profesionales, etc.

En la cúspide de la pirámide social romana las inscripciones han permitido reconstruir el desarrollo de la titulatura imperial de cada uno de los reinados, permitiendo ordenar de esta manera muchos de los acontecimientos referidos por las fuentes o registrados en los grandes textos jurídicos. Bien es verdad que en este análisis de las titulaturas quedan aún lagunas sin resolver, pero el desarrollo llevado a cabo en este campo en las últimas décadas es muy significativo[38].

---

32 D. Fishwick, *The Imperial cult in the Latin West. Studies in the ruler cult of the Western Provinces of the Roman Empire*, 2 vols., Leyden 1987.

33 Cfr. por ejemplo, I. Rodá, «La gens Pedania barcelonesa», *HAnt.* 5 (1975) 223 ss.; G. Alföldy, *Los Baebii de Saguntum*, Trabajos Varios del SIP nº 56, Valencia 1977; R. Syme, «La richesse des aristocrates de Bétique et de Narbonnaise», *Ktema* 2 (1977) 373-380; L.A. Curchin, «Personal Wealth in Roman Spain», *Historia* 32 (1983) 227-244.

34 H. G. Pflaum, *Les carrières procuratoriennes équestres sous le Haut-Empire romain*, 4 vols., París 1960-1961; H. Devijver, *Prosopographia militarium equestrium quae fuerunt ab Augusto ad Gallienum*, 3 vols., Lovaina 1976-1980.

35 Cfr. *op. cit.* en nota 24; *vid.* además S. Panciera (ed.), *Epigrafia e ordine senatorio. Atti del Coloquio AIEGL*, Roma 14-20 mai 1981, *Tituli* 5, 1982 y la amplia bibliografía citada por K. Paasch, *op. cit.* en nota 22, pp. 263-267.

36 J. Andreau, *Les affaires de monsieur Iucundus*, Roma 1974.

37 Aunque la bibliografía es amplísima, cfr. los resultados de tres enfoques distintos en G. Boulvert, *Esclaves et affranchis impériaux sous le Haut-Empire romain: rôle politique et administratif*, Nápoles 1970; G. Fabre, *Libertus. Patrons et affranchis à Rome*, Roma 1981; P. Huttunen, *The Social Strata in the Imperial City of Rome. A Quantitative Study of the Social Representation in the Epitaphs published in the CIL VI*, Oulu 1974.

38 U. Schillinger-Häfele, *Consules — Augusti — Caesares*, Stuttgart 1986; D. Kienast, *Römische Kaisertabelle*, Darmstadt 1990.

Las inscripciones nos han abierto las puertas a un sin fin de aspectos de la Antigüedad de los que las fuentes habían guardado silencio o sobre los que su información era meramente referencial. La demografía, los análisis sobre movimientos de tropas en las diferentes regiones, la religiosidad en todas sus facetas, niveles de rentas familiares, programas de urbanización y monumentalización de las ciudades, y una interminable relación de problemas se han visto enriquecidos con el cúmulo de inscripciones que día a día van apareciendo por todas las provincias del Imperio.

EL HECHO EPIGRÁFICO Y LA VIDA DE LAS CIUDADES

La extensión de la latinidad trajo consigo la difusión del modelo de vida urbana acorde a unos principios estéticos y estilísticos determinados. Incluso en regiones del Mediterráneo con una larga tradición histórica en la construcción de ciudades de ordenamiento complejo, se llevaron a cabo modificaciones no sólo en la estructura general, sino en el diseño de determinados tipos de edificios que debían cumplir ahora funciones específicas.

En esa reelaboración del espacio urbano, las inscripciones constituyen un elemento fundamental, y no sólo porque sirvieron para dejar constancia del programa de obras públicas o de la participación de las diferentes familias en su construcción. La inscripción conmemorativa cumple en los edificios públicos una función decorativa además de testimonial y esta función es más evidente cuando figura sobre soportes exentos. En efecto, las áreas forenses de muchas ciudades narbonenses, itálicas, africanas o hispanas vieron jalonado su perímetro con los pedestales erigidos en honor de aquellos personajes que habían destacado en algún momento de la vida de la ciudad, bien por sus actos de evergetismo, bien por su participación en las magistraturas o por cualquier otro merecimiento[39]. Los pedestales con inscripción que adornan todos estos espacios públicos forman parte de ese programa monumental que permitió adaptar las ciudades a un nuevo paisaje acorde con la nueva condición jurídica del núcleo y de sus habitantes.

Las inscripciones son la única evidencia de que disponemos para conocer el programa de construcción pública en los diferentes enclaves. El elevado número de testimonios recogidos en los diferentes *corpora* permite incluso una seriación por tipos de edificios o por épocas de edificación. La comparación de estos datos con los obtenidos a partir de la arqueología da pie a esbozar, con mucha frecuencia, las transformaciones urbanísticas de un núcleo o el orden de su programa de monumentalización[40]. Con estas inscripciones hemos aprendido a medir el papel de los diferentes grupos sociales en la financiación de las obras públicas o en interés de una familia por mantener, por medio de las reconstrucciones, el recuerdo de un antepasado generoso.

También fuera de las ciudades, en su entorno inmediato, la epigrafía es fuente fundamental para nuestro trabajo. A partir de las conocidas disposiciones que prohibían enterrar dentro de las ciudades, repetidas por diferentes ordenamientos locales desde las leyes de las XII Tablas, el

---

39 G. Alföldy, «Bildprogramme in den römischen Städten des conventus Tarraconensis. Das Zeugnis des Statuenpostamente», *Revista de la Universidad Complutense* 118 (1979) = Homenaje a García y Bellido 4, pp. 177-275.

40 H. Jouffroy, *La construction publique en Italie et dans l'Afrique romaine*, Estrasburgo 1986.

perímetro de los núcleos urbanos se pobló de necrópolis situadas a los bordes de las vías de comunicación. Muchas veces son los epitafios que señalaban esas tumbas la única herramienta de que disponemos para conocer la ordenación territorial del espacio extramuros de un núcleo y el hallazgo de estos testimonios permite intuir el trazado de las arterias de comunicación en los accesos a las ciudades.

Nuestro conocimiento de la Antigüedad conforma hoy un mosaico en el que disponemos de muchísimas piezas que permiten hilvanar los grandes fenómenos recogidos en las fuentes; sin embargo, algunos períodos, sus protagonistas y los espacios geográficos que habitaron siguen teniendo una imagen difusa que sólo nuevos descubrimientos podrán matizar. En esta permanente reelaboración de la Historia, la epigrafía juega y ha de jugar un papel primordial.

Lengua e historia, **Antig. crist. (Murcia) XII, 1995**
Scripta Fulgentina (Murcia) V / 9-10, 1995

ITINERA LOQUUNTUR. LOS CONTENIDOS HISTÓRICOS DE LOS ANTIGUOS CAMINOS

ANTONIO C. LEDO CABALLERO
(Universidad de Valencia)

«La región septentrional es muy fría por ser accidentada en extremo, y por estar al lado del mar se halla privada de relaciones y comunicaciones con las demás tierras, de manera que es muy poco hospitalaria. Así es el carácter de esta región»

Estrabón, III,1,2 (C. 137).

SUMMARY

The roads, one of the first and most transcendental activities which man carries out on his surroundings, often are an authentic historical document which provides valuable information on a variety of aspects: political, social, economical, ideological... The object of this paper is to make Known some of the keys to obtain such information.

La conocida referencia estraboniana a las regiones norteñas de la Península Ibérica, que podría completarse con aquélla que describe el carácter de los habitantes de estas tierras[1], puede servirnos como introducción a nuestro objetivo, que no es otro que el de intentar demostrar cómo los caminos antiguos, o mejor, las redes viarias antiguas, constituyen un precioso documento al que la falta de una relación directa con la naturaleza escrituraria no resta un ápice de

1 Estrabón, III, 3, 8 (C. 155): «... y esta dificultad de comunicaciones les ha hecho perder toda sociabilidad y toda humanidad».

valor a la hora de analizar y comprender muchas de las facetas que conforman el devenir histórico.

La primera idea que comúnmente asociamos al concepto abstracto de «camino» es la de la accesibilidad. En tanto que un camino permite acceder a un territorio, se constituye en la primera de las intervenciones posibles sobre aquél y pasa a ser la base necesaria para casi todas las restantes intervenciones posibles, de manera que «la red viaria de cada época puede considerarse, a ciertos efectos, como la expresión sintética e ilustrativa de la manera de ocupar el territorio propia de cada civilización»[2]. Por otro lado, no podemos considerar los caminos como simples líneas de enlace entre dos lugares más o menos lejanos, a la manera de nuestras modernas carreteras, aunque éste haya sido el enfoque de muchos trabajos preocupados únicamente por estudiar los restos físicos de las vías antiguas, las obras de fábrica a ellos asociadas y poco más, olvidando que un camino antiguo debe contextualizarse en todo momento dentro del territorio que atraviesa y al que acaba modificando.

Si aceptamos que los estudios de geografía histórica son imprescindibles para «reconstruir, de una forma científica y lo más aproximadamente a la realidad posible, la vida en los más importantes de sus aspectos»[3] y, dentro de aquéllos, abordamos las redes viarias atendiendo no sólo al trazado en sí de las mismas, sino incidiendo también en las relaciones que se establecen a partir de ellas, podremos concretar ya los aspectos para los que las vías de comunicación constituyen una base fundamental de estudio.

Resulta casi innecesario repetir el papel que juega la red viaria, incluyendo aquí tanto rutas naturales o «caminos intemporales»[4] como vías construidas por el hombre, en los procesos de aculturación. Dentro de éstos, la romanización, en tanto que consecuencia de la expansión de la potencia con la que el sistema viario llegó a su punto culminante en la Antigüedad, se ha convertido en un ejemplo paradigmático, hasta tal punto que la densidad de la red viaria de una comarca puede considerarse como el exponente más claro de su romanización[5].

Si bien se ha llegado a afirmar que «las vías fueron uno de los medios de los que se valió el gobierno de Roma para forjar una ciudadanía universal por cima de todo localismo»[6], lo cierto es que en un principio fueron las simples perspectivas imperialistas las que determinaron el acondicionamiento de la red anterior o la creación de nuevas rutas. Este valor estratégico está documentado desde los primeros momentos de la expansión romana. Las primeras vías de las que tenemos noticia tenían como objetivo comunicar, de la forma más directa, la capital del Tíber con las colonias militares que fueron consolidando su dominio en la península itálica[7].

En efecto, las vías permiten el movimiento rápido de las unidades militares y de su avituallamiento, por eso su trazado nos revela el valor estratégico de los distintos territorios. Los ejemplos podrían multiplicarse: la vía Domitia aseguraba desde el s. II a.C. las comunicaciones entre Italia e Hispania, al mismo tiempo que estableció las bases para la distinta intensidad de

---

2 A. Soria y Puig, «Las redes de caminos antiguos. Una aproximación probabilística y cartográfica», *Encuentros sobre el Tajo: el territorio y las comunicaciones. Cuadernos de San Benito* 3 (1992) 109-117.

3 J.M. Roldán Hervás, *Iter ab Emerita Asturicam. El camino de la Plata*, Salamanca 1971, p. 15.

4 A. Leroi-Gourhan, *L'home et la matière*, Paris 1971, pp. 157 y ss.

5 A. Rodríguez Colmenero, *La red viaria romana del SE de Galicia*, Valladolid 1976, p. 64. Véase también Mª A. Magallón Botaya, *La red viaria romana en Aragón*, Zaragoza 1987, p. 15.

6 G. Menéndez Pidal, *España en sus caminos*, Madrid 1992, p. 41.

7 V. Chapot, *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines de Daremberg-Saglio*, Tomo V, s.v. *Via*, 783.

romanización entre el Sur y el Norte de la Galia[8]. La vía entre Burdeos y Pamplona tuvo como primer objetivo el poder dominar el foco de resistencia de la Aquitania meridional[9].

Y tras la conquista militar, la explotación económica, aspecto éste en que, para algunos autores, las vías de comunicación juegan su papel más decisivo, pudiéndose determinar la prosperidad económica en relación directa con la importancia del tejido viario[10]. De hecho, existe una íntima conexión entre el estado de las rutas y la actividad económica general; la historia económica de Roma es también la historia de sus vías de comunicación[11]. Éstas fueron trazándose muchas veces de cara a la explotación y control de materias primas y lugares de abastecimiento[12] y son, además, fundamentales para la política fiscal de Roma. No hay que olvidar que existe una interpretación del más famoso itinerario antiguo llegado a nuestros días, el Itinerario de Antonino, según la cual este documento tiene una relación directa con la percepción de la *annona*[13]. Pero va a ser en los aspectos puramente comerciales donde el estudio de las redes viarias se manifiesta como un valioso instrumento de interpretación.

La estrecha vinculación entre las vías y el comercio se remonta a la génesis misma del proceso neolitizador en tanto que el proceso de circulación de personas y objetos se relaciona con el progreso agrícola, en concreto con la eliminación de las grandes masas forestales[14]. El dios romano vinculado a los caminos, el equivalente al Hermes griego, recibe el nombre de Mercurio, cuya etimología es común a *merx* (mercancía), *mercari* (traficar), etc. Y aunque existe toda una corriente de investigación que defiende el escaso valor comercial de las rutas terrestres en favor del tráfico marítimo y fluvial[15], llegando a afirmar que los medios de transporte terrestre fueron el mayor fracaso de la tecnología antigua[16], lo cierto es que el estudio de las redes secundarias, aquellas que normalmente se establecen en torno o a partir de una gran vía de alto interés político o económico, está permitiendo comprender con mayor exactitud el sistema de interrelaciones socio-económicas y culturales que una calzada crea en su territorio. Una buena demostración la tenemos en el hecho de que muchas de las mansiones de las grandes rutas, además de servir de base a toda esa «infraestructura» caminera de la que nos habla Chevallier[17], cumplían con la función de nudo de comunicaciones desde los que se desplegaban

---

8 F. Kolb, *La ciudad en la Antigüedad*, Madrid 1992, pp. 223 y s.

9 E. Barrena Osoro, *Historia de las vías de comunicación en Guipúzkoa. I. Antigüedad y Medievo*, San Sebastián 1991, p. 36.

10 J.M. Roldán Hervás, *Itineraria Hispana. Fuentes para el estudio de las vías Romanas en la Península Ibérica*, Valladolid 1975, p. 9.

11 R. Chevallier, *Les voies romaines*, Paris 1972, p. 236.

12 J.A. Abásolo Álvarez, *Las vías romanas de Clunia*, Burgos 1978, p. 1.

13 D. van Berchem, «L'annone militaire dans L'Empire Romain au IIIe. siecle», *Mémoires de la Société Nationale des Antiquaires de France*, 1936, pp. 117-201. Id., «Los Itinerarios de Caracalla y el Itinerario de Antonino», *El Miliario Extravagante* 29 (Octubre 1990) 2-6. Véase también, Chevalier, *op. cit.*, pp. 211-212.

14 R. Chevallier, *op. cit.*, p. 1.

15 H.C. Schneider, «Die Bedeutung der römischen Strassen für den Handel», *Munsterschen Beiträge zur Antiken Handelsgeschichte (MBAH)* 1, 1982, pp. 85-96.

16 G. Raepsaet, «Aspect de l'organisation du commerce de la céramique sigillée dans le Nord de la Gaule au IIe siecle de notre ere 1: les données matérielles», *MBAH*, VI, 2 (1987) 1-29. El trabajo defiende, no obstante, el valor comercial de las rutas terrestres y ofrece abundante bibliografía sobre esta controversia histórica.

17 *Op. cit.*, pp. 234-235.

caminos[18] y como puntos de redistribución de productos comerciales[19]. Este valor se pone especialmente de manifiesto en los estudios de arqueología espacial, pues una de sus aportaciones más relevantes a la hora de analizar un territorio relacionado con una realidad histórica determinada es, precisamente, la referida a los procesos de producción y circulación de excedentes[20]. Entre los primeros destaca la producción cerámica, actividad en la que tendrían especial incidencia las vías de comunicación para la implantación exacta de los talleres de cara a la posterior redistribución comercial. Esta estrecha relación está demostrada tanto para los grandes complejos industriales como para aquellos más modestos que surtirían regiones menos extensas[21]. En el estudio de la distribución de estos productos el conocimiento del trazado viario es un elemento fundamental, como ha hecho J. Montesinos, estudiando la distribución de la Terra Sigillata en Valencia, Ilici y Saguntum en función de su origen[22]. En un trabajo anterior apuntamos ya la hipótesis de que la red viaria fuera un factor clave para explicar la mayor importancia de los productos hispánicos en el núcleo valentino[23].

Por otro lado, las rutas constituyen también el hilo conductor a la hora de poder determinar los lugares especialmente significativos para las funciones de intercambio. De hecho, un primer paso para determinar la distribución geográfica de las influencias comerciales es el de poner en relación el área de influencia de un mercado a partir de su red de distribución[24]. Ya mencionamos el papel que ciertas mansiones realizaban en este sentido; R. Chevallier ha puesto de manifiesto el antiguo valor de las encrucijadas como lugares de celebración de ferias (foires) comerciales[25]. F. Kolb menciona los *fora* de la Hispania noroccidental, situados junto a las vías de comunicación, como ejemplo de mercados — centros de administración en áreas escasamente urbanizadas[26]. Por contra, en aquellas regiones con una trama urbana suficiente eran los núcleos de población más importantes los que aglutinaban las funciones de redistribución de aquellos bienes que se producían en su región de influencia y que eran canalizados por los caminos[27]. Éstos, pues, son un indicador fundamental a la hora de establecer una jerarquía entre los distintos asentamientos, pues no cabe duda de que una red centralizada convergerá siempre en aquel punto en torno al cual se ordena un territorio, manifestándose de nuevo que «la historia de los caminos es inseparable de la historia del territorio o de una visión territorial de la

18 S. Haba Quirós, V. Rodrigo López, «La Vía de la Plata entre las mansiones Rusticiana y Caecilius Vicus: la calzada en relación con el asentamiento», *Simposio sobre la Red Viaria en la Hispania Romana* (en lo sucesivo *SRVHR*), *Tarazona, 24-26 septiembre de 1987*, Zaragoza 1990, pp. 241-252.

19 Mª A. Magallón Botaya, *op. cit.*, p. 91.

20 C. Choclán Sabina, M. Castro López, «La distribución de los asentamientos mayores durante época flavia», *Studia Historica* IV-V, 1 (1986-87) 145-160.

21 G. Raepsaet, *loc. cit.*; L.C. Juan Tovar, «Alfares y vías de comunicación en la Hispania romana. Acercamiento a una relación», *SRVHR*, pp. 293-299.

22 *Terra sigillata en Saguntum y tierras valencianas*, Sagunto 1991, pp. 212 y 234.

23 A.C. Ledo Caballero, «Una vía antigua entre Liria (Valencia) y Barracas (Castellón)», *Actas del XXII Congreso Nacional de Arqueología* (en prensa). Esta vinculación parece especialmente válida para los productos elaborados en los talleres de Bronchales (Teruel), que carecen de una vía fluvial próxima, a diferencia de los productos riojanos.

24 G. Raepsaet, *loc. cit.*

25 *Op. cit.*, p. 3.

26 *Op. cit.*, p. 255.

27 En este sentido son especialmente ilustrativas las aplicaciones de la teoría del Lugar Central a la arqueología espacial. Véase F. Burillo Mozota, *El valle medio del Ebro en época ibérica*, Zaragoza 1980, pp. 309 y ss.

historia»[28]. En este caso, la trama viaria se erige en directriz para analizar la estructura de poblamiento.

En un reciente y sólido trabajo sobre las vías de comunicación en Guipúzcoa, E. Barrena se lamenta de que, tradicionalmente, los estudios sobre caminería medieval se centraran únicamente en intentar demostrar el paso por aquellas tierras de un ramal de la gran ruta de peregrinación jacobea, menospreciándose así «una atención a la realidad social guipuzcoana y, por ende, a la organización del territorio correspondiente a tal realidad»; dicho enfoque tiene como resultado el que «los caminos parecen producto de generación espontánea»[29].

Esta vinculación de la red caminera con la estructura de poblamiento y, por ende, con la realidad político-administrativa de un territorio, se manifiesta desde momentos muy tempranos y permite reforzar conclusiones de carácter cronológico, sobre todo a la hora de comprobar cómo un núcleo concreto se erige como «capital» o polo estructurador de una región en una época determinada: y eso se aprecia desde la península de Anatolia, donde bajo la red que se articula en torno a Constantinopla puede rastrearse otra anterior con centro en la Capadocia norte[30], hasta en el cuadrante nororiental de Hispania, donde Mª A. Magallón ha demostrado cómo el territorio se articula sucesivamente en torno a tres núcleos diferentes, Ilerda, Celsa y Caesaraugusta, modificándose al unísono los esquemas viarios[31].

Las vías de comunicación son, al mismo tiempo, consecuencia y causa del poblamiento, de tal manera que pueden establecerse dos secuencias de interdependencia: aquella en la que la elección de puntos de asentamiento es tributaria de la red caminera, y aquella otra en la que esta última se modifica atendiendo a un esquema urbano preexistente[32]. Este hecho encuentra perfecta confirmación en los trabajos de campo. Chevallier apunta que una vía antigua atraviesa siempre sin inflexiones cualquier núcleo de habitación que se haya formado sobre ella. Por otro lado, el fenómeno conocido como «pata de oca» (una serie de ramales divergentes desde las entradas de la población) permite datar una red secundaria a partir, y nunca antes, del momento de aparición de un núcleo habitado[33]. Como resulta evidente, todos estos datos nos ofrecen valiosos puntos de referencia a la hora de analizar, sobre todo desde un punto de vista diacrónico, la historia de un territorio.

Hay incluso ejemplos de cómo el estudio de una supuesta vía antigua induce, no ya a intentar comprender la vertebración de una zona, sino incluso a localizar ciudades antiguas; es lo que hizo Eduardo Saavedra, quien estudiando el tramo de calzada entre Uxama y Augustobriga llegó a fijar, en 1853, el emplazamiento definitivo de Numancia. Por otro lado, la publicación de sus conclusiones[34] marca el inicio de la auténtica investigacion viaria de época romana en la Península Ibérica. No obstante, el tratar de identificar ciudades antiguas a partir de las grandes vías romanas resulta a todas luces desaconsejable. El tantas veces citado Chevallier ya advierte que, por regla general, las grandes rutas imperiales evitan los núcleos anteriores a ellas, «indife-

28 A. Soria y Puig, *loc. cit.*

29 E. Barrena, *op. cit.*, p. 21.

30 S. Reinach, *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines de Daremberg-Saglio*, Tomo V, s.v. *Via*, 779.

31 *Op. cit.*, pp. 19-20 y 71 y ss.

32 E. Barrena, *op. cit.*, pp. 121-122.

33 R. Chevallier, *op. cit.*, p. 132.

34 «Descripción de la Vía romana entre Uxama y Augustobriga», *Memorias de la Real Academia de la Historia* IX, 1879 (repr. 1963).

rentes a los intereses locales y pequeñas aglomeraciones»[35], afirmación que se apoya en los consejos de Columela (*De Agricultura*, I, III, 3) en el sentido de que una villa debe establecerse cerca, pero no al borde de las grandes vías. Así pues, son las redes secundarias las que realmente aparecen como el elemento objetivo que polariza en torno a sí el sistema de asentamientos, sobre todo referido a núcleos menores dentro de horizontes territoriales limitados. Y si bien es cierto que muchas veces nuestra principal orientación a la hora de determinar el trazado de una vía antigua viene dada por la situación de los distintos yacimientos[36], es indiscutible que, a su vez, la determinación de las líneas de comunicación, nos proporcionarán la clave para completar nuestros conocimientos sobre el esquema de asentamientos de una zona.

Otro de los fenómenos históricos vinculados al estudio de las vías de comunicación es el de la explotación agrícola, pues se tiene ya como averiguada la idea de que son aquéllas el elemento en torno al cual se estructura el paisaje agrario. Este hecho es especialmente evidente por lo que respecta a las centuriaciones romanas, puesto que, debido a la extraordinaria pervivencia de caminos y lindes, sancionados religiosamente en tiempos antiguos[37] y jurídicamente en épocas posteriores, son los caminos interiores el principal apoyo de cualquier búsqueda del catastro romano, normalmente atendiendo a cómo se articula una red de comunicaciones concreta: trazado octogonal, en paralelo o en bayoneta[38]. Y aunque esta organización sistemática del espacio agrícola que supone una centuriación romana se realiza normalmente para atender a un grupo asentado en un núcleo urbano, no necesariamente una fundación colonial[39], no falta el caso en el que la centuriación se efectúa para servir a un hábitat disperso, tal y como ocurre con la detectada en el altiplano de Jumilla y Yecla. En este caso sí que es la estructura viaria el único indicio que permite identificar el catastro[40].

Asimismo, los límites entre diferentes unidades administrativas pueden ser detectados a partir del estudio de las vías antiguas, tal y como documentan las fuentes: Tito Livio (XXXIX, 27) atestigua que un antiguo camino real fue tomado como frontera entre dos estados. La vía Pisoraca-Iuliobriga actuó como límite entre el territorio de esta última ciudad y los *prata* de la *Legio IIII Macedonica*. Actualmente, este mismo límite establece la separación entre las provincias de Palencia y Cantabria[41]; se consagra así el fenómeno profusamente repetido de que las vías romanas han funcionado, en numerosas ocasiones, como límites administrativos de unidades posteriores (normalmente términos municipales), siendo éste uno de los argumentos empleados para su identificación.

Un último aspecto al que no se le ha prestado demasiada atención es el de la relación de los caminos con el mundo religioso en tanto que el propio camino en sí no está exento de cierta connotación sobrenatural y puede ayudar a la hora de reconocer algunos elementos materiales de la religiosidad de un grupo.

---

35 *Op. cit.*, p. 130.

36 J.A. Abásolo, *op. cit.*, p. 5; id. «El conocimiento de las vías romanas. Un problema arqueológico», *SRVHR*, 7-20; R. Chevallier, *op. cit.*, p. 131.

37 Toutain, J. Daremberg-Saglio, Tomo V, s.v. «*Terminatio, termini*», 122.

38 V.M. Roselló Verger, «El catastro romano en la España del Este y el Sur», *Estudio sobre Centuriaciones Romanas en España* (*ECRE*), Madrid 1974, pp. 9-33.

39 E. Ariño Gil, *Centuriaciones romanas en el valle medio del Ebro. Provincia de La Rioja*, Logroño 1986, p. 63.

40 A. Morales Gil, «Tres ejemplos de 'centuriatio' en el altiplano de Jumilla-Yecla», *ECRE*, pp. 69-82.

41 J.M. Iglesias Gil, J.A. Muñiz Castro, *Las comunicaciones en la Cantabria romana*, Santander 1992, p. 190.

La relación de los caminos con el mundo de lo sobrenatural parece atestiguarse desde el calcolítico, con la asociación de monumentos funerarios a las vías naturales de comunicación (en relación, seguramente, a las creencias de que las almas de los difuntos recorren un camino hasta la entrada o la llegada al otro mundo; de que hay espíritus destinados a vagar indefinidamente, etc.). En nuestro país se han encontrado menhires y túmulos muy próximos a la vía Pisoraca-Iuliobriga, ruta natural de penetración transformada en calzada en época romana[42]. En este sentido, parece ser que los primeros elementos de señalización situados en los caminos fueron monumentos religiosos[43]. Una primera explicación de este carácter mágico-religioso de los caminos podría basarse en la relación entre aquéllos y los astros, subordinada a las necesidades de orientación. Asimismo, los pasos impuestos por la orografía, las rutas naturales, parecen adquirir también connotaciones sobrenaturales a juzgar por la cercanía a las mismas de los más importantes santuarios ibéricos[44].

Un elemento especialmente cargado de valor religioso son las encrucijadas. En ellas se adoraba, en el mundo griego, a Hécate y a Hermes[45], cuyo nombre interpretan los filólogos como «montón de piedras»[46], en referencia a las primitivas señalizaciones que también se asociaron al culto del Mercurio romano hasta la baja antigüedad[47]. En la Península Ibérica puede rastrearse el culto a divinidades relacionadas con los caminos en época prerromana. Contamos con dos inscripciones donde aparece un dios *Mentoviacus*, supuestamente vial[48]. Para Taboada Chivite, en Galicia, donde se ha mantenido la costumbre de formar montones de piedras (amilladoiros) en las encrucijadas, los lares viales romanos, cuyo culto aparece repetidamente atestiguado en tierras galaicas, suplantarían, por su isomorfismo cualitativo, a unas divinidades autóctonas de los caminos. Por otro lado, en Galicia se siguen realizando prácticas en las encrucijadas relacionadas con el deseo de curación, sobre todo de niños, lo que nos habla del carácter salvífico de estos puntos[49], cuya religiosidad se ha venido manteniendo con la costumbre de colocar cruceros, una de las muchas manifestaciones de la cristianización de lugares paganos y que alcanza a los mismos miliarios, que se ven sustituidos o coronados por cruces[50], por los llamados «postes de las ánimas»[51], o incluso por iglesias[52].

Pero es precisamente esta perduración de los antiguos lugares de culto bajo aspectos distintos lo que proporciona a las vías de comunicación un cierto valor para poder rastrear la existencia de antiguos lugares sacros. Dejando a un lado la conocida relación, en el mundo

---

42 *Ibídem*, p. 190 y nota 391.

43 A. Leroi-Gourhan, *op. cit.*, pp. 157 y ss.

44 P. Lillo Carpio, «Las vías de comunicación en época ibérica», en *Los caminos de la Región de Murcia. Función histórica y rentabilidad socioeconómica*, Murcia 1989, pp. 85-100.

45 Teofrasto, *Caracteres*, XVI, 13.

46 K. Prum, *La religión de los griegos*, Madrid 1960, p. 25; D. Briquel, «Some remarks about the Greek god Hermes», *The Mankind Quaterly* XXVI (1985) 75-97.

47 San Martín de Braga, *De Correctione Rusticorum*, 7.

48 *CIL* II, 2628 y 5649. J. Taboada Chivite, «Nuevo testimonio del culto a los lares viales en la Gallaecia», *Gallaecia* 2 (1976) 193-200.

49 J.C. Valle Pérez, «Los cruceros en la parroquia de Moruente (Pontevedra)», *Gallaecia* 2 (1976) 201-232.

50 R. Chevallier, *op. cit.*, pp. 55-56.

51 S. Palomero Plaza, *Las vías romanas en la provincia de Cuenca*, Cuenca 1987, pp. 113 y ss.

52 F. Pallí Aguilera (*La Vía Augusta en Cataluña*, Barcelona 1985, pp. 22-23) demuestra la coincidencia de los miliarios con capillas románicas o iglesias dedicadas a Santa Eulalia en Barcelona.

greco-romano, de los caminos y las necrópolis, se ha atestiguado una buena cantidad de ermitas que ya funcionaron como santuarios en la antigüedad: templos de Jarilla, Segura de Toro y Santibánez el Bajo (Cáceres)[53], Castropete y Vega de Caballeros (León)[54]. Palomero Plaza, por su parte, ha sistematizado las características de estos santuarios: junto a vías romanas, alejamiento de núcleos habitados actuales y parajes con agua abundante[55].

Hasta aquí, este resumen de las posibilidades que nos ofrecen las vías de comunicación de cara a analizar el devenir histórico de territorios y sociedades como si de documentos elocuentes se tratara, con la paradoja de que ellas mismas fueron objeto principal de ciertos textos antiguos que han llegado hasta nosotros: obras de Estrabón, Plinio, Mela y Ptolomeo entre las de carácter geográfico; Itinerario de Antonino, Tabula Peutingeriana, Anónimo de Rávena, Itinerario Burdigalense o Hierosolimitano, Peregrinatio Aetheriae, entre los textos de índole específicamente itineraria; entre los de caracter epigráfico destacan, como es sabido, los miliarios que jalonaban las grandes calzadas, con indicación del que se consideraba punto de partida, época de construcción o reparación de la vía y a veces, incluso, el nombre completo de la vía formado por el punto de partida y el de término de la misma. Dentro de este grupo hay que mencionar también ciertos documentos de naturaleza diversa, pero con el denominador común de describir una vía: vasos de Vicarello, columnas de Tongres o Autun y las controvertidas tablillas de Astorga[56].

No es preciso insistir en la conveniencia de que nuestra disciplina se preocupe en ampliar el concepto de documento y en aplicarlo a todo aquello que, aun careciendo de soporte escrito, irradia y manifiesta multitud de posibilidades de estudio siempre y cuando se analice como parte de sistemas históricos formados por numerosos elementos que se interaccionan entre sí y que ilustran, sobre todo, la vida y evolución de las culturas en los territorios sobre los que se asientan[57].

53 S. Haba Quirós, V. Rodrigo López, *loc. cit.*

54 M.A. Rabanal Alonso, *Vías romanas en la provincia de León*, León 1988, p. 26.

55 S. Palomero Plaza, *op. cit.*, pp. 201 y ss. Id., «Sobre algunas ermitas y romerías y su relación con la Arqueología y vías romanas de la actual provincia de Cuenca», *II Jornadas de Etnología de Castilla-La Mancha-Ciudad Real*, 1984, pp. 273-287.

56 Para una visión más completa véase J.M. Roldán, *op. cit.*, nota 10, *passim*; R. Chevallier, *op. cit.*, pp. 9-54.

57 A. Soria y Puig, *loc. cit.*

Lengua e historia, **Antig. crist. (Murcia) XII, 1995**
Scripta Fulgentina (Murcia) V / 9-10, 1995

VIA, ITER, ACTUS y *LIMES*: CONTRIBUCIÓN DE LA TERMINOLOGÍA DE LA JURISPRUDENCIA CLÁSICA AL ESTUDIO DE LA ORGANIZACIÓN DEL ESPACIO RURAL ROMANO EN LA CUENCA ALTA DEL SEGURA (MURCIA)

MANUEL LÓPEZ CAMPUZANO
(Murcia)

SUMMARY

This paper intends to show the importance of some comcepts coming from the terminology of the Roman Classic Jurisprudence for the study of the organization of the Roman rural landscape. Concretely this exposition in concerned with part of the road plan belonging to the *Cuenca Alta del Segura* (Cieza-Calasparra) and its hierarchy in relation with some concepts (*via, iter, actus* and *limes*) originating in the Roman rural servitude. For this purpose it's also necessary to analyse archaeologically the roman settlements in the area under study.

INTRODUCCIÓN

Actualmente contamos con una visión de conjunto relativamente completa sobre la infraestructura de los trazados viarios en la *Hispania* meridional[1], ofreciendo este marco importantes perspectivas a la hora de interpretar un proceso de colonización determinado, con su toponimia y jerarquización de su espacio urbano y rural.

1 P. Sillières, *Les voies de communication de l'Hispaniae Meridionale*, Centre Pierre París 20, París 1990.

Igualmente existe un debate científico global respecto a la denominación, caracterización y jerarquía de un entramado viario concerniente a su carácter público o privado. La moderna investigación —como más adelante tendremos ocasión de reflejar— a este respecto ha ido perfilando, desde el punto de vista de la nomenclatura de la jurisprudencia clásica y de los agrimensores latinos, una serie de argumentos interpretativos de gran trascendencia para la comprensión del papel desempeñado por una red viaria en un *territorium*. A nuestro juicio, el argumento principal deriva del hecho de tratar ciertos conceptos como *via*, *iter*, *actus*, *limes*, desde el punto de vista de su implicación en la servidumbre rústica y su contribución general a la explicación de un sistema viario determinado. Esto es totalmente comprensible, si tenemos en cuenta que una red de comunicaciones dependía parcialmente de una serie de servidumbres de tránsito —reglamentadas igualmente— para facilitar así los pertinentes accesos y salidas entre los diferentes *fundi* de un área dada. Sin embargo, a pesar de esta importante apreciación, este discurso científico tan sólo refleja el marco de un orden teórico que precisa ser corroborado desde una perspectiva regional, es decir, la aplicación de este esquema de caracterización a un ejemplo concreto.

Dentro de esta línea de interpretación, quisiéramos aportar la experiencia realizada en nuestra área de estudio —la Cuenca Alta del Segura— y mostrar cómo ciertas concepciones terminológicas pertenecientes a estas categorías socio-jurídicas romanas (via pública, vía privada, vía vecinal y camino *inter agros*), a pesar de la carencia de una evidencia epigráfica, contribuyen, junto a un sistema de colonización reconstruido arqueológicamente, a la explicación de la organización de un espacio rural romano determinado.

Para este propósito desarrollaremos los siguientes puntos: a) estado de la cuestión de los estudios sobre comunicaciones romanas en el área de estudio; b) distribución espacial de su asiento colonial romano; c) caracterización terminológica de los conceptos a emplear: *via*, *actus*, *iter* y *limes*; y d) encuadre de nuestra área de estudio y su red viaria dentro del esquema interpretativo de las fuentes clásicas romanas al respecto.

LA VEGA DE CIEZA COMO ENCLAVE VIARIO: ESTADO DE LA CUESTIÓN

La importancia de la Vega de Cieza como punto neurálgico de comunicaciones en la Cuenca Alta del Segura y Cuenca del río Quípar ha sido puesta de manifiesto por Sillières[2] y por A. Yelo[3] en diversos trabajos dedicados en parte a su infraestructura viaria de época romana. El primer autor, estudiando un gran trazado viario —*Carthago-Nova-Saltigi*— y la constatación epigráfica (Trajano, 98 d.C.) de su paso por Cieza; mientras que el segundo autor, resaltando la trascendencia de un documento —*Descripción y Relación de la Villa de Cieza* (1579)— para el conocimiento de los antiguos y tradicionales caminos que comunicaban a la ciudad con otras regiones.

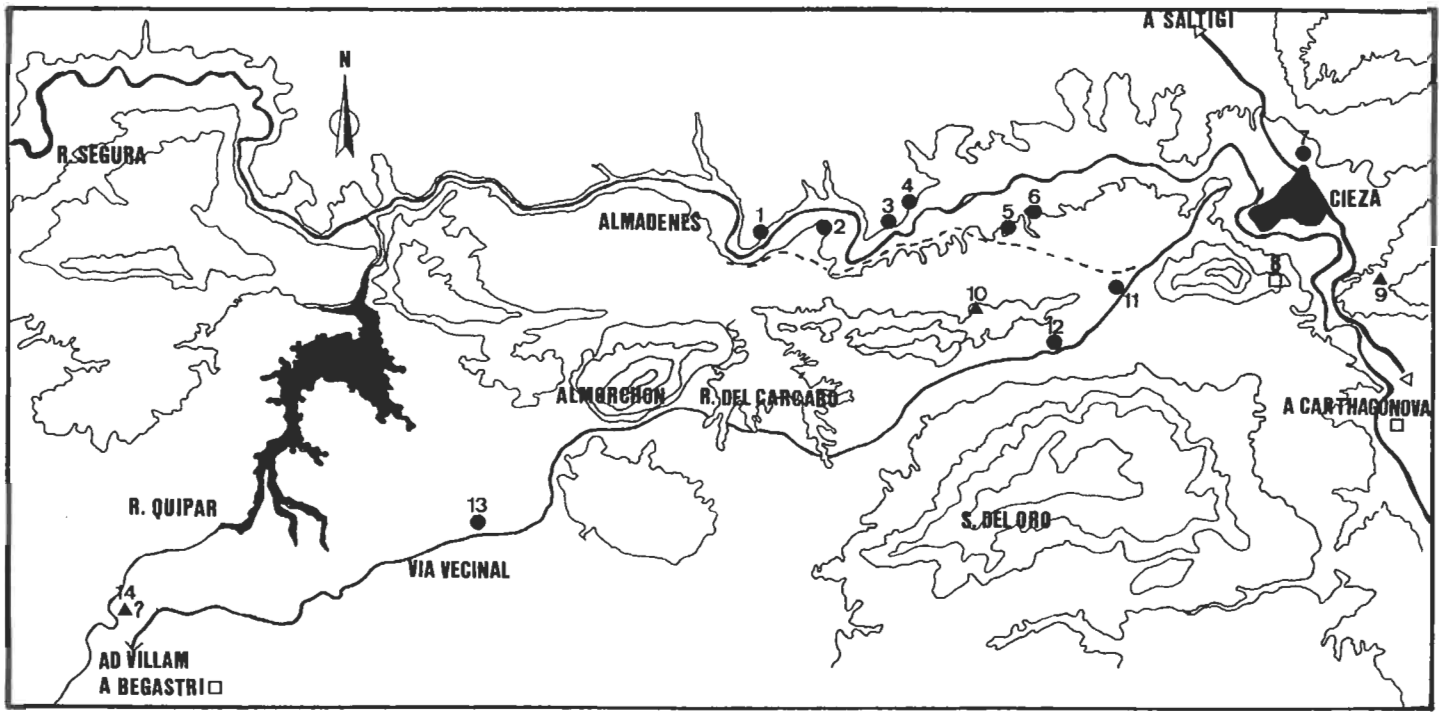
Aunque ambos estudios son complementarios, es el segundo trabajo en cuestión el que nos ofrece una valiosa información para el desarrollo de uno de los temas que vamos a tratar en este artículo, de forma que es necesario resumir muy brevemente algunos de sus puntos esenciales.

2 P. Sillières, «Una grand route romaine menant á Carthagene: la voie *Saltigi-Carthago-Nova*», *Madrider Mitteilungen* 23 (1982) 248-257.

3 A. Yelo, «Cieza, un importante enclave viario», *Vías Romanas del Sureste*, Simposium celebrado en Murcia 23-24 octubre 1986, Murcia 1988, pp. 65-66.

□ OPPIDUM
▲ VICUS
● VILLA
— — — CAMINO INTER AGROS.

1. HOYA GARCIA
2. LA TORRE
3. LA PARRA 1
4. LA PARRA 2
5. EL GINETE 1
6. EL GINETE 2
7. FUENTE PULGUINAS
8. C. DEL CASTILLO
9. BOLVAX
10. C. DE LAS BEATAS
11. LAS LOMAS
12. MOSSO
13. CONTIENDAS
14. BAÑOS DE GILICO



VEGA DE CIEZA. ESQUEMA DE COMUNICACIONES

Este documento, como así nos aclara A. Yelo, menciona tres vías principales de comunicación: en primer lugar, la Augusta con las mansiones correspondientes al Itinerario de Antonino (*AD TURRES — AD ELLO — ASPIS — ILLICI — THIAR — KARTAGINE SPARTARIA*); a continuación, la de *Carthago-Nova* a *Toletum* (por el Camino Real) —ya recopilada por al-Udrī (s. XI) (*QARTAYANNA — MURSIYA — MULINA — SIYASA — MADINA YYYUCH — TUBARRA*); y por último, un camino hacia Levante que, pasando por Orihuela y Fortuna, terminaría en Elche. Sin embargo, el autor también llama la atención sobre un camino no menos importante que cita también dicho documento; se trata del camino que discurre hacia Andalucía —denominado *Camino del Cárcabo*—, del cual nos dice: *hasta la villa de Caravaca por camino derecho de ésta a ella hay nueve leguas vulgares y hasta la Real Audiencia de Granada cuarenta y séis.* Este camino comunicaría, por lo tanto, la Vega de Cieza con la Comarca del Noroeste murciano prolongándose hasta Andalucía.

En la Fig. 1 hemos reproducido el recorrido parcial de este camino —denominado, como más tarde explicaremos, vía *vecinal*— desde su incierto entronque con la vía principal (*Carthago-Nova — Saltigi*) hasta su penetración en la Cuenca del río Quípar (Calasparra-Cehegín). Su desarrollo fisiográfico aprovecha un pequeño paso natural entre la Sierra del Oro y uno de sus relieves acolinados (Las Lomas), para posteriormente atravesar la Rambla de la que toma su nombre y vadear el Almorchón, penetrando, así, en el sector de Las Contiendas, siguiendo la Cuenca del río Quípar hasta la Vega de Cehegín.

Si bien este camino no aparece en las escasas fuentes romanas al respecto, sin embargo, como señala acertadamente A. Yelo, su uso en época romana podría quedar patente en el hecho arqueológico que supone la presencia de una serie de establecimientos romanos (ss. I y II d.C.) asociados estructuralmente a su trazado (Las Contiendas —Fig. 1.11—; Mossó —Fig. 1.12—; Contiendas —Fig. 1.13—; Baños de Gilico —Fig. 1.14—) y el propio núcleo urbano de *Begastri.*

A esta apreciación del autor hemos de añadir que, junto a la comprobación arqueológica de las diferentes *villae* citadas, un estudio[4] en concreto del establecimiento de Baños de Gilico (Fig. 1.14) nos ha revelado, mediante el levantamiento topográfico de sus estructuras arquitectónicas visibles, unas características espaciales y arquitectónicas que podrían emparentar a esta aglomeración rural a una especie de *vicus* probablemente viario.

Por otra parte, junto a este camino *vecinal*, detectamos arqueológicamente la existencia de un camino *inter agros* (Fig. 1, línea discontinua) que une a su vez las terrazas bajas del cauce fluvial del Segura con los dos trazados anteriormente citados. Esta disposición jerárquica de la red viaria quedaría explicitada si analizamos la ubicación espacial de un tejido de *fundi* correspondientes al momento inicial de la colonización de la Vega de Cieza (s. I d.C.).

DISPOSICIÓN ESPACIAL DEL ASENTAMIENTO COLONIAL ROMANO

No todos los procesos de colonización de un área determinada responden a una pauta generalizada consistente en la creación de un cinturón agrícola de *villae* precedido por el hecho

4 M. López Campuzano, L.A. García Blánquez, «Baños de Gilico: continuidad de una aglomeración rural romana (ss.I-IV d.C.) en la Cuenca del río Quípar (Calasparra, Murcia)», *Jornadas sobre el poblamiento romano de tipo rural del Sureste español*, 8-11 noviembre 1993, Jumilla (Murcia) (en prensa).

que supone la fundación de un núcleo urbano[5]. En el caso de la Vega de Cieza, en nuestro actual estado de conocimiento, no existen evidencias arqueológicas ni epigráficas para identificar a la *Segisa* romana de Tolomeo con la actual ciudad de Cieza. Por el contrario, todos los indicios arqueológicos y topográficos indican que aquí la colonización se tradujo en una serie de implantaciones de *fundi* asociadas a dos unidades geomorfológicas y, como hemos visto, a la infraestructura de un trazado viario (Camino del Cárcabo). Las unidades geomorfológicas corresponderían a las dos cuencas fluviales —Segura y Quípar—. Para nuestro estudio es importante pormenorizar más detenidamente en la principal arteria fluvial que configura el río Segura.

Desde el punto de vista del proceso de colonización del interior del *territorium* de la ciudad de *Carthago-Nova*, esta cuenca fluvial debió ser conceptualizada como terreno público (Plinio *NH* 3,9 *...iuxta quem Tader fluvius qui Carthaginensem agrum rigat*). A este respecto, la jurisprudencia romana catalogaba a estos ríos —debido a su régimen natural y coeficientes medios de su curso[6]— como públicos y, por lo tanto, de *usus publicus* (Ulp. 68 *ad ed. Dig.* 43,12,2)[7] para los colonos que se asentaran en su Vega. Este asentamiento se produjo mediante la implantación de una serie de *fundi* ribereños ubicados a lo largo de ambas márgenes del cauce fluvial —El Ginete 1 y 2 (Fig. 1.5 y 6); La Torre (Fig. 1.2); La Parra 1 y 2 (Fig. 1.3 y 4); Hoya García (Fig. 1.1)—, cuyo diseño territorial —parcelación asignada— ha sido reconstruido[8] partiendo del presupuesto metodológico de que cada yacimiento ha sido determinado como una propiedad individual (*fundus*) con su respectivo *agro* acotado espacialmente (Varr. *De Re Rustica* I,14,1; Ulp. 17 *ad ed. Dig.* 50,16,27).

Por otra parte, mediante la configuración de un esquema espacial repetitivo para cuatro de estos *fundi*, hemos podido establecer unas dimensiones hipotéticas de la propiedad consistentes en aproximadamente de 10-12.3 Ha (40-50 *iugeras*) por unidad de explotación (*fundus*).

Este esquema de distribución espacial, debido a sus características de parcelación individual, lleva implícito la demarcación de un camino *inter agros* que, como ya hemos señalado, sirve de acceso y salida a/de los diferentes *fundi* para poder acceder a la vía vecinal. Este primer camino supone teóricamente que entre estos *fundi* existieran una serie de servidumbres de paso que caracterizaran a su vez, desde el punto de vista de la terminología clásica romana, a esta categoría de caminos. Esto es lo que vamos a explicar a continuación.

CARACTERIZACIÓN TERMINOLÓGICA: *VIA*, *ACTUS*, *ITER* Y *LIMES*

Herzig, al afrontar la problemática general que subyace al estudio de las vías de comunicación romanas[9], ha señalado que conceptos como *via*, *actus* e *iter* derivan del derecho privado y

5 Ver diferentes ejemplos en Ph. Leveau, «La ville antique et l'organsation de l'espace rural: *villae*, *villae*, *village*», *Annales E.S.C.* XXXVIII/4 (1983) 920-943, en especial p. 925; con J.G. Georges, *Les villes hispano-romanas. Inventaire et problematique archéologicque*, París 1979, pp. 94 ss.

6 F. López Bermúdez, *La Vega Alta del Segura. Clima, hidrología y geomorfología*, Murcia 1973, pp. 109 ss.

7 M. Kaser, *Römisches Privatrecht*, München 1992, p. 91.

8 M. López Campuzano, J. Salmerón Juán, «Consideraciones sobre la condición económica y social del campesinado romano de la Vega de Cieza (Murcia) durante los siglos III y IV d.C. El punto de vista de la Prospección y Excavación Arqueológica», *Verdolay* 5 (en prensa).

9 H.E. Herzig, «Probleme des römischen Strassenwesens: Untersuchungen zu Geschichte und Recht», *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* II.1 (1974) 594-648, en especial p. 607.

caracterizan formas de las servidumbres rústicas. De igual forma, especialistas en el estudio de estas últimas[10] y su influencia en la organización rural romana, han resaltado la importancia de la red viaria y de la parcelación en la formación del *iura praediorum*. Efectivamente, al plantear estos conceptos para el estudio de la jerarquía viaria en nuestra área de estudio, hemos de recurrir a la definición de las servidumbres rústicas.

La jurisprudencia romana distinguía a las servidumbres rurales (*iura praediorum rusticorum*) de las urbanas (*i.p. urbanorum*): esta misma concepción clásica calificaba a las primeras de reales e incorporales (*res mancipi*) (*Dig.* 8,1,1; *G. Inst.* 2,17), representando ciertos derechos que los propietarios de predios rurales vecinos establecen para que un *fundus* (sirviente) sirva a otro *fundus* (dominante). Dentro de las servidumbres rústicas más antiguas y principales encontramos las que Kaser —siguiendo a Ulpiano (2 *inst. Dig.* 8,3,1)—[11] recoge como *iter* (paso de viandantes y caballerías), *actus* (acceso al ganado para pastos), *via* (transporte pesado) y *aquaeductus* (paso de agua). Es muy interesante resaltar una apreciación de Kaser[12] al respecto, por la que la servidumbre debe estar precedida por su declarada utilidad y la condición de que los *fundi* sean vecinos (*vicinitas Dig.* 8,3,7,1). Este aspecto quedaría reproducido arqueológicamente, como vimos, en la configuración espacial de los *fundi* colindantes de la Vega entre los que se producirían servidumbres de paso (*iter*) y transporte (*via*) para acceder a la vía *vecinal* (Camino del Cárcabo). La jurisprudencia romana recoge algunos ejemplos que ofrecen una gran similitud topográfica con nuestro asentamiento de la Vega de Cieza, ilustrando este esquema de servidumbre de paso:

> *Puede constituirse la servidumbre de camino a pesar de que un río lo cruce, si puede pasarse por un vado o hubiera un puente... Esto es así siempre que el río fluya por predios de un solo dueño; en cambio, si tus predios fuesen contiguos a los míos, a continuación pasara el río, luego estuvieran los predios de otro propietario y, finalmente, el camino público para llegar al cual quiero adquirir el paso, habrá que ver si no hay algo que impida que tu me concedas la servidumbre de camino hasta el río, y el otro propietario hasta la vía pública. Pero veamos si valdrá lo mismo para el caso de que tu también fueses dueño de aquellos predios que hubiese al otro lado del río, inmediatos al camino público, teniendo en cuenta que la servidumbre de camino suele terminar en una ciudad, un camino público, un río en el que se pasa mediante barcas, u otro predio que sea del mismo propietario del fundo dominante. Siendo esto así, no se considera la servidumbre aun en el caso de que entre los predios de un mismo dueño existiese un río público* (*Paul.* 1 *man. Dig.* 8,4,38).

Lo que plantea este presupuesto respecto a la servidumbre de paso es el hecho de la existencia de un camino, que atraviesa diferentes propiedades colindantes pertenecientes a las unidades de explotación agrícola (*fundi*), tal y como hemos reflejado arqueológicamente con los asentamientos asociados a las terrazas bajas del Segura. Sus respectivos propietarios precisa-

---

10 G. Franciosi, *Studi sulle servitú prediali*, Napoli 1967, pp. 4-118; L. Capogrossi Colognesi, *La struttura della propietá a la formazione dei «iura praediorum» nell'etá repubblicana* II, Milano 1976, pp. 1 ss.

11 Kaser, *op. cit.*, pp. 130 ss.

12 Kaser, *op. cit.*, p. 132; véase también la obra ya clásica de R. Caravella, *Le limitazioni del dominio per ragioni di vicinanza in dritto romano*, L'Erma 1971 (ed. orig. 1904).

rían, pues, de una vía *inter agros* —sometida a la servidumbre de paso— para acceder a la vía *vecinal*.

Esta delimitación colindante entre algunos *fundi* nos lleva a explicar a continuación la conceptualización del término *limes*. Este concepto, si bien parte de las categorías de la delimitación del territorio público, sin embargo existen también otras acepciones relativas a los límites menores en las propiedades privadas expuestos a las servidumbres rústicas[13], puesto que, como ocurre en nuestro caso, la parcelación del terreno constituye el marco organizativo de la explotación agrícola, condicionando la división de los *fundi* unas características viarias determinadas. Así, por ejemplo, como ha señalado Pérkay[14], podemos apreciar cómo uno de los principales argumentos de preocupación de los *gromatici* fueron los *limes* establecidos entre los distintos *fundi*; de forma que una red viaria entraría en matices según su papel desempeñado en este entramado de asentamientos, es decir, por su *Bestimmung*.

Dentro de este amplio concepto que atañe a la división de la propiedad (*limes*), existe un importante matiz representado por la concepción del término *actus*. Su determinación filológica y espacial ha sido objeto de múltiples estudios[15], aludiendo básicamente a su carácter de unidad superficial estipulable en función de un sistema de parcelación. En nuestro caso, este concepto no desempeñaría un papel muy clarificador, ya que nuestra reconstrucción parcelaria es hipotética y fragmentaria; aunque predispone un parcelario *a priori* colindante entre *fundi*.

Mediante el análisis de la distribución del asentamiento colonial romano, hemos podido observar cómo la red viaria participa de un espacio jerarquizado. Hemos visto cómo de una red principal (*Carthago-Nova — Saltigi*) se bifurcaba un ramal o vía *vecinal* (Camino del Cárcabo) y, al mismo tiempo, cómo se producía un camino *inter agros* que unía a esta vía *vecinal* con los diferentes *fundi* de las terrazas bajas del Segura. Este camino *inter agros* se vería sometido, pues, a servidumbre de paso entre propietarios, pasando socio-jurídicamente a convertirse en un camino privado, mientras que las otras dos vías serían públicas.

Es obvio que la Vega de Cieza pertenece al *ager carthaginensis* y, por lo tanto, cualquier trazado viario impuesto en su área debe ser público; pero, como hemos visto, existía una jerarquía en esta red viaria que podía venir prescrita en función del marco de colonización: vía pública, privada, vecinal, proconsular, *inter agros*. ¿Cómo se encuadraría nuestro esquema de estudio viario dentro del marco terminológico o interpretativo de las fuentes clásicas romanas? Para responder a esta cuestión desarrollaremos el siguiente apartado.

JERARQUÍA DE LA RED VIARIA: MARCO INTERPRETATIVO EN LAS FUENTES CLÁSICAS ROMANAS

La clasificación de los juristas romanos para distinguir vías públicas de privadas queda explicitada —a partir del interdicto, que afecta a las vías rústicas: *in via publica itinereve*

13 Capogrossi Colognesi, *op. cit.*, p. 68 n. 77.

14 Th. Pekáry, «Untersuchungen zu den römischen Reichstrassen», *Antiquitas R. Abh. zur Alten Gesch.* 17 (1968) 30.

15 Dentro del contexto de la red viaria ver A. Palma, «Le strade romane nelle dottrine giuridiche e gromatiche dell'etá dei principato», *ANRW* II,14 (1982) 850-879; en general F. Castagnoli, s.v. *Limitatio* y E. de Ruggiero, s.v. *Adsignatio*, en E. Ruggiero (ed.), *Dizionario epigrafico di antichitá romane* IV, Roma 1964, pp. 1379 y 102; y M. Talamanca, s.v. *Confini*, en *Enciclopedia dei dritto* VIII, Milano 1968, p. 955 n. 13.

publico facere immitere quid, quo ea via idve iter deterius sit fiat, veto (*Dig.* 43,8,2,20)[16]— en el siguiente texto de Ulpiano (*Dig.* 43,8,21):

> *Viam publicam eam dicimus, cuius etiam solum publicum est: non enim sicuti in privata via, ita et in publica accipimus: viae privatae solum alienum est, ius tantum eundi et agendi nobis competit: viae autem publicae solum publicum est, relictum ad directum certis finibus latitudinis ab eo, qui ius publicandi habuit, ut ea publice iretur commearetur.*

La diferencia que se hace aquí entre *viam publicam* y *privata via* es bastante precisa: junto al interdicto se deja muy claro la tutela de *bona publica* o *loca publica* destinados al uso colectivo[17], remarcando —con el empleo del término *etiam*— que el suelo que atraviesa una vía pública ha de pertenecerle[18].

Sin embargo, en otro texto el jurista hace una mayor diferenciación que le lleva a replantearse no solamente la extensión del concepto público, sino también su diferencia inmediata con los conceptos privado y vecinal (*Dig.* 43,8,22-23):

> *Viarum quaedam publicae sunt, quaedam privatae, quedam vecinales. Publicas vias dicimus, quas Graeci Basilikas, nostri praetorias, alii consulares vias apellant. Privatae sunt, quas agrarias quidam dicunt. Vicinales sunt viae, quae in vicis sunt vel quae in vicos ducunt: has quoque publicas esse quidam dicunt: quod ita verum est, si non ex collatione privatorum hoc iter constitutum est. Aliter atque si ex collatione privatorum reficiatur: nam si ex collatione privatorum reficiatur, non utique privata est: refectio enim idcirco de communi fit, quia usum utilitatemque communem habet. Privatae viae dupliciter accipi possunt, vel hae, quae sunt in agris, quibus imposita est servitus, ut ad agrum alterius ducant, vel hae, quae ad agros ducunt, per quas omnibus commeare liceat, in quas exitur de via consulari et sic post illam excipit via vel iter vel actus ad villam ducens. Has ergo, quae post consularem excipiunt in villas vel in alias colonias ducentes, putem etiam ipsas publicas esse.*

Este texto deja entrever que las vías pueden ser públicas, privadas y vecinales. Vecinales son las que *in vicis sunt* o *in vicos ducunt*; mientras que vías públicas son las que *post consularem excipiunt in villas vel in alias colonias ducentes*. Esta división contradice, sin embargo, su exposición, ya que consecuentemente a su propio principio de análisis, estas últimas serían privadas. Muchos han sido los autores[19] que se han percatado de esta contradicción, proponiendo al respecto diferentes interpretaciones del texto. En términos generales, parece ser que Ulpiano propone para las vías vecinales una clasificación basada sobre la dependencia de la propiedad del terreno, de forma que un carácter privado tendrían las vías vecinales que derivan

16 G. Longo, *Interdicta de itineribus publicis*, en *Novissimo Digesto Italiano* VIII, Torino 1968, pp. 800 ss.

17 F. Eisele, *Über das Rechtverhältnis der res publicae in publico usu nach römischen Recht*, Basilea 1873, pp. 6 ss.

18 Palma, *op. cit.*, p. 854.

19 Herzig, *op. cit.*, p. 613; Pekáry, *op. cit.*, p. 35; Palma, *op. cit.*, p. 854; y Capogrossi Colognesi, *op. cit.*, pp. 25 ss.

ex collatione privatorum, siendo las públicas las que se ven intervenidas por los propietarios colindantes solamente a nivel de mantenimiento (*refectio*)[20]; puesto que el mismo Ulpiano (*Dig.* 43,7,3) afirma que las vías vecinales abiertas sobre el terreno de *fundi* privados, cuyos propietarios no se recuerdan, tienen la condición de vías públicas. En definitiva, es necesario frente a este bagaje teórico —aunque fundamentado en el esquema espacial romano— examinar concretamente la realidad del lugar y la población, pues es evidente que el jurista diferencia a grandes rasgos entre las vías largas que se dirigen a los campos y las vías que por derecho de servidumbre atraviesan un *fundus* sirviente[21].

A este respecto es interesante examinar complementariamente un texto del agrimensor S. Flaco (*de cond.agr.* 110,21)[22], en el que detalla cómo existen una serie de caminos abiertos a un número determinado de usuarios —propietarios de *villae*—, para cuyo acceso es necesario el tránsito a través de ellos: *ad quorum agros per eas vias pervenire necesse est*; otras vías, según el autor romano, pueden nacer de una vía vecinal y ser también utilizadas por los propietarios de los *fundi*. Sobre estas últimas gravaría la *collatio* del terreno necesario y el gasto para su manutención; esta categoría de vías se definen como *communis* y estarían sometidas a la servidumbre de tránsito —*privatae itaque viae ad finitiones agrorum non pertinet, sed ad itinera eis praestanda*—.

De forma que el agrimensor distingue tres tipos de vías: *publicae*, *vicinales* y *communes*, dejando de lado las que no están sometidas a uso colectivo[23].

A partir de este marco terminológico e interpretativo de las fuentes clásicas romanas respecto a la jerarquía de la red viaria, consecuentemente y teniendo muy en cuenta la distribución espacial del asentamiento colonial romano que encontramos en nuestra área de estudio, podemos establecer nuestro esquema viario de la siguiente forma:

A) Una vía principal o *praetoria* —*Carthago-Nova — Saltigi*—, evidentemente pública, que conduce a otras colonias.

B) Una vía *vecinal* —Camino del Cárcabo—, que constituye un ramal de la vía principal y se dirige a los *vici*, *ad villam* y núcleos urbanos que *in vici sunt*, atravesando terreno público. Los *fundi* asociados a su trazado (Fig.1) podrían estar bajo la tutela de su mantenimiento (*refectio*), aunque esta vía seguiría siendo pública por el hecho de unir espacios comarcales.

C) Una vía privada —*inter agros*—, que supone la posibilidad de acceso de los diferentes propietarios de los *fundi* de las terrazas bajas del Segura a la vía vecinal, para de esta forma acceder al mismo tiempo a la vía principal. Esta vía privada estaría sometida, según hemos explicado terminológica y espacialmente, a servidumbre de tránsito, puesto que a pesar de ser terreno público, una vez asignado y parcelado, pasa a ser propiedad privada de su propietario agrícola. Por otra parte, el recorrido de este camino *inter agros* (c. 20 km.) tan sólo tiene como fin el acceso a una serie de *fundi* privados y no se dirige ni a otras colonias ni a otras implantaciones de *villae* de comarcas vecinas.

---

20 Comparar con S. Flaco *de cond. agr.* 109.19 (Thulin, Lachmann, 145.19 = C. Lachmann, *Gromatici Veteres* I, Berlín 1848; C. Thulin, *Corpus Agrimensorum Romanorum* I,1, Lipsia 1913).

21 Esta posible distinción, en cuanto al recorrido del trazado se refiere, podría quedar reflejada en nuestra área de estudio al comparar el recorrido de la vía *vecinal* y el de la vía *inter agros* o camino de trayecto corto entre los *fundi* (ver Fig. 1).

22 Thulin, Lachmann, 145,19.

23 Comparar con Hig. *de gen. contr.* 91.5 (Lachmann, 128.5).

Lengua e historia, **Antig. crist. (Murcia) XII, 1995**
Scripta Fulgentina (Murcia) V / 9-10, 1995

USO Y ABUSO DE LA TOPONIMIA CÁNTABRA. METODOLOGÍA PARA SU CORRECTA UTILIZACIÓN

JOSÉ L. RAMÍREZ SÁDABA
(Universidad de Cantabria)

SUMMARY

The topographical identification of the ancient cities of Cantabra based on the references transmitted by the literary sources is a classical problem. For this reason some investigators have tried to find in the placenames the testimony of their primitive location.

This study analyses the erroneous methods which have been used in the use of this auxiliary source, using as an example the city of *Concana*, which has been placed in Cuenca de Campos, Concha, Congarna and in Cuena. It attempts to indicate the adequate paths so as to avoid incorrectly formulated hypothesis wich lead to mistaken results.

«Por los nombres que este antiquisimo autor (Ptolomeo) significa las ciudades, que en su tiempo avia en estas provincias, las menos se conocen oy en ser de tales; pero se conservan algunos de sus nombres en pueblos cortos, por averse menguado muchos grandes y crecido otros fundados de nuevo .... De Concana, que Ptolomeo cuenta por Ciudad Mediterránea de los Cantabros, conjeturan algunos Autores modernos aver sido la Villa de Santillana en la Montaña baxa, y costa de mar de Castilla la Vieja, por estar en sitio hondo; pero no nos conformamos con este parecer; porque en escrituras muy antiguas de su antiquisima Iglesia Colegial hallamos que se llamaba: Santa Iuliana de Planes, y Camesa el Valle de su sitio, como veremos en el libro 3 desta Cronica. Un Autor de mas de mil años de antiguedad, dize que la fundò S. Atanasio, el gran Doctor de la Iglesia, y Obispo de Alexandria, quando se vino huyendo de la persecucion de los Hereges Arrianos, y dize averla fundado *in eremo Concano*, en un yermo profundo. Y aviendo sido lugar yermo, ò desierto inculto donde se fundó esta Iglesia el año de 311 de Christo N.S. no parece que de antes huviesse sido poblacion, no solo de Ciudad, pero ni aun de

Aldea. Lo mas cierto parece ser que esta Ciudad estuvo en lo Oriental Hyemal de la Cantabria alta; porque della se dixeron Coniacos, o Coniscos, o Concanos los Cantabros, que por aquella punta confinaban con los Berones, oy Rioxanos, como adelante veremos de Estrabon; y que esta Ciudad que Ptolomeo llama Concana, fue la que en nuestro idioma se llamó Cauca, o Auca, cuyos vestigios se reconocen oy en aquella Montaña, y de ella se denominaron los Montes de Oca, que están dentro de la montaña de Burgos, a cuyo Oriente se sigue luego la Rioja.»

Así razonaba F. Sota en 1681. Hace 300 años existía el mismo interés que hoy por identificar la toponimia de los cántabros, se empleaban los mismos argumentos y se cometían parecidos errores. Así lo veremos a continuación. Y con ello queremos contribuir al reconocimiento de la ardua labor investigadora del Profesor Yelo, porque arduos han sido los esfuerzos por saber en qué lugares concretos estaban situadas las antiguas tribus y/o ciudades cántabras. Arduo y loable esfuerzo que no ha visto el éxito. Veamos por qué.

La toponimia es una ciencia auxiliar necesaria pero muy propensa a despertar la imaginación, sobre todo cuando falta la documentación que asegura la continuidad del hábitat, como ocurre en todas las «ciudades» antiguas de los cántabros.

El texto de Sota da prueba de ello. La Iglesia Colegial de Santillana fue fundada, según un autor antiguo «*in eremo Concano*», que Sota parece traducir por «en un yermo profundo», idea que parece refrendar la expresión anterior «en un sitio hondo», y que habría servido para que algunos «autores modernos» hubieran ubicado Cóncana en Santillana del Mar. Sota rebate esta interpretación con argumentos semánticos y documentales: si el lugar estaba «yermo» no había ciudad alguna y, además, los documentos medievales denominan Camesa al valle y Planes el lugar donde se fundó la Iglesia Colegial. Por tanto, nada indica que Cóncana estuviera precisamente aquí[1]. Sin embargo, incurre en otros errores. Sin analizar ni rechazar las coordenadas ptolemaicas recurre a dos identificaciones formales: «Coniacoi-Coniscoi-Concana» y «Conca-Cauca-Auca». Dando la primera como cierta, sitúa Cóncana en la frontera de los berones, tal como dice Estrabón (3.4.12). Buscando herencias toponímicas de Cóncana, encuentra una cadena montañosa, los «Montes de Oca», orientada en sentido Oeste-Este, que cuadra con la ubicación que dio Estrabón a los cántabros más orientales. Sin embargo, no es clara la primera identificación (la «Concana» ptolemaica está muy lejos de los berones)[2], ni mucho menos la segunda, porque Sota, para poder establecer la relación entre Concana y Auca, restituye una forma intermedia, Cauca, que nunca existió.

Y no es anacrónico haber comenzado este trabajo con la cita de F. Sota. El estudio más reciente y sistemático para toda la problemática de pueblos y ciudades de época romana es el

1 Lamentablemente ignoramos quién es éste «autor de más de mil años de antigüedad» y no podemos verificar de forma directa el valor de dicha fuente. Si Sota fue fiel en la transcripción del párrafo «*in eremo Concano*» (y el conjunto de su obra muestra un riguroso respeto por las fuentes) deberíamos entender que «Concano», transcrito con mayúscula, debió ser un adjetivo derivado de *Concana*, puesto que *concanus* no existe en latín (Cf. *Thesaurus Linguae Latinae*). Pero, aún reconociendo el rigor científico de Sota, debemos dudar de la veracidad de su fuente, porque la tradición, que relata el traslado de las reliquias de Santa Juliana desde Nicomedia a Occidente, no menciona Hispania como posible punto de destino. Al contrario. En la *Bibliotheca Sanctorum*, VI, Roma 1965, 1176-77 se lee: «Sería ciertamente difícil esclarecer el problema del traslado parcial que pudiera justificar la pretensión de numerosas iglesias de Italia, España, Holanda y otros países, de poseer reliquias de Santa Juliana». Y, de acuerdo con esta aseveración, ni siquiera se menciona fuente alguna que pueda siquiera justificar mínimamente la tradición aludida por Sota. Con lo cual no hemos podido desvelar a qué fuente se refiere, pero podemos afirmar que, sea cual fuere, no se le da consistencia alguna por los investigadores de la tradición martirológica.

2 No podemos analizar aquí el problema en toda su profundidad. Para una magnífica síntesis cf. Tovar, I.L. *Tarraconensis*, p. 72 (*Conisci, Coniacos*) y p. 73 (*Concani*).

Iberische Landeskunde de Tovar. Su consulta es obligada y a él nos referiremos constantemente. Pero su Tomo 3 (que recoge los cántabros), publicado en 1989, adolece de algunas omisiones y errores, totalmente explicables y exculpables por su condición de obra póstuma.

Esa es la razón de esta contribución. El libro de Tovar es, desde su publicación misma, una obra clásica, y debemos evitar que se transmitan y repitan las pocas imprecisiones que contiene (la mayor parte debida a bibliografía que no tuvo tiempo de analizar críticamente).

Por todo ello, para poder identificar correctamente topónimos actuales con los transmitidos por las fuentes clásicas, proponemos metodológicamente:

1) Establecer la fiabilidad y utilidad de las fuentes literarias antiguas.

2) Comprobar si la toponimia que éstas transmiten queda confirmada con otras fuentes (epigrafía y arqueología).

3) Verificar si el topónimo buscado ha tenido continuidad en fuentes medievales y si su forma actual responde a la etimología inicial y a la evolución fonética esperada.

Hechos estos presupuestos, volvamos a Cóncana y veamos las identificaciones tan dispares que se han propuesto:

A) Basándose en Ptolomeo:
Santillana del Mar (Cantabria):
Argaiz: Cf. Pérez Bustamante 23[3] (inde Flórez, 124; Ceán Bermúdez 165-166); González Echegaray, 86-87
Infiesto (Asturias): (Cf. Müller, II.6.8; I.L. 3, 340[4])
Liébana (Cantabria): Bosch, 1072[5] (inde Iglesias, 46)
Cangas de Onís (Asturias): Reichard (cf. Müller; I.L. 3, 340)

B) Basándose en Estrabón:
Montes de Oca (Burgos-Rioja): Sota, 5-6

C) Basándose en la semejanza con topónimos actuales:
Cuenca de Campos (Valladolid): Zurita 28
Concha (Cantabria): Tovar, *Cantabria* 17; González Echegaray 86
Congarna (Liébana, Cantabria): Tovar, *Cantabria* 17; González Echegaray, 86
Cuena (Valdeolea, Cantabria): Tovar, I.L. 340[6]

---

3 Los historiadores de los siglos XVII y XVIII y los investigadores del XIX no solían dar referencias exactas de las fuentes que manejaban (ya lo hemos visto con Sota). A veces hemos podido averiguar la referencia exacta, pero otras nos ha sido imposible. De ahí que utilicemos la referencia «*confer*», remitiendo al estudio que nos ha proporcionado el dato.

4 Escribe Infiesta, *errore typographico videlicet*.

5 Tovar (*Iberische Landeskunde*, p. 73) remite a Bosch, *Etnología*, p. 611. En su *Paletnología de la Península Ibérica*, bastante posterior, (Graz 1974), p. 1.072, sigue proponiendo, aunque sin mucho convencimiento, la región de Potes como asentamiento de los Cóncanos. Esta ubicación figura en la *Nueva Enciclopedia Larousse*, 3, 1981, p. 2.183, pero sin interrogante alguna. Evidentemente se ha aceptado la autoridad de Bosch a pesar de sus dudas, lo que puede contribuir a dar por seguro lo que sólo era una hipótesis.

6 Nuevamente figura Cuena *errore typographico*, porque el propio Tovar remite a su *Cantabria Prerromana*, p. 16, donde pone Cuena en relación con los Conii, Conisci y Coniaci. Y es precisamente en la página siguiente donde habla de Cóncana, pero «aparte de poder pensar en el topónimo Concha tenemos una aldea llamada Congarna en el partido de Potes».

Si se hubieran respetado las fuentes y las leyes fonéticas que han producido los topónimos actuales, se habrían simplificado mucho las cosas.

Siendo Ptolomeo el único que sitúa Cóncana mediante unas coordenadas concretas, y en ausencia de otras referencias más fiables, deberemos ser cautos a la hora de proponer cualquier identificación. Infiesto, Liébana y Cangas de Onís difícilmente podrían convenir con las coordenadas ptolemaicas, puesto que la ciudad se sitúa en el mismo meridiano que *Iuliobriga* y, por consiguiente, debería buscarse en el valle del Besaya, lejos por tanto de los Picos de Europa cuyos flancos oriental y occidental ocupan Liébana y Cangas de Onís.

Hemos visto también que Santillana fue desestimada por Sota, porque se fundó en un «yermo» y porque Santillana deriva de Santa Iuliana de Planes que no tiene relación etimológica alguna con Cóncana. Flórez aceptó esta ubicación básandose en las medidas ptolemaicas y lo mismo pensó González Echegaray que añadió argumentos arqueológicos. Sin embargo, Tovar la rechaza con un lacónico «imposible», sin dar ninguna otra razón, e Iglesias, invalidada la relación etimológica Concana-Santillana[7], propone Liébana como ubicación probable aludiendo a las coordenadas ptolemaicas.

A su vez, Auca, como se ha visto, se basa en el doble error razonado *supra*.

Las propuestas del grupo C) dan prueba clara de la ligereza con que se ha acudido a la toponimia.

— Cuenca de Campos no reune ninguno de los factores necesarios para poderse identificar con Cóncana. El topónimo procede del latín **concha*, lo que excluye su relación con la ciudad cántabra. Además Cuenca de Campos está en la actual provincia de Palencia, en situación opuesta a la indicada por Ptolomeo. Y, por último, se halla fuera de los límites del territorio ocupado por los cántabros. «Imposible», como dice Tovar, y antes había rechazado Müller[8], aunque ni uno ni otro expusieron claramente todas las razones que «imposibilitan» esta ubicación.

— Concha, que deriva del latín **conchula* (Corominas, *Tópica Hespérica* I, Madrid, 1971, p. 20), tampoco tiene relación con Cóncana. Son correctos los razonamientos de González Echegaray: todavía hoy se utiliza «concha» como apelativo que designa un «camino empedrado».

— Congarna tentó a González Echegaray, pero excluyó su identificación porque no conviene a las tablas ptolemaicas. Añádase que la /r/ no tendría explicación fonética, y, por tanto, sería un ejemplo inseguro.

---

7 En *Epigrafía* 46 explica que en Cóncana recae el acento en la primera sílaba porque la primera «a» es breve, cosa efectivamente comprobable por la posición de *Concanum* y *Concane* en la poesía:

Horacio, Carm. III.4.34:

«*laetum equino sanguine Concanum*»

Silio Italico, III, 360:

«*cornipedis fusa satiaris, Concane, vena*»

Pero no es ésta la única razón fonética que invalida Cóncana como origen etimológico de Santillana.

8 Müller II.6.8. se expresa así en el comentario:

«*De situ Concanae oppidi nihil liquet. Hispani eum rettulerunt ad Cuenza (sic) de Campos, vel ad Santillanam vel ad Infiesto, Reichardus ad Cangas de Onis incertis coniecturis. Circa Cangas de Onis et propinquum vicum Corao et Covadonga sita potius erat Vadinia, quoniam Vadiniensium sunt tituli sepulcrales ibi reperti*» (II 2706, 2708, 2709, 2712).

— Cuena fue una solución propuesta por Tovar, basándose en una sugerencia de Menéndez Pidal. La situación de Cuena contraviene, una vez más, la situación ptolemaica, pero, dada la autoridad de Tovar, merece que analicemos el topónimo con detalle. En realidad Tovar (*Cantabria* 15-17) identificó a los Conii, Conisci y Coniaci con la raiz vasca **goi* (= alto). Así pues, los Conii (que Schulten situó en el alto Ebro) serían «los habitantes de las alturas». Cuena podría ser la herencia toponímica, puesto que existen las formas medievales Concha y Conia de las que Menéndez Pidal dijo que «pudiera ser Cuena, pueblo de la provincia de Santander, vecino de Menaza», y como Cuena está en Valdeolea, valle alto y próximo al nacimiento del Ebro, coincidiría con la ubicación que Schulten dio a los Conii.

Sin embargo Cuena no tiene relación con Concha ni con Conia y, por consiguiente, no hay razón para establecer la conexión con los Conii, ni con los Conisci, Coniaci o Concana.

Como hemos visto, Corominas explicó (*Topica* I, 20) que Concha procede de **conchula*, razón por la que Menéndez Pidal no hizo una afirmación tajante al respecto. Pero, además, el propio Don Ramón rectificó su primera impresión, explicando muchos años después que Conia es una variante de Concha cuyo origen es **conchula*[9].

Es evidente que los textos aducidos por Menéndez Pidal se refieren a Somaconcha, y que éste es un topónimo descriptivo que, como razona González Echegaray (*Cántabros*, 86), se refiere a «la parte más alta de la calzada», cosa que queda patente por los topónimos sucesivos de Mediaconcha y Pie de Concha. Y así lo entendió también Menéndez Pidal, como hemos visto en nota 9.

Y, como prueba definitiva de cuanto se viene diciendo, añadiremos otros documentos medievales que testifican que el topónimo «Cuena» existía independientemente de «Conia/ Concha»: concretamente el año 962 se documenta *Cona* y en 1118 *Cuena*, siendo ya frecuente esta última forma a comienzos del siglo XIII[10].

Consiguientemente *Cuena* no procede de *Conia* ni tiene relación toponímica con los *Conisci/Coniacoi* ni con *Concana*. Tal vez contenga una raíz semejante a la que portaban estos pueblos, pero no podemos considerar que Cuena sea el asiento de ninguno de ellos.

---

9 En *Documentos Lingüísticos de España* I, Madrid 1919, pp. 36-37, Menéndez Pidal recogía dos documentos alusivos a la venta de heredades, en los que se decía sucesivamente:

Doc. 14: «...et la heredad de Menaza fasta soma Concha».

Doc. 15: «...la heredat de Menaza asta en somo Conia».

En el comentario sugirió que «Concha, en el documento siguiente Conia, pudiera ser Cuena, pueblo de la provincia de Santander, vecino de Menaza».

Sin embargo en *Los Orígenes del Español*, 10ª Ed., Madrid 1986, pp. 60-61, al explicar las grafías del sonido /c/, cita Conia como ejemplo de una representación gráfica con «i», comparándolo con Concha, «hoy Pie de Concha». Para ambos ejemplos remite a los documentos 14 y 15, cuyos párrafos hemos transcrito supra.

Y, efectivamente, en *Manual de Gramática Histórica del Español*, 15ª Ed., Madrid 1977, p. 164, explica que «concha» procede de **conchula*. Coincide con las apreciaciones de Corominas y prueba que Tovar no conoció la explicación más reciente de Menéndez Pidal.

10 Cf. la forma CONA el año 962 en C.D. Sahagún, nº 207. En 1118, C.D. Oña, nº 146, leemos:

«*Ego comes Martinus offero unum pratum quod est in Camesia in termino de Cuena ad pedem pontis Santi Felicis.... Pela Salvadorez de Cuena*».

La misma forma puede verse en 1227 en A.H.N. Carp. 1654, nº 18.

En suma, como puede comprobarse, todas las identificaciones basadas en la toponimia han partido de falsas etimologías. Y, puesto que las identificaciones restantes, o son erróneas (Sota) o simplemente aproximativas, tendremos que aceptar humildemente el *ars nesciendi*, puesto que ninguna de las fuentes auxiliares (epigrafía, arqueología) han proporcionado por ahora el más mínimo indicio seguro para verificar dónde se hallaba la Cóncana ptolemaica.

Es oportuno, ahora, volver al texto de Sota. ¿De dónde tomó la expresión *in eremo Concano*? ¿Por qué precisamente ese nombre propio? Las coordenadas ptolemaicas posibilitan ubicar Cóncana en el bajo Besaya o quizá en las proximidades de la confluencia entre el Saja y el Besaya, y esta zona parece haber propocionado una relativa abundancia de materiales romanos[11]. Mientras no se demuestre que Ptolomeo estaba equivocado, deberemos retener, cautamente, que quizá los Cóncani, distintos y diferenciados de los Conisci, habitarían un espacio próximo a Torrelavega-Santillana.

Lo dicho no significa que deba rechazarse la toponimia como fuente auxiliar de la historia. Significa que hay que estudiarla en primer lugar *per se*, para detectar los distintos niveles lingüísticos y la filiación predominante, tal como hizo Tovar en su *Cantabria Prerromana*, método que hemos seguido, modestamente, también nosotros[12]. En segundo lugar, establecida la filiación lingüística predominante, podrá verificarse si algunos topónimos actuales pueden pertenecer a ella: Cuena, p.e., podría tener relación etimológica con los Concani, Conisci o Coniaci. Pero, en tercer lugar, aunque tal relación sea evidente, no significa que Cóncana estuviera en la actual aldea de Cuena. Para ello este lugar tendría que coincidir con la ubicación transmitida por las fuentes literarias y/o venir confirmada por fuentes epigráficas y arqueológicas incontestables. Y hemos visto que no es el caso.

---

11 Además de los hallazgos citados por González Echegaray (*Cántabros*, pp. 85-86), hay algunos más publicados por M.A. Puente Sañudo, «Aportación a la carta arqueológica de Cantabria», *Sautuola* IV (1985) 381-383. El propio Puente nos ha comunicado verbalmente que también se hallaron, al parecer, más materiales romanos en el vecino barrio de Puente de San Miguel, materiales que él no ha visto. Añadamos también, aunque pueda formar parte de la leyenda, que en la puerta meridional de la Colegiata de Santa Juliana, en su parte derecha, hay una piedra con la siguiente inscripción:

«Esta Yglessia se fiz[o]
a onra de Dios e[ra]
de 325"

Según el párroco de Santillana esta piedra sustituye a otra anterior (que estaba muy desgastada) y que recordaba la construcción de la iglesia que precedió a la que se construyó en nombre de Santa Juliana. Por eso el texto dice «a onra de Dios». Si esta noticia fuera cierta, tendríamos una iglesia construída el año 287, lo que significa una cristianización muy temprana. Todo parece indicar que se trata de alguna refundición legendaria posterior, pero parece sintomática la serie de evidencias alusivas a la antigüedad de la construcción.

12 Aunque en p. 38 Tovar reconoció que «mucho nos queda aún por saber de la toponimia cántabra», el análisis sistemático de la toponimia le permitió refutar la tesis de Bosch-Gimpera, según la cual los cántabros eran iberos. Por eso afirmó (p. 9) que «los datos antiguos... nos descubren un pueblo indoeuropeizado, con una onomástica que prueba que era predominantemente esta lengua la que contribuyó a la configuración histórica de los cántabros». Dichos datos no borraron los restos preindoeuropeos, que todavía perviven, a veces con gran vitalidad, en la toponimia actual. Evidentemente su texto puede corregirse. Ya lo hizo Corominas y lo hacemos también nosotros a propósito de Cuena. Pero su método lo hemos seguido recientemente y hemos confirmado las palahras entrecomilladas supra. Cf. J.L. Ramírez Sádaba, *Liébana. Toponimia e historia*, Santander 1992.

FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA

FUENTES

ESTRABÓN, 3.3.8 y 3.4.12
PTOLOMEO, II.6.8.
SILIO ITÁLICO, III 361
HORACIO, *Carm.* III.4.34.

BIBLIOGRAFÍA ESPECÍFICA SOBRE CONCANA

BOSCH-GIMPERA, P., *Paletnología de la Península Ibérica*, Graz 1974.

CEÁN BERMÚDEZ, J.A., *Sumario de las antigüedades romanas que hay en España*, Madrid 1832.

FLÓREZ, E., *España Sagrada*, Tomo XXIV, Discurso preliminar, *La Cantabria*, Madrid 1768. [Hay una edición facsímil —N° 5 de la Colección Cabo Menor, Santander 1981— con introducción y comentarios de R. Teja y J.M. Iglesias].

GONZÁLEZ ECHEGARAY, J., *Los cántabros*, Madrid 1966.

IGLESIAS GIL, J.M., *Epigrafía cántabra*, Santander 1976.

MÜLLER, K., *Claudi Ptolomaei Geographica*, 2 Tomos, Paris 1883-1900.

PÉREZ BUSTAMANTE, R., *La villa de Santillana. Estudios y documentos*, Santillana del Mar 1984.

SOTA, F., *Crónica sobre los príncipes de Asturias y Cantabria*, Madrid 1681.

TOVAR, A., *Cantabria prerromana*, Madrid 1981.

Id., *Iberische Landeskunde*, Tomo 3: Tarraconensis, Baden-Baden, 1989.

ZURITA, G., *Cantabria. Descripción de los verdaderos límites*, Zaragoza 1683 [La edición que hemos manejado está inserta, como primer documento, en Diego Iosef Dormer, *Discursos varios de historia*, Zaragoza 1683].

Lengua e historia, **Antig. crist. (Murcia) XII, 1995**
Scripta Fulgentina (Murcia) V / 9-10, 1995

LA TOPONIMIA DE LA REGIÓN DE MURCIA[1]. TRATAMIENTO INFORMÁTICO Y PERSPECTIVAS

ISIDRO VERDÚ CONESA
(Universidad de Murcia)

SUMMARY

In our days the computers have facilitated the work load and have made possible avances in a variety of disciplines, amongst them the Humanities. One of the linguistic fields wich could resolve numerous problems is the study of the place names. We present in this article our contribution to the application of the computer sciences to the study and elaboration of this field. The system developed is not only oriented to facilitate the editing of a book on place names but also is a source of information. It is specially usefull in helping the students amd investigators find the information using Search Keys different from those used in the edition of the book. We also explain some of possible future extensions such as the informatic connection whith place names of other geographic areas, the use of the *artificial inteligence* to find the roots and facilities for analysing the texts.

Las humanidades siempre han utilizado los medios técnicos disponibles en la época como herramienta de ayuda en sus estudios. En la época actual, los computadores han facilitado el trabajo y hecho posible realizar avances en una gran variedad de disciplinas, y las humanidades no se han quedado fuera de ello.

Uno de los campos del lenguaje que puede renovar un sinnúmero de problemas históricos es el estudio de la toponimia. Entre los muchos trabajos sobre toponimias que actualmente se

1 Este trabajo ha sido elaborado empleando toda la información existente en el proyecto al que me refiero más abajo por lo que doy las gracias al investigador principal D. Antonino González Blanco por su apoyo.

vienen realizando[2] uno base es el aplicar la informática al estudio y elaboración de este campo del saber humano. El área de Historia Antigua ha abierto brecha en este campo con el empleo de este instrumento cuyas técnicas y perspectivas pretendemos esbozar aquí.

LA TOPONIMIA DE LA REGIÓN DE MURCIA

La toponimia es un campo fascinante para los lingüistas y un desideratum del que partir para historiadores y antropólogos. La reconstrucción de la Historia Antigua y aún muchas veces medieval y moderna tiene una enorme dificultad y estriba sobre todo en la identificación de los lugares citados en los documentos. Es quizá ésta la razón que más ha impulsado los trabajos de recogida de la toponimia actual por si acaso a partir de los topónimos actuales se pudieran identificar los antiguos, o a la inversa, a partir de los antiguos se puede llegar a los actuales. Tanto para esta finalidad como para todo el resto de aspectos constatados en los que la toponimia aporta datos de interés la tarea fundamental de los repertorios es la recogida cuanto más exhaustiva, mejor, de toda la toponimia moderna.

La necesidad de contar con los repertorios completos de la misma se está sintiendo en la investigación española desde el momento en que ésta ha empezando a trabajar masivamente. Los primeros estudios son los realizados en Cataluña en 1899, recogidos por Balary y Jovany[3] y diversos trabajos de los años veinte recopilados por Moreu-Rey[4], siendo la primera publicación la toponimia de Mallorca[5]. Posteriormente, A. Gómez[6] y A. Ariño[7] recogieron las toponimias de Ávila y Huesca, estando preparándose por los mismos autores las de otras provincias y regiones. Asimismo, A. González Blanco realizó la toponimia de la Rioja[8], obteniendo un premio de investigación del Instituto de Estudios Riojanos en 1983, y permitiendo realizar trabajos a partir de ella como «Los pozos de la nieve en La Rioja»[9] y «La Horca y la Picota en La Rioja»[10].

En el marco del proyecto *«Recogida y clasificación de la toponimia mayor y menor de la Región de Murcia, existente en los catastros de riqueza rústica y urbana (actuales y en el del Marqués de la ensenada) y persistentes en la tradición oral»*, financiado por el CICYT, con investigador principal D. Antonino González Blanco se proyectó recoger la toponimia mayor y menor de la Región de Murcia, en un gran diccionario alfabético de topónimos que superara con mucho a todos los modelos hasta ahora existentes, en el sentido de que además de una recogida lo más exhaustiva posible de términos, incluyendo calles y hagiotoponimia, de cada término consten las variantes y la fuente de información de donde se ha tomado (tradición oral, catastros

2 Hay una extensa lista de trabajos sobre toponimia en España. A lo largo de este trabajo se citan algunos de ellos.

3 J. Balary y Jovany, *Orígenes históricos de Cataluña*, Barcelona 1899 (reimpr. 1964).

4 E. Moreu-Rey, *Toponimia Catalana. Assaig de bibliografía*, Barcelona 1974.

5 J. Mascaro Passarius, *Corpus de Toponimia de Mallorca*, 6 vols. Palma de Mallorca (Miramar) 1962-1967.

6 A. Gómez Navarro, *Repertorio de nombres geográficos: Ávila*, Zaragoza (Anubar) 1979.

7 A. Ariño Rico, *Repertorio de nombres geográficos: Huesca*, Zaragoza (Anubar) 1980.

8 A. González Blanco, *Diccionario de la toponimia actual de La Rioja*, Murcia 1987.

9 A. González Blanco, *Los pozos de la nieve (neveras) en La Rioja*, Caja de Ahorros de Zaragoza, Aragón y Rioja, 1980.

10 A. González Blanco, *La Horca y la Picota en La Rioja*, Caja Provincial de Ahorros de La Rioja 1984.

de riqueza rústica o urbana actuales y Catastro del Marqués de la Ensenada de 1753) y repitiendo en sus correspondientes lugares cada componente de los topónimos compuestos. Además, en cada topónimo constaría un mínimo de información geográfica sobre la naturaleza del mismo (río, fuente, pozo, etc...).

Fundamentalmente se pretendía contar, una vez acabado el desarrollo, con un instrumento que pueda ser útil en aspectos como: estudio de la evolución de la lengua, estudio de la dialectología y determinación de isoglosas, estudio y significación de topónimos (como ya se ha dado el caso en el trabajo sobre el topónimo «Murcia»[11]), estudio de la antropología cultural[12], estudio de geografía histórica[13], estudio de la arqueología, estudio de la estratificación histórica de las distintas culturas[14] y estudio de la religión (sobre todo en los que se refiere al culto de los santos).

APORTACIÓN DE LA INFORMÁTICA AL PROCESO CLÁSICO DE CREACIÓN DE TOPONIMIAS

El objetivo buscado suele ser la edición de un libro con la toponimia de una región o zona geográfica en general. Un pequeño momento de reflexión sobre las fases que deben realizarse para conseguirlo nos hará ver la aportación que puede realizar la informática. El primer paso para realizar una toponimia es la búsqueda de los topónimos, bien en fuentes escritas, bien en trabajo de campo. Esta tarea suele durar un espacio de tiempo largo. El método tradicional consiste en confeccionar miles de fichas, una por topónimo y lugar, que contengan toda la información necesaria para posteriores estudios. Es importante mantener la coherencia en la información que se escribe en las fichas y mantenerlas ordenadas según algún criterio. Los topónimos suelen aparecer a destiempo y el trabajo de clasificación suele ser arduo.

Aquí la informática ya puede hacer una primera aportación. La utilización de un computador para recopilar la información puede facilitar el trabajo[15], además, el sistema de trabajo es el mismo: confeccionar fichas. Disponiendo de una base de datos podemos definir un modelo de ficha para almacenar la información que estimemos necesaria. Una vez definido ese modelo, el trabajo consiste en rellenar una tras otra nuestras miles de fichas.

En principio puede parecer engorroso utilizar un computador en vez de fichas escritas o podría pensarse asimismo en que el trabajo es mayor; recopilar la información en fichas tradicionales y posteriormente pasarlas a un soporte informatizado. Una buena solución puede ser la de utilizar un computador portátil que puede ser llevado a registros, bibliotecas o durante el propio trabajo de campo. Cabe en un maletín, nos permite tener toda la información recogida en cualquier lugar que se esté (para realizar consultas), podemos realizar copias en papel de

---

11 A. González Blanco, «Las otras Murcias de España. Nuevos datos para el estudio de la significación del topónimo Murcia», *Murgetana* 61 (1981) 5-10.

12 Por ejemplo el trabajo ya citado sobre los pozos de la nieve en La Rioja.

13 Ya se ha citado el trabajo de Balary y Jovany en Cataluña.

14 Por ejemplo el trabajo de M. L. Albertos Firmat, «Álava prerromana y romana. Estudio lingüístico», *Estudios de Arqueología Alavesa* 4 (1970) 107-223.

15 Las bases de datos se utilizan abundantemente para la recopilación de información en medios informáticos. Un libro básico sobre el tema es: C. J. Date, *Introducción a los sistemas de bases de datos*, Addison Wesley Iberoamericana 1986.

todas o parte de las fichas (para dejarlas a colaboradores, o simplemente por seguridad frente a pérdidas), etc... En todo caso, si no se dispone de un computador personal, la ventaja de introducir las fichas en un computador convencional se verá en la simplificación de posteriores procesos.

Por otro lado, lo que puede parecer el inconveniente de la utilización de la informática puede acabar siendo una ventaja; nos referimos a la rigidez. Una vez establecido un modelo de ficha, unas especificaciones sobre la forma de los datos que deberán introducirse y una operaciones a realizar sobre esos datos, el computador es muy estricto y no nos permite modificar arbitrariamente las reglas establecidas previamente. Esto obliga a dos cosas: por un lado a pensar muy bien antes de comenzar el trabajo duro qué tipo de informaciones vamos a recopilar y qué tipos de excepciones podemos encontrar. De este modo una vez empezado el trabajo rutinario posiblemente deberemos hacer menos reconsideraciones. Por otro lado, durante la confección de fichas es difícil cambiar la estructura de la información que se escribe. El computador va solicitando al usuario uno tras otro los conceptos que deben escribirse y la propia máquina puede ir examinando algunos aspectos sintácticos de dichas informaciones.

Volviendo al método tradicional; una vez que está recopilada toda la información debe hacerse la corrección de errores, repasando todas la fichas y manteniendo criterios de coherencia en todas ellas. Es fácil de imaginar que esta tarea es de gran complejidad cuando se dispone de varios miles de fichas. Con el computador esta tarea es mucho más sencilla. Podemos solicitar a la máquina listados de nuestras fichas ordenados por el campo que deseemos. Por ejemplo, pedirle todas las fichas del lugar «Abarán» o todos los topónimos que empiezan por «Acem», o todas las fichas obtenidas del registro de propiedad. Las posibilidades de búsqueda y clasificación son infinitas. La modificación de las informaciones incorrectas se hace directamente sobre la propia ficha informatizada.

De la ordenación de las fichas para su posterior edición de encarga el computador, sin más que darle la orden correspondiente. Podemos tenerlas ordenadas a un mismo tiempo (sin necesidad de multiplicarlas) por cualquier campo o campos deseados. Por ejemplo; podemos disponer de ellas ordenadas alfabéticamente por lugar y dentro de cada lugar por topónimo. O bien por topónimo y entre topónimos iguales por lugar.

Finalmente, la mayoría de imprentas aceptan la información para su edición en soporte informático, por lo cual, la edición de un libro es, en general, más barata y contiene menos errores. En todo caso, podemos obtener copias en papel clasificadas de cualquier modo deseado.

LA INFORMÁTICA EN LA RECOGIDA Y CLASIFICACIÓN DE LA TOPONIMIA MAYOR Y MENOR DE LA REGIÓN DE MURCIA

En el proyecto anteriormente citado, «Recogida y clasificación de la toponimia mayor y menor de la Región de Murcia», se tomó la decisión de utilizar la informática para la recopilación de datos. A tal efecto se me pidió desarrollase un sistema de gestión de toponimias sobre computadores personales IBM PC. Se utilizó en su construcción la base de datos estándar disponible en ese momento en el mercado: DBASE III. Se ha programado sobre ella una utilidad para facilitar al usuario investigador la realización de todos los procesos necesarios

```
                DICCIONARIO DE TOPONIMIA ACTUAL
                      REGION DE MURCIA          Fecha: 28/02/94

                     CONSULTA DE FICHAS

LOCALIDAD:                                  MUNICIPIO: Abanilla

TOPONIMO:Algarrobo, El                      F1 F2 F3
  VARIANTE 1: Garrobo                       ME TR
  VARIANTE 2:
  VARIANTE 3:

FUENTES:
  F1: ME     F2: C     F3:       F4: M1      F5: M2
  F1: ME     F2: C     F3:       F4: M1      F5: M2

DETERMINANTES:
  D1: c      D2: ca    D3: fte   D4: ve
  D5:        D6:       D7:       D8:           FICHA N°     24
```

Figura 1. Modelo de ficha.

Siglas empleadas para las fuentes:

ME	Catastro del Marqués de la Ensenada (1750 ss)
AM	Amillaramientos
C	Catastro de riqueza rústica o urbana
Cl	Callejero
M1	Mapa de 1896
M2	Mapa del ejército 1/50.000
M3	Mapa del Instituto Geográfico y Catastral
RP	Registro de la propiedad
TR	Tradición oral
I	Icona

Algunas siglas empleadas para los determinantes:

		ap	apeadero	ba	bancal
a	acequia	ar	arboleja	bah	bahia
ab	abancalado	arb	arbollón	baj	bajo
abr	abrevadero	arc	arcos	baja	bajada
acñ	aceña	are	arenal	bal	balsa
aci	acibares	ari	arias	bañ	baños
ag	agua	arr	arroyo	bao	baolar
al	alto	arra	arrabal	bar	barraca
alam	alameda	as	asomada	barc	barca
alb	albar	asi	asilo	barn	barracón
albe	alberca	at	atalaya	barr	barrera
alc	alcantarilla	ato	atochar	bat	batán
alj	aljibe	az	azagador	bate	batertas
alm	almazara	azar	azarbe	bco	barranco
almc	almacén	azud	azud	bo	bodega
alq	alquibla				
alqu	alquería	b	barrio		

Figura 2. Abreviaturas de fuentes y determinantes.

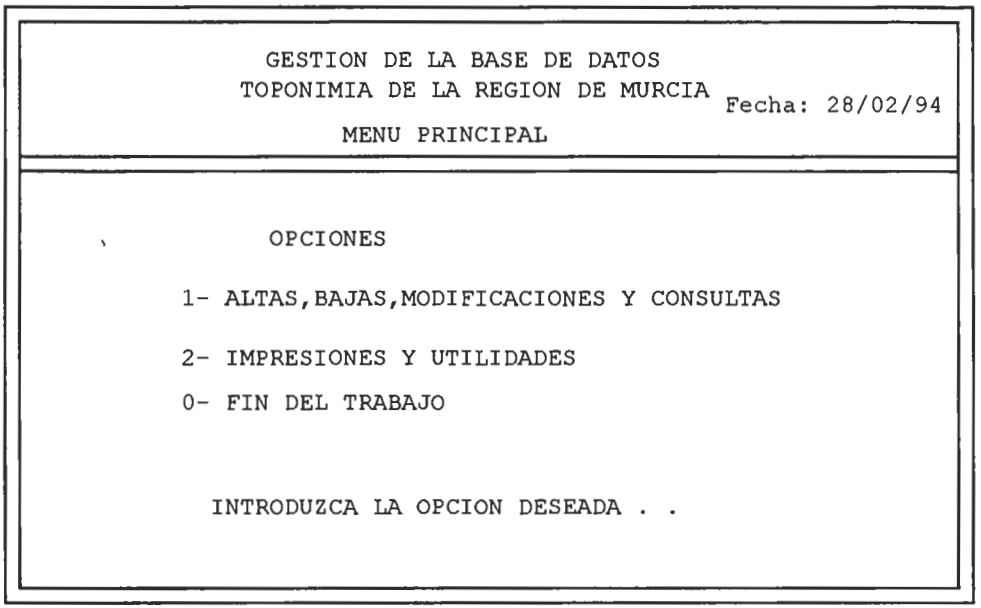


Figura 3. Menú principal del programa.

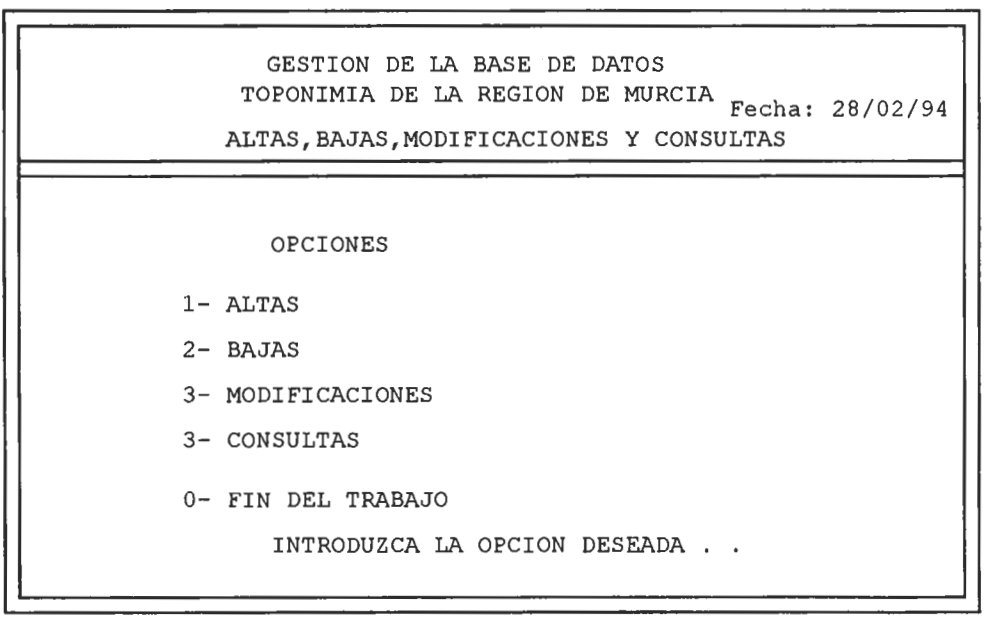


Figura 4. Menú de gestión de fichas.

(utilizando la metodología de programación estructurada[16]), de modo que no sean necesarios conocimientos de informática para utilizar dicha base de datos. Para dar mayor velocidad y potencia a los procesos se han compilado dichos programas con CLIPPER. La base de datos completa contiene aproximadamente 50.000 fichas, ocupándose 30 Megabytes de memoria de almacenamiento de fichas y 20 en ficheros de índice, usados para acelerar las búsquedas y ordenaciones.

El modelo de ficha utilizado que puede observarse en la figura 1 permite especificar, además del propio topónimo, el municipio y pedanía donde fue recogido, hasta diez fuentes distintas para cada topónimo, ocho determinantes, y tres variantes por topónimo con tres fuentes por cada variante.

Los nombres de las fuentes y los determinantes han sido abreviados para facilitar el relleno de las fichas y reducir el espacio de almacenamiento informático. Así, en la ficha de la figura, aparece el topónimo «Algarrobo, El» procedente de «Abanilla», con las abreviaturas de las fuentes «Marqués de la Ensenada (ME)», «Catastro (C)», «Callejero (Cl)», «Mapas 1, 2 y 3 (M1, M2, M3)» y «Registro de propiedad (RP)». También las de los determinantes «Calle (c)», «Casa (ca)», «fuente (fte)» y «Vereda (ve)». Tiene una variante «Garrobo» encontrada en el Catastro del Marqués de la Ensenada y en la tradición oral. En la figura 2 pueden observarse la descripción completa de las abreviaturas de las fuentes y una selección de las abreviaturas de los determinantes.

El aspecto de la pantalla inicial que nos encontramos al acceder al sistema de gestión de toponimias es el de la figura 3. Aparecen tres partes bien diferenciadas a las que se accede pulsando el carácter numérico asociado a cada una de ellas.

Si se pulsa la tecla «1», aparece una nueva pantalla (figura 4) para gestionar la introducción, corrección y búsqueda de fichas por topónimos, municipios o pedanías para consultas o modificaciones. Eligiendo de nuevo la opción deseada en la pantalla, se procede a la introducción ininterrumpida de fichas (con el modelo ya comentado anteriormente), a la localización (por su número de referencia) de una ficha concreta para ser corregida o a la consulta de una ficha o de un grupo de ellas. En este último caso las búsquedas pueden realizarse según múltiples posibilidades: especificando un topónimo (restringido a una pedanía y/o municipio o no), especificando una secuencia de caracteres y encontrando todos los topónimos que contienen dicha secuencia, especificando un municipio y/o pedanía y encontrando todos los topónimos asociados, etc...).

La segunda parte se dedica a las impresiones en papel de las partes de la toponimia que se seleccionen. Las impresiones tienen dos formatos: uno tipo «listado» (puede observarse un ejemplo en la figura 5), en caracteres de baja calidad, donde aparece cada ficha en una línea con su número de referencia y se usa para hacer revisiones de las fichas y realizar las posteriores modificaciones necesarias. El otro es de tipo «edición» y produce páginas en formato «A4» en caracteres de calidad (incluyendo cursivas y negritas) a doble columna. Puede observarse en la figura 6 el aspecto de dicha impresión.

---

16 La programación estructurada es una estrategia para diseñar y realizar programas de modo que estos sean construidos del modo más ordenado y coherente posible, facilitando así la claridad interna del programa para la detección de errores o para la posterior modificación de los programas si fuese necesario. Un libro básico en este tema es: O. J. Dahk, E.W. Dijstra, C.A.R. Hoare, *Programación estructurada*, Ed. Tiempo Contemporáneo 1976.

La tercera y última parte es un conjunto de utilidades, unas necesarias para el mantenimiento de la base de datos (ordenaciones de las fichas, creación de ficheros de índice) y otras que ahorran trabajo en la confección y mantenimiento de las fichas, como por ejemplo no tener que escribir el mismo nombre de Municipio una tras otra ficha; simplemente, se indica el rango de fichas al que se le desea dar un nombre de Municipio y automáticamente este se escribe en todas ellas.

UTILIDADES ADICIONALES DEL SISTEMA

El sistema actual no solo está orientado a facilitar la edición de un libro de toponimia sino que es una fuente de información en sí mismo. Una vez introducidas y corregidas las fichas puede servir a estudiantes e investigadores para realizar consultas directas en el computador sobre algún topónimo en concreto, sobre los topónimos de algún lugar en especial, etc... Es especialmente útil para encontrar información según una clave de búsqueda que sea la seleccionada en la edición del libro. Por ejemplo, si necesitásemos para algún artículo o trabajo puntual los topónimos de la región que contuviesen la secuencia de caracteres «isa» en cualquier posición de la palabra sería una sencilla y rápida operación realizable con nuestro ordenador pero requeriría más trabajo si solamente dispusiésemos del libro.

Por otro lado facilita la actualización de la toponimia. Una vez realizado el primer esfuerzo de crearla, merece la pena ir recogiendo nuevos topónimos que aparezcan, modificaciones en las variantes de topónimos ya encontrados o corrigiendo pequeños errores que no fuesen subsanados en su momento.

Estos ejemplos y otros no mencionados aquí hacen que la base de datos informatizada de la toponimia de la Región de Murcia sea un producto en si mismo, ya que puede cederse, venderse o intercambiarse con tantos o más fines que una publicación.

EXTENSIONES DEL SISTEMA

El sistema hoy por hoy puede hacer lo que se ha contado hasta este punto. Nuevas utilidades pueden dársele, estando algunas ya en nuestra mente y otras, por contra, no.

Podemos pensar, por ejemplo, en el momento en que se dispongan de similares bases de datos en otras regiones o incluso en otros países. Se podrían estudiar los topónimos en un territorio mucho más amplio, revisando su evolución espacial y temporal. La información podría combinarse fácilmente y reagruparla de la manera más conveniente. La información podría estar contenida en una sola base de datos, o bien en bases de datos independientes, existiendo la posibilidad de conectarse con el nodo[17] deseado a través de un módem telefónico[18] conectado a nuestro computador.

---

17 Se llama en informática «nodo» a un computador que está conectado con otros, situados a cualquier distancia) a través de un sistema telefónico o de un cable normal.

18 Un «módem telefónico» (modulador / demodulador) es un accesorio del computador para poder transferir datos a otro computador a través de la línea telefónica.

Una posible vinculación de nuestra base de datos de topónimos podría ser con el análisis de textos. Muchos textos se disponen ya en soporte informático. Es sencillo encontrar los topónimos de un texto, sea lo grande que fuese y dar la información asociada con ese topónimo al usuario investigador. Trabajos rutinarios como leer un texto para encontrar algún tipo de palabras en que se esté trabajando pueden ser realizados rápidamente por este tipo de herramientas.

Otras vías pueden facilitarse con la informática. Hasta ahora hemos hablado del computador como un mero gestor de información. No nos dice nada nuevo, sino simplemente organiza la información cómoda y rápidamente. No obstante, las nuevas técnicas en las ciencias de la computación pueden ser muy útiles. La llamada «inteligencia artificial» estudia como hacer que un computador pueda realizar operaciones que «parecen» inteligentes[19]. Los productos desarrollados por esta ciencia se llaman, en general, sistemas expertos. Pensemos, por ejemplo, en que nuestra base de datos se convirtiera en un sistema experto que pudiese localizar topónimos por su raíz. El usuario investigador simplemente indicaría una raíz y el sistema se encargaría de localizar todos los topónimos que provienen de esa raíz, o al menos, que según las reglas del computador parece que provienen. Éste, desde luego, no es un trabajo sencillo. Lo primero sería utilizar los conocimientos de los lingüistas para encontrar una estrategia informatizable en la localización de la raíz de una palabra. En este punto la manera de trabajar de la máquina difiere bastante en muchos casos de la de los investigadores en lenguas. Debemos utilizar la potencia del computador para examinar muchas posibilidades a gran velocidad, hasta encontrar algunas de ellas que sean «razonables». El sistema tendría una base de datos con información sobre las raíces, prefijos, sufijos, tiempos verbales, etc... y una serie de reglas que relacionen todas esos elementos de manera lógica para que partiendo de una palabra, esta pueda ser descompuesta en sus partes y localizada la raíz.

19 Una referencia básica sobre la inteligencia artificial es: Nils J. Nilson, *Principios de Inteligencia Artificial*, Ediciones Díaz de Santos S.A. 1987.

Abanilla

C —***Abade*** (t)
TR —***Abanero*** (alm)
RP —***Abuela,La*** (su)
RP —***Abuelo,El*** (ba,c)
RP —***Acebuche*** (t)
ME -*Azambuche*
RP -*Zambuche*
C1,RP,TR —***Acequia*** (ca)
RP —***Agedrea*** (t)
ME —***Agudico*** (t)
ME -*Agudillo*
M1,M2,M3,RP —***Agudo,El*** (ce,ra)
RP —***Aguila,El*** (pte)
RP —***Agujeros*** (t)
RP —***Agustín,Tío*** (d)
RP —***Alargadores*** (t)
RP —***Albaricoquero*** (t)
RP —***Alcolea,La*** (te)
RP —***Alcudia*** (ol,t)
C1,RP —***Alcázar de Toledo*** (ca)
RP —***Alejandro Lerroux*** (ca)
RP —***Alejo*** (t)
C1,RP —***Alfonso Atienza*** (pl)
C1 —***Alfonso Ibáñez*** (ca)
RP —***Alfonso XII*** (ca)
RP —***Alférez Marco Ruiz*** (ca)
ME,C,C1,M1,M2,M3,RP —***Algarrobo,El*** (c,ca,fte,ve)
ME,TR -*Garrobo*
ME —***Algena*** (t)
ME -*Algueña*
ME,C1,RP,TR —***Algezar,El*** (c,t)
RP —***Alicante*** (oda)
C —***Alijar*** (t)
C,RP —***Aljema*** (t)
C1,RP —***Aljibe*** (ca,t)
RP —***Aljibe Grande,El*** (oda)
RP —***Aljibe Redondo,El*** (oda)
RP —***Almas,Las*** (r)
ME —***Almazara,La*** (ca)
RP —***Almendral*** (t)
RP,TR —***Almendro Amargo,El*** (t)
C1,RP,TR —***Almendro,EL*** (ca,t)
RP —***Almendros,Cuatro*** (t)
RP —***Almendros,Los*** (oda,hon)
ME —***Alonso Navarro de Lozano*** (ca)
ME —***Alonso Rubira de Marco*** (ca)
RP —***Alquería,La*** (co)
C1,RP —***Altico,El*** (ca,t)
RP —***Alticos*** (u)
C1,RP —***Alto*** (ca,t)
ME —***Alvarado*** (ca)
C,RP,TR —***Amolaeras,Las*** (cab,corr,t)
RP —***Amoros*** (ca,p)
RP —***Anacleto*** (t)
C1 —***Anas,Las*** (ca)
RP —***Anastasio Cutillas Alonso*** (ca)
RP —***Andamio,El*** (bco)
RP —***Andey,El*** (fte)
RP —***Andrea,La*** (pard)
RP,TR —***Andrés,Tio*** (oda,ri)
RP —***Angel*** (t)
C1,RP,TR —***Angeles*** (p)
ME,C,M1,M2,M3,RP,TR —***Anguilas*** (alm,t)
ME -*Aguilas*
TR —***Antonia Fernando*** (cu)
RP —***Antón Navarro*** (t)
RP —***Antón Quílez*** (pard,t)
RP —***Aplán*** (t)
RP —***Arboleja*** (t)
RP —***Arbollón*** (t)
RP —***Archena*** (ctr)
C,M1,RP,TR —***Arco,El*** (c,oda,mo)
ME,RP,TR —***Arena,La*** (hu,pard,t)
ME,RP —***Arrabal,El*** (ca,to)
TR —***Arrabales*** (t)
RP —***Arrastrador*** (t)
TR —***Arriera,La*** (t)
RP —***Asensio*** (cue,t)
M2,M3,RP,TR —***Asiento,El*** (t)
ME,TR —***Aspe*** (co,s)
ME -*Azpe*
ME,C1,RP,TR —***Atajo,El*** (c,t)
C1,RP —***Atalaya*** (ca)
C1 —***Atalayas*** (ca)
C1 —***Atanás Cutillas*** (ca)
RP —***Ataques*** (ri)
C1,RP,TR —***Atienza*** (ca)
C1 —***Atienzas*** (ca)
RP —***Atochar*** (t)
RP —***Atocheros*** (t)
TR —***Avería,La*** (ra)
RP —***Aviones,Los*** (t)
RP —***Azafrán*** (t)
RP —***Azagadores,Los*** (ra)
RP,TR —***Azud,El*** (t)
RP —***Bacar*** (oda)
RP —***Bacorero*** (t)
RP —***Bahuga*** (t)
ME,C,C1,RP,TR —***Baina*** (al,b,c,co,prd)
ME -*Beyna*
C1 -*Beina*

```
==========================================================================
  Abades,Los
  19118  RP,TR  --Lorca.Almendricos (c)
  19117  RP,TR  --Lorca.Escucha (c,co)
  19116  RP,TR  --Lorca.Purias (c)
  19115  RP  --Lorca.Zarcilla de Ramos (ra)
  49639  RP  --Murcia.Puebla de Soto (mo)
  40879  RP  --Puerto Lumbreras. (c,co,t)
==========================================================================
  Abadesa
  42901  Cl  --Cartagena.Cartagena (ca)
==========================================================================
  Abadeses,Los
  42902  ME  --Cartagena.Cartagena (c)
==========================================================================
  Abadias
  19119  TR  --Lorca.Avilés (m)
==========================================================================
  Abadie
  19120  RP  --Lorca.Campillo (no)
  19121  RP,TR  --Lorca.Tercia (rie)
==========================================================================
  Abadies
  19122  TR  --Lorca.La Paca (t)
==========================================================================
  Abajo
   2028  RP  --Aguilas. (t)
   4431  RP  --Alguazas. (t)
   8079  RP  --Ceuti. (t)
  19128  RP  --Lorca.Aguaderas (t)
  19125  RP  --Lorca.Cazalla (t)
  19123  RP  --Lorca.Marchena (t)
  19124  RP  --Lorca.Mogalte (t)
  19126  RP  --Lorca.Zarzalico (t)
   8891  ME,RP  --Lorqui. (ca,t)
   9177  A  --Mazarrón. (t)
  11014  RP  --Ojós. (ba,hu,mo,pag)
==========================================================================
  Abajo,La de
  19127  RP  --Lorca.Purias (t)
==========================================================================
  Abajo,Paraje El de
  28053  RP  --Lorca.Zarcilla de Ramos (t)
==========================================================================
  Abancalado
  19131  RP,TR  --Lorca.Morata (t)
  19129  C,RP  --Lorca.Ramonete (t)
  19130  RP  --Lorca.Torrecilla (t)
  40880  RP  --Puerto Lumbreras. (t)
==========================================================================
  Abancalado Viejo
  19134  RP  --Lorca.Ramonete (fin)
             RP -Abancalados Viejos
```

Muestra de listado.

Lengua e historia, **Antig. crist. (Murcia) XII, 1995**
Scripta Fulgentina (Murcia) V / 9-10, 1995

LECTURA SIN PALABRAS. LA TRANSMISIÓN DE LA IDEOLOGÍA A TRAVÉS DEL DOCUMENTO ICONOGRÁFICO: EL EJEMPLO DE LA GEMA AUGÚSTEA DE VIENA

CARMEN ALFARO GINER
(Universidad de Valencia)

SUMMARY

The present article offers a view of the value which certain *art pieces* have as historical documents. So a thorough study is made of the different symbolic elements of a piece of great iconographic interest, the *Gemma Augustea* in the Kunsthistorisches Museum of Vienna.

La aceptación prestada en los últimos tiempos a los estudios de iconología[1], hace innecesaria aquí la justificación del empleo de un documento ágrafo como vehículo trasmisor de ideas políticas. Sin embargo intentaremos, lo más sucintamente posible, dirigir nuestros pasos por el cauce metodológico que debe adoptarse en el estudio sistemático (semántico) de las imágenes para alcanzar así su significado más profundo. Podrá así observarse la riqueza de la información histórica que de esta manera puede obtenerse de un documento que, *a priori*, puede no decirnos demasiado. Ante todo debemos recordar que, ya desde finales del siglo XIX, los conceptos generales sobre la intencionalidad «parlante» de las obras de arte comenzaron a aplicarse con provecho a las piezas confeccionadas en el mundo antiguo y que antes de esta etapa, que podríamos llamar de arranque del desarrollo historiográfico contemporáneo, la herencia renacentista estaba viva en cuanto a la «intencionalidad de los mensajes» del arte se refiere.

1 A partir, sobre todo, de los análisis de E. Panofsky. Cf. *Estudios sobre iconología*, Madrid 1972 (1939).

El espíritu científico del S. XIX se hace patente, sobre todo, en la síntesis de una armoniosa conjunción de las fuentes literarias e iconográficas, lo que constituyó la base metodológica fundamental. Con ello, muchas «obras de arte» comenzaron a ser vistas con una mentalidad nueva, lejana a los puros y simples presupuestos estéticos. Esta manera de leer algunos objetos antiguos permitía descifrar toda una serie de «mensajes velados» que constituirían un eslabón importante a la hora de reconstruir un momento histórico. Seríamos, pues, injustos con muchos estudiosos del arte antiguo, en sus más distintos campos, si no reconociéramos el acierto de muchos de sus estudios en una etapa anterior al desarrollo de la Iconología como disciplina. En el ámbito que nos ocupa es de rigor citar la ingente obra de estudiosos como J.J. Bernoulli [2], E. Babelon[3], A. Furtwängler[4], R. Delbrück[5], G. Lippold[6], D. Mustilli[7], A. Alföldi[8], entre tantos otros. Con profundos conocimientos multidisciplinares, habían avanzado ya enormemente en el camino de la valoración y «lectura» del documento gráfico, realizado en paralelo al estudio y descripción estéticos.

¿PROPAGANDA POLÍTICA O IMAGEN DE PODER?

Se ha llegado a decir que el arte romano-imperial, y sobre todo su núcleo que es el retrato, fue, como el propio imperio, la invención de un hombre: Augusto. Y que éste usó de tal instrumento para servir a sus necesidades[9]. La frase puede ser exagerada, pero sí es cierto que en muchas de las antiguas culturas mediterráneas, el poder político establecido buscó, con mayor o menor intensidad, la difusión permanente de toda una serie de imágenes de quienes lo encarnaban dirigidas a facilitar la difícil labor de gobierno. El fin último se cifraba en la obtención de la confianza de los gobernados, a través del afianzamiento de una idea básica: la de que se disponía de una fuerza inquebrantable que se apoyaba en la unidad, en la armonía, en el buen gobierno, en la familiaridad con la divinidad, etc.

En el caso romano, este objetivo se desarrolló a través de varias vías no excluyentes que, con la inestimable ayuda de ideólogos, literatos, poetas y artistas, sobre todo, fueron creando un vasto entramado de lo que podríamos denominar «imagen del poder y de sus sistemas»[10]. El

---

2 J.J. Bernoulli, *Römische Iconographie*, y concretamente, para nuestro interés en este momento, su segunda parte: *Die Bildnisse der römischen Kaiser und ihrer Angehörigen, I. Das Julius-Claudische Kaiserhaus*, Leipzig 1891, reedición de Hildesheim 1969.

3 Con una extensa colección de trabajos sobre camafeos, entalles y monedas, en cuyo análisis no son ajenos conceptos esclarecedores sobre las relaciones entre imagen y política. Sirva de ejemplo su clásico E. Babelon, *La gravure sur pierres fines. Camées et intailles*, Paris 1894.

4 A. Furtwängler, *Die Antiken Gemmen*, I-III, Leipzig 1900, reimpresión de Osnabrück 1985, con interpretaciones todavía hay admitidas de manera general.

5 R. Delbrück, *Antike Porträts*, Bonn 1912.

6 G. Lippold, *Gemmen und Kameen des Altertums und der Neuzeit*, Stuttgart 1922.

7 D. Mustilli, «L'iconografia e l'epopeya di Augusto nella glittica», *Quaderni Augustei, Studi Italiani* 6, Roma 1938.

8 A. Alföldi, *Die Geburt der kaiserlichen Bildsymbolik*, I-IV, Museum Helveticum 1950-1954.

9 J.D. Breckenridge, «Roman Imperial portraiture from Augustus to Gallienus», *ANRW*, II, 12, 2, pp. 477 ss.

10 Para A. Wallace-Hadrill, («The Emperor and his Virtutes», *Historia* 30 [1981] 289-323), el poder del emperador romano deriva del soporte armado, del reconocimiento legal y constitucional, de una máquina burocrática y de un no desdeñable papel ejercido por lo que él llama «la persuasión y el crédito». Muchas de estas ideas también las recoge y expone con maestría en «Image and authority in the Coinage of Augustus», *JRS* LXXVI (1986) 66-87.

concepto de *Princeps* cobró así un carácter de modelo ideal, transmisible de generación en generación. Augusto pasó a ser el mayor *exemplum* a seguir[11]. Las alabanzas llevadas a cabo por un determinado autor, las biografías dulcificadas, los poemas[12], los textos epigráficos conmemorativos, pero también las imágenes y los símbolos que ellas encierran, son elementos indispensables de todo este sistema. Como señaló Bellori[13], «las monedas, dado que se valen sobre todo de la expresión figurativa, tienden al símbolo, mientras que los 'Fastos', y antes los 'Anales', valiéndose de la expresión lingüística, realizan la especificación dialéctica de los argumentos». Con los entalles y camafeos este fenómeno se acentúa todavía más, por tratarse de piezas que carecen incluso de leyenda. Es decir, en unos casos se emplea la escritura directamente, mientras que en otros se pasa por encima de ella y se emiten mensajes ágrafos, pero no por ello menos elocuentes que los primeros.

La discusión sobre si deben emplearse los términos «propaganda» o «publicidad» y hasta qué punto son válidas estas denominaciones, ha sido fuertemente debatida por la reciente historiografía, la inglesa sobre todo[14]. Se argumenta que con la inclusión de la imagen del gobernante, de una leyenda alusiva, y con el acompañamiento de determinadas virtudes personalizadas (Victoria, Fortuna, Pax, etc., por ejemplo), no se pretende hacer propaganda, sino imprimir un sello de legalidad al fenómeno monetal. Una explicación no tiene por qué estar en contra de la otra. Directa o indirectamente, es un hecho insoslayable que el rostro del príncipe, de algún miembro de su familia (especialmente destacado por sus hazañas de armas), o del emperador, difunden su propia imagen, y no otra, a la vez que legalizan el objeto. Se busca cuidadosamente el parecido físico de la persona representada, un rostro conocido para el ejército, sobre todo, pero también para muchos ciudadanos, locales o provinciales, a los que se les ha suministrado normalmente en su ciudad estatuas de referencia que, podríamos añadir, cierran el círculo de la difusión de la imagen del poder.

¡Qué lejos estamos de aquella moneda griega anterior a Alejandro que se preocupaba tan sólo de legalizar sus piezas y de difundir la imagen de las ciudades de origen! ¿Propaganda o publicidad de personas, de ciudades, de ideas políticas...? Nosotros pensamos que las intenciones están muy cercanas entre sí, y que se puede mantener el término «propaganda», o al menos el de «persuasión», siguiendo a Wallace-Hadrill[15].

Conviene igualmente tener en cuenta que aun siendo frecuentes los camafeos con retratos privados, proporcionalmente conservamos muchos más retratos oficiales o de personajes públicos. Tales retratos ayudaron a difundir, en grado sumo, la imagen de los hombres y mujeres que tuvieron que ver con el poder en un determinado momento. El mundo del camafeo y de sus

---

11 P. Zanker, *Augusto y el poder de las imágenes*, Madrid 1992 (Munich 1987), p. 193.

12 G. Moretti, *Ara Pacis augustae*, Roma 1948, p. 216, habla de este tipo de monumentos gráficos como de auténticos «poemas artísticos» y los pone en relación con las odas de Horacio y Virgilio (según G.K. Galinsky, «Venus in a Relief of the Ara Pacis Augustae», *AJA* 70 [1966] 223 ss.).

13 G.G. Bellori, «Significati storico-politici delle figurazioni e delle acritte delle monete da Augusto a Traiano», *ANRW* II,1 (1974) 1011.

14 Un ejemplo ilustrativo puede verse en B.M. Lewick, «Propaganda and imperial Coinage», *Antichton* 16 (1982) 104-116.

15 A. Wallace-Hadrill, *JRS* LXXVI (1986) 68.

parientes cercanos, los entalles[16], está muy próximo a las emisiones monetales y medallísticas. Sobre todo porque, si antiguamente ocurrió como en épocas modernas (desde el Renacimiento hasta el siglo XIX inclusive)[17], los cuños monetales pudieron ser realizados por los mismos grabadores que fabricaban los entalles (anillos-sellos) y los camafeos. Sin embargo, así como las monedas y medallas llevan siempre su leyenda, en entalles y camafeos más raramente se incluye un texto aclaratorio.

EL CASO DE LA GEMA AUGÚSTEA

La llamada Gema Augústea del Kunsthistorisches Museum de Viena (Lám. I) es una de las obras más significativas del arte romano. Ha llegado hasta nosotros a través de una accidentada historia de pertenencias, de transmisiones, herencias, etc. Se trata de un enorme camafeo de 19 x 23 cm., el segundo en tamaño de entre toda la inmensa cantidad de piezas romanas de este tipo que conservamos[18]. Reparte sus imágenes en dos registros longitudinales, como renglones de un escrito. El superior es el principal y mezcla el mundo divino con la esfera del poder. El inferior parece más terrenal, aunque presenta elementos mucho más problemáticos a la hora de proceder a una interpretación. Trataremos de ponerlos de relieve más adelante[19].

La singularidad y excepcionalidad de esta pieza, y de otras semejantes, hacen difícil pensar en una función propagandística entendida en el sentido moderno. Pero si su mensaje pudo no llegar al gran público, no por eso desciende su interés como documento que transmite una idea, ya que nuestra joya fue posiblemente un vehículo de lo que podríamos llamar «propaganda selecta o restringida», destinada a una reducida pero selecta esfera social. ¿Dónde estaba colocado este camafeo? ¿Quién tenía acceso a su contemplación y análisis? Son preguntas que nos llevan, desde luego, a una concepción reducida del ámbito de difusión de estas imágenes. Posiblemente la gema adornó alguna estancia de carácter público: tal vez un salón de la propia mansión de Augusto en el Palatino, un lugar destacado en el edificio de la Curia, del Senado, o de cualquier otro centro de la vida oficial. No sabemos en qué forma, realmente, pero lo que sí podemos imaginar es que estaba destinado, como apuntábamos, a los *clarissimi* y sus familias, a los altos dignatarios palaciegos, a escogidos grados de la milicia que visitaran el edificio en

16 Pequeñas piedras de mediana dureza, grabadas con la ayuda de finísimas puntas de taladro movidas a torno rápido. Las hábiles incisiones realizadas con estas microscópicas ruedecillas, bolitas, conos, etc., permitieron (con leves toques) la confección de imágenes en negativo. Tales imágenes se positivaban cuando estas piedras eran usadas como sellos. El primer sello que usó Augusto tenía grabada la imagen de Alejandro sobre una amatista; los próximos fueron más personales.

17 R. Righetti, *Incisori di gemme e cammei in Roma dal Rinascimento all'ottocento*, Roma, sin año. A través de los datos que tenemos de muchos de estos grabadores, sabemos que se ocupaban de una amplia gama de trabajos que comprendían la confección de medallas y cuños monetales.

18 El primero es el denominado Gran camafeo de Francia (31 x 26'5 cm.), hoy en París. Sin embargo, la tónica general es que los tamaños sean bastante inferiores. Desconocemos la razón por la que se eliminó una parte de la Gema Augústea (parte izquierda), pero en su formato original no debía ser mucho mayor (la dimensión del fragmento perdido se estima en 2 cm. aproximadamente).

19 En todo el tratamiento de los temas iconográficos vamos a dejar de lado la descripción de los personajes y sus actitudes. Vaya sólo por delante que el mérito fundamental está en los análisis de A. Furtwängler, F. Eichler, O. Brendel, J. Schwartz, E. Will, C. Küthmann, H. Kähler, E. Simon... La lista sería interminable, pero no es éste el lugar del lucimiento erudito.

cuestión, etc. Sin embargo, aquel carácter restringido de las personas que tuvieran acceso a la gema no elimina en absoluto la función de exaltación del poder imperial, orientada exactamente a quienes más fuerza serían capaces de ejercer en la vida política.

La pieza estuvo siempre en manos de reyes y papas, lo que hizo que se conservara en muy buen estado. Sin embargo, desde la Edad Media al menos, una grieta longitudinal en el registro inferior es bien patente[20]. Más notoria es la modificación que sufrió en el lado izquierdo, en un momento no determinado de su historia[21]. Entramos a analizarla porque creemos que resulta interesante para acometer un tema de gran importancia, como es el de la *jerarquía de valores* a la hora de situar a los personajes en la escena (además esto nos permitirá ir describiendo a algunos de ellos).

Se piensa, en efecto, que falta una persona a la izquierda de la escena, del cual todavía pueden verse un fragmento de una de sus botas, la mano que ofrece al togado que desciende de la *biga* (Tiberio) y los restos de los pliegues de su toga. El grabador que realizara la modifica-

20 F. Eichler-E. Kris, *Die Kameen im Kunsthistorischen Museum*, Viena 1927.

21 W. R. Megow, *Kameen von Augustus bis Alexander Severus*, AMGS (Antike Münze und Geschnittene Steine) XI, Berlín 1987, pp. 155-163.

ción[22] no se atrevió o no juzgó de interés el eliminar estos últimos, por estar detrás justo de la rueda del carro, y no pudo modificar el hecho de que la mano de Tiberio y la del desaparecido personaje estuvieran entrelazadas. También se perdió una parte del ala de la Victoria que ejerce como auriga de Tiberio. En la parte baja se aprecian las huellas de un rostro barbado y parte de sus armas, imposibles de eliminar porque se corría el riesgo de dejar sin piernas al toracato que eleva el trofeo, ya que la capa blanca del ágata era muy sutil.

El lado derecho se estima que está completo, porque las figuras mueren en él con lógica (Ecumene y Océano de pie y Tellus sentada con dos amorcillos, en la versión más aceptada). Bien es verdad que el pie de Tellus se rompe bruscamente en los dedos. Pero además hay algunas cuestiones que son difíciles de aceptar y que permitirían hacer pensar en que también por el lado derecho pudo extenderse la escena un poco más. En el estado actual de la imagen, el nudo del cíngulo de Dea Roma (sentada en el trono doble junto a Augusto) está justo en el centro del registro superior. Si aceptamos que el camafeo era dos centímetros mayor, sólo por el lado izquierdo, el centro de la escena pasa a situarse no ya sobre la línea central de Dea Roma sino sobre el codo de su brazo derecho. Con ello la figura de Augusto se lateralizaría mucho, a nuestro entender, y él y Tiberio pasarían a estar en posiciones casi equidistantes del centro de la escena. Si se fechara la pieza en época de Tiberio, esa disposición tendría una lógica. Tiberio, recién llegado al poder, se retrata en compañía de su padre adoptivo y creador del imperio, ya difunto y, por consiguiente, idealizado en su mejor edad. Y para la ocasión mandaría rememorar su entrada triunfal en Roma en enero del año 10 d. C. (registro superior) y la celebración del triunfo correspondiente, casi dos años después (23 de oct. del 11 d. C.). Se está representando, a nuestro entender, el pasaje de Suetonio en el que se describe a Tiberio «entrando en Roma (viene en la *biga* victoriosa) vestido con la *praetexta* y la corona de laurel»[23]. Pero es que los especialistas en temas de retrato en general, y de camafeos en particular, otorgan hoy a la Gema Augústea un margen de factura que estaría entre los años 4 y 14 d. C.[24], es decir, en el último decenio del reinado de Augusto. Entonces, volviendo al problema de la jerarquía de los personajes en la escena, nos sigue pareciendo demasiado acentuada esa situación marginal de Augusto, si todavía estaba en el poder, y, por tanto, sugerimos como conjetura el que, originariamente y dado que la pérdida por el lado izquierdo no tiene discusión, la pieza pudiera extenderse tambien algo más por el lado derecho[25].

La personalidad de Augusto, pese a su posición lateralizada, parece presidirlo todo. Su signo zodiacal, el capricornio[26], se superpone a un disco con rayos. El mundo civilizado (Ecumene), agradecido porque Augusto ha sabido eliminar las guerras en el mar y en la tierra fértil, le corona. La posición de Tiberio es mucho más circunstancial. Ya está muy cercano al poder (cetro, toga en lugar de *paludamentum* militar y corona de laurel que simbolizan su triunfo). Su

22 Tal vez para arreglar una rotura insalvable, para llevar a cabo una *damnatio memoriae* en la propia época (pensamos en el Póstumo desterrado ...), etc.

23 Tiberio, 17.

24 Ver para este problema W. R. Megow, *op. cit.*, pp. 162-163.

25 Se conserva un documento interesantísimo para el estudio de esta pieza: un dibujo del pintor P.P. Rubens. Ecumene pone su mano izquierda sobre el hombro de océano. El hecho de que en la gema esa mano haya desaparecido hizo pensar a H. Kähler («Alberti Rubeni Dissertatio de Gemma Augustea», *MAR* 9 [1968] 34), que la mano había sido eliminada después de 1600 (fecha del dibujo). Este detalle podría venir en apoyo de la idea de la reestructuración del lateral derecho.

26 Que, por lógica, debería ocupar el centro de la imagen.

signo zodiacal (escorpión) está sobre el extraño escudo del registro inferior, colgando precisamente del trofeo. Pero volvamos al personaje central: Augusto. Su figura, entronizada y con el torso desnudo, sigue de cerca los presupuestos estéticos fidíacos[27]. En efecto, el artista lo ha representado como Júpiter, con el brazo izquierdo sujetando el cetro del poder (Tiberio lleva otro igual), con el *lituus* o cayado curvo de los augures en la mano derecha (en sustitución del haz de rayos); el águila imperial, a sus pies, se vuelve hacia él en señal de reverencia, y la Ecumene de tocado almenado le obsequia con la corona vegetal (de roble para Brendel, lo que permitiría identificarlo como «*Pater Patriae*»[28], aunque formalmente podría ser también de laurel, como la de Tiberio). Sus hazañas como guerrero están representadas por ese escudo que, superada ya la etapa de juventud y de vida militar, le sirve ahora de taburete para reposar los pies.

Augusto y Dea Roma se miran el uno al otro, parecen cómplices. Él la ha hecho grande a ella y tan importante que ocupa el centro real de la imagen. Se la ha representado divinizada también, como una Atenea-Minerva que ha dejado su posición habitual erecta para sentarse junto a su padre-compañero. Lleva el casco de triple cimera, la lanza y la espada en bandolera, el escudo redondo se apoya en el doble trono y junto a él, descansando felizmente en tiempos de paz, la coraza y el casco puntiagudo. La divinización de una mujer, colocada en un grado de superioridad perceptible frente al propio Augusto, ha hecho identificar a esta figura siempre como Dea Roma.

Entre Dea Roma y Tiberio aparece un joven con completa vestimenta militar, al que se identifica normalmente con Germánico. Los rasgos son un auténtico retrato[29], como lo son los de Tiberio. Están captados con verismo físico y acoplados a sus edades respectivas, más dentro de la estética romana del retrato histórico (Ara Pacis Augustae) que de las formas helenizantes que presiden las intemporales figuras centrales. Ocupa el lugar característico del «*proximum successioni*» en este tipo de documentos[30]. Ha descendido de su caballo, que se interpone entre él y la *biga* de Tiberio-Victoria. Durante algún tiempo se creyó ver en este caballo de Germánico a uno de los dos que formaban el tiro del carro triunfal. La razón es un error de diseño del tallista. Para mostrarnos a la Victoria con la amplitud de sus alas desplegadas y para que le podamos ver el rostro, situó su cuerpo casi de perfil. Las dobles bridas que sostiene se dirigen más hacia el caballo de Germánico que hacia las cabezas de los otros dos équidos que, en paralelo, podemos distinguir tras su mano izquierda. El látigo, bastante deteriorado, cubre la cabeza de Germánico y rompe la sensación de profundidad de la escena. Falta ambiente en esta zona trasera. Andrea Mantegna lo hubiera solucionado mucho mejor (recuérdese su magnífico triunfo de César).

Augusto, Tiberio y Germánico; la única línea de descendencia posible, muertos los nietos de Augusto (Gayo César y Lucio César), hijos de la descarriada Julia, la hija única del príncipe. Resulta curioso que, en una escena como ésta, no aparezca Livia, mujer que jugó un papel

---

27 O. Brendel, «The great Augustus Cameo at Vienna», *AJA* XLIII [1939] 307 ss.

28 Ovidio, *Fasti* II, 119 ss.

29 Las discusiones sobre su identificación se han centrado siempre entre Germánico, Lucio César o Gayo César. Cuestiones de pura metodología estética en relación con el estilo del retrato y sus paralelos (Augusto de Maguncia, Augusto de Primaporta, cabeza de Copenhage y otros) nos llevarían aquí muy lejos.

30 Tácito, *Ann.* IV, 8, 15 y 59. En el antes mencionado Gran camafeo de Francia, este lugar de honor (a la derecha de las figuras centrales visto desde la perspectiva de los propios personajes) lo ocupa el entonces posible heredero de mayor edad: el primogénito de Germánico, Nerón, que no debe confundirse con el futuro emperador.

político de primera magnitud en los reinados de Augusto (su segundo marido), y de su hijo Tiberio (fruto de su primer matrimonio con Druso Nerón). Otro personaje clave que no aparece es Agripa Póstumo, que en ese momento estaba desterrado en una isla casi desierta[31]. Sea como fuere, entre las tres generaciones representadas se garantiza la continuidad política inmediata, a la vez que se ratifica la idea de que ellos se ocuparán de las cosas de estado por voluntad de Augusto, que procedió a ahijarlos. Las fuerzas divinas que simbolizan los territorios y mares conquistados, y la riqueza y bienestar que ello produce, contemplan complacidos la escena. Dos amorcillos (signo externo de la casa Julio-Claudia) se recuestan felices, cargados de espigas de trigo, sobre su madre la tierra (Tellus), a la que adornan la corona de frutos y la cornucopia como signos parlantes de los más evidentes.

El registro inferior ha suscitado también numerosos debates. Sobre todo porque, así como en el superior la metodología comparatista (dentro del amplio mundo de los retratos augústeos) permite avanzar claramente hacia la identificación de los personajes, en este caso estamos ante seres desconocidos totalmente[32]. De manera que aquí hablan, con mayor o menor claridad, a juzgar por los cambios de criterio registrados[33], las actitudes, los indumentos, las maneras de cabellos, barbas, joyas, etc. En principio, es claro que se representa la erección de un trofeo, sin duda logrado por Tiberio después de una batalla. Es asimismo evidente que ese trofeo está relacionado con la victoria sobre poblaciones bárbaras, sojuzgadas gráficamente en el más puro estilo de las estelas de tipo oriental (Naram-Sin, paleta de Narmer ...), es decir, representando a estos vencidos agachados, sentados por los suelos, maniatados, cogidos de los cabellos, arrastrados, etc.

Dos soldados totalmente armados levantan el pesado trofeo. Les ayudan otras dos personas con sendas *exomides* recogidas a la cintura. Una pareja de bárbaros parece soportar el «peso psicológico» del trofeo. Él, con *bracae,* botas de cuero y torso al aire, gira su cabeza para contemplar la escena con descontento, desconfianza y dificultad, por estar atado de manos a la espalda. Ella se sujeta la cabeza entre las manos en actitud ensimismada y de pesadumbre ante lo que se avecina. El personaje agachado que sostiene la base del trofeo, sirve de fulcro de todo el registro inferior (desde el punto de vista de la composición y de sus volúmenes), tal como arriba lo hacía Dea Roma.

En la parte derecha de la escena otra pareja de bárbaros es humillada por dos personajes, cuya interpretación ha provocado grandes discusiones. El jefe bárbaro lleva al cuello un grueso *torques* y parece implorar piedad, mientras que su pareja femenina se deja arrastrar del cabello pacíficamente[34]. Los dos personajes que los conducen parecen ponerse de acuerdo entre sí con

---

31 No sería imposible que el personaje desaparecido en la zona de la izquierda hubiera sido él, con lo que estaríamos ante una auténtica *damnatio memoriae*; ello nos permitiría fechar con mayor exactitud cuándo se pudo realizar la modificación de la gema. Póstumo fue adoptado por su abuelo Augusto en el año 4 d.C., junto con Tiberio. Había nacido en el año 12 a.C., por lo que en el momento de la adopción tenía 16 años. Su destierro se fecha entre finales del 6 y comienzos del 7 d.C. Ese año podría ser el de la aplicación de la supuesta *damnatio*, lo que nos suministraría un *terminus ante quem* para la fabricación de esta Gema Augústea de Viena (¿se confeccionaría entre el 4 y el 7 d.C.?).

32 El sistema para diferenciar los personajes históricos conocidos de los que no lo son tiene que ver con el tratamiento de perforación de las pupilas y la marca de contorno del iris. Cf. W.-R. Megow, *op. cit.*, p. 158.

33 Ya no queda ninguna figura que mantenga las denominaciones o interpretacionas que en su día dieron A. Furtwängler o F. Eichler, pese a que, sobre todo las del primero, tienen mucha lógica. Pretendía que estábamos simplemente ante una escena de la vida de la milicia. E. Simon y otros trataron de llevar a muchas de las figuras de este grupo hacia la esfera de lo alegórico-divino.

34 Pero el uso del *torques* no es exclusivo de los jefes bárbaros. Cf. P. Zanker, *op. cit.*, p. 153, fig. 101.

la mirada. Son los de más difícil identificación por sus vestimentas y actitudes. Aunque durante algún tiempo se pensó en la figura que está de espaldas como del sexo masculino, la forma del pelo y las facciones del rostro pronto se admitieron como los de una mujer[35]. Se postuló el carácter alegórico del personaje (una ciudad o una provincia), pero Will, por su parte, llegó a identificarla con una divinidad concreta, la Diana cazadora (*Artemis dilonchos*, por las dos jabalinas que lleva en la mano izquierda). Esa idea le condujo a buscarle «compañero divino», que lógicamente no podía ser sino la figura que lleva la *causia*[36] (o tal vez el *pétasos*[37]), a quien identificó como Mercurio. Por su parte, la desnudez «heroica» de los dos jóvenes que ayudan a los soldados a levantar el trofeo le pareció perfecta para pensar en los Castores, los gemelos divinos tan venerados por Tiberio[38].

Con todo, la historiografía reciente ha vuelto a convertir a la figura con el sombrero en la personificación de un soldado auxiliar del área de Macedonia (pues lleva la espada sujeta con la mano izquierda y cubriría su cabeza con un casco metálico de ala ancha cercano a la *causia*). Respecto a la figura que está de espaldas, aunque no se descarta del todo a la Diana cazadora, lo cierto es que sin su pareja divina la interpretación pierde consistencia, el aspecto militar total de la misma, con túnica corta, coraza y botas de cuero, *paludamentum*, y cuerpo muy masculino en sus fuertes extremidades, hace lógica la vieja interpretación de una amazona[39], sobre todo si pensamos en el peinado femenino. Además, es curioso que el escudo con el símbolo zodiacal de Tiberio, que pende del trofeo, presenta una extraña forma, que se ha puesto en relación con los escudos típicos de las amazonas[40]. Realmente, resulta muy forzado tratar de identificar todas estas figuras de la parte inferior relacionándolas con personajes concretos, con familias determinadas de bárbaros. Que sean tropas y prisioneros macedonios, ilirios o germanos, es indiferente en último término: el interés inmediato radica en la exaltación del poder real y efectivo del emperador que se logra a través del grupo de personas sojuzgadas. No cabe duda de que en la mente del tallista estaban las campañas de Tiberio, de todas las cuales aparecen rastros en este cuadro.

En definitiva, la imagen ágrafa habla también su lenguaje para quienes conocen el significado de lo que en ella se representa, y se hace para que sea leída, con un fin político. Es más, no habla sólo la imagen. En el caso de los entalles, incluso el tipo de piedra, el color de la misma, etc. indicaban a una población, que sin duda sabía interpretarlo, que estaban en presencia de una materia dotada de principios activos, capaz de irradiar fuerzas: unas simbolizaban el poder del poseedor o la intención amorosa en el caso de un regalo, otras favorecían la esperanza, protegían contra una determinada enfermedad, alejaban los malos espíritus, proporcionaban dones

35 C. Küthmann, *Arch. Anz.*, 1950 s. p. 89 ss., según E. Will, «Sur quelques figures de la Gemma Augustea», *Latomus* 13 (1954) 597 ss.

36 Antiguo sombrero macedonio de alas anchas: *vid.* L. Heuzey, *D-S* I, 2 (1908), *s.v. causia*; A.v. Netoliczka, *RE* XI,1 (1921) s.v. *kausía*.

37 Sombrero también de grandes alas: *vid.* P. Paris, *D-S* IV, 1, *s.v. petasus*.

38 E. Will, *op. cit.*, p. 599. La idea es bastante atractiva porque Tiberio mandó edificar un templo a estas divinidades, en el año 6 d.C., para conmemorar la victoria sobre los germanos. Y además porque la actitud estaría muy en consonancia con su veneración hacia su hermano Druso.

39 W. R. Megow, *op. cit.*, p. 160.

40 P. Devambez, A. Kauffmann-Samaras, *LIMC* I,2 (1981) s.v. *Amazones*, láms. 455 (104 c y f), 456, 462 (155), 465 (186) y 502 (549). Sin embargo, no tiene ningún sentido el que sobre el escudo figure el signo zodiacal de Tiberio.

proféticos, agudizaban los sentidos, etc.[41]. Todos los elementos del poder político y religioso cristalizan en este pequeño mundo de imágenes, hermano menor del denominado relieve histórico que se sitúa en los arcos triunfales, las columnas conmemorativas, los pedestales o los altares. En efecto, el caso de nuestro camafeo sería parangonable, salvando el tamaño de ambos documentos, al del Ara Pacis en cuanto a la intención del programa iconográfico: una voluntad de trasmitir los conceptos de paz y prosperidad defendidos mediante la colaboración de toda una impresionante familia dedicada en cuerpo y alma a la dura y sacrificada tarea de gobierno.

41 Plinio, en el libro XXXVII de la *Historia Natural*, describe detalladamente los distintos tipos de piedras duras e indica qué propiedades se atribuían a cada clase de gema.

Lengua e historia, **Antig. crist. (Murcia) XII, 1995**
Scripta Fulgentina (Murcia) V / 9-10, 1995

LAS TRAMAS DE LA VERDAD: CONSIDERACIONES SOBRE LA ENSEÑANZA DE LA HISTORIA

José C. Bermejo Barrera
(Universidad de Santiago de Compostela)

SUMMARY

The educative process, according to the more traditional point of view, is simply the transmission of a series of data of an intelectual character. In this paper a study is made of History as Knowledge and how it is the result of a series of institutional, social and ideological events, which vary according to the historical circumstances. These events contribute to the formation of the social reality, the development of which shows us the fundamental importance of the transmission of the knowlege of History, essencial for the definition of the social and national entities from the nineteenth century on.

En un principio hablar de «las tramas de la verdad» podría parecer un contrasentido, puesto que, parece ser algo comúnmente admitido, que las tramas se urden precisamente para ocultar la verdad bajo el oscuro manto de la mentira. La verdad resplandece, se desvela ante nosotros y se nos manifiesta en toda su plenitud, si no existen obstáculos psicológicos, sociológicos o ideológicos que se lo impidan. Una de las misiones de la enseñanza en general, y de la enseñanza de la Historia en particular, parece ser la transmisión de la verdad. La verdad, en nuestro caso la verdad histórica, le debe ser ofrecida al alumno, al que también deberían proporcionársele medios para que la pudiese descubrir, y por lo tanto nada parecido a una trama tendría que ver con nuestro asunto.

Sin embargo, si consideramos más de cerca la cuestión, la realidad parece ser algo más complicada que esa confesión de buena voluntad que parece dar sentido a la enseñanza en

general y a la enseñanza de la Historia en particular. El conocimiento histórico se articula en una serie de niveles muy complejos, que a su vez están interrelacionados entre sí. La Historia, además de ser un producto elaborado por la química del intelecto, es también un hecho social. Sus resultados se difunden, se transmiten y son aceptados o rechazados en toda una serie de redes institucionales, que son las que, en último término, parece conferirle junto con el refrendo social la validez objetiva. Y la Enseñanza, además de ser el proceso de interrelación entre el profesor y sus discípulos, es también todo un sistema institucional, que se encuadra en cada momento histórico en un marco social y político determinado, que puede llegar a ser, dependiendo de las circunstancias, enormemente determinante.

Convendrá, pues, hacer algunas referencias al juego de todos estos mecanismos, con el fin de poder comprender el funcionamiento de la enseñanza de la Historia en un momento histórico determinado.

I

En contra de lo que pudiera parecer, y en contra de lo que, a fuerza de repetirlo ha llegado a ser uno de los elementos que componen el sentido común de los historiadores, el primer elemento del que se parte a la hora de escribir la Historia —o por lo menos de la Historia llamada «científica» (aquella que se desarrolla en Europa y el Mundo Occidental a partir del siglo XIX)— no es el hecho que el historiador trata de describir o analizar, sino el documento que nos da acceso al conocimiento de ese hecho. No puede escribirse la Historia de un período de una cultura de la que no poseamos algún tipo de documento. Y, aunque no conviene confundir los documentos con los hechos, lo que suele ser habitual en muchas ocasiones, cuando los historiadores creen que lo único que se puede estudiar de un momento histórico determinado es aquello que está explícito en la documentación, sí que debemos tener presente la primacía del documento como punto de partida y como elemento que permite la formulación de un relato o un análisis histórico «objetivos». El documento es el punto de referencia privilegiado y aquello que permite contrastar las afirmaciones de cada historiador, y por ello debe remitir constantemente a él, mediante un sistema de citas bibliográficas y documentales.

Pero si es cierto que en Historia no existe el hecho bruto, puro, primigenio, aquel con el que el historiador se enfrenta cara a cara sin ningún intermediario, también lo es el que no existe el documento absoluto, aquel que por sí mismo nos revela la verdad de un hecho. Todo documento forma parte de lo que podríamos llamar un *archivo imaginario*. El historiador sabe que para una determinada época puede disponer de unas determinadas clases de documentación. Esas clases pueden ser clasificadas según sus tipos, y es en relación con su tipología como podemos determinar el tipo de información que nos suministran, o lo que es lo mismo, el tipo de hechos a los que nos dan acceso.

Pero si el historiador sabe esto es porque, a su vez, ha superado todo un proceso de aprendizaje profesional que le ha capacitado para lograr el manejo de las fuentes y para poder elaborar un estudio o un relato histórico coherentes. El historiador no habrá inventado ni descubierto la cultura que estudia (en todo caso cuando se descubra una nueva cultura: minoica, micénica, sumeria, siempre habrá que situarla con referencia a otras culturas conocidas) ni el tipo de documentos con el que se encuentra. Se le ha enseñado a distinguir un Tratado diplomático de un documento de compra-venta, o de un poema teogónico; conoce sus partes, sus

fórmulas y sabe qué se puede esperar de él. A lo largo de su proceso educativo el historiador ha admitido —como suele ocurrir en todos los procesos de formación— innumerables nociones que le han venido como «dadas». Se le ha dicho que es *evidente* que no hay historia sin documentos, que los documentos tienen que ser así y que hablan de determinadas cosas que son de las que, en último término, se puede hablar en Historia. Y eso no se debe a ningún capricho. Es así porque ha sido demostrado por toda una tradición historiográfica, porque desde hace mucho tiempo que es así, y porque la autoridad de los principales historiadores así lo confirma.

Si los historiadores fuesen una sociedad de espíritus puros en anhelante e incensante búsqueda de la verdad no habría ningún problema porque todo lo que escribiesen sería verdadero. A los historiadores les gusta presentarse así, pero lo cierto es que la cuestión es un poco más compleja.

Un historiador, o un grupo de historiadores viven en una determinada época, dentro del ámbito de una cultura concreta y, a su vez, se mueven en unos medios académicos e institucionales: bibliotecas, archivos, museos, que tienen unas determinadas reglas de juego. Dichas reglas no sólo dictan los comportamientos externos o los aspectos administrativos de su conducta, sino que también afectan a sus modos de pensar, de concebir su oficio y a sus concepciones del mundo, de la sociedad y de la vida, que aparecerán reflejadas en su obra.

Todo ello quedaría muy claro si pudiésemos examinar los numerosísimos ejemplos que nos proporciona la Historia de la Historiografía. En ella podemos observar cómo objetos, artefactos y textos que antes no poseían la consideración de fuentes históricas pasan a adquirirla en un momento dado. Piénsese en la valoración como fuentes de los documentos contables, los contratos privados y las fuentes estadísticas a partir del desarrollo de la Historia Económica. O en la valoración de objetos como los pólenes, los restos de huesos, e incluso los hielos de la Antártida como fuentes fundamentales para la Historia del Clima.

Podría decirse que cada época crea su *archivo imaginario* en función de los intereses que orientan sus estudios históricos. Es el lugar del historiador en el tiempo y en el espacio, y por lo tanto su posición, que no dependerá de su voluntad totalmente, la que le hará admitir como documentos unos textos u otros y unos objetos u otros.

Esos *archivos imaginarios* configurarán, en cierto sentido, a los archivos reales, que junto con los Museos y las Bibliotecas, se encargarán de recoger y conservar aquello que se considere digno de ser conservado en función de su interés histórico. Y serán esas instituciones las que pondrán a disposición del historiador los materiales que le han de servir como documentos y a partir de los cuales tendrá que escribir su Historia. Tenemos, pues, una primera mediación social que se sitúa justamente en aquel lugar que ha de ser la base de la investigación histórica: en la operación mediante la cual se le otorga el estatuto de documento a un objeto, elaborado por el hombre o no, y mediante la cual se lo coloca en una determinada clase que ha de condicionar su utilización como documento: así por ejemplo si establece que hace referencia a lo imaginario no será aconsajable utilizarlo para estudiar la «realidad» histórica.

Estas operaciones: concesión del estatuto de documento, clasificación tipológica y ordenación en una determinada secuencia, es decir colocación del documento en el conjunto de la documentación, tanto en sentido cronológico como espacial (así, por ejemplo, el documento es parte de un archivo, se sitúa a un determinado nivel en la evolución de las fórmulas diplomáticas, etc.) forman el primer escalón a partir del cual será posible la escritura de la Historia. Todas estas operaciones son una *conditio sine qua non* del conocimiento histórico. Por sí mismas no nos proporcionan conocimiento, el conocimiento vendrá dado por el contenido del texto o la

información que nos reserva el objeto, pero sin ellas ese conocimiento no sería válido.

La Historia no nace de la observación de los hechos del pasado por parte de un historiador imparcial que, como el ojo divino, los comtempla a gran distancia, sino de un conjunto de actos humanos, individuales y colectivos, por lo que se decide otorgar significado a un conjunto de objetos y hacerlos referentes de un discurso acerca del pasado, discurso que se legitima a sí mismo concibiéndose como el resultado de una observación directa y desinteresada del mismo.

Pero ¿de qué habla ese discurso? Por supuesto de lo que dicen los documentos, pero también de aquello que permite que los documentos hablen. La información que puede contener un objeto o el sentido de un texto no vienen dados ni por el objeto ni por el texto mismos, sino por las operaciones de interpretación y lectura de los mismos. El sentido no yace únicamente en los documentos, sino en el discurso y en su relación con esos documentos, a través de un círculo hermenéutico, en el que la interpretación nos remite constantemente del documento al discurso y del discurso al documento.

El contenido de ese discurso varía igualmente con los países y las épocas. ¿Qué estudia la Historia? A la vez muchas cosas y una sola. En efecto, al contestar esta pregunta debemos distinguir lo que en Historia sirve como referente general: el Hombre, para la Escuela de los Annales, la lucha de clases para el materialismo histórico, el desarrollo del Espíritu, para Hegel, las Civilizaciones, etc., y los contenidos concretos de cada estudio, a los que teóricamente —pues ello no siempre es así— debería dar sentido ese referente. Los referentes cambian con el tiempo, y varían según las escuelas y los autores, y normalmente el historiador los recibe igualmente a lo largo de su proceso educativo. Si un historiador se ha formado en la Prusia de mediados del siglo XIX habrá sido educado en el Historicismo y considerará que de lo que habla la Historia es del Estado, de su génesis y desarrollo en el terreno institucional y político, diplomático y militar. Eso será para él la Historia, así se la han enseñado y así esperan que la enseñe, ya que social y políticamente existe un consenso que avala esa concepción de la Historia.

Por el contrario un historiador formado en la extinta URSS o en los antiguos países del Este habrá asimilado una versión canónica del materialismo histórico y los mecanismos de la lucha de la clases y la evolución de las sociedades será para él el único contenido del discurso de la Historia. Podríamos multiplicar los ejemplos hasta el infinito, partiendo de situaciónes más o menos cerradas, como éstas o más abiertas en las que en un país y en un tiempo conviven concepciones diferentes de la Historia, como suele ocurrir en el Mundo Occidental dentro de los regímenes democráticos. Pero, en cualquier caso, siempre nos encontraremos con una constante. Las concepciones de la Historia estarán estrechamente vinculadas al discurso político, ya sea éste totalitario o democrático.

La evolución del discurso histórico está estrechamente vinculada a la evolución de los discursos políticos, que a su vez dependerán de las circunstancias políticas, económicas y sociales de cada momento. Ello traerá como consecuencia el que el historiador se encuentre determinado por ese conjunto de circunstancias y por esos discursos, pero ello no quiere decir que ese condicionamiento sea absoluto. El historiador, como todo hombre en general es un agente moral libre. El ejercicio de su libertad estará, por supuesto, condicionado por las circunstancias en las que se mueve: políticas, sociales, jurídicas, etc. Pero siempre existe un grado de libertad y siempre ha de darse la opción del asentimiento, libre o forzado, a un régimen político en un momento determinado. Dicho asentimiento podrá poseer diversos grados, y en función de ellos el historiador podrá llegar a ser, desde un apologista del sistema político, mediante la

elaboración de sus textos, a un crítico del mismo, todo ello naturalmente con numerosos grados y matices.

En cualquier caso lo que sí convendrá tener presente es que el historiador se encuentra frente a una segunda mediación social a la hora de desarrollar su investigación del pasado.

Estas dos mediaciones no deben concebirse exclusivamente de modo negativo, pues, si bien es cierto que por una parte condicionan y limitan el trabajo del historiador, también lo es, por otro lado, que lo hacen posible. Evidentemente el trabajo histórico no sería posible si el historiador tuviese siempre que partir de cero y establecer tanto los conceptos básicos de la investigación histórica como sus hechos fundamentales. La investigación en Historia, como en cualquier otro saber, o en cualquier otra ciencia, es posible porque se desarrolla partiendo de una determinada tradición y partiendo de un caudal de conocimientos adquiridos.

Partiendo de su documentación el historiador construye los diferentes objetos históricos, utilizando para ello una serie de nociones que le son indispensables para ordenar sus materiales. El historiador intenta crear conceptos, es decir nociones de validez universal, que le permitan analizar el devenir histórico de la forma más racional posible, como pueden ser las nociones de Estado, Nación, Clase, Coyuntura, Estructura, Ideología, etc. Pero hasta el momento no se ha conseguido crear en Historia un aparato conceptual auténtico: es decir un conjunto de nociones de valor universal. En la definición de algunos de estos conceptos tendremos claramente huellas de tipo simbólico, ideológico y moral, y por ello su aceptación no gozará de validez universal, pudiendo además ser objeto de multiples lecturas, a veces enormemente contradictorias. Piénsese en las posibilidades de interpretación de un término como Nación, Estado o Clase social y en los debates que puede suscitar no sólo entre historiadores de ideologías opuestas, sino dentro de historiadores de una misma ideología[1].

La ausencia de nociones de valor universal, unida a la carencia de un lenguaje propio hace a la Historia enormemente vulnerable a los condicionamientos políticos e ideológicos. Pero es que, además de ello, si tenemos en cuenta que en la génesis del estado contemporáneo la Historia pasó a desempeñar un papel privilegiado en la explicación de la génesis de las naciones de los siglos XIX y XX, será fácilmente comprensible su transformación en numerosas ocasiones en un auténtico campo de batalla entre ideologías, cuando no su reducción a mero campo de confrontación política.

Cuando reconstruye el pasado el historiador no sólo utiliza una serie de nociones que aspiran a alcanzar un valor universal, como los conceptos de la Historia económica, la demografía histórica o la crítica literaria, sino que además de ello se ve obligado, dada la propia naturaleza del conocimiento histórico, a manejar simultáneamente con el entendimiento, la razón y la imaginación.

Todo historiador, partiendo de una documentación clasificada y sistematizada necesita recurrir a un conjunto de ideas que le permiten concebir el proceso histórico, como son las ideas de espacio y tiempo —no entendidos en sentido geográfico, sino en un sentido histórico general—, o

---

1 A modo de ejemplo podrá servir el contraste entre las dos versiones fundamentales del materialismo histórico: la centrada en el desarrollo de las fuerzas productivas, y la orientada hacia la lucha de clases. Ver S.H. Rigby, *Marxism and History. A Critical Introduction*, Manchester Univ. Pres 1987. Sobre la génesis de estos conceptos en Marx, ver Paul Kägi, *La génesis del materialismo histórico. Karl Marx y la dinámica de la sociedad*, Península, Barcelona 1974 (Viena 1965).

bien las ideas de proceso, agente y causa, o sentido y ley[2]. Este conjunto de ideas se caracteriza por no aportarnos conocimiento directamente. Sin embargo son indispensables para poder concebir el devenir histórico en general. Sin las nociones de espacio, tiempo, proceso, agente y causa y sentido y ley no seríamos capaces de pensar el devenir histórico, a pesar de que dichas ideas no se derivan de la observación de la realidad, sino que son previas a esa misma observación.

Dichas ideas, por otra parte, se entremezclan con una serie de elementos de carácter simbólico que constituyen lo que hemos denominado imaginación histórica y mediante los cuales el historiador configura a la obra histórica como un mundo cerrado, como un universo propio, dotado de una lógica específica. Mediante la imaginación el historiador sabe crear y evocar mundos específicos y dotar a cada uno de ellos de un estilo determinado, logrando percibirlos intuitivamente, una vez determinado dicho estilo. Esos gustos, o sabores, o lo clásico, lo primitivo, lo medieval, que desempeñan un papel fundamental en la Historia del Arte, pero que en modo alguno están ausentes en la Historia, son el producto de la imaginación histórica, quien mediante el uso de una serie de elementos de caracter visual: paisajes, vestidos, armas, construcciones, o de determinados usos, costumbres e instituciones es capaz de configurar con un número de elementos a veces muy escaso todo un mundo. Piénsese en lo fácil que es caracterizar una ciudad romana o un dominio feudal.

La utilización de las ideas de la razón para concebir el proceso histórico es inevitable, puesto que forma parte de las características propias del pensamiento humano. El uso de la imaginación también lo es. Sin embargo convendría añadir una breve aclaración. No hay ninguna alternativa posible a la utilización de las ideas de la razón histórica, es decir, que dichas ideas no podrían nunca ser sustituidas por otras. Sin embargo ello no es así en el caso de la imaginación. El recurso a la imaginación es imprescindible puesto que la imaginación es parte fundamental o constituyente del conocimiento histórico, pero junto a la imaginación constituyente tenemos también a otra imaginación, llamada reguladora que configura de una forma u otra los diferentes universos históricos.

La imaginación histórica evoluciona con el tiempo y varía según los tipos de sociedades. Nosotros, por ejemplo, nos imaginamos a un romano vestido de toga y hablando en el foro, pero en el siglo XVII y XVIII, cuando se evoca a los personajes de la Antigüedad en la literatura o en el arte los vemos ataviados con los ropajes y las pelucas propios de esos siglos. Para nosotros, que vivimos en una cultura que ha institucionalizado la enseñanza de la Historia, eso sería un anacronismo, pero en esa época no lo era, y por esa razón, por ejemplo, tampoco se tenía el menor empacho en actualizar monumentos históricos y hacer añadidos en la catedrales o colocar una fachada barroca a una catedral románica.

La imaginación histórica forma parte de la imaginación colectiva, o si se quiere llamarlo de otra manera de los «imaginarios sociales». Dichos imaginarios contituyen sistemas que nos dan una determinada visión del mundo y nos enseñan a percibir la realidad social y política de una determinada manera. Toda sociedad funciona partiendo de dos tipos de normas: las que se formulan explícitamente y las que no están formuladas en ninguna parte, pero que en ocasiones

---

2 Sobre estos conceptos ver mi libro: *Fundamentación lógica de la Historia*, Madrid 1991. Sobre la concepción de la Historia utilizada en este trabajo pueden verse mis libros siguientes: *Psicoanálise do coñecemento histórico*, Ed. do Castro, Sada 1982; *O Final da Historia. Ensaio de Historia teórica*, Xerais, Vigo 1986; *El Final de la historia. Ensayos de Historia teórica*, Akal, Madrid 1987; y *Replanteamiento de la Historia*, Akal, Madrid 1989.

son más importantes que las primeras. Este segundo tipo de normas regula lo que Norbert Elias llamó el proceso de la civilización[3], es decir los usos culinarios, higiénicos, del vestido y el tocado y el comportamiento íntimo, familiar o social. Cada sociedad posee unas claves que dan cuenta de todas estas actividades y que discriminan, por ejemplo, lo que es higiénico de lo que no lo es[4], pudiéndose establecer vinculaciones entre estos sistemas de percepción y los grupos sociales o las épocas históricas.

Estos sistemas de percepción del espacio rural y urbano, de la casa, de la familia y los grupos sociales. Esos sistemas que establecen simbólicamente las diferencias entre los sexos, entre los adultos y los niños, entre los grupos sociales sirven a veces para marcar ritualmente la jerarquía y forman parte de la mente del historiador, quien puede encontrarse con otros sistemas a lo largo de la Historia similares a los de su propia cultura, o con sistemas que le serán extraños. En función de su preparación intelectual y de los patrones que la sociedad en la que vive le imponga, cuando se encuentre ante un sistema extraño de usos, costumbres, símbolos y signos sociales procederá o bien a asimilarlos, llegando a veces a intentar asimilar lo desemejante, como, por ejemplo, el mundo victoriano y la Antigüedad griega, con la que siempre se quiso identificar[5], o a rechazarlos, condenando a esos otros pueblos a las tinieblas del salvajismo, la barbarie, o a esos compartimentos estancos que en muchas ocasiones son las otras razas o las otras civilizaciones[6].

Evidentemente hoy pensamos que lo que debe hacer el historiador, ante todo, es tratar de comprender esos mundos diferentes al suyo, y mediante la comparación de esos diferentes sistemas y la confrontación de su cultura con las culturas extrañas tratar de comprender tanto a su propia cultura como al funcionamiento general de las culturas.

Los imaginarios sociales poseen una parte fundamental tanto en la investigación como en la enseñanza de la Historia porque es mediante ellos como se construyen los arquetipos y los personajes históricos y como se configuran escenas típicas como las batallas, los tratados, los distintos tipos de actos políticos, etc.

Normalmente el historiador, sobre todo en las historias nacionales, o de grupos más o menos cerrados, como las iglesias, las sociedades militares, realiza una curiosa operación mediante la cual, por una parte proyecta hacia el pasado el imaginario del presente y hace que ese doble imaginario, nuestra concepción del imaginario del pasado, fundamente el imaginario del presente y el futuro. Piénsese, por ejemplo, en los modelos de conducta que en la Historia de España suponen los Numantinos o los Saguntinos, o Don Pelayo, el Cid Campeador y tantos y tantos héroes presentes en este tipo de historiografía de todos los países.

Los héroes y personajes históricos del pasado poseen una función didáctica, no porque nos enseñen nada acerca de ese mismo pasado, sino porque nos enseñan cómo comportarnos. Nos indican lo que debe ser un buen patriota y buen ciudadano y lo que cabe esperar de él en circunstacias dramáticas o excepcionales. La Historia pasa así a formar parte fundamental de la

---

3 Ver Norbert Elias, *El Proceso de la civilización*, FCE, México 1987. Así como la gran obra de F. Braudel, *Civilización material, economía y capitalismo*, I-III, Alianza, Madrid 1986.

4 Ver el curioso libro de D. Laporte, *Historia de la mierda*, Pretextos, Valencia 1981, y sobre la historia de los olores, Alain Corbin, *El Perfume y el miasma*, FCE, México 1987 (París 1982).

5 Ver el libro de Frank M. Turner, *The Greek Heritage in Victorian Britain*, Yale Univ. Press, New Haven — London 1981.

6 Ver, a nivel general, Christian de la Champagne, *Racismo y Occidente*, Argos, Barcelona 1983 (París 1983).

educación política, existiendo, evidentemente una cierta consonancia entre el tipo de régimen político y lo que ese régimen espera de la enseñanza de la Historia.

A través de este breve recorrido hemos podido ir comprobando cómo en la elaboración de la Historia entran a formar parte una serie de elementos de naturaleza bastante compleja. Tenemos aportaciones individuales y colectivas, elementos racionales e irracionales, pero todo ello entramado de tal forma que constituye un sistema enormemente complejo que posee como finalidad la producción de un determinado tipo de verdad que las sociedades contemporáneas manejan, crean y transforman porque forma parte de su propio tejido social.

La verdad histórica no solamente es un elaborado producto de la razón, sino el resultado de la acción conjunta de la sensibilidad, el entendimiento, la razón y la imaginación históricas, además de ser un producto consumido socialmente. Y todos estos aspectos no son en modo alguno contradictorios, sino facetas de una única realidad, como es la génesis y difusión del conocimiento histórico.

Naturalmente, la aceptación de nuestra propuesta llevará implícita la reformulación de la noción filosófica de verdad, que no nos compete y que excede los límites de este trabajo, pero, sin pretender entrar en detalles podremos decir que en el mismo sentido en que nos hemos pronunciado se viene pronunciando recientemente la filosofía de la ciencia, que, dejando a un lado el viejo concepto metafísico no ha cesado de destacar en los últimos años el papel que las comunidades científicas desempeñan en la configuración de la verdad.

En la actualidad la ciencia no sería posible no sólo sin las comunidades científicas que la producen, sino también sin todo un entramado industrial, tecnológico y financiero que la hace posible. La importancia de ese entramado es tal que puede llegar a condicionar las principaies líneas de investigación en numerosos campos, así como frenar otros. Pero, al igual que ocurría en el caso de la Historia los grupos sociales, económicos y políticos que hacen posible el desarrollo científico no son únicamente circunstancias externas a ese desarrollo, sino parte constitutiva del mismo hasta el punto de que un sociólogo de la ciencia, Barry Barnes, ha llegado a afirmar que: «el conocimiento científico, nos vemos obligados a decir, se basa no en la experiencia como tal, sino en la experiencia de la profesión científica»[7], que edifica sobre la autoridad su posición sobre la sociedad, tras desbancar en muchos terrenos las prerrogativas del clero.

La verdad, en la ciencia y en la Historia pasa de ser casi una prerrogativa que el hombre comparte con la divinidad a ser un producto que él mismo elabora, un producto muy delicado, de complejísima elaboración, cuya producción no está al alcance de todos, y que no todo el mundo utiliza de la misma manera. En las ciencias la mayor parte de la población logra alcanzar sus verdades mediante el uso que de las mismas se hace en sus aplicaciones tecnológicas. En la Historia, las teorías más complejas se reducen muchas veces a unas ideas muy simples o a unos meros tópicos que sirven para orientar la acción política y para intentar formar y controlar la conciencia moral de los ciudadanos.

---

7 Barry Barnes, *Sobre Ciencia*, Labor, Barcelona 1987 (Oxford 1985), p. 47.

II

La investigación histórica, como la investigación científica, no está al alcance de cualquiera. Para poder acceder a ambas se necesita una buena formación como especialista, antes de que se puedan aportar algunos frutos al campo común de los conocimientos adquiridos. Sin embargo sí que podemos afirmar que la mayoría de la población comparte una serie de nociones acerca del pasado de la humanidad y del pasado de su país, que se pueden adquirir por distintos medios, de los cuales la educación está dejando de poseer un papel privilegiado.

Ya habíamos indicado con anterioridad que el discurso histórico, en tanto que constituido a través de la imaginación poseía caracteres en común con los diferentes géneros de la literatura. Literatura e Historia, y hoy en día en forma cada vez más creciente los medios de comunicación audiovisuales, difunden constantemente imagenes acerca del pasado. Todos estos medios podrán actuar coordinada o descoordinadamente y privilegiar unos u otros temas según las circunstancias.

El siglo XIX fue, como es sabido, el gran siglo de la Historia. Pero también lo fue de la novela, y de la novela histórica, y ello no fue así por casualidad, puesto que tanto la novela como la Historia son dos géneros que buscan lograr en el lector el llamado «efecto realidad» y que intentan con sus textos darnos acceso directo a la verdad, a la realidad misma. Dicha verdad, en el caso de la novela, será, por supuesto, el elaborado producto de una ficción literaria y en la Historia el resultado de un juego bastante complejo al que hemos intentado acercarnos[8]. Pero en ambos casos, al igual que ocurrirá más tarde con los medios audiovisuales, el valor de ese verdad estará en último término determinado por su recepción social.

En el pasado siglo la Historia no tenía que competir, en su labor de configuración del pasado, más que con la novela histórica, que a veces se documentaba en la investigación histórica, pero que en otras ocasiones la orientaba, y con los residuos de las viejas concepciones teológicas, que poco a poco iban siendo desbancadas por el avance de las distintas ciencias. Y a su vez, el pasado al que se hacía únicamente referencia era el pasado nacional, piénsese en Sir Walter Scott, o la novela histórica española, o gallega. Había un único pasado al que referirse y unos medios muy semejantes: la letra impresa, para acercarnos a él.

En la actualidad la situación se ha vuelto muy compleja y ello hace que la enseñanza de la Historia pueda perder parte de su sentido tradicional, el que todavía conservó en el primer franquismo. En primer lugar frente a la letra impresa y a la enseñanza institucionalizada de la Historia tenemos los medios audiovisuales, que poseen una eficacia muchísimo mayor a la hora de hacer presente en el conjunto del tejido social una determinada concepción del pasado o una determinada idea. Y por otra parte el pasado al que se hace referencia ya no es estrictamente el pasado nacional, ya sea de los nacionalismos centrales o periféricos en Europa, sino el pasado de países lejanos, pero que controlan el mercado cinematográfico y televisivo. Piénsese, por ejemplo, en la difusión de determinados episodios o etapas de la historia americana o alemana a través del cine y la televisión.

Ya no hay un pasado único como referente, el pasado nacional, sino una pluralidad de pasados, lo cual es muy positivo para la formación histórica. Pero las visiones de esos pasados

---

8 Ver sobre el «efecto realidad», F.R. Ankersmit, *The reality effect in the writing of history; the dynamics of historiographical topology*, Medelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Deel, 52,1, Amsterdamm 1989.

Ilustración 1: LA PATRIA AL ALCANCE DE LOS NIÑOS. *Frontispicio del libro de F.T.D.*, Historia de España, *segundo grado, sexta edición, Editorial F.T.D., Barcelona 1930; obsérvese que no se trata de un libro franquista.*

España, la patria mía y la patria de mi raza,
tú eres vida de mi vida y eres alma de mi alma.

Tu cabeza alzas a Europa, estribas tus pies en África,
miras hacia el Nuevo Mundo, vuelves al viejo la espalda:
de Europa fuiste cabeza, al moro aplastó tu planta,
engendraste un nuevo mundo, refrenaste al turco de Asia.

El sol jamás se ponía en tus dominios, España,
jamás se pondrá ya el sol en las tierras de tu raza:
cien pueblos te llaman madre con palabras castellanas.
Patria de excelsos guerreros y dechado de obras santas,
no hubo poder en la tierra que al tuyo se comparara.

La vida que tú me diste por ti quisiera yo darla,
que eres vida de mi vida y eres alma de mi alma.

están en muchos casos elaboradas con claves muy estereotipadas, que pueden estar bastante alejadas de la supuesta realidad histórica.

El peso de esos medios de comunicación y el retroceso evidente del universo de la letra impresa puede hacer que los mensajes transmitidos mediante ésta pierdan su sentido, por chocar con los mensajes hegemónicos en lo que a la configuración del pasado se refiere. Y ello obligará necesariamente a replantear algunos de los objetivos fundamentales de la enseñanza de la Historia.

Ilustración 2: ESTAMPAS DE LA ESPAÑA ANTIGUA*: 1) «Primeros pobladores de España»; 2) «Primer grito de independencia contra los romanos»; 3) «Asesinato de Sertorio» (que pone de manifiesto la vileza de los romanos); 4) «Último día de Numancia». (F.T.D.,* Historia de España*).*

1

2

3

4

Durante el pasado siglo, que es cuando se institucionalizó la enseñanza de la Historia, tanto en las Universidades como en los niveles medio e inferior, durante el pasado siglo, cuando se crea el mito de la «educación nacional», se consideró que los historiadores deberían investigar el pasado de su país, estudiar su génesis como nación, y tratar de justificar un lugar para cada estado nacional bajo el sol del concierto internacional de los estados.

Primero se intentó salvar el patrimonio histórico de cada país, creando museos y archivos, editanto las principales fuentes para la Historia del mismo, como los *Monumenta Germaniae Historiae*, o las grandes crónicas de la Historia de Francia, etc. En segundo lugar se orientó la investigación hacia el estudio de la génesis de los grandes estados nación, tal y como hizo la escuela histórica prusiana, o los grandes historiadores nacionales como Michelet, Taine, etc. En un tercer nivel la enseñanza y la vulgarización de la Historia debería perseguir esos mismos fines (ver ilustración 1): formar ciudadanos y patriotas y proporcionar un discurso que justifique la conducta que se espera de ellos. La vulgarización de la Historia llega incluso a reducirse al trazado de una galería de personajes y escenas tipo que han de servir como referentes de este tipo de conducta (ver ilustraciones 2 y 3).

Esta situación se irá consolidando a lo largo del pasado siglo y llegará hasta el siglo XX, por lo menos hasta ese auténtico fin del siglo XIX que es la Primera Guerra Mundial. A partir de entonces la situación se hace un poco más compleja. Por una parte ya venían existiendo

Ilustración 3: «Españoles ilustres de época romana» (F.T.D., Historia de España*).*

historias no nacionales: las llamadas Historias Universales, que, aunque en ocasiones desembocan en historias nacionales —piénsese en la *Introducción a la Historia Universal* de Michelet en la que el devenir histórico universal sólo alcanza sentido en relación con la existencia de Francia—, por lo general mantuvieron una tradición independiente, en la que el referente en

torno al que se construye el pasado: la humanidad, supera con mucho los estrechos límites de la comunidad nacional.

A esta tradición vino a sumarse la de la Historia Socialista, y posteriormente el materialismo histórico, que claramente intenta, hasta que fracasa con la Primera Guerra Mundial, lograr que el proletariado como clase no respete los límites de los estados nacionales. Para este tipo de Historia el referente será el trabajador de todas las épocas. Sus leyes evolutivas serán económicas, y no políticas, y por lo tanto superará los límites de las historiografías nacionales.

Esta tradición se desarrollará, fuera de los límites del marxismo, a partir de los años veinte, con el surgimiento de la Historia económica y social, que si bien, en un principio se mostrará también ajena a las historiografías nacionales, poco a poco se integrará con ellas, a las que vendrá a enriquecer, otorgándole unas nuevas dimensiones. Pero, aunque ello fuera así, lo importante es destacar que se había introducido un nuevo referente, ya no se tratará únicamente del ciudadano, sino también del trabajador, el comerciante y el rentista, y la nación ya no es un bloque tan monolítico estructurado en torno a las instituciones políticas, sino una realidad más compleja por la que circulan tensiones económicas y sociales.

Una nación ya no será sólo una de las unidades que forman el mapa político de un determinado momento, ni simplemente una de las protagonistas de la política exterior, sino una realidad tan compleja como la que intentó trazar Fernand Braudel en su último libro[9]. Es decir una realidad geográfica, que no tiene por qué ser unitaria, un conjunto de culturas materiales, de formas de organización social y económica que en un determinado momento histórico se plasman en una unidad, del tipo que sea, de carácter político.

Al no ser ya la nación y el estado los únicos referentes privilegiados del discurso histórico la misión de la Historia y la finalidad de su enseñanza se harán mucho más complejas, puesto que el hombre y la mujer ya no sólo serán ciudadanos, sino también miembros de un sexo, un grupo o una clase, fieles de una determinada religión, que no tiene por qué coincidir con la nacional y partícipes de diversas ideologías. La Historia se hace cada vez más plural y la multidimensionalidad de las personas permite su acercamiento a otras naciones o culturas. Si la historia de los trabajadores superaba los límites de la historiografía nacional también lo hará la de la creencias religiosas, la de las mujeres o la de la infancia, la de la demografía y los movimientos de población y la de la filosofía, la ciencia y las ideas. La misión de la Historia ya no será sólo la de formar ciudadanos o patriotas, sino ante todo seres humanos capaces de entender la situación en la que se encuentran y de comprender la relación de su cultura y de su país con las otras culturas y países existentes.

La Historia, como diría Kant, se orientará en sentido cosmopolita. Su referente no será la crónica, más o menos exaltada y nerviosa de los enfrentamientos de un país con sus vecinos, sino el estudio del desarrollo de las diferentes culturas, de su interrelación, pero dentro del ámbito del progreso y emancipación del género humano. En el caso de Kant era evidente que su concepción de la Historia estaba estrechamente vinculada a su filosofía moral y política de forma explícita. Kant no pretendió justificar con las pretensiones de una supuesta ciencia sus convicciones morales, sino que fue partiendo de ellas como concibió una filosofía de la Historia Universal.

---

9 Ver *La Identidad de Francia*, I-III, Gedisa, Barcelona 1993 (París 1987).

El camino trazado por Kant, en este sentido, posee un gran interés en el momento actual si lo ponemos en relación con algunos de los problemas que la investigación y la enseñanza de la Historia plantean. Pues, es solamente partiendo de una determinada opción moral y política como el conocimiento histórico se hace posible. Entendámonos, ello no quiere decir que el conocimiento histórico sea el esclavo de las morales o las opciones políticas, sino que sin una postura política previa el conocimiento histórico no sería posible. Así, por ejemplo, sin una decidida postura moral a favor de los oprimidos y los explotados el marxismo como filosofía política y el materialismo histórico como disciplina no tendrían sentido, como tampoco lo tendría la Historia nacional, sin estar basada en una ética patriótica.

Hasta ahora, en la mayor parte de los casos, se esperaba de la Historia que diese coartadas para justificar determinadas morales, con lo que así pasaba a desempeñar un importante papel ideológico. De lo que se trataría de ahora en adelante más bien sería de desmontar esas coartadas, de indicar que la Historia lo puede justificar todo, o no justificar nada, y que la moral en la Historia no es un punto de llegada, sino un punto de partida.

El historiador normalmente se enfrenta a tres sistemas morales a la vez. En primer lugar el de su propia cultura, en segundo lugar el de la cultura que estudia y en tercer lugar el sistema ideal de las ideas morales y los derechos humanos, que como tal nunca llegará a realizarse, pero al que se debe aspirar como meta. Lo que no deberá el historiador es ni rechazar un sistema moral que le es ajeno, ni asimilarlo forzosamente al suyo, como hacía en el caso de los imaginarios sociales, sino valorar y tratar de comprender el sistema que estudia, confrontándolo con el suyo propio, pero teniendo siempre como referencia ese otro sistema ideal.

Partiendo de esa perspectiva la Historia puede ayudar, mediante su enseñanza, a desarrollar la capacidad para formar el juicio moral de los ciudadanos, además de proporcionarles informaciones indispensables acerca de su propio pasado y del de otras culturas que le son ajenas, pero que están dotadas de los mismos derechos que la suya propia.

Esta perspectiva permite desarrollar un esquema de la Historia Universal que no posea carácter etnocéntrico, que no conciba Europa como el fin y como el más elaborado producto de la evolución histórica. Una Historia Universal en la que el progreso no se considera a nivel global sino de forma sectorial, examinando sus grados y sus implicaciones en todos los campos (viendo, por ejemplo, las contrapartidas que tiene el dominio progresivo de la energía). Una Historia universal en la que cada cultura no es sólo una fase de desarrollo hacia otra cultura superior, sino una fase del desarrollo que pudo haberse quizás configurado de otra manera y que quizás hubiera podido pervivir. Una Historia Universal, en suma, en la que se aúnan libertad y necesidad para configurar el recorrido de una especie en la naturaleza, recorrido sembrado tanto de éxitos como de fracasos.

Naturalmente que estas propuestas morales no serán siempre fáciles de mantener. La Historia, hasta ahora, ha poseído, y posee, una importante misión ideológica, y las instituciones que la financian pretenderán que la siga cumpliendo. La enseñanza de la Historia concebida en este sentido sólo será posible en un estado democrático en el que se respete la pluralidad de las opciones políticas de sus ciudadanos y en el que esté institucionalizada la crítica del poder establecido. La enseñanza de la Historia, por lo tanto, también puede contribuir al logro de esos objetivos.

Pero hay numerosos obstáculos que se opondrán a ello. Si dejamos a un lado a la autoridad política, que en un estado democrático no puede, o por lo menos no debe, inmiscuirse en el control ideológico de la enseñanza. En el caso de la Historia nos enfrentamos en la actualidad,

como decíamos, a que su enseñanza y su difusión mediante la letra impresa entra en competencia con la concepción de la misma que se da en los medios audivisuales y con las consignas de los diferentes grupos políticos, quedando los profesionales de la investigación y la enseñanza de la Historia —que a veces también son partícipes de esas mismas concepciones— relegados a un papel secundario.

Las concepciones del pasado que se difunden a través de la prensa escrita o audiovisual y las que manejan partidos políticos y diferentes grupos sociales, iglesias, etc. poseen una gran fuerza, que les viene dada por el poder de los grupos que las formulan y por la capacidad que poseen los medios de comunicación de crear consenso. El historiador ha de estar alerta frente a ellas, no porque provengan de esos medios, sino porque suelen manifestar sus intereses más inmediatos. El historiador deberá ser capaz de hacer una crítica de las mismas y deberá ,junto con la transmisión de la información histórica, intentar también transmitir esa capacidad a sus alumnos. O la enseñanza de la Historia adquiere una dimensión crítica, o poco a poco quedará reducida casi a la nada, puesto que los mensajes que antaño transmitieron los libros y la enseñanza de la Historia pueden ser mejor transmitidos por otros medios.

Pero no se tratará de establecer una pugna entre medios, en la que los historiadores tendrían la derrota asegurada de antemano, sino de destacar un papel general de la enseñanza, del que la Historia sería meramente partícipe. Se trata de proporcionar una serie de conocimientos, pero también de desarrollar una capacidad de criticarlos, no en sus fundamentos teóricos, lo que normalmente será difícil, sino en un sentido moral valorando lo que ya Nietzsche llamó la utilidad y el prejuicio de los estudios históricos para la vida.

La utilización de medios audiovisuales, por el contrario, podrá ser de una inestimable ayuda para esta labor, puesto que estos medios, en primer lugar nos proporcionan un acceso más fácil y mejor a sectores de la realidad geográfica, arqueológica, artística e histórica a los que muy difícilmente tiene acceso la letra impresa. Y por otra parte el conocimiento de esos medios en este lado positivo, y en sus lados negativos, en su capacidad manipuladora han de constituir un instrumento indispensable para poder ejercer una crítica de sus contenidos.

Lengua e historia, **Antig. crist. (Murcia) XII, 1995**
Scripta Fulgentina (Murcia) V / 9-10, 1995

CERÁMICAS TARDÍAS DE PRODUCCIÓN EGIPCIA EN CARTHAGO NOVA

MANUEL AMANTE SÁNCHEZ
Mª ÁNGELES PÉREZ BONET
(Murcia)

SUMMARY

In this work a study is made of the unedited collection of Egyptian made vases found during an excavation in the site located at C/ Palas 8, Cartagena, Murcia, where a Late Roma dumping-place was found. It is dated to the last years of the fifth century and the first years of the sixth century a.C.

La actividad arqueológica desarrollada durante los últimos años en el casco urbano de Cartagena está proporcionando información de primera mano acerca de las fases tardías de habitación en Carthago-Nova, que fueron puestas de manifiesto por primera vez tras la publicación de la excavación en la C/ Soledad[1], donde se localizó la muralla bizantina de la ciudad. Es fundamentalmente a partir de este momento que el desarrollo urbanístico de Cartagena permitirá y propiciará las intervenciones de urgencia de varios solares por esta área, que comprende la zona delimitada por el Molinete, el Monte de la Concepción y las calles Adarve y Faquineto por un lado y Aire/Mayor por otro.

Estas circunstancias, unidas al interés cada vez mayor sobre la Antigüedad Tardía en nuestra región, han favorecido la investigación y publicación de diversos contextos arqueológicos de

1 M. Martínez Andréu, «La muralla bizantina de Carthago-Nova», *Antigüedad y Cristianismo* II (1985) 129-145.

cronologías tardías[2]. Todos ellos muestran conjuntos bastante uniformes de materiales, repitiéndose en muchos casos la circunstancia de pertenecer a vertederos depositados sobre estructuras ya fuera de uso. Entre ellos, el de la C/ Palas, excavado en 1990 bajo la dirección de B. Roldán, ha proporcionado los únicos ejemplares conocidos en la provincia de Terra Sigillata Egipcia.

El vertedero de la C/ Palas (fig. 1) ha sido objeto de publicación recientemente[3], haciendo hincapié en los aspectos históricos que se derivan del contexto excavado, por lo que los materiales que aquí estudiamos continúan inéditos.

TERRA SIGILLATA EGIPCIA A (COPTA)

Constituye un intento de imitación de las producciones africanas de engobe rojo, empleando con este fin las arcillas locales del valle del Nilo. Son por lo general de color rosáceo y en ocasiones rojo-anaranjadas, con un delgado engobe más bien mate aplicado en la totalidad de la superficie. El exterior de los labios está a menudo decolorado, como ocurre con la Late Roman C, o se vuelven algo purpúreos o blancos-crema. La arcilla es generalmente de pobre calidad, conteniendo finas partículas negras y de cuarzo, escamas de mica dorada y algunas partículas rojas más grandes; es de textura suelta, extraordinariamente ligera, y a menudo muy escamosa. En ocasiones, como consecuencia de una cuidada elaboración, se consiguen productos comparables en calidad a la vajilla africana. El engobe en la superficie interior, es generalmente más espeso, teniendo a menudo aspecto jabonoso, resultado del bruñido. Donde éste ha sido cuidadosamente aplicado y la superficie no ha sufrido descamación, el resultado puede ser muy similar a las versiones más comunes de la cerámica africana. La superficies exteriores son más bien desiguales, con visibles marcas de espátula[4].

La decoración estampada imita los estilo D y E de la cerámica africana de engobe rojo. Comienzan a producirse en torno a finales del siglo IV llegando hasta finales del VII[5].

Los estratos IIa y IIc del sector 1 de la Calle Palas nº 8, han proporcionado cuatro fondos con pie y dos bordes con pared de la forma Hayes (*op. cit.*) fig. 86 F. Se trata de cuencos poco profundos con carena alta, borde recto y labio redondeado; el pie es muy alto y divergente.

---

2 R. Méndez Ortiz, «El tránsito a la dominación bizantina en Cartagena: las producciones cerámicas de la Plaza de los Tres Reyes», *Antigüedad y Cristianismo* V (1988) 31-163; B. Roldán Bernal, M. López Campuzano, M. Vidal Nieto, «Contribución a la historia económica de Carthago-Nova durante los siglos V-VI d. C.: el vertedero urbano de la C/ Palas», *Antigüedad y Cristianismo* VIII (1991) 305-319; M.D. Laiz Reverte, M.C. Berrocal Caparros, «Un vertedero tardío en Cartagena, C/ Duque, 33.», *Antigüedad y Cristianismo* VIII (1991) 321-340; M.D. Laiz Reverte, E. Ruiz Valderas, «Area de *tabernae* tardorromanas en Cartagena», *Antigüedad y Cristianismo* V (1988) 425-435; M. D. Laiz Reverte, E. Ruiz Valderas, «Cerámicas de cocina de los siglos V-VII en Cartagena (C/ Orcel-C/ D. Gil)» *Antigüedad y Cristianismo* V (1988) 265-303; C. Marín Baño, M. Martín Camino, «Dos lucernas paleocristianas de la calle Cuatro Santos (Cartagena)», *Antigüedad y Cristianismo* VII (1990) 592-593.

3 B. Roldán Bernal, M. López Campuzano, M. Vidal Nieto, *op. cit.*

4 J.W. Hayes, *Late Roman Pottery*, Londres 1972, pp. 387-397; A. Carandini, «Ceramica Egiziana», *Atlante delle forme ceramiche, I. Ceramiche fine romane nel bacino Mediterraneo (medio e tardo impero)*, Roma 1981, pp. 243-244.

5 A. Carandini, *op. cit.*, p. 243.

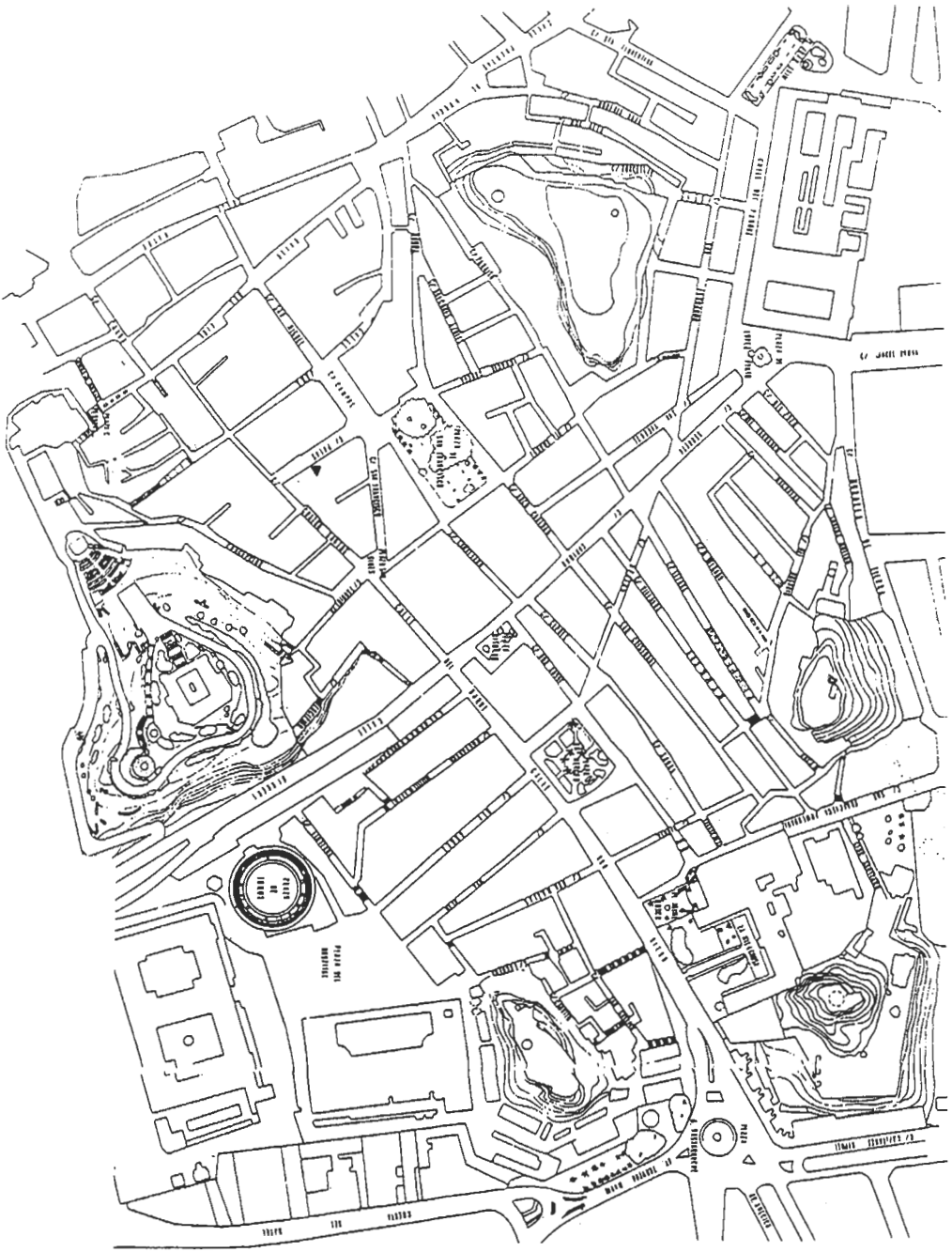


Figura 1. Localización de la intervención.

Fragmento: Borde y pared con carena (lám. 1,1).
Nivel: IIa.
N° de inventario: PL-8/IIa/5.
L: 6 cm.
Anch: 3 cm.
Grosor: 0,6 cm.
Color de la superficie: Engobe anaranjado claro.
Color del cuerpo cerámico: Anaranjado.
Cuerpo cerámico: Escamoso, duro y bien depurado.
Desgrasante: Fino (Cuarzo, mica dorada y partículas rojas).
Fractura: Irregular.

Fragmento: Borde y pared con carena (lám.1,2).
Nivel: IIc.
N° de inventario: PL-8/IIc/40.
L: 14 cm.
Anch: 6 cm.
Grosor: 0,6 cm.
Color de la superficie: Engobe anaranjado muy claro.
Color del cuerpo cerámico: Anaranjado.
Cuerpo cerámico: Escamoso, duro y bien depurado.
Desgrasante: Fino (Cuarzo, mica dorada y partículas oscuras).
Fractura: Irregular.

Fragmento: Fondo con pie alto (lám.1,3).
Nivel: IIa.
N° de inventario: PL-8/IIa/12.
L: 8,5 cm.
Anch: 7,5 cm.
Grosor: 0,6 cm.
ø pie: 9,4 cm.
Altura del pie: 2,4 cm.
Color de la superficie: Engobe rosado-blanquecino.
Color del cuerpo cerámico: Anaranjado.
Cuerpo cerámico: Escamoso, duro y bien depurado.
Desgrasante: Fino (Cuarzo, mica dorada y partículas oscuras).
Fractura: Irregular.

Fragmento: Fondo con pie alto (lám.1,4).
Nivel: IIc.
N° de inventario: PL-8/IIc/1.
L: 8 cm.
Anch: 8 cm.
Grosor: 0,6 cm.
ø pie: 7,8 cm.

Altura del pie: 2,5 cm.
Color de la superficie: Engobe anaranjado muy claro.
Color del cuerpo cerámico: Anaranjado.
Cuerpo cerámico: Escamoso, duro y bien depurado.
Desgrasante: Fino (Cuarzo, mica dorada y partículas oscuras).
Fractura: Irregular.

Fragmento: Fondo con pie alto (lám.1,5).
Nivel: IIc.
Nº de inventario: PL-8/IIc/2.
L: 9 cm.
Anch: 9 cm.
Grosor: 0,6 cm.
ø pie: 8 cm.
Altura del pie: 1,7 cm.
Color de la superficie: Engobe anaranjado muy claro.
Color del cuerpo cerámico: Anaranjado.
Cuerpo cerámico: Escamoso, duro y bien depurado.
Desgrasante: Fino (Cuarzo, mica dorada y partículas oscuras).
Fractura: Irregular.

Fragmento: Medio fondo con pie alto (lám. 1,6)
Nivel: IIc.
Nº de inventario: PL-8/IIc/4.
L: 7 cm.
Anch: 4 cm.
Grosor: 0,6 cm.
ø pie: 8,4 cm.
Altura del pie: 2,3 cm.
Color de la superficie: Engobe anaranjado muy claro.
Color del cuerpo cerámico: Anaranjado.
Cuerpo cerámico: Escamoso, duro y bien depurado.
Desgrasante: Fino (Cuarzo, mica dorada y partículas oscuras).
Fractura: Irregular.

TERRA SIGILLATA EGIPCIA C

Su cuerpo cerámico es arenoso de textura suelta, en color naranja o marrón, con engobe rojo grueso y de apariencia jabonosa, aparentemente producido por el bruñido. La arcilla contiene caliza cuarzo y alguna inclusiones oscuras, pero muy poca mica. Algunas veces presentan el núcleo gris claro. Son comunes las vacuolas y la fractura es escamosa. El engobe es ligeramente micaceo, tiende a ser grueso y lustroso en el interior y el labio, y más fino y apagado en el exterior, donde también está menos cuidadosamente aplicado[6].

6 J.W. Hayes, *op. cit.*, p. 399.

Hayes denomina esta producción como egipcias C, a pesar de que sus centros productores, como él mismo afirma, no están suficientemente claros, ya que a pesar de sus semejanzas con la Egipcia B, su arcilla no procede del valle del Nilo y presenta similitudes con las cerámicas locales de Abu Mena, sugiriendo que pueda haber sido hecha en las zonas desérticas de Egipto, y más probablemente al este del Delta[7]. Hayes propone para esta fábrica una cronología en torno al siglo VII, aunque la forma que imita a la Hayes 104, puede ser más temprana[8].

Los estratos IIa y IIc de la Calle Palas nº 8, han proporcionado seis fragmentos pertenecientes a tres piezas de la forma Hayes (*op. cit.*) fig. 89 B. Se trata de una imitación de la forma 104 en sigillata africana, con las características físicas de ésta, pero con las peculiaridades técnicas de la egipcia C.

Fragmento: Borde y pared (lám. 1,7).
Nivel: IIa.
Nº de inventario: PL-8/IIa/4.
L: 9 cm.
Anch: 6,5 cm.
Grosor: 0,7 cm.
Color de la superficie: Engobe anaranjado.
Color del cuerpo cerámico: Anaranjado.
Cuerpo cerámico: —
Desgrasante: —
Fractura: Irregular.

Fragmento: Borde y pared (lám. 1,8).
Nivel: IIc.
Nº de inventario: PL-8/IIc/42 y PL-8/IIc/43. (misma pieza)
L: 9,5 cm. y 7,5 cm
Anch: 7 cm. y 4 cm.
Grosor: 0,8 cm.
Color de la superficie: Engobe anaranjado.
Color del cuerpo cerámico: Anaranjado.
Cuerpo cerámico: Escamoso, duro y bien depurado.
Desgrasante: Fino (cuarzo, partículas negras, puntos de caliza y abundantes vacuolas).
Fractura: Irregular.

Fragmento: Fondo y pie (lám. 1,9).
Nivel: IIa.
Nº de inventario: PL-8/IIa/11.1, 11.2, 11.3. (misma pieza)
ø del fondo: 11 cm.
Grosor: 0,6 cm.
Altura pie: 0,7 cm.
ø del pie: 9,5 cm.

7 J.W. Hayes, *op. cit.*, p. 399.
8 J.W. Hayes, *op. cit.*, p. 401.

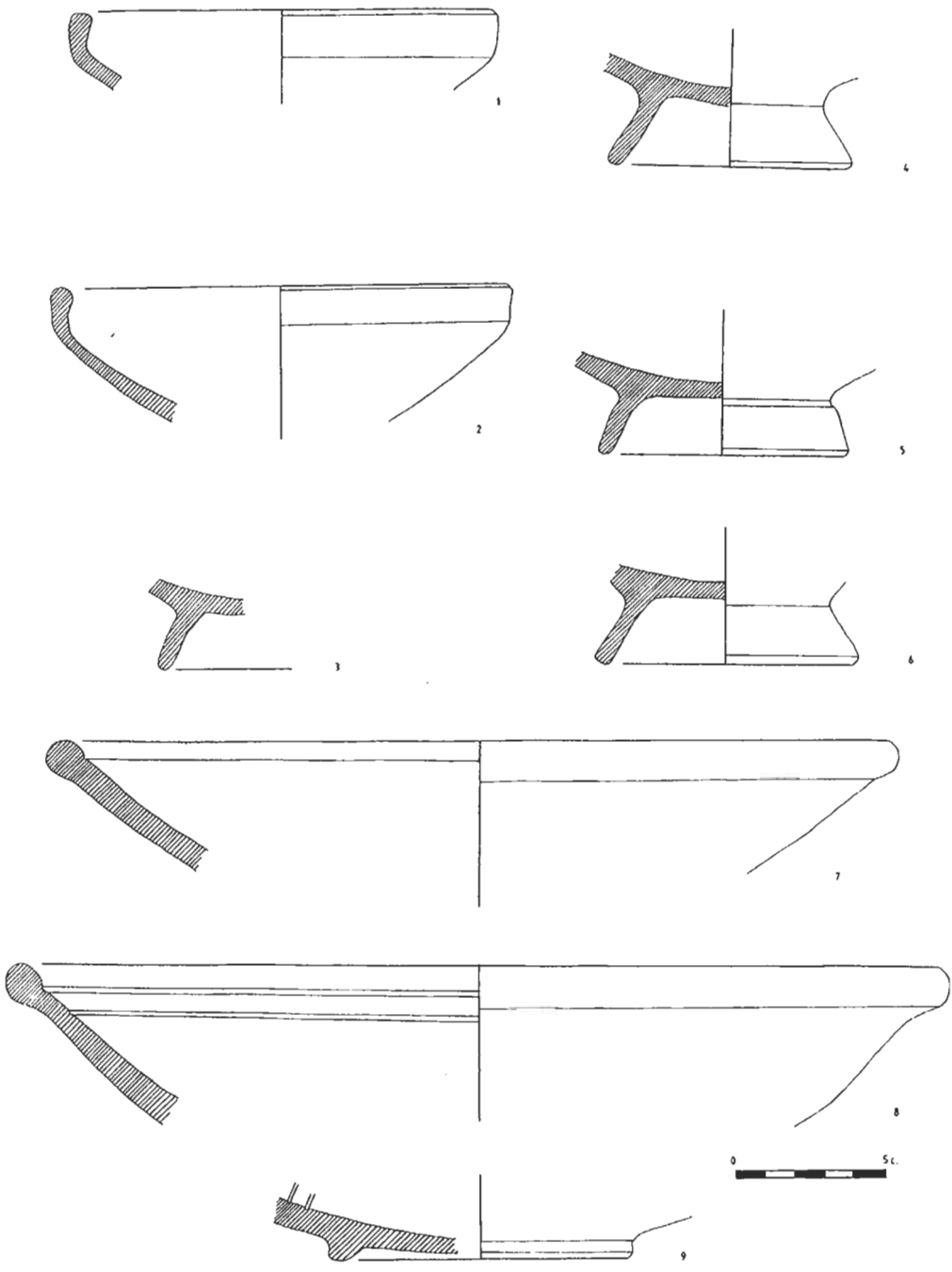


Lámina 1. Sigillata Egipcia A y C.

Color de la superficie: Engobe anaranjado.
Color del cuerpo cerámico: Anaranjado.
Cuerpo cerámico: Escamoso, duro y bien depurado
Desgrasante: Fino (cuarzo, escasa mica, punos de cal y puntos grises)
Fractura: Irregular.
Observaciones: Fondo interno con decoración estampada en pésimo estado de conservación, lo que no permite su identificación.

PRECISIONES CRONOLÓGICAS

Como hemos visto en la páginas anteriores, las dos formas aquí estudiadas[9] aparecen conjuntamente tanto en el estrato IIa como en el IIc del nivel II del solar de la calle Palas, que constituyen según los excavadores el vertedero propiamente dicho[10].

El estrato IIa está compuesto por «una tierra de color verde con abundantes cenizas»[11]; los materiales proporcionados durante su excavación están integrados por cerámica común, producciones africanas de engobe rojo en D2 y contenedores procedentes del Mediterráneo Oriental (Asia Menor y Palestina) y norte de África; junto a éstos hay escasos fragmentos de sigillatas gálicas, que son considerados como arrastrados del estrato I[12].

Los perfiles africanos de engobe aportados por este estrato pertenecen a las formas Hayes 80 B, 99 A, 100 y 104 A. Para la forma 80, Hayes propone una cronología en torno a la mitad-finales del siglo V d.C.[13]; en las excavaciones de la Misión Italiana en Cartago, se atestigua en contextos de la construcción del muro de Teodosio y del 360-440[14]; Fulford circunscribe la cronología de este vaso a los años 400-500 d.C., considerando como residuales los fragmentos aparecidos en contextos de mitad y fin del siglo VI d.C.[15]; en Porto Torres aparece en contextos de la primera mitad del V d.C.[16]. La forma 99 A, según Hayes se sitúa alrededor de los años 510-540, aunque posteriormente propone adelantar el momento de fabricación al siglo V[17]; Delgado da una fecha del 465/468 para los ejemplares Conimbriga[18]; Fulford propone un floruit para los ejemplares encontrados por la Misión Arqueológica Británica en Cartago de alrededor del 525-535 d.C.[19]; la mayoría de los ejemplares procedentes de Porto Torres se sitúan en una fecha posterior al 460 d.C.[20]; para Tortorella el inicio de la forma puede situarse en torno al 450

9 J.W. Hayes, *op. cit.*, fig. 86 F y 89 B.
10 B. Roldán Bernal, M. López Campuzano, M. Vidal Nieto, *op. cit.*, p. 313.
11 B. Roldán Bernal, M. López Campuzano, M. Vidal Nieto, *op. cit.*, p. 313.
12 B. Roldán Bernal, M. López Campuzano, M. Vidal Nieto, *op. cit.*, p. 313.
13 J.W. Hayes, *op. cit.*, p. 128.
14 A. Carandini, S. Tortorella, «Produzione D», *Atlante delle forme ceramiche, I. Ceramiche fine romane nel bacino Mediterraneo (medio e tardo impero)*, Roma 1981, p. 104.
15 M.G. Fulford, «The red-slipperd wares», *Excavations at Carthage: The British Mission, I,2. The Avenue du Presidente Habib Bourguiba. The pottery and other ceramic objects from de site*, The British Academuy 1984, p. 57.
16 F. Villedieiu, «*Turris Libisonis*, Porto Torres (Sardegna). II contesto delle Mura», en Giardina 1986, p. 150.
17 J.W. Hayes, *op. cit.*, p. 516.
18 M. Delgado, «Les sigillées claires», *Fouilles de Conimbriga IV. Les sigillées*, Paris 1975, pp. 270-271.
19 M.G. Fulford, *op. cit.*, p.71.
20 F. Villedieu, *Turris Libisonis. Fouille d'un site romain tardif à Porto Torres, Sardaigne*, BAR International Series 224, Oxford 1984, p. 128.

d.C.[21]; en Tarragona aparece en contextos de la primera mitad del siglo V d.C.[22]. La forma Hayes 100, raramente documentada tanto en el Mediterráneo occidental como oriental, se sitúa por este autor a fines del siglo sexto y comienzos del séptimo[23], cronología aceptada tanto por Carandini[24] como por Fulford[25]. Los perfiles de la forma 104 A se sitúan según Hayes alrededor del 530-580 d.C.; en Conimbriga aparece en niveles de destrucción fechados en torno al 465-468[26]; Fulford propone para esta forma una fecha en torno a los años 500-600/625[27].

El material anfórico proporcionado por el estrato IIa está compuesto por ánforas de la forma LR 1 (un ejemplar), LR 2 (un ejemplar), LR 3 (un ejemplar), LR 4 (dos ejemplares) y Keay LXI (un ejemplar), el único testimonio anfórico del comercio con el norte de África. Todos ello son contenedores ampliamente representados en los contextos occidentales entre los siglos V y VI d.C. y, en algunos casos, perduran hasta el siglo VII d.C. Así, el ánfora africana comienza a importarse en los últimos años de la primera mitad del siglo V d.C., según la cronología propuesta por los excavadores del vertedero de Vila-Roma[28] que adelantan de esta forma la fecha de comercialización en Hispania propuesta por Keay. Éste[29] proponía la segunda mitad del siglo V d.C., basándose en la ausencia de esta forma en el cementerio paleocristiano de Tarragona y en el Palatino, y su abundancia durante la segunda mitad del V y todo el siglo VI d.C. en los contextos catalanes. Fuera de la Península se localizan en Luni, datados en el siglo VI d.C., en el pecio de Fos-sur-Mer, con la misma datación[30], y en Marsella en contextos datàdos entre fin del VI y el siglo VII, en los períodos 2B y 3 de La Bourse[31], que proporcionan las fechas más modernas en contextos occidentales.

Fechas similares proporcionan las ánforas de producción oriental de este estrato: la L.R. 1 está, como la anterior, documentada en el vertedero de Vila-Roma (Tarragona), en los últimos años de la primera mitad del siglo V d.C.[32], donde además son relativamente abundantes. Esto obliga a rebajar unos años la cronología inicial de finales del V d.C. propuesta por Keay[33]. En Roma se documentan desde finales del siglo IV d.C., aunque alcanzan las proporciones más altas en la segunda mitad del V d.C., tanto en el Templo de la *Magna Mater* como en la Cripta

21 S. Tortorella, «La ceramica africana: un riesame della problematica», *Céramiques hellénistiques et romaines II*, Paris 1988, p. 306.

22 X. Aquilue i Abadaias, «Terra sigillata africana», en *Un abocador del segle V d.C. en el forum provincial de Tàrraco*, Tarragona 1989, p. 139.

23 J.W. Hayes, *op. cit.*, p. 156.

24 A. Carandini, S. Tortorella, *op. cit.*, p. 103.

25 M.G. Fulford, *op. cit.*, p. 71.

26 M. Delgado, *op. cit.*, p. 270.

27 M.G. Fulford, *op. cit.*, pp. 73-74.

28 J.A. Remolá i Vallverdú, A. Abelló i Riley, «Les Amfores», *Un abocador del segle V d.C. en el forum provincial de Tárraco*, Tarragona 1989, pp. 263-264.

29 S.J. Keay, *op. cit.*, p. 305.

30 S.J. Keay, *op. cit.*, p. 305.

31 M. Bonifay, «Observations sur les amphores à Marseille d'après les fouilles de La Bourse (1980-1981)», *Revue de Archeologie Narbonnaise*, 19 (1986) 271 y fig. 10.

32 J.A. Remolá i Vallverdú, A. Abelló i Riley, *op. cit.*, pp. 280-284.

33 S.J. Keay, *op. cit.*, p. 271.

Balbi[34]. Se documentan en Narbona y Arlés desde inicios del siglo V d.C.[35], y en Lyon a inicios del VI d.C.[36]. En La Bourse (Marsella) son muy abundantes en el período 1, datado hacia mitad del siglo V d.C.[37], y se mantienen en este mercado hasta fines del VI-VII d.C., aunque en menor proporción. En Cartago se comienzan a importar entre los años 375/400 y 600 en adelante, manteniendo una progresión ascendente durante todo este período[38]. Su comercialización parece continuar en el Mediterráneo hasta fines del VI-VII d.C., aunque en Hispania parece no haber ejemplares que pasen del siglo VI d.C.[39].

La forma L.R. 2 mantiene una cronología de inicio similar, como se documenta en el vertedero de Vila-Roma[40] y en el templo de la *Magna Mater*[41]. En los contextos franceses estudiados, sin embargo, no aparecen hasta finales del siglo VI-VII[42], los períodos 2B y 3 de Bonifay[43]. Esta cronología es la misma que propone Keay para los ejemplares de la Torre de la Audiencia y la Villa romana de Rosas[44]. En Cartago se comienzan a importar en cantidades mínimas a partir de finales del siglo IV d.C., adquiriendo valores altos entre los años 525-535, aumentando con grandes fluctuaciones a partir de esta fecha hasta las dataciones más tardías, posteriores al año 600 d.C.[45], aunque los ejemplares de los grupos 8.1 a 8.13, datado en c. 600, pueden ser residuales.

El tipo L.R. 3 se encuentra representado, como los anteriores, en la mayoría de los contextos tardíos del Mediterráneo occidental, a partir del segundo tercio del siglo V. Con esta datación se encuentran en el vertedero de Vila-Roma[46] y en la *Schola Praeconum*[47]. En el templo de la *Magna Mater* y la Cripta Balbi aparecen durante todo el siglo V, hasta el 480 d.C.[48]. En Cartago comienzan a importarse en los últimos años del siglo IV o los primeros del V, con un aumento constante hasta los años 475-500; a partir de entonces se reducen los índices de presencia, que no se recuperan hasta los años 525-535, alcanzando valores similares a los de final del siglo V d.C. El fin de su presencia en Cartago se data ya en el siglo VII d.C.[49]. En Marsella se

---

34 A. Carignani, F. Pacetti, «Le importazioni de anfore bizantine a Roma fra IV e V secolo: Le evidenze di alcuni contesti urbani», en V. Déroche, J. M. Spieser (edd.), *Recherches sur la céramique byzantine, Bulletin de Correspondance Hellénique*, Supplément XVIII, Paris 1989, fig. 2.

35 M. Bonifay, F. Villedieu, (en colaboración con G. Congrès, M. Leguilloux, Cl. Raynaud, «Importations d'amphores orientales en Gaule (V-VII siècle)», en V. Déroche, J. M. Spieser (edd.), *Recherches sur la céramique byzantine, Bulletin de Correspondance Hellénique*, Supplément XVIII, Paris 1989, p. 25.

36 M. Bonifay, F. Villedieu, *op. cit.*, fig. 3.

37 M. Bonifay, *op. cit.*, figs. 3, 10 y 14.

38 D.P.S. Peacock, «The Amphorae», *Excavations at Carthage: The British Mission, I,2. The Avenue du Presidente Habib Bourguiba. The pottery and other ceramic objects from de site*, The British Academuy 1984, fig. 3 y tabla 2.

39 S.J. Keay, *op. cit.*, pp. 271-278.

40 J.A. Remolá i Vallverdú, A. Abelló i Riley, *op. cit.*, pp. 278-279.

41 A. Carignani, F. Pacetti, *op. cit.*, fig. 2.

42 M. Bonifay, F. Villedieu, *op. cit.*, figs. 1-3 y pp. 25-27.

43 M. Bonifay, *op. cit.*, figs. 10 y 14.

44 S.J. Keay, *op. cit.*, p. 354.

45 D.P.S. Peacock, *op. cit.*, p. 119 y fig. 33.

46 J.A. Remolá i Vallverdú, A. Abelló i Riley, *op. cit.*, pp. 276-278.

47 D. Whitehouse, G. Barker, R. Reele, D. Reese, «Schola Praeconum I: the coins, potery, lamps and fauna», *Papers of the British School at Rome* L (1982), p. 80.

48 A. Carignani, F. Pacetti, *op. cit.*, fig. 2.

49 D.P.S. Peacock, *op. cit.*, p. 119 y fig. 33.

documentan en proporciones altas en el período 1, datado en la primera mitad del siglo V d.C., reduciéndose drásticamente en el período 2B, de fines del VI e inicios del VII, y está completamente ausente en el período 3, del siglo VII[50]. En otros contextos franceses se documentan desde los últimos años del siglo IV hasta inicios del VI en Lión, y a inicios del V en Narbona y Arlés[51].

La L.R. 4 está también representada en todos los contextos mencionados durante el siglo V d.C.: en el vertedero de Vila-Roma, de los años finales de la primera mitad del siglo V[52], en Cartago[53], si bien es minoritaria, y cuya importación alcanza los valores más altos en los contextos del grupo 2, datados c. 550 d.C., en la Cripta Balbi entre los años 410-480 y el templo de la Magna Mater entre los años 390-480, con proporciones similares en todos los períodos[54]. En Marsella se encuentran en los períodos 1, 2B y 3, cubriendo los siglos V-VII, si bien en este último es francamente minoritaria[55]. Sin embargo, a Francia comienzan a llegar, según los ejemplares de Lión, a finales del siglo IV e inicios del V d.C.[56].

El estrato IIc de tierra verde pero con menos ceniza que el anterior, está compuesto, en exclusiva, por material anfórico y cerámica común. La variedad formal de los contenedores de este estrato se ve considerablemente reducida en comparación con el que mostraba el IIa. Efectivamente, aquí sólo se recuperan dos ejemplares de la forma L.R. 1 y un ejemplar de la L.R. 4, sobre las que no insistimos.

Como hemos visto, y en función de los materiales recuperados del nivel II de la C/ Palas, 8, la cronología del vertedero debe situarse en torno a los últimos años del V d.C. o los primeros del VI, momento que debemos hacer extensivo a las producciones egipcias que aquí estudiamos. De esta manera queda matizada, al menos para la zona de Carthago-Nova, la cronología imprecisa propuesta por Hayes, que atribuye a la forma 86 F de egipcia A una datación entre interrogantes en torno al siglo VI y los inicios del VII d.C.[57]; de la misma manera, los fragmentos del tipo Hayes (*op. cit.*) fig. 89 B en Egipcia C confirman la probable datación temprana que este investigador atribuye a la forma[58].

BIBLIOGRAFÍA

AQUILUE I ABADAIAS, X., «Terra sigillata africana», en *Un abocador del segle V d.C. en el forum provincial de Tàrraco*, Tarragona 1989, pp. 123-155.

BONIFAY, M., «Observations sur les amphores à Marseille d'après les fouilles de La Bourse (1980-1981)», *Revue de Archeologie Narbonnaise*, 19 (1986).

BONIFAY, M., VILLEDIEU, F. (en colaboración con G. Congrès, M. Leguilloux, Cl. Raynaud, «Importations d'amphores orientales en Gaule (V-VII siècle)», en V. Déroche, J. M. Spieser (edd.), *Recherches sur la céramique byzantine, Bulletin de Correspondance Hellénique*, Supplément XVIII, Paris 1989.

50 M. Bonifay, *op. cit.*, pp. 270-271, figs. 3, 10 y 14.
51 M. Bonifay, F. Villedieu, *op. cit.*, figs. 1-3.
52 J.A. Remolá i Vallverdú, A. Abelló i Riley, *op. cit.*, pp. 284-287.
53 D.P.S. Peacock, *op. cit.*, p. 121 y fig. 33.
54 A. Carignani, F. Pacetti, *op. cit.*, p. 12 y fig. 2.
55 M. Bonifay, *op. cit.*, figs. 3, 10 y 14.
56 M. Bonifay, F. Villedieu, *op. cit.*, fig. 1.
57 J.W. Hayes, *op. cit.*, p. 389; A. Carandini, *op. cit.*, p. 243.
58 J.W. Hayes, *op. cit.*, p. 401.

CARANDINI, A., «Ceramica Egiziana», *Atlante delle forme ceramiche, I. Ceramiche fine romane nel bacino Mediterraneo (medio e tardo impero)*, Roma 1981.

CARANDINI, A., TORTORELLA, S., «Produzione D», *Atlante delle forme ceramiche, I. Ceramiche fine romane nel bacino Mediterraneo (medio e tardo impero)*, Roma 1981.

CARIGNANI, A., PACETTI, F., «Le importazioni de anfore bizantine a Roma fra IV e V secolo: Le evidenze di alcuni contesti urbani», en V. Déroche, J. M. Spieser (edd.), *Recherches sur la céramique byzantine, Bulletin de Correspondance Hellénique*, Supplément XVIII, Paris 1989.

DELGADO, M., «Les sigillées claires», *Fouilles de Conimbriga IV. Les sigillées*, Paris 1975, pp. 249-313.

FULFORD, M.G., «The red-slipperd wares», *Excavations at Carthage: The British Mission, I,2. The Avenue du Presidente Habib Bourguiba. The pottery and other ceramic objects from de site*, The British Academuy 1984.

HAYES, J.W. *Late Roman Pottery*, Londres 1972.

KEAY, S.J., *Late Roman Amphorae in the Western Mediterranean. A tipology and economic study: The Catalan evidence*, BAR International Series 196/I-II, Oxford 1984.

LAIZ REVERTE, M.D., BERROCAL CAPARROS, M.C., «Un vertedero tardío en Cartagena, C/ Duque, 33.», *Antigüedad y Cristianismo* VIII (1991) 321-340.

LAIZ REVERTE, M.D., RUIZ VALDERAS, E., «Area de *tabernae* tardorromanas en Cartagena», *Antigüedad y Cristianismo* V (1988) 425-435.

LAIZ REVERTE, M.D., RUIZ VALDERAS, E., «Cerámicas de cocina de los siglos V-VII en Cartagena (C/ Orcel-C/ D. Gil)» *Antigüedad y Cristianismo* V (1988) 265-303.

MARÍN BAÑO, C., MARTÍN CAMINO, M., «Dos lucernas paleocristianas de la calle Cuatro Santos (Cartagena)», *Antigüedad y Cristianismo* VII (1990) 592-593.

MARTÍNEZ ANDRÉU, M., «La muralla bizantina de Carthago-Nova», *Antigüedad y Cristianismo* II (1985) 129-145.

MÉNDEZ ORTIZ, R., «El tránsito a la dominación bizantina en Cartagena: las producciones cerámicas de la Plaza de los Tres Reyes», *Antigüedad y Cristianismo* V (1988) 31-163.

PEACOCK, D.P.S., «The Amphorae», *Excavations at Carthage: The British Mission, I,2. The Avenue du Presidente Habib Bourguiba. The pottery and other ceramic objects from de site*, The British Academuy 1984.

REMOLÁ I VALLVERDÚ, J.A., ABELLÓ I RILEY, A., «Les Amfores», *Un abocador del segle V d.C. en el forum provincial de Tárraco*, Tarragona 1989, pp. 249-320.

ROLDÁN BERNAL, B., LÓPEZ CAMPUZANO, M., VIDAL NIETO, M., «Contribución a la historia económica de Carthago-Nova durante los siglos V-VI d.C.: el vertedero urbano de la C/ Palas», *Antigüedad y Cristianismo* VIII (1991) 305-319.

TORTORELLA, S., «La cerámica africana: un riesame della problematica», *Céramiques hellénistiques et romaines II*, Paris 1988, pp. 279-327.

VILLEDIEU, F., *Turris Libisonis. Fouille d'un site romain tardif à Porto Torres, Sardaigne*, BAR International Series 224, Oxford 1984.

VILLEDIEIU, F., «*Turris Libisonis*, Porto Torres (Sardegna). II contesto delle Mura», en Giardina 1986, pp. 145-162.

WHITEHOUSE, D., BARKER, G., REELE, R., REESE, D., «Schola Praeconum I: the coins, potery, lamps and fauna», *Papers of the British School at Rome* L (1982) 53-101.

Lengua e historia, **Antig. crist. (Murcia) XII, 1995**
Scripta Fulgentina (Murcia) V / 9-10, 1995

EL *SACELLUM* DEDICADO A *IUPPITER STATOR* EN CARTAGENA

MANUEL AMANTE SÁNCHEZ, MIGUEL MARTÍN CAMINO, Mª ÁNGELES PÉREZ BONET
RAFAEL GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, Mª ÁNGELES MARTÍNEZ VILLA
(Murcia)

SUMMARY

At the foot of a small flat elevation in Cabezo Gallufo, Cartagena, Murcia, the remains of a small cut building was found and rapidly excavated. In one of the pavements an inscription was discovered made up of white *tesellae* measuring 0.01 X 0.1 m. It rads as follows:
M. AQVINI. M L. ANDRO / IOVI. STATORI. DE SVA P QVR / L. M

I. MARCO GEOGRÁFICO Y DESCRIPCIÓN DEL ENTORNO

El yacimiento se encuentra a dos kilómetros al sureste de la ciudad de Cartagena, su localización en coordenadas U.T.M. es 30 S XG 67.9 62.4 en la hoja 5-3.1-19 del Servicio Municipal de Cartografía del Excmo. Ayuntamiento de Cartagena (1:1.000).

Se sitúa, por tanto, en la margen derecha de la actual bahía de Cartagena, al sur del actual Barrio de Santa Lucía y al pie de una pequeña zona amesetada del denominado Cabezo Gallufo (fig. 1), lugar del que toma nombre el yacimiento, en las estribaciones de la Sierra Gorda, una de las alineaciones montañosas costeras, al sureste de la ciudad de Cartagena, y que separa al Mar Mediterráneo de la amplia llanura del Campo de Cartagena.

El lugar del asentamiento está rodeado de pequeños barrancos que confluyen en la actual Rambla de Santa Lucía, situada al norte, y que desde el oeste va a desembocar en el puerto en un paisaje dominado por pequeños cerros o cabezos de altitud media y baja: San Pedro (149 m.), San Juan (221 m.) y el propio Gallufo (126 m.) en cuya falda noroccidental y a 72,40 de altura

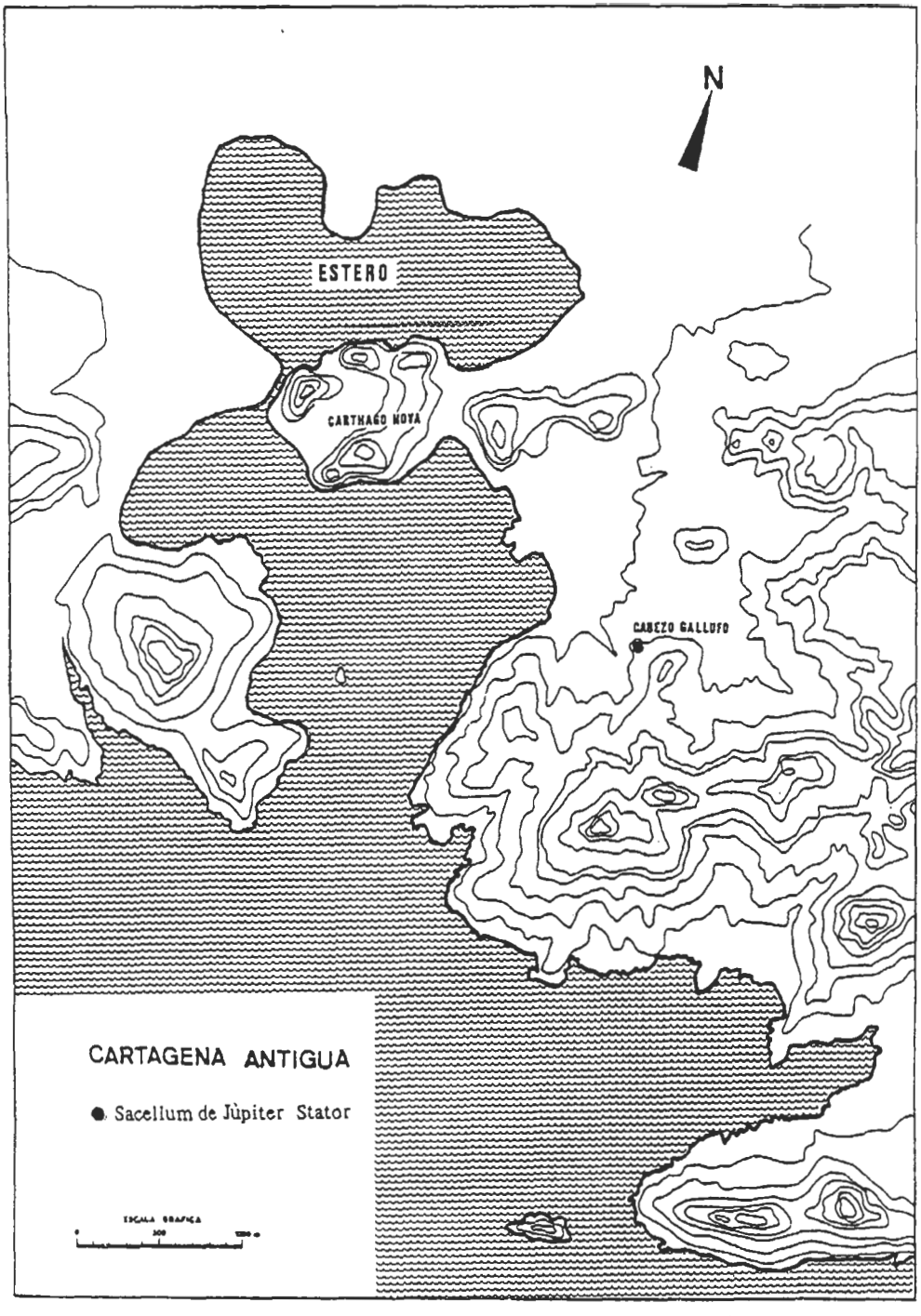


Figura 1. Topografía antigua de Carthago-Nova, con la situación del yacimiento.

se encuentra el yacimiento. Son pequeñas alturas, todas ellas dominadas por el Monte de San Julián, de 298 m. de altitud y en cuya cima se encuentra el Castillo del mismo nombre construido durante el siglo XIX, como continuación de los proyectos de defensa y fortificación que durante la segunda mitad del siglo XVIII, e impulsados por el monarca Carlos III, convirtieron a Cartagena en base naval.

Geológicamente, la zona está compuesta por calizas tableadas de tonalidad gris azulada, de edad triásica medio-superior, dentro de la unidad Alpujárride, pertenecientes al dominio bético dentro del plegamiento alpino del sur de la Península Ibérica.

Su proximidad a los depósitos aluviales cuaternarios que rellenan la llanura del Campo de Cartagena marcan en este punto un rápido tránsito entre éstos y el cordón montañoso litoral que recorre la comarca.

La zona montañosa donde se encuentra el yacimiento presenta una fuerte erosión combinada de agentes físicos y químicos que han afectado directamente a la roca de base, que aparece en grandes tramos desnuda, desarrollándose entre sus intersticios una escasa vegetación compuesta sobre todo por herbazales y pequeños arbustos muy diseminados. La escasez de suelo y su escaso desarrollo en la zona que nos ocupa son factores que han favorecido de manera notable la erosión de las estructuras, cuyo arrasamiento, sin embargo hay que atribuir a la fuerte acción antrópica tan densa a la que se ha visto sometido su entorno.

Entre el Cabezo Gallufo y el barrio de Santa Lucía se extiende la desembocadura de la Rambla del mismo nombre, cuyos aluviones debieron llegar en tiempos anteriores hasta la misma línea del mar, hoy colmatada en un largo trecho, tanto por los rellenos aportados para la construcción del pequeño puerto de Santa Lucía como por los vertidos de escorias y fundición procedentes de los hornos metalúrgicos de la factoría que se encuentra en las proximidades del lugar.

La disposición de las diferentes unidades estratigráficas del subsuelo, en el que con frecuencia aparecen bandas de contacto entre los materiales calizos antes mencionados, más permeables, y los paleozoicos menos permeables, compuestos por filitas y micaesquistos, ha favorecido la surgencia de pequeños manantiales como el que existe a poco metros, siendo sin duda uno de los factores catalizadores del denso hábitat que ha tenido la zona del entorno a lo largo del tiempo.

II. MARCO HISTÓRICO-ARQUEOLÓGICO

En los últimos años se han ido logrando notables progresos en la investigación arqueológica de la ciudad, tanto en lo que respecta al propio recinto urbano de Carthago Nova como al entorno geográfico más inmediato, y donde es significativamente importante el número de establecimientos de época tardorrepublicana vinculados sobre todo a la explotación de la minería. Sin embargo, es casi absoluto el actual desconocimiento arqueológico del área suburbana, salvo las áreas de necrópolis más conocidas, que se localizan en lo que, actualmente, son las barriadas de San Antón y de Torre Ciega.

La historia de la arqueología cartagenera es rica en testimonios de hallazgos arqueológicos, y la zona de Santa Lucía, donde en la actualidad no se conocen restos, salvo los que abordamos en este trabajo, no fue ajena a las numerosas noticias de hallazgos antiguos, producidos desde inicios del siglo XVIII y durante el siglo XIX, y que encontramos en diverosos autores de esos

siglos. Hallazgos a los que hay que añadir también algunos materiales epigráficos recogidos en fechas recientes que son de dudosa atribución a aquella zona.

En el año 1726 se realizaron por parte de José de los Ríos, y con autorización del Ayuntamiento, excavaciones arqueológicas con el exclusivo propósito de recoger antigüedades[1]. La noticia de estos trabajos es recogida ese mismo año, de forma detallada, por el anticuario cartagenero Fulgencio de Cerezuela[2] y poco después, hacia los años 1740-50, por el también cartagenero y regidor de la ciudad Nicolás Montanaro quien, haciéndose eco de aquellas búsquedas emprendidas por los vecinos del barrio, nos dice que «era constante el rumor de ocultarse por allí, entre las enterradas ruinas, no pocas cosas de la antigüedad»[3]. Entre los restos descubiertos en ese año de 1726, y según la descripción que ambos autores hacen de los numerosos restos arquitectónicos encontrados, pueden destacarse lo que podrían ser los restos de unas termas[4].

Sin embargo, son los hallazgos epigráficos los que resultan más significativos y, sin duda, más llamaron la atención de la mayoría de los autores, algunos de los cuales se preocuparon por dejar constancia de ellos por lo que en adelante, sobre todo, nos referiremos a ellos.

Así, en esta línea, el mismo F. Cerezuela también hizo mención, como otros escritores posteriores, a dos inscripciones funerarias procedentes de este arrabal de Santa Lucía: *CASSIA.*

---

1 En el libro de cabildos de los años 1723-26 del Archivo Municipal de Cartagena, Cabildo 5.11.1726, consta que D. José de los Ríos, Jefe de la Escuadra de Galeras solicitó permiso al Cabildo para realizar excavaciones arqueológicas, prometiendo volver a rellenar los hoyos. Excavaciones que fueron suspendidas por el propio Ayuntamiento ya que según Casal «casi todos los vecinos se dedicaron a remover la tierra con la esperanza de hallar algún antiguo tesoro». *In* F. Casal, *Historia de las calles de Cartagena, precedida de un ensayo histórico-topográfico de la ciudad, desde los tiempos más remotos*, 1930; reimp. de la Academia Alfonso X El Sabio, Murcia 1986, pp. 4-5. Aunque F. Casal recoge el manuscrito que hace alusión a tales trabajos arqueológicos ignora su autor que, posteriormente, ha sido identificado como el cartagenero Fulgencio de Cerezuela: J.Mª Rubio Paredes, *Fulgencio de Cerezuela. Antigüedades de Cartagena.* Murcia, Academia Alfonso X El Sabio, 1978, comentarios y transcripción del autor; id., «Historia de la Arqueología cartagenera, II, Siglo XVIII», *XVI Congreso Nacional de Arqueología (Murcia-Cartagena, 1982)*, Zaragoza 1983, pp. 891-904.

2 J.Mª Rubio Paredes, *Fulgencio de Cerezuela. Antigüedades de Cartagena*, pp. 66-68; id., «Historia de la arqueología cartagenera ...», pp. 894-896.

3 J.Mª Rubio Paredes, *Nicolás Montanaro. Observaciones sobre antigüedades de Cartagena*, Cartagena 1977, comentarios y transcripción del autor; id., «Historia de la arqueología cartagenera ...», pp. 896-899. A. Beltrán, «Sobre una excavación del siglo XVIII en Santa Lucía (Cartagena)». *B.A.S.E* (Boletín Arqueológico del Sureste de España) 1 (1945) pp. 82-85.

4 Según F. Cerezuela, «hallose también algunos pedazos de enluzidos de paredes...sus figuras son de algunas flores y ojas verdes que imitavan mucho a las naturales, entre las quales se encontravan algunas figuras del tamaño de un palmo, como de medio ombre y medio pescado, otras a modo de sátiro, y otras como de Neptuno... Hallaronse también en este mismo sitio, que corresponde a la situación que llaman Muelle de *S. Tiago*, muchos baños y conducto de plomo...»: J.Mª Rubio Paredes, *Fulgencio Cerezuela. Antigüedades de Cartagena*, pp. 66-67; id., *Nicolás Montanaro. Observaciones sobre antigüedades de Cartagena*, p. 212. Cfr. también S.F. Ramallo Asensio, «Termas romanas de Carthago-Nova y alrededores», *Anales de Prehistoria y Arqueología* (Universidad de Murcia) 5-6 (1989-1990) 161 y n. 2. Tanto Cerezuela (p. 67, fig. 6), como Montanaro (p. 212, fig. 19), recogen también un sello sobre un ladrillo. A. Beltrán apunta también, como posible, la procedencia de Santa Lucía, entre los materiales recogidos en 1726 y depositados en el Museo, de un tubo o conducción de plomo de sección elíptica «Sobre una excavación del siglo XVIII en Santa Lucía (Cartagena)» (pp. 82-85).

T.L./ EROTIS/ VIVA. SIBI. FECIT[5] y *T.CASSIVS.T.L./ SELEVCVS/ HIC.SITVS. EST*[6]. Montanaro cita además, junto a las dos lápidas anteriores, una tercera inscripción no recogida por Cerezuela: *C. OFELI. C.L./ APVLONI/ SALVE*[7].

Años más tarde, en 1781, se descubrió un hipogeo asociado a una inscripción, hallazgo del cual el Conde de Lumiares hizo una descripción acompañada de varios dibujos del hipogeo, tomando nota asimismo la inscripción[8]: *M. AE(milius. m. f.)/ Conom.../qui. fuit v...s/ mis. i..hoc/ conditivom. se/fecit. loco suo. in f(ronte) p. CXX. in agro p.X.../sibei et sueis*[9]. F. Pérez Bayer, un año después de Lumiares, da la impresión de referirse a ese mismo hallazgo funerario descrito por Lumiares y, en su relato, Pérez Bayer recoge además una nueva inscripción, aunque esta vez de carácter honorífico[10]: *C./ APPVLEIO/ M./ CONVENTUS.*

Según A. Beltrán, en 1872 se realizó otra excavación junto al fondeadero de Curra, en la calle del Sepulcro, donde aparecieron tres lápidas funerarias *in situ* asociadas al panteón de los

---

5 J.Mª Rubio Paredes, *Fulgencio Cerezuela. Antigüedades de Cartagena*, p. 68, fig. 7; id., *Nicolás Montanaro. Observaciones sobre antigüedades de Cartagena*, pp. 212-213 fig. 20; Lumiares, *op. cit.*, p. 37; E. Hübner, *Corpus Inscriptionum Latinarum*, vol. II. *Hispania*, 1869, 3.459; M. Fernández-Villamarzo Cánovas, *Estudios gráfico-históricos de Cartagena desde los tiempos prehistóricos hasta la expulsión de los árabes*, Cartagenna 1905, p. 311, nº 6; Talamanco, *Ms.*, fol. 46; A. Beltrán, «Sobre una excavación en Santa Lucía, del siglo XVIII», p. 82.; id., «Las inscripciones funerarias en Cartagena», *Archivo Español de Arqueología* XXIII nº 81 (1950) 396, nº 24. Actualmente desaparecida.

6 J.Mª Rubio Paredes, *Fulgencio Cerezuela. Antigüedades de Cartagena*, pp. 68-69, fig. 8; id., *Nicolás Montanaro. Observaciones sobre antigüedades de Cartagena*, pp. 212-213 fig. 20; L: Soler, *Cartagena de España ilustrada*, Murcia 1777-78, I, 91, 232; A. Varcarcel Pio de Saboya, Conde de Lumiares, *Inscripciones de Cartago Nova, hoy Cartagena, en el reyno de Murcia, ilustradas por el conde Lumiares*, XXIV; Talamanco, *Ms.*, fol. 46 vto.; M. González Simancas, *Catálogo Monumental de España. Provincia de Murcia*, Ms. del Inst Diego de Velázquez, Madrid 1905-1907, 217; R. Amador de los Ríos, *España. Sus monumentos y artes. Su naturaleza e historia*, Barcelona 1889 (reimp. Barcelona 1981), 8; Hübner, 3.458; M. Fernández-Villamarzo, *op. cit.*, 23; A. Beltrán, «Las inscripciones funerarias en Cartagena», p. 396, nº 25. La inscripción, en piedra caliza, actualmente se encuentra en el Museo Arqueológico Municipal de Cartagena, nº inv. 116.

7 J.Mª Rubio Paredes, *Nicolás Montanaro. Observaciones sobre antigüedades de Cartagena*, Cartagena, 1977, pp. 213, fig. 20; Lumiares, *Inscripciones de Cartago Nova, hoy Cartagena, en el reyno de Murcia, ilustradas por el conde Lumiares*, Valencia 1796, XXXVI; Hübner, 3.492; Villamarzo, *op. cit.*, 51; A. Beltran, «Las inscripciones funerarias en Cartagena», p. 416, nº 72.

8 A. Valcárcel Pío de Saboya, Conde de Lumiares, *Carta que escribe el Excmo. Sr. D.Antonio Valcárcel Pío de Saboya y Moura, con de Lumiares ad F.X.R. sobre los monumentos antiguos descubiertos últimamente en el barrio de Sta. Lucía en la ciudad de Cartagena*, Valencia 1781 (reedit. facsímil en Colecc. Almarjal, 12, Cartagena 1968).

9 Conde de Lumiares, *Inscripciones de Cartago Nova, hoy Cartagena, en el reyno de Murcia, ilustradas por el conde Lumiares*, XXXIII. Aunque no la transcribe Pérez Bayer hace mención de la inscripción, cf. J.Mª Rubio Paredes, «Cartagena en el «Viaje Literario» de Pérez Bayer», *Mvrgetana* 81 (Murcia 1990) 98. También es recogida por M. González Simancas, *op. cit.*, 208; Hübner, 3.444; Fernández-Villamarzo, *op. cit.*, 17; *Anónimo de Lisboa*; F. Fita, «Epigrafía romana de Cartagena», *Boletín de la Real Academia de la Historia* 38 (1901) 450-473; A. Beltrán, «Las inscripciones funerarias en Cartagena», pp. 386-388, nº 3. Actualmente, la inscripción realizada en piedra caliza de color gris, se encuentra en el Museo Arqueológico Municipal, nº de inv. 99. Por su estado actual resulta casi ilegible.

10 «Por la tarde fuí al arraval de Sta. Lucía, y en la casa inmediata a lo que llaman *Muelle de Santiago*, lo qual está al labio del agua del mar, sobre una cueba o concavidad, en donde dicen haverse encontrado vestigios antigüos, ví y copié la inscripción siguiente en un pedazo de coluna de color negro, junto a la gola o corcón superior»: *vid.* J.Mª Rubio Paredes, «Cartagena en el «Viaje Literario» de Pérez Bayer», *Mvrgetana* 81 (Murcia 1990) 98. A. Beltrán la recoge en «Las inscripciones latinas honorarias de Cartagena», *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos* LV (1949) 545; y según Beltrán se encontraba «en la primera casa después de pasar el callejón junto a la iglesia de Santiago». Está recogida en el *Anónimo de Lisboa*; Hübner, 3.416; M. Fernández-Villamarzo, *op. cit.*, p. 316, 28. Actualmente desaparecida.

Labicios, familia de libertos: 1ª) *L.LABICIVS/ C.L./ MALCIO*; 2ª) *LABICIA/ C.L./ MAVRA*; 3ª) *LABI(cia)/ C.(l.)/ SCV...*[11]; hallazgo al que probablemente también se refirió Fernández-Villamarzo[12]. Igualmente, en las proximidades de este lugar, según Beltrán, se había encontrado años antes, alrededor de 1819, la inscripción de *P. VERGILIVS. P.L./ SAMNIS. HIC. SITVS/ EST. AVE. ET VALE/*[13]. También, según Fernández-Villamarzo, del camino de Santa Lucía procede una lápida funeraria incompleta, encontrada en 1856: *RAIA. SEMNIS/ IB. SOPHE. AN X/ S.E.*[14]. Otro testimonio del siglo pasado, de mayo de 1893, referente a restos de carácter funerario, de una tumba, aunque en este caso sin inscripciones, procede de Jiménez Cisneros[15].

Hay otras inscripciones que supuestamente y sin certeza por tanto absoluta, podrían atribuirse a la zona de Santa Lucía y que son recogidas por Beltrán. En 1945, el mismo Beltrán recogió una lápida que se encontraba en una casa de Santa Lucía: *L. FVLVIO. C.L./ DEMOSTHENI*[16]. También, hoy todavía aparece empotrada en la torre de la Iglesia de Santa Lucía otra inscripción funeraria: *CLODIA.C.F./ MACARIA/ SALVE*[17]. Una tercera de carácter honorario es mencionada por Hübner: *AVSVLA/ A O. S. S. SP/ V.S. QVIBVS/ .REDITVM. A/ MVLLI. LEG. AVG/ SE. PRAESTARE*[18]. Y finalmente una inscripción conmemorativa que se encontraba como dintel de una casa: *V....POLLIO. L./ .....GATO/ ORDR. ET SOBRI/ DE AVG. DA...*[19].

Más recientes son dos inscripciones procedentes de una zona de escombreras del Barrio de Santa Lucía —por lo que la atribución a este barrio también puede considerarse muy dudosa—

---

11 A. Beltrán, «Las inscripciones funerarias en Cartagena», pp. 405-406, núms. 45 a 47; aquí Beltrán dice que las inscripciones se encontraron en 1868 y no en 1872 como en id., «El plano arqucológico de Cartagena», *Archivo Español de Arqueología* XXV (1952) 76. Las tres se conservan en el Museo Arqueológico Provincial de Murcia, donadas por D. Javier Fuentes y Ponte. Son recogidas por J. Fuentes y Ponte, «Pedruscos con garabatos», *Cartagena Ilustrada*, 11 de septiembre de 1872; P. Paris, *Bull. Antiq. de France*, 1897, p. 377; Hübner, *Addenda*, 333-341; González Simancas, *op. cit.*, descripción del Museo Provincial; Fernández-Villamarzo, *op. cit.*, núms. 66, 67 y 68, según este autor fueron encontradas en 1868; Fernández Avilés, «La arqueología murciana a través del Museo Arqueológico Provincial», *Memorias de los Museos Arqueológicos Provinciales* (1942).

12 M. Fernández-Villamarzo, *op. cit.*, p. 57.

13 Publicada por primera vez en la *Gazeta de Lisboa*, 26 de julio de 1819, según A. Beltrán, «Las inscripciones funerarias en Cartagena», p. 431; id., «Sobre una excavación arqueológica del siglo XVIII en Santa Lucía (Cartagena)», pp. 82-83, donde dice que la inscripción fue encontrada en las proximidades donde luego aparecieron los tres epígrafes de la familia Labicia; id., «El plano arqueológico de Cartagena», p. 76 entre otras, y por la relación que establece en el artículo anterior, parece que aquí se refiere a esta misma inscripción aunque no la cite expresamente; J. Fuentes y Ponte, *Gaceta Ilustrada* 1872, p. 22; *CIL* 3.512; M. Fernández-Villamarzo, *op. cit.*, 45.

14 Fernández-Villmarzo, *op. cit.*, p. 319, nº 44; Hübner, 3.497.

15 A. Beltrán, «El plano arqueológico de Cartagena», p. 76. El hallazgo lo sitúa a mitad de camino entre el puente del ferrocarril y la entrada del barrio, en una fábrica de esparto.

16 A. Beltrán, «Las inscripciones funerarias en Cartagena», pp. 403-404, nº 39; id., «El plano arqueológico de Cartagena», p. 76; Hübner, *Addenda*, 338; M. González Simancas, *op. cit.*, 262; Fernández-Villamarzo, *op.cit.*, p. 296, nº 63. Según Fernández-Villamarzo fue encontrada en 1895, y fue recogida de una casa por Beltrán el 22 de julio de 1945, donde se utilizaba para partir leña.

17 A. Beltrán, «Sobre una excavación del siglo XVIII en Santa Lucía», p. 82; id., «Las inscripciones funerarias en Cartagena», p. 398, nº 28.

18 Hübner, 3.415, recogido del *anónimo Olisypensis*, también copiado por Fernández-Villamarzo, *op. cit.*, 15; Según A. Beltrán, «las inscripciones honorarias de Cartagena» *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos* LV (Madrid 1949) 546, la inscripción estuvo en el suelo de la iglesia de Santa Lucía, y probablemente desapareció en 1870 fecha de la reconstrucción de dicha iglesia.

19 A. Beltrán, «Las inscripciones funerarias en Cartagena», p. 419.; Hübner, 3.411; Fernández-Villamarzo, *op. cit.*, p. 313 nº 14. Según Fernández-Villamarzo, pasó de la capilla de Santiago a la casa del médico Sr. Redondo junto a la misma Iglesia de Santa Lucía. Actualmente desaparecida.

y que en la actualidad se encuentran depositadas en el Museo Arqueológico Municipal: *CN. NVMISIVS. CNL/ EPIGONVS/ HEIC. SEPULT. EST./ AVE.SALVE.*[20], vinculada con la familia *Numisia*, una de las más representativas de la ciudad[21]; y otra inscripción en estado fragmentario: *...CORNELIA. AN/...ALABENSIS/ (Hic) SITA EST/...*[22].

Aparte de los restos mencionados con anterioridad, casi todos de carácter epigráfico-funerario, entre los materiales recogidos durante las excavaciones de 1726 que son citados y descritos por F. Cerezuela[23] hay dos esculturas, cuya localización actual nos es desconocida. Las dos corresponderían al tipo de escultura que se ha denominado del *palliatus*[24], ataviadas con *pallium* o himatión griego, derivado por tanto de prototipos griegos y que, habitualmente, se asociaban a enterramientos. Eran de carácter icónico ya que la cabeza que correspondía al personaje al que se dedicaba y era añadida con posterioridad[25]. Sin embargo, a partir de las descripciones antiguas se ha propuesto para estas dos esculturas una fecha hacia la segunda mitad del s. II d.C.[26]

En cualquier caso es evidente que, a la luz de los restos mencionados con anterioridad y a pesar de que en la actualidad no se conoce ningún tipo de construcción de carácter funerario sobre el lugar, en el barrio de Santa Lucía se localizaba una de las necrópolis de la ciudad, hecho que repetidamente ha sido apuntado por diversos autores[27], y quizás la más importante de la urbe durante la etapa tardorrepublicana e inicios del imperio, ya que hasta el momento es de donde proceden o concentran el mayor número de inscripciones funerarias.

La zona de Santa Lucía, igualmente, según A. Beltrán[28] podría haber sido uno de los establecimientos portuarios de la Carthago Nova romana, además de zona de paso obligado desde la ciudad hacia los establecimientos situados hacia la parte de Escombreras[29] —probablemente pesqueros y de salazones— como parece que lo fue con posterioridad, al menos, durante los siglos XVI y XVII[30].

---

20 Lápida de 48,5 cm. altura, anchura 72,5 cm. y de 13 cm. de fondo. Nº inv.: 3.155. Procede de una zona de escombro municipal y fue encontrada en julio de 1986.

21 I. García Jiménez, «Nuevas inscripcicones latinas de Murcia», *Anales de Prehistoria y Arqueología* 2 (Universidad de Murcia 1986) 131-132.

22 Depositada en el Museo Arqueológico Municipal de Cartagena, producto de un hallazgo fortuito en las terreras de Santa Lucía. Nº inv. 123. En mal estado y casi ilegible.

23 J.Mª Rubio Paredes, *Fulgencio Cerezuela. Antigüedades de Cartagena*, p. 64, fig. 5. F. Cerezuela únicamente recoge el dibujo de una de ellas de la segunda dice «ay otra estatua del mismo abito y figura, solo ser más pequeñas, por cuia razón no la demuestro» (p. 64).

24 M. Bieber, «Roman Men in Greek Himation (*Romani Palliati*). A contribution to the History of Copyng», *Procedings of the American Philosophical Society* 103, 3 (1959) 317-417.

25 J.M. Noguera Celdrán, *La ciudad romana de Carthago Nova: La escultura*, Universidad de Murcia 1991, pp. 120-128, lám. 30.

26 J.M. Noguera Celdrán, *op. cit.*, p. 127.

27 A. Beltrán, *op. cit.* (1948), p. 221. Según este autor de Santa Lucía proceden doce inscripciones funerarias.

28 A. Beltrán, «Topografía de Carthago-Nova», *Archivo Español de Arqueología* XXI nº 72 (1948) 208, aunque Fernández-Villamarzo, *op. cit.*, pp. 34-35, con anterioridad había desechado esta posibilidad apuntada por Beltrán.

29 E. Cuadrado, «Cartagena (Murcia)», *Noticiario Arqueológico Hispánico* (1953) 145-156.

30 Según A. Merino Álvarez, *Geografía histórica del territorio de la actual provincia de Murcia desde la reconquista por D. Jaime I de Aragón hasta la época presente*, Madrid 1915 (3ª reimp., Academia Alfonso X El Sabio, Murcia 1915) refiriéndose a un acuerdo del Municipio de Cartagena, de 25 febrero de 1611: «el camino que va a Escombrera empezaba en la puerta de San Ginés, atravesaba la Hoya de Heredia, faldeaba el monte de Despeñaperros, entre éste y el de Moros, y dejando la playa subía hasta San Juan, siguiendo por la estribación Norte del monte Calvario» (p. 377).

III. METODOLOGÍA

Como trabajo previo al proceso de excavación, se planteó un eje de coordenadas con dirección norte-sur, este-oeste, reticulando la superficie de intervención en areas de 25 m^2. Al eje norte se le asignaron letras de la A en adelante con signo positivo, mientras que al eje sur se le asignaron letras de la A en adelante con signo negativo. Los ejes este y oeste reciben números desde 1 hasta «n» con signo positivo al oeste y negativo al este. El punto cero se establece al sur sobre una sobrelevación de la roca del cabezo.

La necesidad de una consulta rápida, cómoda y eficaz de los resultados de la excavación, nos ha llevado a adoptar como sistema de registro un conjunto normalizado de fichas de campo e inventario, que una vez rellenadas pueden ser introducidas fácilmente en cualquier tipo de base de datos. La ficha de campo empleada por nosotros, se articula en 24 casillas que incluyen tres tipos de datos:

A) *De identidad.*— Comprende el nombre del yacimiento completo y abreviado, localidad donde se encuentra y término municipal al que pertenece.

B) *Técnicos.*— Recogen el número de unidad estratigráfica y su relación con la anterior y posterior, área, sector, definición de unidad estratigráfica, fiabilidad de la misma, datación, descripción, secuencia física, secuencia temporal, interpretación, y criterio de datación.

C) *Complementarios.*— Incluyen archivo gráfico, observaciones, espacio para croquis, firma de quien elabora la ficha y firma de quien la revisa.

Las fichas de inventario recogen los datos de identidad del yacimiento, corte, y unidad estratigráfica, a continuación de los cuales y en las once columnas siguientes se consignan los datos de cada elemento inventariado. El siglado del material sigue el sistema de recogida de datos en campo. Así las siglas GAF/ corresponden a la nomenclatura del yacimiento; las siguientes en orden A1/, A2/, o - A1/, indican las áreas sobre las que se ha intervenido. A continuación se inserta una cifra de cinco dígitos en la que las decenas de millar se reservan para el sector del yacimiento en el que se desarrollan los trabajos: en este caso, al no haber delimitado sectores, este número queda asignado a la 0; la unidad de millar y la centena se reservan para los posibles espacios o compartimentos que se puedan individualizar; las decenas y las unidades se reservan a las interfacies y elementos interfaciales verticales u horizontales. Tras esta cifra y separado por una barra se coloca el número de orden correlativo que corresponde a cada pieza. De esta manera las sigla GAF/A2/ 00202/1 corresponde a una pieza encontrada en la habitación 2, unidad estratigráfica 2 del area A2.

la inclusión de UU.EE. negativas se debe a un criterio empleado por algunos investigadores[31] y que nosotros hemos creído conveniente adoptar en nuestro trabajo, mediante el cual se individualizan intrusiones y facies culturales ajenas a la cultura predominante del yacimiento, una vez que este está amortizado.

IV. ESTRATIGRAFÍA

Las unidades estratigráficas identificadas durante el proceso de excavación, han sido agrupadas por nosotros en cuatro niveles (fig. 2.1, 2.2):

31 M. Bats, C.A. Chazelles, J.L. Fiches, P. Poupet. M. PY, *Fouille Programmee a Lattes (Hèrault)*, Lattes 1984.

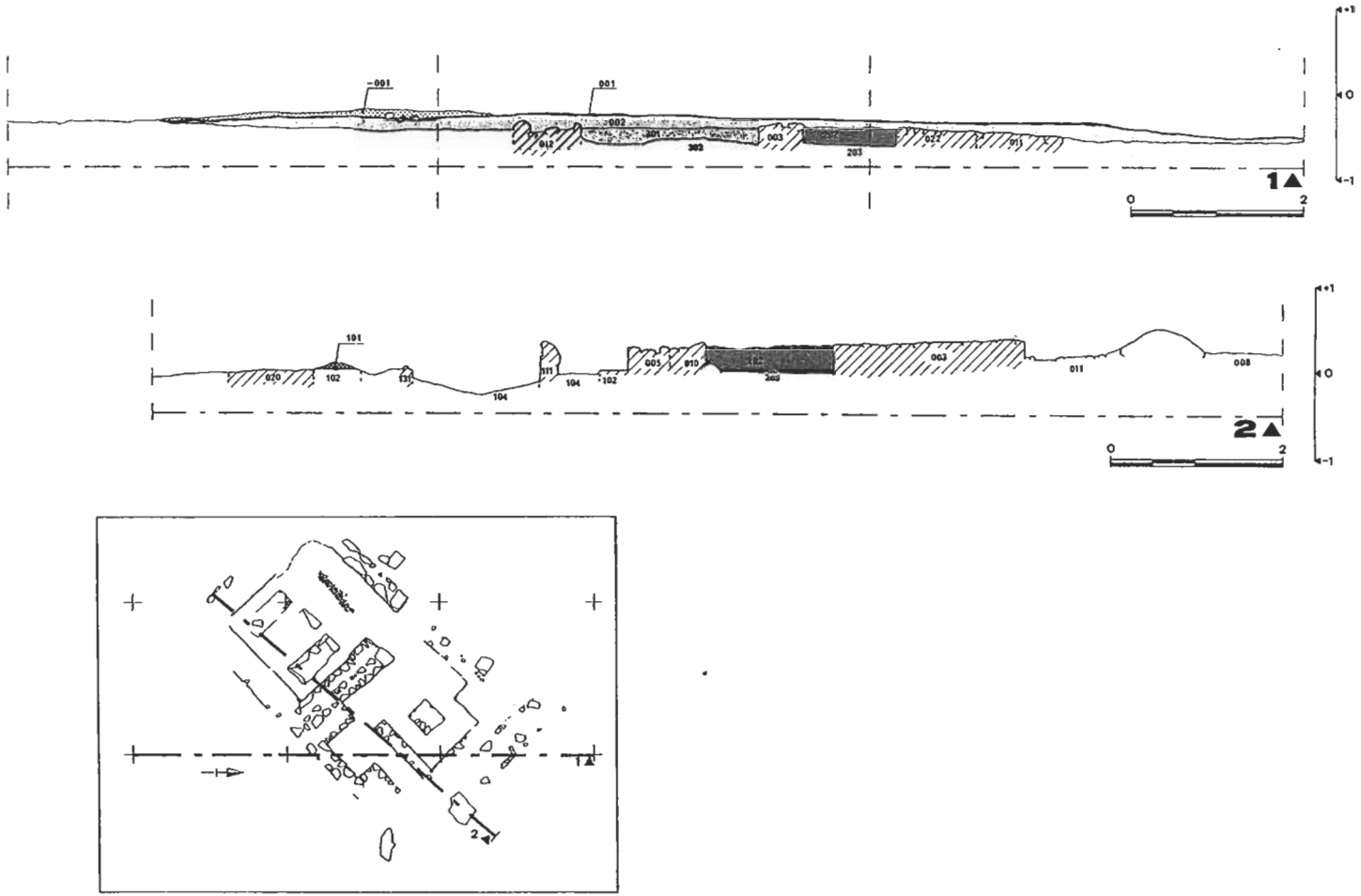


Figura 2. Estratigrafía del yacimiento. Secciones 1 y 2.

Nivel I.— Lo integra la U.E. –00001, que es la terrera formada por la acción de los clandestinos. Cubre a la U.E. 00001.

Nivel II.— Es el superficial del yacimiento. Está formado por dos interfacies de estrato horizontal: UU.EE. 00001 y 00002. La primera sc compone dc una fina capa de color gris oscuro, constituida por la descomposición del matorral que integra la flora predominante de la zona, con una potencia que oscila entre los 0,04 y 0,06 m., y fuerte inclinación en dirección sur-norte y este-oeste siguiendo la orografía del cabezo; el material recuperado se compone fundamentalmente de fragmentos de paredes de cerámica común romana, loza y vedrío moderno. La segunda, cubierta por la 00001, es una tierra marrón suelta con raices, de una potencia máxima entre 0,18 y 0,20 m.; tiene la misma inclinación que la anterior; el material se compone de fragmentos de cerámica común romana, un fragmento de pared de campaniense A, y vedrío moderno.

La U.E. 00002 cubre a todas las estructuras del edificio con sus correspondientes derrumbes (**nivel III**), y en el exterior del mismo se deposita sobre la U.E. 00008 (**nivel IV**), que es una interfacie de estrato horizontal de color anaranjado intenso, compacta, con inclinación norte-sur este-oeste, extendiéndose por toda la superficie del monte sobre la caliza gris que constituye la roca de base (U.E. 00016); la excavación de esta interfacie de estrato, en la que apoya el edificio, proporcionó fragmentos de cerámica común romana, junto a restos de contenedores del tipo Mañá C2b.

Llegados a este punto y antes de abordar la estratigrafía de los niveles III y IV, hemos de precisar que cada uno de los espacios en los que está compartimentado el edificio, recibieron un número independiente, así a la parte suroeste donde se encuentra los *podia* se le asignó el 1 (00100), mientras que a la noreste se le asignaron los números 2 (00200) al espacio donde se encuentra el altar, comprendido entre los muros 00003, 00010, 00017 00022 y 000023, y 3 al delimitado por los muros 00003, 00005, 00006, 00012, 00018 y 00022.

Espacio 1 (00100)

Aunque la mayor parte de los depósitos estratigráficos y elementos constructivos de esta habitación se encontraban alterados por la acción de los clandestinos, en aquellas partes que quedaron sin tocar, se pudieron identificar las siguientes interfacies de estrato horizontal (fig. 2.2):

Nivel III

U.E. 00101 .— Estrato horizontal formado por tierra lagena, compacta de escasa potencia (entre 0,05 y 0,010 m.), depositada directamente sobre el pavimento. No aportó material. Esta cubierta por la U.E. 00002, cubriendo a la U.E. 00102.

Nivel IV

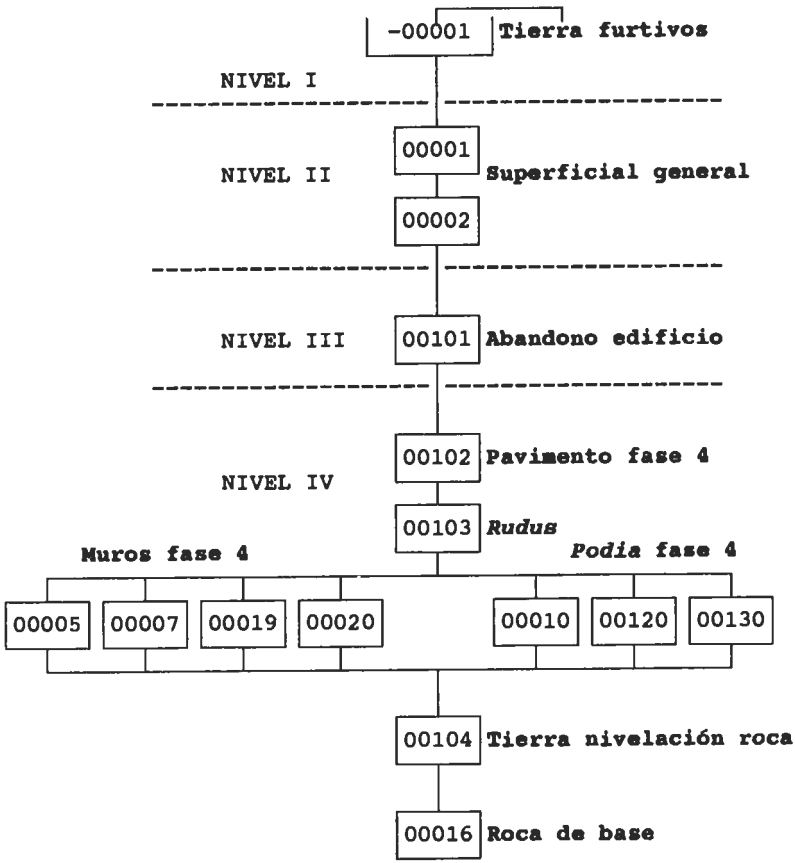
U.E. 00102 .— Pavimento construido a base de argamasa de cal, lagena y ceniza. Se encuentra en relativo buen estado de conservación, en él y a los pies de los tres *podia* que ocupan la cabecera de este espacio, se sitúa una inscripción en tres líneas realizada con teselas blancas de 0,01 X 0,01 m. en la que se puede leer: *M.AQVINI.M L.ANDRO/IOVI.STATORI.DE SVA P QVR/L.M*

U.E. 00103 .— Rudus del pavimento 00102, realizado con piedras medianas y pequeñas sin ningun tipo de argamasa de unión.

U.E. 00104 .— Tierra naranja de características similares a la de la U.E. 00008. Como aquella, se deposita directamente sobre la roca de base, y sirve de asiento a la U.E. 00103. Su

excavación ha proporcionado fragmentos de contenedores del tipo Dressel 1A campana y Lamboglia 2, marcando el momento de construcción de este espacio.

Espacio 1. Secuencia temporal



Espacio 2 (00200)

Nivel III (fig. 2.1, 2.2)

U.E. 00202 .— Tierra anaranjada, compacta con abundantes cascotes, restos de pavimento y enlucido de pared, procedentes de la destrucción natural del edificio una vez abandonado. Se adosa a la U.E. 00201. y cubre a la U.E. 00203.

Nivel IV

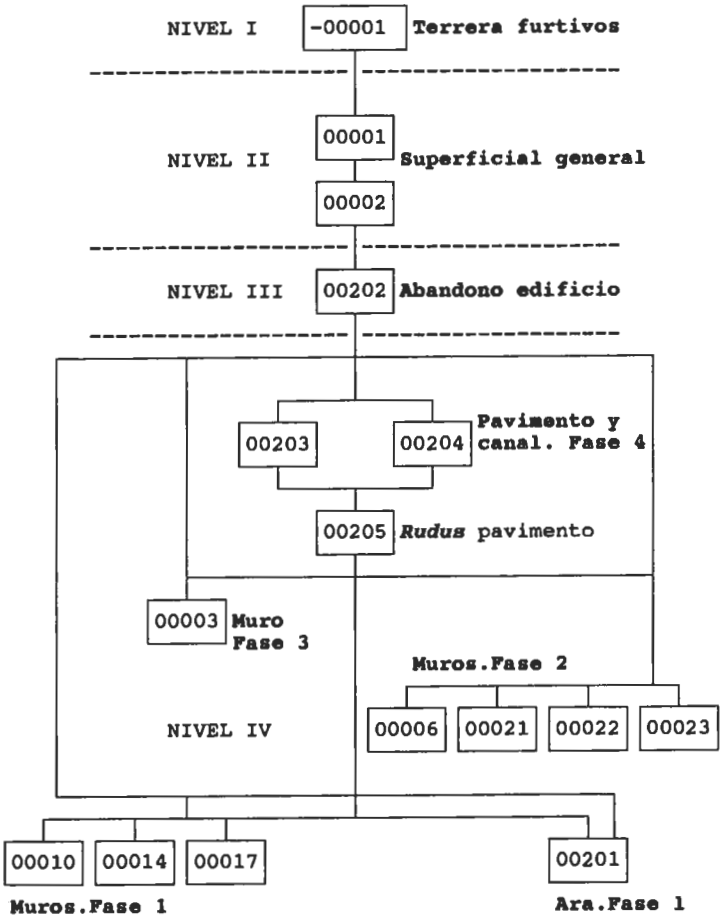
U.E. 00201 .— Ara rectangular situada en el centro del espacio, construida a base de piedras de pequeño tamaño compactadas con tierra. Sus caras externas están revestidas con dos capas de cal de 0,05 y 0,10 m. respectivamente, adheridas mediante un sistema de trabazón rugoso.

U.E. 00203 .— Pavimento del espacio 2, construido a base de argamasa de cal, lagena y ceniza (fig. 2.1, 2.2.).

U.E. 00204 .— Canal realizado a la vez y con el mismo aparejo que el pavimento, que corre por el suelo de la estancia con dirección sureste-suroeste hacia los pies del edificio.

U.E. 00205 .— Rudus del pavimento 00203, realizado con piedras medianas y pequeñas sin ningún tipo de argamasa de unión.

Espacio 2. Secuencia temporal



Espacio 3 (00300)

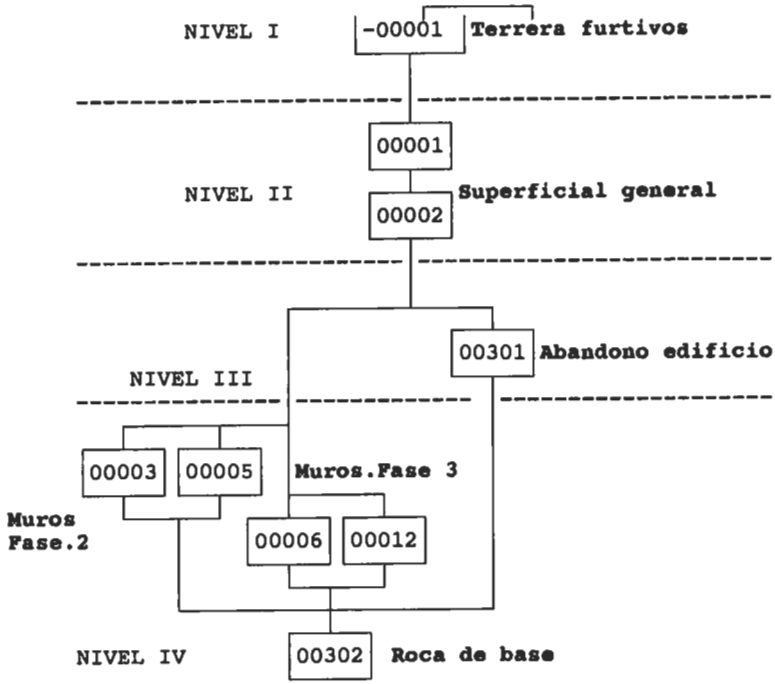
Nivel III

U.E. 00301 .— Depósito formado por gran cantidad de fragmentos de pavimento y enlucido de pared, fruto de la destrucción natural sufrida una vez es abandonado el edificio.

Nivel IV

U.E. 00302 .— Roca de base bastante horizontalizada cubierta por la U.E. anterior. Se encuentra 0.05 m. más elevada que el pavimento de la estancia 2, de la que se encuentra separado por el muro 00003.

Espacio 3. Secuencia temporal



V. DESCRIPCIÓN DE LAS ESTRUCTURAS

El edificio dedicado a *Iuppiter Stator* está inscrito en una planta rectangular, de 10'45 x 5'79 m., cuyos lados más largos corresponden al noroeste y el sureste (fig. 3). El único acceso al edificio se realiza por la parte central del lado noroeste, de cara a la ciudad y al mar. A la derecha y la izquierda de la entrada, y perfectamente simétricas, se articulan las dos estancias mayores, que constituyen dos cuerpos individualizados claramente por las técnicas constructivas empleadas y por el muro que las divide, formado por dos paramentos adosados perfectamente diferenciables, en los que profundizaremos más adelante, al tratar de las fases de construcción. Al fondo de la estancia de la izquierda (estancia nº 2), se localiza el tercer espacio (estancia 3), de dimensiones muy reducidas.

La estancia 1, localizada a la derecha de la entrada, tiene unas dimensiones de 3'55 m. de anchura x 4'23 m. de longitud. Se encuentra delimitada por las UU.EE. 7, 5, 18 y 20, cuyas técnicas constructivas se explican más adelante. En su interior se localizan tres *podia* paralelos y rectangulares, de 0'70 m. de anchura x 1'69 m. de longitud, dispuestos en la mitad sureste de la estancia. En la mitad suroeste, a los pies de los *podia*, se localiza la inscripción musiva mencionada más arriba, realizada con teselas blancas incrustadas sobre un pavimento compuesto de cerámica machacada, argamasa y cenizas.

Los espacios 2 y 3 se encuentran insertos en un espacio rectangular que mide 3'50 m. de anchura x 4'23 m. de longitud, que formaban en principio un único ambiente, compartimentado

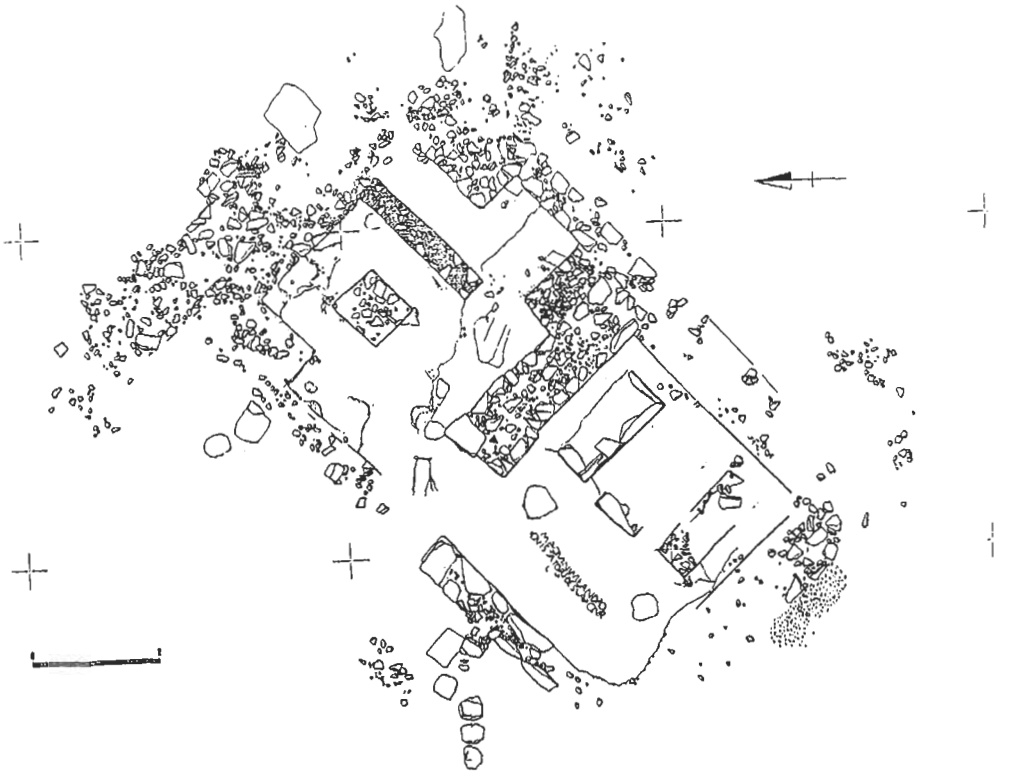


Figura 3. Planta general del sacellum.

con posterioridad. En la planta que actualmente se conserva el espacio 2 está delimitado por las UU.EE. 00017, 00022, 00023 y 00003, de los que el 00017, el 00022 y el 00023 se podrían interpretar como rebancos apoyados sobre el muro 11. En el centro de esta estancia se localiza el *ara*.

La estancia 3 está separada de la 2 con posterioridad a su construcción. Se localiza en el extremo noreste de ésta, y presenta, como la anterior, unos rebancos adosados a los paramentos originales. En ella se localiza una pequeña cubeta realizada en la roca, cuya funcionalidad sería recoger la sangre de los sacrificios, que circula por el pequeño canal abierto en el muro 18, procedente del exterior. Este canal continúa desde la cubeta hacia la fachada noroeste, pasando por la estancia 2, y sale otra vez al exterior por el acceso al edificio. Está realizado al mismo tiempo que el pavimento, y es en realidad una vaguada de 0'05 m. de profundiad y 0'10 m. de anchura.

VI. LOS SISTEMAS CONSTRUCTIVOS

El sistema constructivo empleado hace alarde de una gran homogeneidad y funcionalidad. Los muros están realizados a base de piedras de medianas y grandes dimensiones trabadas con tierra y pequeños ripios, con la única excepción del que separa los espacios 2 y 3 (U.E. 00003), que está realizado con pequeñas piedras unidas con argamasa de cal. Los basamentos de los

muros apoyan directamente sobre la roca de base allí donde ésta alcanza cierta altura, o sobre la tierra que la nivela donde se encuentra más baja. La parte conservada de las paredes, que no supera en ningún caso los 0,30 m., muestra restos de un enlucido de cal blanco de entre 0,02 y 0,04 m. de grosor adherido directamente sobre la cara de las piedras; el resto del alzado, completamente perdido, y del que no han quedado restos en el yacimiento, es difícil de restituir, aunque cabría la posibilidad de que éste fuera de tierra compactada. En cuanto al tipo de cubrición, en función del depósito de láguena documentado sobre el pavimento del espacio 1 —individualizado con el número 00101—, éste podría ser uno de los materiales con que se hizo la cubierta.

Los *podia* del espacio 1 están formados por grandes piedras de caliza del cerro, bastante planas, dispuestas de forma vertical, delimitando los cuatro lados de cada estructura. El interior está relleno con tierra apisonada de color marrón rojizo, y el exterior enlucido de color blanco con un grosor entre 0,02 y 0,03 m.

El *ara* del espacio 2 está realizada con tierra apisonada en la que se han incluido pequeñas piedras. El exterior se encuentra, igual que los *podia*, revestido de enlucido blanco con un grosor similar.

Los pavimentos de las estancias 1 y 2 muestran una superficie alisada de color gris oscuro, fruto de los materiales empleados en su construcción. La estructura del pavimento está formada por una primera capa de preparación, a modo de *rudus*, realizada con cantos rodados sin argamasa de trabazón entre ellos. Sobre ella se sitúa una segunda capa formada por una mezcla de argamasa de cal, cerámica machacada y cenizas, con una potencia de 0,035 m. –0,045 m., cuya superficie alisada, de poca dureza y fácilmente exfoliable, forma la superficie de uso. En esta superficie se incrustan, en el espacio 1, las teselas que forman la inscripción ya mencionada.

En el espacio 3 se encuentra directamente la roca de base, muy horizontalizada, 0,05 m. por encima de los pavimentos de los espacios 1 y 2. El extremo sureste de este espacio está formado por una cubeta de poca profundidad —0,10 m. en la parte más profunda, la central— excavada en la roca, de la que sale un canal que discurre en dirección noreste por el espacio 2, formando parte de la pavimentación de éste. Por todo ello, se puede considerar la roca como la pavimentación original del espacio 3.

Por otra parte, se puede destacar la pobreza de los materiales y técnicas empleados, ya que se utiliza fundamentalmente tierra y piedras del propio cerro, excepción hecha de las teselas que conforman la inscripción. Queda en suspenso si el alzado de los muros mostraba algún tipo de decoración, así como la cantidad y calidad de la estatuaria u otro tipo de representaciones que, presumiblemente, ocuparían los *podia*. Ello demuestra, además, que no siempre la existencia de un edificio de estas características implica una gran estructura arquitectónica, puesto que en ocasiones, como es el caso, la disponibilidad económica del dedicante no permite una edilicia monumental al uso.

VII. LAS FASES CONSTRUCTIVAS

El proceso de excavación de las estructuras del edificio dedicado a *Iuppiter Stator* ha permitido individualizar distintos momentos en la construcción del edificio (fig. 4), en los que se añaden nuevos espacios o se remodelan los existentes, que se identifican claramente por el mantenimiento de los enlucidos antiguos y la delimitación de la alineación anterior de algunos paramentos.

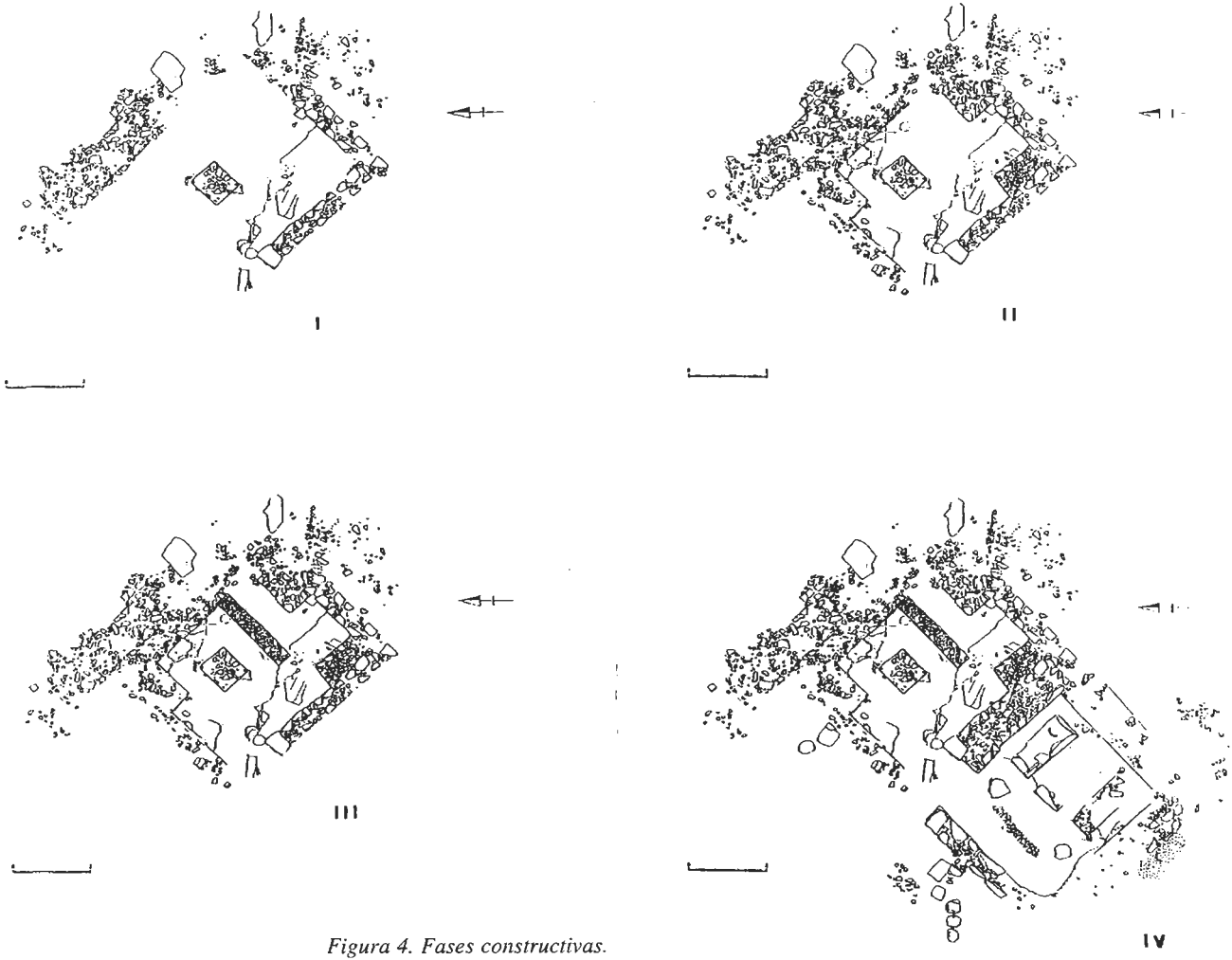
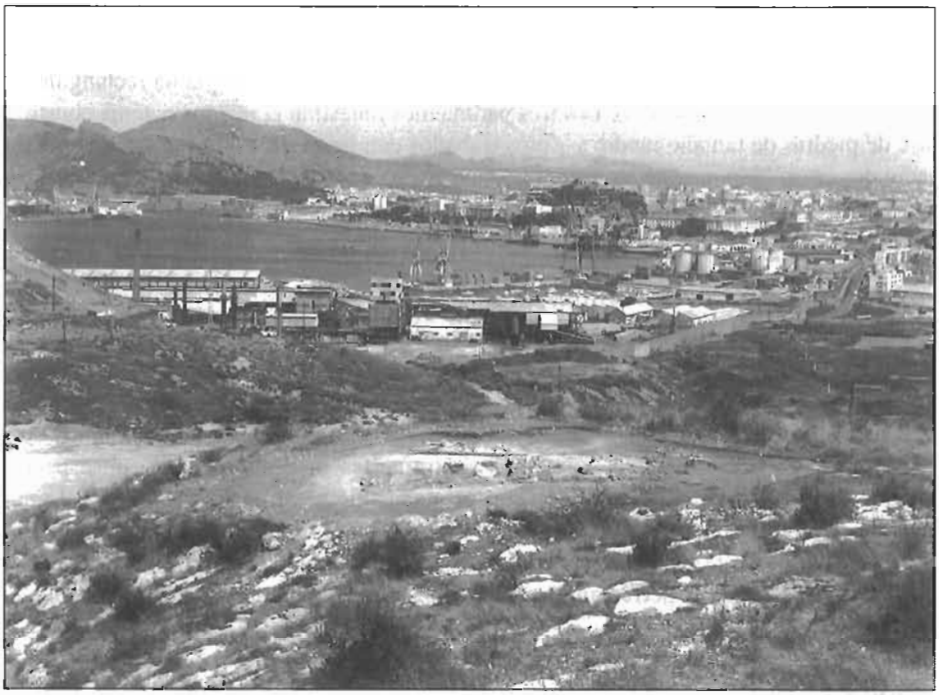


Figura 4. Fases constructivas.



Sacellum de Iuppiter Stator. Vista general.

Sacellum de Iuppiter Stator. Vista frontal.

FASE I

Los elementos más antiguos son los muros 00010, 00014 y 00018, que delimitan los espacios dos y tres, concebidos en esta fase como un espacio único de planta rectangular con el *ara* —U.E. 00201— en su centro. Los tres paramentos muestran el mismo sistema constructivo, a base de piedras de tamaño medio y ripios trabados con tierra. El muro 00014, que delimita el espacio dos en su lado noreste, conserva además restos de enlucido blanco en su cara noroeste. El extremo del muro 00010 está acabado con una gran piedra, que marca el vano de comunicación entre las estancias 1 y 2. También el *ara* parece pertenecer a este momento.

FASE II

El espacio anterior se modifica, y a los muros 00010, 00014 y 00018 se adosan, posteriormente, otros muros, el 00022 y el 00017 —que quizá haya que interpretar como rebancos— en la cara interna del muro 00014, y refuerzos en las esquinas entre los muros 00014 y 00018 —U.E. 00012—, entre los muros 00010 y 00018 —U.E. 00006—, y entre el muro 00014 y 00017 —U.E. 00023— a modo, quizá, de contrafuertes internos, dejando un espacio más reducido. Todos ellos están construidos con pequeñas piedras trabadas con tierra, lo que los diferencia claramente de los anteriores. Además de la clara diferencia de las técnicas constructivas, en el muro 00011 se observan restos de enlucido en la superficie de contacto con el 00022, y en todos ellos es perfectamente visible el careado original, al que se superponen las estructuras añadidas.

FASE III

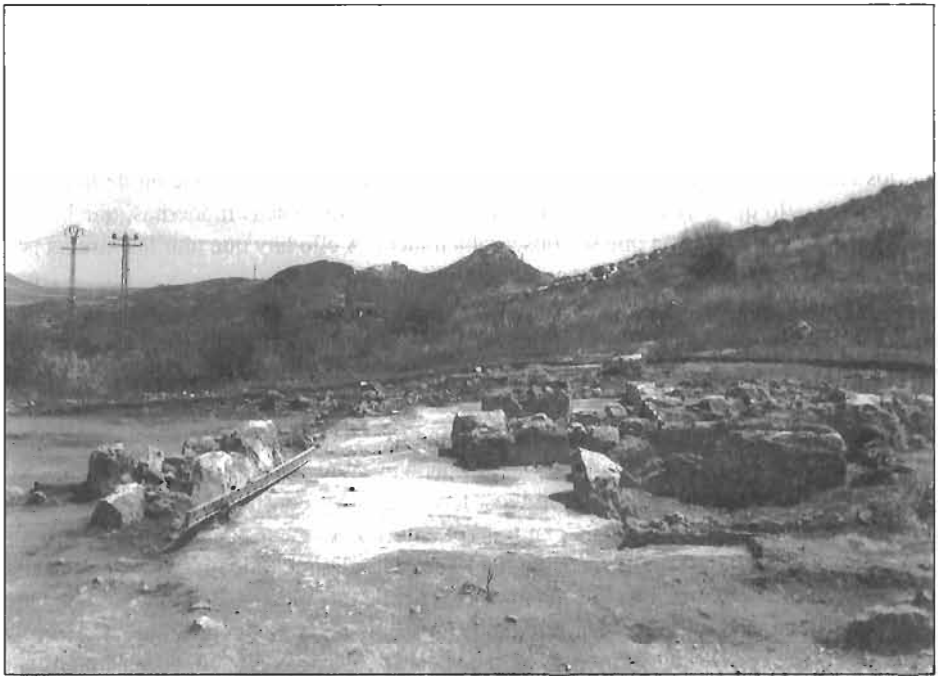
Con posterioridad a ello se compartimenta el espacio interno, construyendo un nuevo muro, el 00003, con piedras trabadas con argamasa, que se apoya sobre el muro 00022. Este muro es el que separa los ambientes dos y tres. El ara vuelve a quedar otra vez perfectamente centrada en el espacio dos.

En un momento indeterminado, que podría ser tanto la fase II como la III, se reliza la última modificación. Adosado a la cara externa del muro 00010, que conserva perfectamente visible el careado original, se construye un nuevo espacio, el uno, delimitado por las U.E. 00005, 00007, 00018 y 00020. En su interior se sitúan tres *podia*, las U.E. 00110, 00120 y 00130. A continuación se pavimenta este espacio y los ambientes dos y tres, y se completa con la inscripción que dedica la construcción a Iuppiter Stator.

A pesar de poder hacer esta seriación en los momentos constructivos, es imposible datar con exactitud cada uno de ellos. Efectivamente, si bien sabemos que el espacio original era únicamente el delimitado por los muros 00010, 00014 y 00018, éste fue modificado por adiciones en su interior, compartimentado y engrandecido, adosando a su lado suroeste otro espacio, que llamamos uno. Sí está claro que la pavimentación final se realizó por M. Aquinio Andro en los años finales del siglo II a.C. o los primeros del I a.C.

VIII. LOS ELEMENTOS DE DATACIÓN

El hecho de que el yacimiento se localice en la ladera de una pequeña elevación muy castigada por la erosión hace, como veíamos más arriba, que el suelo rocoso aflore en prácticamente todo el cerro. Ello implica que también las deposiciones arqueológicamente fértiles han



Sacellum de Iuppiter Stator. Vista lateral desde el Espacio 1.

Sacellum de Iuppiter Stator. Espacio 1. Vista general.

desaparecido en la mayor parte de la superficie, y es la causa del escaso alzado que conservan las estructuras.

Desgraciadamente, la incidencia de la desaparición de la cubierta deposicional afecta no sólo a la conservación de los restos arquitectónicos, sino tambien a la de los estratos formados por la acción antrópica, que contribuirían decisivamente a la datación del edificio. Así, son pocos los elementos de datación que permitan situar el inicio de la utilización de la zona como lugar de culto, a lo que hay que añadir las intervenciones antrópicas modernas, que ha alterado en parte la escasa estratigrafía que se conservaba intacta. A ello hay que unir la extrema pobreza de la cerámica recuperada, tanto en cantidad como en calidad.

Algunos indicios, sin embargo, contribuyen a datar aproximadamente la fase final de uso del yacimiento: los materiales recuperados de la U.E 00002, superficial, incluyen cerámicas vidriadas modernas, cerámica común romana y algunos fragmentos de pared de Campaniense A. La U.E —1, formada por tierra procedente de excavaciones clandestinas incluye, además de la cerámica común, poco abundante, algunos fragmentos de ánforas romano-republicanas, de las formas Lamboglia 2 y Dressel 1, aunque no se puede precisar la variante de esta última. Si bien los argumentos *ex silentio* no son definitivos, hay que hacer constar la ausencia de materiales que traspasen la mitad del siglo I a.C. en todo el entorno del yacimiento.

La cronología de la fase I, que constituye el momento de inicio de uso de este espacio como área cultual, es difícil de precisar. Ya veíamos más arriba que un análisis minucioso de la planta permite identificar con fiabilidad los diferentes momentos que han contribuido a la configuración definitiva del edificio tal y como ha llegado hasta nosotros. Sí podemos, sin embargo, datar con exactitud el momento de construcción de la estancia 1, ya que la extracción de la inscripción permitió la excavación del terreno sobre el que el pavimento está construido, la U.E. 104. Los materiales recuperados de esta unidad, muy escasos, son exclusivamente ánforas: dos labios de ánfora del tipo Dressel 1A, de pasta campana, y un fragmento de carena de ánfora del tipo Lamboglia 2.

La datación de las ánforas Dressel 1 A se ha fijado a partir de la ausencia de esta forma en el estrato de destrucción de Cartago, del 146 a.C.[32]. Por contra, los campamentos romanos que rodearon Numancia, destruida en el 133 a.C. no muestran ánforas grecoitálicas, y sí Dressel 1A[33]. El paso de una forma a otra hay que situarlo, entonces, entre estas dos fechas, y por lo mismo la fecha de inicio de la presencia de las Dressel 1A en los mercados. La evolución de este primer subtipo da lugar a la Dressel 1 B, cuya datación consular más antigua es del 97 a.C.[34]. El afianzamiento de esta variante hay que situarlo en los años centrales del siglo, momento en que la proporción de ambas se invierte en los yacimientos[35]. La ausencia de Dressel 1B en el Cabezo Gallufo podría indicar una datación anterior al 97 a.C. o, por lo menos, una fecha muy temprana dentro del siglo I a.C.

Los ejemplares más antiguos que se conocen de Lamboglia 2 se datan en el último cuarto del siglo II a.C., aunque los mayores índices de producción parecen darse en el siglo I a.C. La desaparición de la forma, que es sustituida por la Dressel 6, no está fijada todavía, aunque se

---

32 A. Tchernia, *Le vin de l'Italie Romaine*, Roma 1986, p. 42.

33 E. Sanmartín Grego, «Las ánforas romanas del campamento numantino de Peña Redonda (Garray, Soria)», *Ampurias* 47 (1987) 130-161.

34 A. Tchernia, *op. cit.* (1986), p. 320.

35 A. Tchernia, *op. cit.* (1986), p. 320.

Sacellum de Iuppiter Stator. Aro del espacio 2.

Sacellum de Iuppiter Stator. Entrada del Canal.

puede situar en torno a la mitad del siglo I a.C., momento en que convive con la Dressel 6 hasta su total desaparición[36].

Esta cronología no es extraña si consideramos la temprana ocupación romana en el sureste, y la inmediata explotación de los recursos naturales, sobre todo metalíferos. Este hecho está constatado no sólo en la propia Carthago-Nova, sino tambien en áreas próximas como el Puerto de Mazarrón, donde se rastrea actividad minera desde el siglo II a.C. y, sobre todo para lo que aquí nos interesa, establecimientos con técnicas constructivas similares bien datados, perfectamente paralelizables, excepto en su función, con el edificio que estudiamos.

Es el caso del Escorial de El Alamillo, cuyo estrato II, que marca el abandono del establecimiento, se data en el último cuarto del siglo II a.C., en base a los materiales recuperados[37]. Se trata de un establecimiento en el que se identificaron tanto escoriales como restos de posibles hornos de fundición, y un área residencial en la que los pavimentos están realizados inmediatamente sobre la roca de base de la loma, sobre la que se sitúa una capa de cantos rodados sin trabazón de argamasa y, a continuación, la capa de argamasa de cal, ceniza y cerámica machacada que, como en el caso que nos ocupa, constituye el pavimento propiamente dicho. Los muros se construyen con tierra apisonada en la que se incluyen piedras de mediano y gran tamaño para dar consistencia. Como vemos, tanto los pavimentos como los muros recuerdan aspectos constructivos del edificio que aquí estudiamos: los pavimentos y los *podia* se han construido con la misma técnica. Pero además, en la habitación 1 del Escorial de El Alamillo, adosada al muro noroeste, se encuentra un *ara* cuadrangular realizada con tierra apisonada y enlucida por el exterior, como la del edificio de Iuppiter Stator. Los materiales recuperados en el estrato de amortización de este establecimiento (II), integrados fundamentalmente por contenedores del tipo Mañá C2b, Dressel 1A, Lamboglia 2, a los que se unen dos ases uno de Saitabi y otro de Sagunto, un margo de lucerna del tipo Dressel 2, campaniense A de la forma Lamboglia 5 y fragmentos de paredes finas del tipos Mayet III, sitúan el momento final del yacimiento en torno a el último cuarto del siglo II a.C.[38].

IX. LA EPIGRAFÍA

Sobre el pavimento de la habitación 1 se localiza una inscripción en letras capitales poco cuidadas, realizada con teselas blancas de 1 cm. de lado inscrustadas en el mortero del pavimento, en la que se lee:

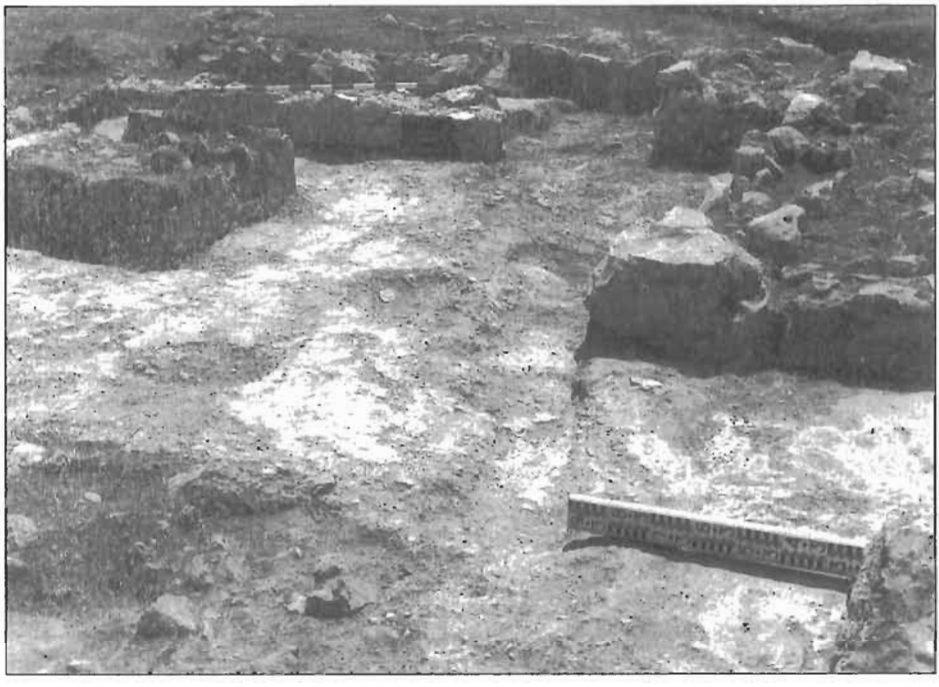
M(arcus) AQVINI(us) M(arci) L(ibertus) ANDRO/ IOVI STATORI D(e) S(ua)
P(ecunia) QVR(auit)/ L(ibens) M(erito).

El campo epigráfico, distribuido en tres líneas, ocupa una superficie de 167 x 36 cm. Las líneas miden, respectivamente: 1ª 149 cm.; 2ª 167 cm.; 3ª 26 cm. La separación entre las líneas no es constante, y oscila entre 0 y 2 cm.

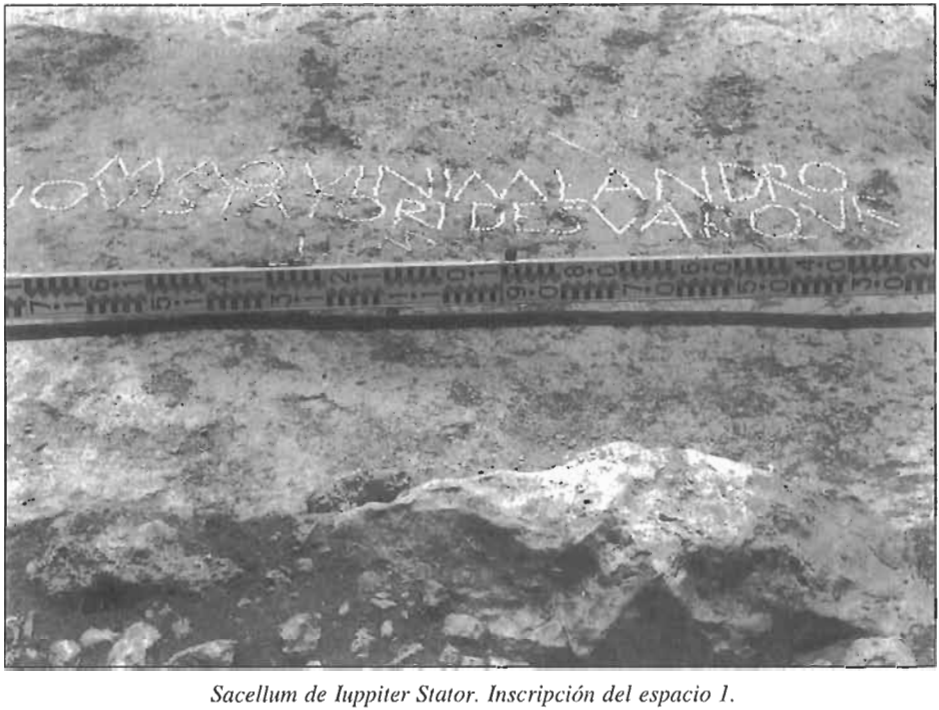
36 A. Tchernia, *op.cit.* (1986), pp. 51 ss.

37 Ánforas de los tipos Dressel 1A, Lamboglia 2, Mañá C2b, Campaniense A de la forma Lamboglia 5, un as de Saitabi y otro de Sagunto, según su excavador, M. Amante Sánchez.

38 Para la cronología de la lucerna veáse M. Amante Sánchez, 1993, p. 69; para las paredes finas consúltese López Mullor, 1990, pp. 208-209.



Sacellum de Iuppiter Stator. Canal. Vista general.



Sacellum de Iuppiter Stator. Inscripción del espacio 1.

Las letras son capitales, de factura poco cuidada, hasta el punto de que algunas, como las de la última línea, se encuentran desplazadas hacia la derecha respecto a su eje vertical. Su altura oscila entre 9 y 11'5 cm., aunque la mayoría miden 10 cm. Se han realizado en teselas blancas de formas cuadradas, rectangulares, e incluso triangulares, que miden entre 7 y 9 mm. de lado, incrustadas sobre la superficie del pavimento. Las letras se encuentran separadas entre ellas por un mínimo de 2 cm. entre las partes más próximas. Se conservan puntos de separación en algunas de las palabras, como se refleja arriba. Además, entre la primera y la segunda línea, en el espacio que separa la *L* de la primera línea y la *S* de *S(va)* se sitúa una tesela, que podría ser un punto, ya que no parece estar desplazada.

El descubrimiento de esta nueva inscripción hace que debamos plantearnos algunos hechos. En primer lugar la constatación de una nueva *gens* o, como trataremos de demostrar a lo largo de nuestra exposición, la posibilidad de que la hasta ahora documentada *gens Aquina* sea realmente la *gens Aquinia.*

En segundo lugar la utilización relativamente frecuente en la zona de *Carthago Nova* de los nominativos de gentilicios abreviados en –i, que en algunos casos, como veremos, puede llevar a interpretar un nominativo por un genitivo e incluso por vocativos.

En tercer lugar la utilización poco frecuente del verbo *curo* con la grafía inicial Q.

Por lo que respecta a la denominación de la *gens*, la inscripción votiva del edificio que nos ocupa no deja lugar a dudas del desarrollo de la misma, y a la pertenecia del liberto a una *gens Aquinia.* A partir de aquí se puede plantear la reinterpretación de la inscripción *CIL* II 3448. Esta inscripción, publicada por Hübner, fue leída por Abrahan Bibrano como *Aquinia.* La lectura, sin embargo, fue corregida por Hübner como *Aquina* en base a la existencia de un duumviro monetal, *C. Aquinus Mela*, documentado en algunas monedas fechadas en torno al año 42 a.C[39]. Beltrán da una lectura distinta a Hübner, manteniendo la lectura de Bibrano en cuanto al gentilicio[40]. El hallazgo de nuestra inscripción permite retomar la lectura de Bibrano como válida. Por tanto nuestra lectura de *CIL* II 3448 quedaría definitivamente como *AQVINIA / STRATONIC[e]/ SALVE.*

El uso del nominativo abreviado en –i es poco frecuente, aunque no tanto como puede parecer en principio[41]. La epigrafía nos proporciona algunos ejemplos de ello en otras zonas del Imperio[42].

---

39 A. Vives, *La moneda hispánica*, Real Academia de la Historia, Madrid 1926, lámina 30, nº 5; A. Beltrán, *Las monedas latinas de Cartagena*, Murcia 1949, pp. 27-29; K. Villaronga, *Numismática antigua de Hispania. Iniciación a su estudio*, Barcelona 1979, p. 246, fig. 915.

40 A. Beltrán, «Las inscripciones funerarias en Cartagena», *Archivo Español de Arqueología* 81 (1950) 390, nº 11: *AQVINIA/STRATONICE. F/SALVE.*

41 Manu Leumann, J.B. Hofmann, A. Szantyr, *Lateinische Grammatik. Lateinische Laut— und Formenlehre*, I, Handbuch der Altertumswissenschaft II.2.1, München 1977 (1926-1928), p. 42, párr. 352.2: «Dekl. Singular. Nominativ..., Zusätze. a) Inschr. —i in Gentilnamen auf —ius ist abgekürzte Schreibung, als —i(us) wiederzugeben, nicht etwa Lautschreibung für —i(s), vgl. im Praeskript des SCBacch. als Gentilnamen die der Konsuln *Marcius* und *Postumius*, die der Schreiber aber *Claudi Valeri Minuci*, oder auch —ius neben —i D 267». Más modernamente J. Kaimio, «The Nominative Singular in —i of Latin Gentilicia», *Arctos* 6 (1969) 23-42.

42 Sirvan de ejemplo el *Senatusconsultum de Bacchanalibus* (año 186 a.C.) en *CIL* I 196, p. 43; también el célebre bronce de Áscoli *CIL* I 709, p. 714 = Diehl 267. Cf. J. Kaimio, «The Nominative Singular in –i of Latin Gentilicia», *Arctos* 6 (1969) 23-42.

En Cartagena conocemos la inscripción *CIL* II 3433 con varios nominativos en –i, así como un *L. Cati(us)* de *CIL* II 3408[43]. Por otra parte la inscripción *L. ARGENTARI NICANDER / SALVE*, interpretada por Michael Koch[44] como ejemplo de inscripción funeraria en vocativo, pensamos que debe ser reinterpretada y considerada como una inscripción funeraria en nominativo en –i[45].

Por otro lado, aunque en un principio pensamos en la posibilidad de un *cognomen* abreviado[46], la existencia del *cognomen Andro-Andronis*[47], aunque constituya una forma poco habitual en la epigrafía latina, ha hecho que al final nos decidieramos por *Andro* como forma de nominativo completamente desarrollada y no como abreviatura.

Siguiendo estos planteamientos, podemos incluir dentro de la *gens Aquinia* a los firmantes de los lingotes de plomo números 1003 y 1004 de Claude Domergue[48], tradicionalmente incluidos dentro de la *gens Aquina*. Son dos los personajes que aparecen en los lingotes: *C. AQVINI M.F.* y *M. AQVINI C.F.* Es habitual que las inscripciones sobre lingotes se construyeran en genitivo, caso típico de la pertenencia o posesión; sin embargo no faltan ejemplos de construcción en nominativo[49] apareciendo a veces el *nomen* abreviado en –i. Si en estas inscripciones el

---

43 Otros ejemplos en *HEp* 1, 352 y 356; *HEp* 2, 507.

44 M. Koch, «Neue Römische Inschriften aus Carthago Nova III», *Madrider Mitteilungen* 28 (1987) 130: «Die ist der erste Fall einer Grabinschrift im Einzugsgebiet von Neukarthago, auf der Vestorbene eindeutig im Vokativ angesprochen wird.»

45 Coincidimos así plenamente con la opinión de A. Stilow en *Hispania Epigraphica* 2 (1990) 153, nº 507, en la que refiriéndose a la interpretación de M. Koch dice: «El autor interpreta el caso del nombre como vocativo. Sin embargo la abreviatura –i de gentilicios en nominativo era frecuente en época tardorrepublicana, hasta en la misma Cartagena, cf. *CIL* II 3443 = *ILLRP* 777». Queremos hacer una precisión a lo dicho por Stilow en el sentido de que la cronología de los nominativos en –i llega a época altoimperial, de la que tenemos abundantes ejemplos, ahora bien, fuera de Hispania.

46 Pensábamos en un principio en dos posibilidades de interpretación *Andro (nicus, –machus)*, si bien la forma *Andronicus* está atestiguada en la Península Ibérica en *CIL* II 1354 en un esclavo de Acinipo (Ronda la Vieja), en *CIL* II 6265 a, de un probable liberto y en *Hisp. Epigr.* 2, nº 736 de otro liberto y sin embargo no tenemos hasta ahora ningún ejemplo de *Andromachus* en las inscripciones peninsulares. Curiosamente en el estudio de los *cognomina* de las inscripciones de *CIL* I y de las *Inscriptiones Christianae Urbis Romae* que hace H. Solin, en «Die Innere Chronologie des römischen Cognomens», *L'Onomastique Latine*, Colloques internationaux du C.N.R.S., Paris 1977, p. 107, *Andromachus* aparece atestiguado en época republicana, mientras que *Andronicus* sólo aparece durante el Bajo Imperio. Ejemplo de *nomen* y *cognomen* abreviados lo encontramos en una marca anfórica: *L. ANNI(us) ANNIA(nus)*. Citado en G. Chic García, *Epigrafía Anfórica de la Bética I. Las marcas impresas en el barro sobre ánforas olearias (Dressel 19, 20 y 23)*, Universidad de Sevilla 1985, p. 84.

47 Aunque es un *cognomen* poco habitual y a veces su lectura ha dado lugar a errores creemos que está suficientemente testimoniado. Vid. *L'Année Épigraphique*, 1975, nº 13 = *CIL* VI 30982. Sobre el altar votivo del Museo Capitolino reexaminado por L. Pearse, *Epigraphica*, XXXVIII (1975) 110-123, que revisa los nombres de los ministros esclavos del segundo *lustrum* que elevó el monumento, así como los de sus *magistri*. El *magister* de Erilis se llama *M. Antonius Andro* y no *Andronicus*. Se debe leer *Andronis* y no *Andronic[i]*. También en *L'Année Épigraphique*, 1975, nº 68 sobre una tablilla de un *columbarium*: *CN(aeus) QVINTIVS/ ANDRONI/ GAVIENAE/ SALVIAE. Androni* (dativo; cf. *CIL* VI 10639: *P. Aelio Androni*) es el esclavo de *Gaviena Salvia*. El texto es anterior a Claudio.

48 Cl. Domergue, *Les mines de la Peninsule Ibérique dans l'Antiquité romaine*, Rome 1990, p. 254, tabla X. En una publicación anterior, «Les lingots de plomb romains du musée Archéologique de Carthagène et du Musée Naval de Madrid», *Archivo Español de Arqueología* 39 (1966) 41-72, los lingotes de *M. AQVINI C.F.* corresponden a los números 1-10 y los de *C. AQVINI M.F.* a los números 16 a 26.

49 *CN. ATELLI CN.L. BVLLIO, P.CORNEL. L.F. AIM. POLLION FORMIAN. GAL, T.IVVENT. T.L. DVSO, P. TVRVLLI LABEON, M. VALERIVS ABLON, C. VTIVS C.F.*: números 1006, 1013, 1021, 1048, 1050, 1053 de Cl. Domergue, *Les mines...*, Tabla X, pp. 254-256.

nominativo es claro, el genitivo es evidente en otras como *M. DIRI MALCHIONIS, P. NONAE P. F. NVC., M. P. ROSCIEIS M. F. MAIC.*[50]

Sin embargo, hay un grupo muy numeroso en el que las terminaciones en –i pueden ser tanto genitivos como nominativos abreviados en –i. Un ejemplo muy claro de esto pueden ser las inscripciones de *M. AQVINI C. F.* y *C. AQVINI M. F.* que aparecen sobre lingotes de plomo en el área de Cartagena. Considerándolos nominativos tendríamos por tanto dos miembros más de la *gens Aquinia.*

Un argumento más a favor de esta tesis sería la cronología tanto de la inscripción que nos ocupa como la de los lingotes anteriores, todos de época republicana. La cronología de los lingotes la situó Domergue en un principio entre el 140 a.C. y la época de Augusto[51], aunque posteriormente la datación propuesta para los lingotes de plomo firmados por los *AQVINI* comprende los últimos años del siglo II a.C. y la primera mitad del I a.C.[52]. La cronología que proponemos para la inscripción, basada en los datos proporcionados por la excavación del templo, puede situarse entre el último cuarto del siglo II a.C. y los primeros años del I a.C. En esta banda cronológica, por tanto, hay que situar los tres miembros de esta familia: los dos ciudadanos romanos conocidos por los lingotes y el liberto dedicante del templo, cuyo patrono, Marco, pudo ser tanto el firmante de los lingotes como el padre de uno de ellos, o bien otro personaje totalmente distinto. La identificación de *C. AQVINIVS* con el monetal es, como dice Michael Koch, probable pero incierta, ya que no hay datos suficientes que permitan reconstruir la familia ni su evolución[53].

Hay que hacer notar además la constancia en el uso de los mismos *praenomina*: *Marcus* y *Caius*, que refuerza la hipótesis de la pertenencia a una *gens* común. Es posible, como ya apuntó Domergue, que uno sea hijo del otro, pero sin poder determinar quién es el padre y quién el hijo[54].

El duovir quinquenal *Caius Aquinus Mela* podría pertenecer a una *gens* totalmente distinta, aunque es posible que sea un caso más de abreviación del sufijo –ius en –us, como ocurre con el Aquinio-Aquino, poeta, citado por Cicerón (Tusc. 5,63) como *Aquinius* y por Catullo (14,18) como *Aquinus*[55]. A veces, la abreviación del sufijo puede responder a otra serie de razones, como ocurre en la Eneida con *Iulus* en vez de *Iulius*[56].

Por otro lado, aunque podríamos considerar la forma *Aquinus* del duumviro como una abreviación del tipo de las que hemos visto, creemos que es preferible, dado el estado actual de la investigación, considerarlo otra *gens* distinta de la que nos ocupa. De hecho, todos los investigadores han interpretado hasta ahora a los *negotiatores* de los lingotes de plomo como

---

50 Números 1.014, 1.024 y 1.038 de Cl. Domergue, *Les mines...*, Tabla X, pp. 255-256.

51 Cl. Domergue, «Les lingots de plomb romains du musée archéologique de Carthegéne et de musée naval de Madrid», *Archivo Español de Arqueología* XXXIX (1966) 61-63.

52 Cl. Domergue, *Les mines...*, pp. 265-266.

53 M. Koch, «Las 'grandes familias' en la epigrafía de Carthago Nova», *Actas del Primer Congreso Peninsular de Historia Antigua, Santiago de Compostela, 1-5 de Julio de 1986*, Universidad de Santiago de Compostela 1988, vol. II, p. 404.

54 Cl. Domergue, «Les plombs...», p. 57.

55 Ver los términos *Aquinius* y *Aquinus* en *Thesaurus Lingvae Latinae*, vol. II: AN-Byzeres, col. 379; lo mismo en *Lexicon Totius Latinitatis*, vol. V, Onomasticon A-I, pp. 151-152.

56 Citado en Leumann, *op. cit.*, p. 129, párr. 138.4: «Die Namensform des Stammvaters der *gens Iulia Iulus* (—) bei Verg. *Aen.* 1, 288 muss aus griechischer Tradition stammen».

pertenecientes a la familia *Aquina*, si bien *Aquinus* está mejor atestiguado como *cognomen* que como *nomen*. En este sentido Mª Amalia Marín Díaz, cuando habla sobre los *Aquini negotiatores*, dice[57]: «El gentilicio *Aquinus* está atestiguado en Carthago Nova en dos monedas de finales de la República que llevan el nombre de un *duumvir quinquenal*, *Gaius Aquinus Mela*, *Aquinus* esta testimoniado también como *cognomen*, pero, en este caso, si lo comparamos con las dos monedas citadas que llevan el *cognomen Mela*, parece claro que en los lingotes Aquinus debe ser un *nomen*»[58].

Por tanto pensamos que, a la espera de nuevos hallazgos que puedan confirmar la inclusión o exclusión de *C. Aquinus Mela* en la *gens Aquinia*, debemos hablar de dos gentilicios.

Por otro lado la forma latina correcta del gentilicio derivado de la ciudad de *Aquinum* sería una forma sufijada en *–ius*[59].

Michael Koch, en su estudio sobre las grandes familias de Carthago Nova, se refiere a la *gens Aquina* así: «Los *Aquini* fácilmente se relacionan con *Aquinum* en Macio. Posiblemente existen vínculos familiares con un *Aquinus*, que luchó con Metelo contra Sertorio, y un *M(arcus) Aquinus* citado por César como *homo nouus paruusqve senator*.»[60].

En honor a la verdad hemos de decir que el *homo novus* citado por César es *M. Aquinius*, por lo que pertenecería a una *gens* distinta.

El origen tanto de una familia como de otra se puede situar en *AQVINUM*, en Mazio.

Para Schulze[61] *Aquinus* deriva del nombre de la ciudad de los volscos, *Aquinum*, aunque apunta que no todos los *Aquini* son originarios de esta ciudad y es difícil atribuir este gentilicio a una región determinada de Italia; Kajanto opina, sin embargo, que derivaría de étnicos no conservados[62].

El desarrollo de *QVR* como *QVR(auit)* no presenta tampoco demasiados paralelos en las inscripciones conocidas, aunque la inscripción *CIL* VI 32806 muestra un *QVRAVIT* completamente desarrollado. Además de ésta, existe otro ejemplo con la forma abreviada, *F(aciendum) Q(urauit)*, procedente de Oliva (Valencia): *CIL* II 5974. Por otro lado existe en *CIL* VI 13696 una forma poco usual del sustantivo *QVRA*.

En último lugar hemos de destacar la buena posición social y económica que permitió al liberto de la *gens Aquinia* la consagración del *sacellum* a *Iuppiter Stator*, cosa que, por

57 Mª.A. Marín Díaz, *Emigración, colonización y municipalización en la Hispania republicana*, Universidad de Granada 1988, p. 62.

58 Respecto a esto hemos de decir que *Aquinus* es considerado como *cognomen*, que evidentemente puede haber dado lugar pasado el tiempo a un gentilicio. Los testimonios que tenemos son en su mayoría referidos a *cognomina*, pero aparte del duumviro de Cartagena tenemos otro testimono numismático de *M. Aquinus*, legado de *C. Cassius* en las luchas del triunvirato en el que *Aquinus* parece ser también un *nomen*. Ver Pauly término *Aquinus*, col. 334; término *Aquinus* en *Lexicon Totius Latinitatis*, p. 152; *Thesaurus*, col. 379.

59 Sobre la formación de gentilicios con sufijación en –ius puede verse Leumann, *op. cit.*, p. 288, párr. 273 c): Sobre la construcción de los nombres («Stammbildung des Nomens: Von Personenamen; die lat. Gentilicia auf –ius»).

60 M. Koch, «Las grandes familias en la epigrafía de Carthago Nova», *Actas del Primer Congreso Peninsular de Historia Antigua (1-5 de julio de 1986)*, Santiago de Compostela 1988, vol. II, p. 404.

61 W. Schulze, *Geschichte Lateinischer Eigennamen*, Berlin 1933, pp. 526 y 540.

62 I. Kajanto, *The Latin Cognomina*, Roma 1982 (reimpr.), p. 184.

otra parte, coincide con el resto de inscripciones dedicadas a *Iuppiter* que aparecen en Hispania[63].

Hasta el trabajo de Vázquez y Hoys de 1983 el número total de fuentes epigráficas que se conocían para el estudio del culto a Iuppiter en Hispania era de 207, de las que 127, es decir, el 62%, se hallaban en la Tarraconense, 60, el 29%, en Lusitania y 20, el 9%, en la Bética[64].

Entre los fieles que dedican a Iuppiter abundan los libertos, que suelen dedicar a Iuppiter Óptimo Máximo en las zonas de mayor romanización. Conocemos el nombre de 35 de estos libertos, 17 de los cuales parecen ser de origen helénico y también el de 6 mujeres, mientras que desconocemos el origen cierto del resto, abundando las dedicaciones de los siglos II y III d.C.[65]

Redundando sobre lo expuesto hasta ahora hemos de incidir en el hecho de que la inscripción objeto de este estudio es una de las más antiguas de la Península Ibérica, la única dedicada a *Iuppiter Stator* en la Península y la primera que se conoce en todo el mundo romano realizada sobre pavimento.

X. CONSIDERACIONES PROVISIONALES

El objetivo marcado en esta noticia no es más que dar a conocer el hallazgo de un modo somero. Efectivamente, quedan trabajos de campo que realizar, que completarán la información arqueológica propiamente dicha, y se encuentra en proceso de realización el estudio histórico-arqueológico en profundidad que un hallazgo de este tipo necesita.

El edificio que presentamos es el único conocido hasta ahora en la Península Ibérica en el que Iuppiter toma la forma de Stator. Además de éste, se conoce, aunque sólo por las fuentes, el templo de Iuppiter Stator erigido junto a la Puerta Mugonia que Rómulo dedicó en agradecimiento por la victoria sobre los sabinos, en la batalla que libraban los romanos contra éstos en el Foro Romano[66], cuya localización es todavía discutida entre los investigadores[67]. Además de éste, se conoce el erigido en el Pórtico de Metello en el 146 a.C. por Q. Cecilio Metello

---

63 Sobre el culto a *Iuppiter* en España cf. G. Heuten, «Les divinités capitoliens en Espagne», *RBPh* 12 (1933) 549-568; 14 (1935) 709-723; F. Peeters, «Le culte de Jupiter en Espagne d'après les inscriptions», *RBPh* 17 (1938) 157-193, 853-886; A.Mª Vázquez y Hoys, «Consideraciones estadísticas sobre la religión romana en Hispania», *La Religión Romana en Hispania. Symposio organizado por el Instituto de Arqueología «Rodrigo Caro» del CSIC, del 17 al 19 de diciembre de 1979*, Madrid 1981, pp. 165-176; A.Mª Vázquez y Hoys, «La religión romana en Hispania: I. Análisis estadístico», *Historia Antigua* VII (Madrid 1977) 7-45; A.Mª Vázquez y Hoys, «El culto a Júpiter en Hispania», *Cuadernos de Filología Clásica* 18 (1983) 83-215.

64 A.Mª Vázquez y Hoys, «El culto a Júpiter en Hispania», *Cuadernos de Filología Clásica* 18 (1983) 164.

65 A.Mª Vázquez y Hoys, «La religión romana...», p. 19. La autora menciona estos libertos y es particular el caso del número 2 : *M. Lucretius Cyrus*: *CIL* II 1965 = Peeters p. 878 = Vives, 98 que hace una dedicación por mandato de su sueño (L. Fernández Fuster, «La fórmula «ex visu» en la epigrafía hispánica», *Archivo Español de Arqueología* 80 [1950] 279-291) y además dedica un templo en Málaga, lo que demuestra, como en el caso de nuestro Aquinio, una acomodada posición social.

Ver también A.Mª Vázquez y Hoys, «El culto a Júpiter...», pp. 98-100.

66 La narración completa del hecho puede leerse en Tito Livio, I, 12; Ovidio recuerda la erección del templo en *Fastos*, VI, 793; se hace eco también de la construcción del templo a Júpiter Státor Dionisio de Halicarnaso en II, 50; y Cicerón en las *Catilinarias*, I, 13, 33.

67 C. Fasella, «Il c. d. tempio di Giove Statore al Foro Romano: studio preliminare», *Italica* 18 (1990) 135-153; F. Coarelli, *Il Foro Romano*, Roma 1983, pp. 26-32, que identifica la localización del templo de Júpiter con el lugar donde se sitúa el templo de Rómulo en la reconstrucción urbanística de la zona por Magencio en el siglo IV d.C.

Macedónico, que consta como el primer edificio de mármol que tuvo la ciudad, atribuido a Hermodoros de Salamina[68].

Las técnicas constructivas utilizadas no corresponden con las que se esperan cuando se aborda el estudio de un edifico de carácter cultural de época romana, ni siquiera cuando su cronología es tan antigua como la que aquí se propone, y se encuentra ubicado en un punto tan próximo a un núcleo urbano que, como Carthago Nova en estas fechas, centraliza las actividades económicas y administrativas de un amplio territorio, y mantiene intacta su importancia estratégica. La caracterización real del edificio como *templum, sacellum* o *aedes* pasaría por conocer el tipo de consagración que el edificio tuvo: así, si fue consagrado por los augures con las ceremonia de la *auguratio* podríamos hablar de *templum*[69]. La dedicación por los *pontifices* con la ceremonia de la *consecratio* nos haría hablar de *aedes o sacellum*[70]. En cualquier caso, este último tipo de encintado cultual alrededor de un *ara*, como en origen fue el edificio, que cuenta además con fuentes de agua próximas, uno de los pocos manantiales existentes en los alrededores de la ciudad, podría corresponder perfectamente a las características del edificio que estudiamos.

La construcción del edificio podría estar vinculada a hechos de guerra, algunos de los cuales son de sobra conocidos, como parece desprenderse de la dedicatoria a Iuppiter Stator —*qui sistit aciem*, el que detiene al ejército— y su localización en las afueras de la ciudad. Efectivamente, se encuentra a unos 2 Km., como veíamos más arriba, en las proximidades de una posible vía que comunicaría la ciudad con el área de Escombreras, cuyo trazado es desconocido, pero que bien pudo continuar como camino costero enlazando con Portman y la zona minera de La Unión, y a cuyos lados se dispondría la necrópolis que claramente existió en Santa Lucía, inmediatamente en las afueras de la ciudad. Además, los dos únicos templos dedicados a Iuppiter Státor, los de Roma, están íntimamente ligados a acciones militares: el uno, por impedir la dispersión del ejército de Rómulo y permitir la victoria contra los sabinos; el otro, conmemorando la victoria de Q. Cecilio Metelo Macedónico. En cualquier caso, en este aspecto se profundizará en el momento en que la cronología inicial del yacimiento quede bien establecida, si se recuperan los datos necesarios para ello.

Hay que destacar la evolución sufrida por el edificio, que fue en origen de una sola *cella*, cuya apertura, a juzgar por la prolongación del muro 00011, pudo estar en el lado suroeste. Esta es, también, la ladera del monte que presenta el mejor acceso. En un momento posterior M. Aquinio Andro reestructuró el edificio, añadió una nueva *cella* con tres *podia* y pavimentó de nuevo, dejando la estructura tal y como ha llegado hasta nosotros. Desgraciadamente, no hay datos que permitan conocer qué motivos llevaron a Andro a reestructurar y restaurar el edificio.

La cronología que proponemos para la datación de la última reforma, basada en los datos proporcionados por la excavación, puede situarse entre el último cuarto del siglo II a.C. y la primera mitad del I a.C., aunque la ausencia de ánforas del tipo Dressel 1 B podría aproximar esta cronología al primer tramo del período considerado. Queda por determinar la separación temporal entre la construcción del *aediculum* primitivo y las sucesivas reformas que sufrió, hasta su última remodelación en época tardorrepublicana.

---

68 F. Coarelli, *Guida archeologica di Roma*, Roma 1984, pp. 244 y 246.

69 S. Dorigny, «Templum», en D'Aremberg, Saglio, *Enciclopedia dell'Arte Antico*, vol. 107-114.

70 E. Saglio, «Aedes», en D'Aremberg, Saglio, *Enciclopedia dell'Arte Antico*, vol. 1, p. 92; id., «Sacellum», *op. cit.*, vol. 1, pp. 933-934.

El estudio epigráfico permite plantear algunas hipótesis acerca de la *gens Aquinia* y su posible relación/identificación con la *gens Aquina*. Recordemos que ésta última es conocida por diversos lingotes de plomo y por una emisión monetal datada en el año 42 a.C. La datación propuesta para los lingotes de plomo firmados por los *AQVINI* comprende los últimos años del siglo II a.C. y la primera mitad del I a.C.[71]. En esta banda cronológica habría que situar los tres miembros de esta familia: los dos ciudadanos romanos conocidos por los lingotes y el liberto dedicante del edificio, cuyo patrono, Marco, pudo ser alguno de los personajes conocidos por los lingotes, si aceptamos la hipótesis del nominativo abreviado en –i para las cartelas, como hemos propuesto más arriba.

Por otro lado la reforma llevada a cabo por M. Aquinio es un ejemplo espléndido de evergetismo privado, que se perfila como algo consustancial a la ciudad romana, cuya vida depende tanto de las aportaciones municipales como de las de los privados, que colaboran de este modo en el embellecimiento y la dotación de servicios básicos a sus conciudadanos[72].

71 Cl. Domergue, *op. cit.* (1990), pp. 265-266.

72 J. M. Abascal, U. Espinosa, *La ciudad hispano-romana. Privilegio y poder*, Logroño 1989, pp. 184-188.

Lengua e historia, **Antig. crist. (Murcia) XII, 1995**
Scripta Fulgentina (Murcia) V / 9-10, 1995

LAS CONSTRUCCIONES TARDORROMANAS DE LA CUEVA-SIMA DE «LA SERRETA» (CIEZA, MURCIA) Y SU CONTEXTO

JOAQUÍN SALMERÓN JUAN
Museo Municipal de Arqueología de Cieza

SUMMARY

This is the notification of the finding of Late Roman constructions during the excavations we are carrying out in the deep cave of the Serreta. The numismatic and pottery materials date their use to the second half of the third century and the beginning of the fourth century a.C. Other remains indicate the presence of domesticated *ovicápridos* and the practice of pharmacopaeia.

INTRODUCCIÓN

El cañón cárstico de «Los Almadenes» se abre, entre los términos murcianos de Cieza y Calasparra, aprovechando una falla tectónica que corta estratos superpuestos de dolomías y calizas masivas. Por él discurre el río Segura a una profundidad media, con respecto a su riberas, de 70 m., aunque las paredes del mismo, prácticamente verticales, llegan a alcanzar en algunos puntos los casi 120 m. de altura. Todo el entorno, incluido el contiguo paraje de «Los Losares», se encuentra repleto de cuevas, simas y abrigos rocosos. En el interior de varias de estas cavidades se han hallado manifestaciones de Arte Rupestre Paleolítico[1] y Postpaleo-

1 J. Salmerón Juan, *et alii* (e.p.), «Las pinturas rupestres paleolíticas de las cuevas de Jorge, Las Cabras y El Arco (Los Losares, Cieza)», *Murcia Arqueológica.*

lítico[2]. También en la misma área, además, se han documentado yacimientos arqueológicos con depósito arqueológico datados entre el Paleolítico Inferior[3] y la Edad Media islámica[4].

Para el estudio del contexto de la ocupación del inmediato entorno de La Serreta en época romana hemos de acudir tanto a las fuentes escritas como arqueológicas. Una fuente escrita interesante para el conocimiento de los antiguos sistemas de irrigación de la Vega Alta del Segura es la «Descripción y relación de la villa de Cieza hecha por orden de Felipe II» en 1579[5]. Esta menciona la existencia de dos largas acequias. Una, hoy denominada como de Don Gonzalo, nacía en 1579 (y lo sigue haciendo en la actualidad) en la ribera derecha del Segura, «do dicen Los Almadenes» y «viene a morir y fenecer» junto a la «Villa vieja» (en el monte de El Castillo). Su recorrido por los asentamientos rurales romanos, presuntas *villae*, de La Torre, El Ginete y El Maripinar y su desembocadura junto al *oppidum* de El Castillo dejan pocas dudas con respecto a su origen. En su cabecera se observan todavía restos de la primitiva obra tallados en roca caliza. La otra acequia a la que se refiere la «Descripción» podría ser la actualmente denominada como La Andelma (en árabe, canal de agua) o bien la de El Horno-Los Charcos. La Andelma debió construirse en época islámica, tal y como indica su nombre en árabe («canal de agua») al ser la acequia primitiva insuficiente para regar la amplia vega de la margen derecha. La ausencia de restos arqueológicos premedievales a lo largo de su recorrido corroboran esta hipótesis. Como decíamos, la otra posible acequia a la que podría referirse el texto de 1579 es la de El Horno-Los Charcos. En la opuesta ribera del Segura al lugar del nacimiento de la acequia de Don Gonzalo, se encuentra la fuente de El Borbotón, huella relicta del potente manantial mencionado como Fuente Negra por az-Zuhri en su obra Kitab al-Ya'rafiyya. En la fuente de El Borbotón se pueden observar también todavía hoy restos de canalizaciones, posiblemente de época romana, talladas en roca caliza, que se continúan río abajo con el nombre actual de acequia de El Horno y Los Charcos. La tesis de su autoría romana[6] la creemos confirmada por el hecho de que a lo largo de su recorrido, se encuentren los asentamientos romanos rurales (posibles villae) de El Soto de la Zarzuela, La Hoya García y La Parra (I, II y III).

Como decíamos, cercana al nacimiento de estas dos acequias de origen romano (Don Gonzalo y El Horno-Los Charcos), se encuentra dentro del mencionado paraje de Los Almadenes la cueva-sima de La Serreta, próxima al borde superior del mencionado cañón. En la actualidad tiene dos aperturas al exterior: una es la sima de 16 m. de altura por la cual se desciende hoy por una escalera metálica construida en 1990 por el Servicio Regional de

---

2 J. García del Toro, «Las pinturas rupestres de la Cueva-sima de «La Serreta» (Cieza, Murcia). Estudio preliminar», *Anales de Prehistoria y Arqueología*, 4, Universidad de Murcia 1988; R. Montes Bernárdez, «La cueva de Los Pucheros y los cápridos de la Región de Murcia», *Murcia Arqueológica* 3, Murcia 1993; J. Salmerón Juan, «Las pinturas rupestres esquemáticas de 'Las Enredaderas' (Los Almadenes) en Cieza, Murcia. Estudio preliminar», *Bajo Aragón Prehistoria* VII-VIII, Zaragoza 1987.

3 R. Montes Bernárdez (e.p.), «Los primeros pasos del hombre en la Región. Los restos de Cieza», *Historia de Cieza*, vol. I.

4 J. Salmerón Juan, «Cultura material y pintura rupestre en Los Almadenes (Cieza, Murcia)», *XIX C.N.A.* II, Zaragoza 1989.

5 R.M. Capdevila, *Historia de la Muy Noble y Muy Leal, hoy Excelentísima Ciudad de Cieza del Reino de Murcia...*, tomo II, Murcia 1928; «Descripción» en pp. 23-58.

6 A. Yelo Templado, *et alii*, «Aportación al estudio del poblamiento y los regadíos de época romana en la cabecera del Valle del Segura. Fuentes documentales y Arqueológicas», *Antigüedad y Cristianismo* V, Universidad de Murcia 1988.

1. Vista general del cañón de Los Almadenes. En primer término, La Serreta.

2. Estructuras tardorromanas de La Serreta. En primer término, Habitación A*; al fondo,* Habitación B.

Patrimonio Histórico; y otra es la boca principal de la cavidad que, orientada hacia el Suroeste, se abre directamente a la pared izquierda del cañón. Por este último lugar es imposible entrar hoy sin la ayuda de material de escalada, aunque tenemos referencias orales de que sí que se podía hacer hasta hace unos 20 años con bastante dificultad, a través de una estrecha cornisa hoy inexistente. La mencionada entrada de la sima era también antes difícilmente transitable sin material de escalada, por lo que la cavidad tenía unas condiciones excelentes como lugar de escondrijo antes de la adecuación de su acceso.

PRECEDENTES EN LA INVESTIGACIÓN

Aunque de su existencia tenían conocimiento los habitantes y personas visitantes del entorno, la cavidad fue oficialmente descubierta en 1972 por un grupo de espeleólogos[7], documentándose simultáneamente pinturas rupestres sobre sus paredes y depósito arqueológico. En 1981 se colocó, por parte del Ministerio de Cultura, una reja para su protección en la entrada de la sima. El material arqueológico recogido en la superficie del yacimiento nos permitió una primera aproximación al estudio de las diversas fases de ocupación cultural que se habían sucedido en la cavidad[8]. En octubre de 1990, con motivo de la instalación de la mencionada escalera metálica de acceso y de la colocación de una reja más firme en este mismo lugar, expusimos al Servicio Regional de Patrimonio Histórico la necesidad de que se realizara una campaña de excavaciones de urgencia bajo el lugar donde debía apoyar esta escalera, la cual se llevó a cabo con nuestra colaboración. Durante dichas excavaciones de urgencia se descubrió, en esta zona de la cueva (que nosotros hemos denominado como zona 2), un nivel (I) donde se hallaban mezclados materiales arqueológicos adscritos tipológicamente al Neolítico, al Eneolítico — Edad del Bronce, y a las culturas ibérica, hispanorromana y medieval islámica. Bajo este estrato aparecería otro (II), estéril hasta la roca madre[9].

LAS CAMPAÑAS ORDINARIAS DE EXCAVACIÓN

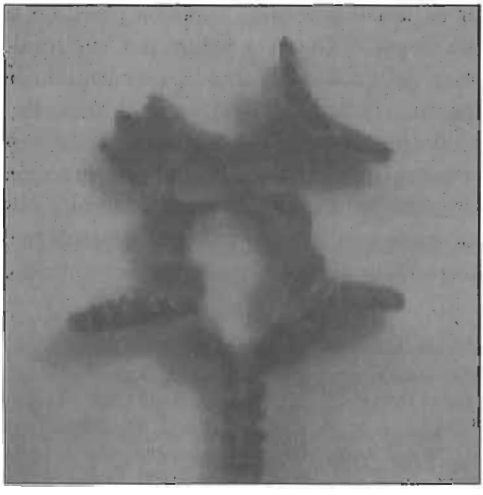
Habiendo confirmado las excavaciones de urgencia realizadas en 1990 las excelentes y excepcionales expectativas que se planteaban en La Serreta para la investigación del contexto cultural prehistórico del Arte Rupestre Postpaleolítico presente en esta cavidad, decidimos solicitar permiso de excavación arqueológica ordinaria y subvención para sufragarla, a la Consejería de Cultura y Educación de esta Comunidad Autónoma. Los correspondientes permisos han sido otorgados para las campañas de 1992, 1993 y 1994, aunque no ocurrió así con las sucesivas subvenciones solicitadas. Las investigaciones, con muy escasos medios materiales,

7 J. Sánchez Sánchez *et alii*, «Hallazgos arqueológicos en la sima-cueva de La Serreta (Cieza)», *Comunicaciones sobre el Carst en la provincia de Murcia* I, Murcia 1975.

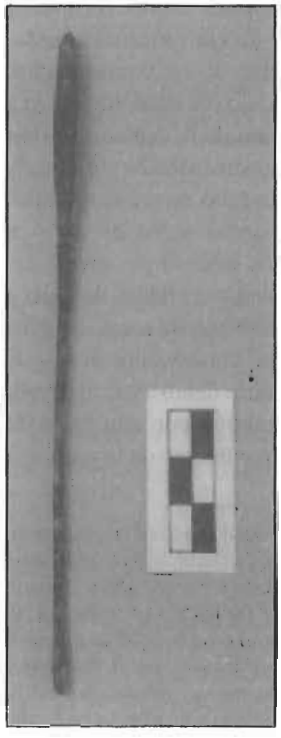
8 J. Salmerón Juan, «Cultura material y pintura rupestre en Los Almadenes (Cieza, Murcia)», *XIX C.N.A.* II, Zaragoza 1989.

9 C. Sánchez Martínez (e.p.), «Excavaciones arqueológicas de urgencia en la Cueva-sima de la Serreta», *Murcia Arqueológica* 5, Murcia.

3. Excavación del área de basurero de época tardorromana.



4. Mango del osculatorio *de bronce, con representación de un gamo sobre dos pájaros enfrentados por los picos.*



5. Sonda con cucharilla de bronce.

han podido por lo tanto llevarse a cabo principalmente gracias al entusiasmo y altruismo del equipo de excavación[10].

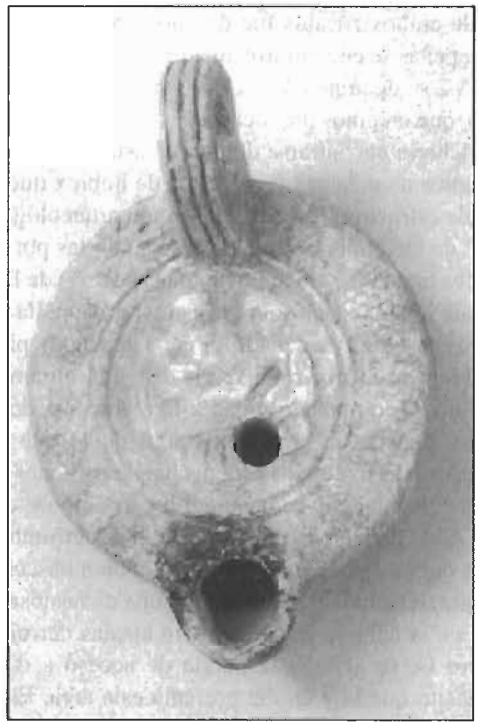
Las excavaciones ordinarias (campañas de 1992 y 1993) realizadas hasta la redacción del presente artículo se centraron en el vestíbulo de la cueva («zona 1»), junto al panel mayor de las pinturas rupestres postpaleolíticas aquí localizadas. Durante la segunda campaña se procedió también a un sondeo estratigráfico en la «zona 2» de la cavidad. Para realizar dichas excavaciones se decidió utilizar el sistema de coordenadas cartesianas propuesto por Laplace, instalándose para ello dos mallas metálicas horizontales de cables de acero superpuestas. De éstas pendían unos hilos con plomadas que, equidistantes en 1 m., permitían la instalación de cuadrículas horizontales de 1 m. de lado con errores despreciables, sin que la forma de las mismas se viera afectada por la desnivelación del terreno ni por la profundidad a la que se excavara. Las citadas mallas metálicas se instalaron orientadas Norte-Sur y a alturas de 4 y 8 metros sobre el nivel 0, establecido ya en la excavación de urgencia realizada en 1990. Ello permitiría la localización tridimensional de los materiales, estructuras y niveles arqueológicos.

Se pretendía con la realización de las excavaciones en la «zona 1», documentar culturalmente el momento (o momentos) de ocupación prehistórica de las gentes que realizaron las inmediatas pinturas rupestres postpaleolíticas. Los hallazgos revistieron, sin embargo, una gran sorpresa. Bajo un momento de ocupación medieval islámica de los ss. X-XII (denominado como nivel I) establecido sobre un pequeño pavimento de arcilla ceramizada por la combustión de un pequeño hogar, aparecieron los restos de dos construcciones de época romana superpuestas, utilizadas sucesivamente dentro de la segunda mitad del siglo III d.C. La más antigua de estas construcciones estaba formada por un pavimento de grandes losas irregulares de dolomía (algunas de ellas alcanzan hasta 1 metro de diámetro) conformando una habitación de planta rectangular, de aproximadamente 5 x 2.5 m. de superficie interna. Este pavimento fue rodeado de un zócalo (de unos 40 cm. de altura media) de unas 4 hiladas de piedra (casi todas provenientes también de la cantera de «lajas» dolomíticas cercana a la entrada sima, en el exterior de la cueva) en sus lados N. y E. (ambos con un grosor oscilante entre los 50 cm. y 60 cm.), sobre el que se levantó un muro de adobe. En el lado Sur de la construcción, la propia pared de la cavidad debió servir de muro natural. El muro de la pared Oeste, a juzgar por sus restos demolidos sobre el pavimento de la segunda ocupación de la cavidad, debió estar construido en su totalidad por hiladas de losas de caliza dolomítica como delataba el gran volumen documentado de este tipo de rocas. Su grosor no ha podido ser documentado debido a la escasez de restos del mismo conservados *in situ*. El mayor esfuerzo constructivo desarrollado en la construcción de este muro debió estar motivado por su mayor vulnerabilidad a los fenómenos meteorológicos que penetraran por esta parte de la cavidad. La ausencia casi total de material arqueológico sobre el pavimento de la primera construcción, a excepción de algunos fragmentos de «imbrex»,

---

10 Queremos expresar aquí nuestro agradecimiento a todos aquellos que de una manera u otra han participado en los trabajos de campo hasta el momento realizados, sin cuyo entusiasmo y abnegación hubiera sido imposible llevar a cabo la presente comunicación. Nuestro agradecimiento también al Dr. D. Alfonso Carmona, de la Universidad de Murcia por facilitarnos su traducción al castellano, inédita, del texto en árabe de Az-Zuhri; a D. Manuel Lechuga Galindo, por la clasificación de los hallazgos numismáticos; a D. Miguel Ángel Mateo Saura, por el estudio de restos osteológicos de fauna que se encuentra realizando y de los cuales ofrecemos aquí un avance; y a D. Manuel López Campuzano, por su colaboración en el estudio de las producciones cerámicas de Terra Sigillata Africana D.

Nuestra gratitud también a las entidades colaboradoras en la sufragación de parte de los gastos de las investigaciones: Concejalía de Cultura del Ayuntamiento de Cieza, CajaMurcia y Caja de Ahorros del Mediterráneo.



6. Lucerna de la serie 2T1, *con representación de escena erótica heterosexual en el disco. Fotografía de Raimundo Ruano Ríos.*

revela un abandono de la misma con traslado previo de los elementos muebles y extracción de las tejas que la debían cubrir (al menos parcialmente), a juzgar por la existencia de los restos de algunas de ellas. Tras este abandono temporal de la primera construcción de única habitación (A.1), su pavimento de piedra se llegó a sepultar por la degradación del mencionado muro de adobe, quedando oculto por la tierra para la siguiente generación de ocupantes de la cueva. Estos nuevos ocupantes, llegados pocos años más tarde, regularizaron el adobe descompuesto en el interior de la antigua construcción, utilizándolo como nuevo pavimento, esta vez de tierra, de una habitación (que denominamos como A.2) cuyas dimensiones interiores eran unos 3 x 2.5 m. También, tras limpiar de adobes viejos la superficie del anterior muro, construyeron un nuevo zócalo parcialmente sobre el antiguo, pero estrechando un poco la habitación por su extremo Sur. Se instalaron para ello varias hiladas de losas de roca dolomítica (4 ó 5 según las zonas) sobre las que, tras su regularización superficial con fragmentos de ánfora e imbrex, se levantó un nuevo muro de adobe. La altura media de este nuevo zócalo era también de unos 40 cm. Al Sur de esta dependencia principal (hab. A.2) del segundo momento de ocupación, de forma anexa a su muro Sur, se construyó también entonces una más pequeña habitación (hab. B) cuya superficie interior midió aproximadamente 1.5 x 1.5 m. A pesar de su parcial degradación por la erosión interna de la cavidad parece poder afirmarse que estaba pavimentada con pequeñas losas dolomíticas. Su pared S. estaba formada por la propia de la cavidad. El zócalo de su muro E. tenía entre 30 y 40 cm. de grosor y el del muro que lo separaba de la habitación A.2, unos 45

cm. de media. La altura de ambos zócalos fue de unos 35 cm. Sobre los pavimentos de esta segunda fase constructiva apenas se encontraron materiales muebles, aunque sobre el pavimento de tierra de la habitación A.2 se documentó una fina capa de carbones y cenizas que indican su abandono tras un incendio, que creemos provocado. Esto explicaría la extracción previa de todo el ajuar mueble que aquí debiera encontrarse durante el uso de la construcción. Sobre esta fina capa de carbones encontramos abundantes fragmentos de imbrex que debieron formar parte de la cubrición de esta segunda estructura. La documentación arqueológica delata la existencia, en ambas fases constructivas, de techumbres parcialmente cubiertas por imbrex. Ello fue sin duda necesario para proteger a los habitantes de la lluvia, pues además de la que pudiera entrar por la boca principal de la cavidad, también caía sobre la estructura aquella que se filtraba por la sima que se encuentra sobre la zona 1 de la cavidad. La inexistencia de piezas cerámicas completas en el interior de las habitaciones confirmaría la teoría del «desvalijamiento» previo al abandono de la cavidad. Como decíamos, con posterioridad a la extracción de todos estos elementos se incendiarían los elementos lígneos de la construcción, de la que previamente debieron de extraerse los maderos gruesos puesto que los fragmentos de carbones recuperados tienen escaso diámetro. Tiempo después del abandono romano del lugar, el muro exterior (Oeste) sufrió una caída casi total hacia el interior de la construcción debido al derrumbe sobre el mismo de parte de la cornisa exterior de la cueva. Este derrumbe hizo también bascular una de las rocas que se encuentran bajo la estructura, levantando parcialmente una de las losas que forman su pavimento. Puesto que la zona N. de la habitación se halló sin apenas derrumbe de piedras, pensamos que en esta zona del muro O. se hallaba la puerta de acceso a dicha habitación, pese a la dificultad y peligro de tránsito que hoy en día presenta esta área. Esta puerta poseía un dintel formado por una losa dolomítica de forma cuadrangular que fue documentada en las excavaciones.

Debido a la casi inexistencia de material fechable en el interior de las mencionadas estructuras, las referencias para su datación hemos de buscarlas en los hallazgos localizados en el basurero exterior a las construcciones. Los materiales fechables hallados en los niveles II.2, II.3 y II.4 de dicho basurero demuestran que la estructura superior (A.2 y B) estuvo en uso durante la segunda mitad del s. III y muy a principios del s. IV d.C. Los materiales hallados en el nivel II.5 documentan que la primera fase de la construcción se realizó a mediados del mismo s. III d.C. Los materiales cerámicos que nos han permitido esta aproximación cronológica son producciones de Terra Sigillata Africana C, documentada en los niveles pertenecientes a ambos momentos de ocupación. Los fragmentos significativos pertenecen en su totalidad a la forma Hayes 50/Lamboglia 40, variantes A, A tardía y 50 A/B, fechadas c. 230/240-325 d.C, c.240/250-325 d.C. y c.240/250-330/340 d.C., respectivamente (la variante A se halló en el nivel II.5, mientras que las otras variantes aparecieron en todos los niveles II). Todo ello indica que el *hiatus* de tiempo existente entre el abandono de la primera estructura y la construcción de la segunda tuvo que ser necesariamente poco prolongado. Los hallazgos numismáticos, todos documentados en el exterior de las dos habitaciones y casi todos descontextualizados de los niveles de ocupación romana, confirman la homogeneidad cronológica dentro de la segunda mitad del s. III d.C., salvo dos piezas que deben considerarse como residuales, sobre todo si tenemos en cuenta que su mal estado de conservación delata su prolongada circulación. Se trata de un as de Ebora (12-11 a.C.) y un sextercio de Faustina Augusta (146-175 d.C.). El resto de las piezas halladas son: un antoniniano de Galieno (260-266 d.C.), dos de Victorino (uno de 268-270 y otro de com. 270 d.C.), seis de Claudio II (cuatro de 268-270, uno de com. 269 y otro

post. 270 d.C.), uno de Aureliano (270-275 d.C.), dos de Probo (281 d.C.), además de una imitación de antoniniano de Tétrico (h. 270-273 d.C.). Todo ello viene a confirmar que las dos fases de ocupación romana de la cavidad se desarrollaron en la segunda mitad del s. III y, posiblemente también, los primeros años del s. IV d.C., tal y como ya indicaban los hallazgos de Terra Sigillata Africana C.

El basurero mencionado anteriormente, situado en la parte posterior del acceso a la construcción, hacia el interior de la cavidad, ha ofrecido la mayoría de elementos arqueológicos que nos permiten aproximarnos al conocimiento de los habitantes de la cueva en época romana. Ello se debe al carácter del propio depósito y a la circunstancia, ya comentada, del desvalijamiento intencional de las dos construcciones que sucesivamente se realizaron en La Serreta en época romana. En este basurero exterior a la construcción se hallaron, además de restos de vasijas cerámicas, fragmentos de vasijitas de vidrio, dos lucernas, un cuchillo de hierro, tres instrumentos médicos de bronce y algunas de las monedas mencionadas.

Las lucernas a las que nos referíamos pertenecen a la serie II T 1, cuya cronología de producción se establece en los siglos II y III d.C. Tienen el margo ancho casi plano, decorado con alternancia de flores y racimos de uva en relieve. Sus piqueras son cortas y alargadas, con agujeros de iluminación medianos. Las asas, perforadas, llevan líneas incisas longitudinales y sendas palmetas en las bases de las mismas. Sus picos son redondeados y los discos reducidos están decorados, en un caso, con una escena erótica heterosexual que se desarrolla sobre un *clinium* y, en el otro, con un delfín y dos peces. Las bases tienen, en relieve, círculos concéntricos. La pasta de ambas es de color beige y el barniz anaranjado está bastante deteriorado. La pieza del delfín está bastante deteriorada, faltándole casi todo el barniz y parte de la base, la piquera y el asa. La pieza de la escena erótica se halló completa.

Los útiles médicos de bronce anteriormente mencionados son los tipos denominados como «sonda con cucharilla», «osculatorio» y «colador». La sonda tiene unas dimensiones máximas de 145 x 8 x 3 mm. El osculatorio ha perdido su anilla de la base, aunque conserva en su extremo distal la decoración escultórica en forma de dos aves enfrentadas por el pico sobre las cuales se dispone un gamo. Sus dimensiones de anchura y grosor son 34 x 9 mm. Su longitud conservada es de 100 mm. El colador tiene 14 perforaciones en la cazuela y apenas conserva parte del mango. Su longitud conservada es de 42 mm. El diámetro máximo de su cazuela es de 32 mm. y su profundidad era de unos 10 mm., en su aspecto original (fue hallado con la cazuela abollada). La utilidad de la pieza denominada como «sonda con cucharilla» es al menos doble (las de las funciones que indican su propio nombre). Su uso principal era el de extracción de muestras de los pacientes, aunque la utilidad de la cucharilla en funciones farmacopeas es evidente. Esta misma función de preparación de fármacos tenían, sin duda los otros dos útiles: el «osculatorio» y el pequeño colador.

El mismo basurero, donde aparecieron las piezas anteriores, ofreció también abundantes restos de fauna y algunos coprolitos de ovicápridos. Puesto que el mencionado depósito de restos de fauna, dentro de los niveles romanos, contenía entre un 48 y un 56 % de restos de ovicápridos, creemos poder afirmar que la dieta proteínica de los habitantes de la cueva en época romana estaba principalmente basada en la ganadería de ovicaprinos, que podrían ser introducidos en el interior de la cavidad por una ya inexistente cornisa exterior de la cueva. De la existencia de esta cornisa hasta hace unos 25 años tenemos referencias por los espeleólogos descubridores de la cavidad y por pastores del entorno que aseguran que aquí se guardaba el mencionado tipo de ganado hasta hace pocas décadas. El hallazgo de otros coprolitos de

ovicápridos en los niveles de ocupación islámica y en los niveles «R» («recientes») confirman la veracidad de estas referencias verbales. La totalidad de restos óseos de fauna, hasta el momento analizados, de los niveles de ocupación romana son los siguientes:

Nivel II.5 (1ª fase de hábitat):

	nº de huesos	% sobre el total
Ovicápridos	108	48.4
Ciervo	48	21.5
Conejo	42	18.5
Bóvido	17	7.6
Aves	8	3.5

Mivel II.4a (2ª fase de hábitat):

	nº de huesos	% sobre el total
Ovicápridos	154	48.8
Conejo	115	36.5
Aves	33	10.4
Gran Ungulado	4	1.2
Micromamíferos	9	2.8

Nivel II.3 (2ª fase de hábitat):

	nº de huesos	% sobre el total
Ovicápridos	315	56.8
Conejo	133	24.0
Ciervo	43	7.7
Aves	39	7.0
Micromamíferos	12	2.1
Gran Ungulado	4	0.7
Cerdo	1	0.1

Nivel II.2 (descomposición muros de adobe de 2ª fase de hábitat):

	nº de huesos	% sobre el total
Ovicápridos	89	50.5
Conejo	47	26.7
Ciervo	25	14.2
Micromamíferos	3	1.7
Aves	2	1.1

En virtud de las cifras que nos ofrece este avance de análisis faunístico, se puede afirmar que la dieta proteínica de los habitantes de las dos sucesivas construcciones de la cavidad estaba formada, en un porcentaje cercano al 50 % del total, por el consumo de carne y leche de los ovicápridos que formaban el pequeño ganado que se guardaba dentro de la misma cavidad. También está mínimamente representada la presencia del cerdo. Esta dieta proteínica de especies ganaderas se complementaba con el consumo de la carne que ofrecían especies cinegéticas como el ciervo y el conejo, sin que podamos precisar todavía el carácter pecuario o salvaje de

los escasos restos de bóvido. A la espera de un más profundo análisis, los restos de aves documentados podrían corresponder, en su mayoría, a ejemplares muertos (de forma natural) de grajillas, aviones roquedos y palomas torcaces que todavía anidan esporádicamente en la cavidad. Los restos de micromamíferos podrían corresponder, en su mayoría, a murciélagos y ratones que también visitan hoy día La Serreta. Las especies de valor cinegético que todavía se pueden encontrar en la zona son la Capra Pyrenaica Hispanica, el jabalí, conejos, liebres, gran variedad de aves y peces, etc. La presencia del ciervo está documentada hasta el s. XVIII.

Como curiosidad mencionaremos la documentación de fragmentos de restos óseos humanos mezclados en todos los niveles de época romana así como en superficie. El hecho de que varios de los mismos se encuentren quemados parcialmente y el contexto geográfico-cultural en el que se halla La Serreta nos sugiere la existencia de enterramientos del Neolítico y/o del Eneolítico-Calcolítico en el interior de la cavidad. Estos enterramientos han podido ser parcial o totalmente destruidos por las erosiones de origen natural y antrópico que ha sufrido la cueva, lo que justificaría la presencia de estos restos (así como de los abundantísimos elementos de la cultura material de época prehistórica hallados) en el interior de los niveles de época romana e islámica.

En cuento al uso agrícola de la zona, es conveniente precisar que el inmediato entorno pasajístico de La Serreta está caracterizado por la aridez y la escasez de suelo, con una escasa cubierta vegetal arbustiva de tipo estepario mediterráneo con plantación artificial de esparto, aprovechándose todavía para el «arranque» de las hojas de esta planta destinadas a la local industria textil y usándose también la zona como pastizales. Los barrancos y vaguadas llevan muy esporádicamente escasas corrientes de agua que permiten la aparición de adelfas y otras plantas hidrófilas. A pesar de la aridez circundante y la escasez de suelos, la cercanía de la cavidad a la mencionada cabecera de las acequias de origen romano y a la caudalosa fuente de El Borbotón permitiría a los habitantes de La Serreta la práctica de la agricultura intensiva de regadío en las fértiles huertas de suelos limo-arcillosos que hoy siguen en producción en ambas riberas del Segura a partir de una distancia lineal de tan sólo 1.300 m.

EL USO DE LAS CUEVAS EN ÉPOCA ROMANA

El hallazgo de materiales romanos en el interior de cuevas ha sido documentado en numerosos lugares de la Región de Murcia, mencionados en su mayoría en el correspondiente estudio de San Nicolás[11], aunque bastantes de las que tenemos referencias siguen manteniéndose inéditas. Por pertenecer al inmediato entorno de La Serreta, mencionaremos a continuación aquellas que se encuentran dentro del término municipal de Cieza: Cueva del Río-Niño, Sima-cueva Promoción, Los Rumíes, Los Realejos (I y II) y Los Grajos II.

La cueva del Río-Niño se encuentra a unos 30 m. de la cueva con arte rupestre de Las Cabras, en el paraje de Los Losares-Los Almadenes, en la margen derecha del río Segura. En la entrada que se denomina del Río existen restos de pinturas rupestres bajo gruesas coladas de neocalcitas. Justo en este punto también se conservan los restos de una estructura de piedra seca, en cuyo entorno se han documentado, en superficie, varios fragmentos de cerámica común romana del servicio de mesa y de cocina. De esta última hay un fragmento de borde triangular

11 M. San Nicolás del Toro, «Aportación al estudio de las cuevas naturales de ocupación romana en Murcia», *Antigüedad y Cristianismo* II, Universidad de Murcia 1985.

de olla, tipo 1.1 de Vegas, datable entre la época republicana y el s. I d.C., y un borde de tipo aplicado de cuenco de gris común, tipo 5.2 de Vegas, datado entre finales del s. I y finales del siglo III - principios del s. IV d.C. La ausencia de materiales posteriores a la época romana y el semienterramiento de la citada estructura nos hace sospechar de su factura en esta época. En el vestíbulo de esta cavidad se ha documentado, además, la existencia de cerámicas e industrias líticas del Neolítico y/o Eneolítico-Calcolítico, así como un fragmento de fémur humano que indica la existencia de enterramientos de alguna de las mencionadas épocas en el interior de la cavidad.

La sima-cueva Promoción (en el mismo paraje y margen del río anterior) tiene un muy complicado acceso a través de un agujero cenital de la cúpula natural que cubre el vestíbulo de la cavidad. Hoy es imposible su acceso sin material de escalada. Se encuentra a unos 150 m. de los abrigos y cuevas con arte rupestre de Las Enredaderas y el único hallazgo arqueológico (en superficie) hasta ahora documentado es un fragmento de borde de Terra Sigillata Galica lisa Drag. 27 (5/10-100/125 d.C.).

En el mismo paraje pero en la margen opuesta del Segura se encuentra la que sus descubridores[12] denominaron como Cueva de los Rumíes. Este abrigo rocoso se encuentra a unos 250 m. de La Serreta, también asomado como ésta al cañón de Los Almadenes. En la superficie de su interior y en la de los alrededores se han documentado cerámica común de mesa y ánforas romanas, sin que su alta fragmentación permita concreción cronológica mayor.

Los Realejos I es una cueva artificial de enterramiento colectivo del Eneolítico-Calcolítico. Se encuentra en la vertiente S. de la Sierra de Ascoy y los materiales procedentes de su expoliación se encuentran depositados en la sala I del Museo Regional de Murcia. En la criba, a la que procedimos de las tierras removidas por las excavaciones clandestinas, hallamos un fragmento de muñequita romana de terracota, que sin duda tuvo que ser depositada allí de forma intencional, pues vertiente arriba no existe resto alguno de vestigios de época romana. A unos 250 m. al E. se encuentra un pequeño abrigo rocoso que hemos convenido en denominar como Los Realejos II. Sobre sus paredes pueden observarse algunos restos de pinturas rupestres prehistóricas muy deterioradas, mientras que en la superficie de su escaso suelo encontramos dos fragmentos de Terra Sigillata Africana C. En sus alrededores apareció también cerámica prehistórica y un hacha pulida. En relación con la aparición de materiales romanos en lugares de anteriores enterramientos prehistóricos, este fenómeno se ha documentado en Vascongadas (Los Moros, Los Husos I), Palencia (Cueva Tino) y Logroño (El Tajón)[13], así como en la Región de Murcia: cuevas naturales de El Calor, Las Conchas, El Punzón y La Hoja en Cehegín, La Barquilla en Caravaca, El Peliciego en Jumilla, y La Serreta y El Río-Niño en Cieza. También se halló un fragmento de Terra Sigillata en el entorno del dolmen 2 de Bagil en Moratalla, saqueado tal vez en esta época (comunicación personal del director de las excavaciones de este yacimiento, el Dr. D. Jorge Juan Eiroa García de la Universidad de Murcia).

Los Grajos II es un abrigo rocoso de la Sierra de Ascoy en cuyas paredes se encuentran pinturas rupestres de épocas prehistórica e histórica[14], así como depósito arqueológico de

12 Los autores del hallazgo, así como inestimables colaboradores en las labores de prospección arqueológica, fueron los miembros del Grupo de Espeleología Los Almadenes de Cieza, a los que desde aquí tributo mi gratitud.

13 J.R. López Rodríguez, «Terra Sigillata Hispanica Tardía decorada a molde de la Península Ibérica», *Arte y Arqueología* 4, Salamanca 1985.

14 A. Beltrán Martínez, *La cueva de los Grajos y sus pinturas rupestres, en Cieza (Murcia)*, *Monografías Arqueológicas* VI, Universidad de Zaragoza 1969.

ocupaciones del Magdaleniense final[15] y del Neolítico Antiguo Cardial[16]. En el cercano abrigo de Los Grajos I se encuentran las importantes pinturas rupestres de estilo Naturalista Levantino descubiertas en 1962. Las pinturas rupestres de época histórica de Los Grajos II, parecen corresponder a dos momentos distintos. El momento más antiguo es el representado por unas pinturas rojas (y unas pocas grises) de tendencias esquematizantes entre las que caben destacar un hombre desnudo diademado que posee rayas radiales en la cabeza y en los genitales, un hombre a caballo con grandes orejas, un grupo (el único de coloración grisácea) formado por un équido, un posible cánido y otros 3 cuadrúpedos inidentificados, y varias letras que parece que tienen una sucesión alfabética. Entre estas se puede leer con claridad ABCD, con dificultad EF y debajo, otra vez con claridad, una R. El resto del texto se encuentra perdido al padecer la pared rocosa de la cavidad desconchados importantes, desconches que han sufrido importantes procesos de oxidación desde que se produjeron. Esto, junto con la gruesa capa de neocalcitas que cubre todas estas pictografías, indica una gran antigüedad de las mismas. Las semejanzas caligráficas de estas letras con algunas de los textos latinos que se encuentran en la Cueva Negra (Fortuna)[17] y en La Camareta (Hellín)[18], así como la documentación en la superficie de los Grajos II de varios fragmentos de cerámica común romana del servicio de mesa y cocina, nos hacen sospechar que la factura de dichas pictografías se realizó en la época romana. También en el entorno exterior de las cavidades se encontró una fíbula anular de la II Edad del Hierro[19] y tenemos noticias del hallazgo de pequeños fragmentos de Terra Sigillata. El segundo momento de las pinturas de época histórica está representado por un grupo de representaciones humanas, de tendencias esquematizantes, realizadas con un fino carbón. El tipo de gorro que llevan los personajes, el resto de su vestimenta (faldellín corto, etc.) así como el puño de las espadas que portan, parecen indicar su factura entre los ss. XV y XVI.

En el resto de Hispania el uso de las cuevas en época romana tampoco es infrecuente sobre todo en Vascongadas y Alto Ebro[20]. En Álava ha sido documentada en Los Moros, Araos, Los Husos I, Solacueva, Cobairada, Cobaederra II y Sarracho; en Vizcaya en Goikolau y Sagastigorri; en Burgos en Los Moros; en Castellón en Torre del Mal Paso; en Cuenca en La Mudarra; en Lérida en Cova Colomera; en Logroño en El Tajón y en Cueva Superior de Cueva de la Miel; en Palencia en Cueva de los Espinos y Cueva Tino; en Soria en Cueva del Asno y en Cueva de los Polvoristas; y en Santarem (Portugal) en Abrigo I das Bocas. El uso de estas cavidades en el País Vasco, para Mezquiriz[21], era de hábitat de pequeñas comunidades que se resistían a la

---

15 M. Martínez Andréu, «Aproximación al estudio del Epipaleolítico en la Región de Murcia», *XVI C.N.A.*, Zaragoza 1983.

16 M.J. Walker, «The persistence of upper Palaolithic tool-kits into the early south-east Spanish Neolithic», *Stone tools as cultural markers: change, evolution and complexity*, Australian Institute of Aboriginal Studies, Camberra 1977, pp. 361-378.

17 A. González Blanco *et alii*, «La Cueva Negra de Fortuna (Murcia) y sus TITVLI PICTI. Un santuario de época romana», *Antigüedad y Cristianismo* IV, Universidad de Murcia 1987.

18 A. González Blanco *et alii*, «La cueva de 'La Camareta', refugio ibérico, eremitorio cristiano y rincón misterioso para árabes y foráneos hasta el día de hoy. Sus graffiti», *XVI C.N.A.*, Zaragoza 1983.

19 A. Beltrán Martínez, *La cueva de los Grajos y sus pinturas rupestres, en Cieza (Murcia)*, *Monografías Arqueológicas* VI, Universidad de Zaragoza 1969.

20 J.R. López Rodríguez, «Terra Sigillata Hispanica Tardía decorada a molde de la Península Ibérica», *Arte y Arqueología* 4, Salamanca 1985; A. González Blanco *et alii*, «La población de La Rioja durante los siglos oscuros (IV-X)», Instituto de Estudios Riojanos, Logroño 1981, pp. 81-111.

21 M.A. Mezquíriz, 1972.

romanización. López Rodríguez está en desacuerdo con ello debido al carácter tardío de la mayoría de los yacimientos y por la inexistencia de ocupación altoimperial, época en la que verdaderamente se produjo el impacto de la romanización y no se dieron estos fenómenos. Además, la escasa potencia estratigráfica de la ocupación de época romana en las cuevas del Alto Ebro y Alto Duero, delata junto con otros hallazgos (tijeras de esquilar y cencerros) que en la mayoría de los casos se trataba de ocupaciones estacionales de pequeños grupos de pastores, más que de verdaderos hábitats.

Además del uso de las cavidades en época romana que motivó el depósito de elementos materiales, también algunas de estas cuevas y otras sin depósito de época romana fueron objeto de la realización de textos epigráficos en sus paredes. Así ocurrió con la Cueva Negra de Fortuna, La Camareta, Los Moros de Cogull y Los Grajos II.

La abundante epigrafía de la Cueva Negra de Fortuna deja totalmente claro que este lugar era un santuario dedicado a las ninfas, relacionado con las presuntas propiedades curativas de la fuente que manaba de este lugar y con los cercanos baños termales. Si las otras cavidades con epigrafía latino-romana anteriormente mencionadas (Los Moros, La Camareta y Los Grajos II) podrían haber tendido un culto paralelizable, tendrá que confirmarse con futuros hallazgos, ante la escasez de datos que poseemos en la actualidad.

Resulta también curioso observar el hecho de que algunas de estas cavidades de uso en época romana hubiesen sido en época prehistórica santuarios con arte rupestre. Éste es el caso de Los Moros (Cogull, Lérida), Solacueva (Jocano, Álava) y de los yacimientos murcianos de Las Conchas, El Calor (Cehegín), La Higuera (Cartagena), El Peliciego (Jumilla)[22], Abrigos del Pozo (Calasparra)[23], La Serreta, Río-Niño, Los Realejos II y Los Grajos (Cieza). También existen otras cuevas de uso romano en lugares inmediatos a cuevas con arte rupestre prehistórico en numerosísimos lugares, entre los que podemos destacar por hallarse en nuestro contexto regional Los Siete Pisos, Las Ruinas y El Camino (en Cehegín) cercanas a El Calor y Las Conchas; La Tierra y El Pozo (en Calasparra) cercanas a los Abrigos del Pozo; y la sima Promoción cercana a Las Enredaderas (Cieza). Si el hecho de la presencia de este arte rupestre prehistórico estimuló, o no, la creencia de los hispanorromanos en que estas cavidades pudieran ser morada de ninfas u otras divinidades o seres espirituales dignas de culto, nos queda para la duda. No obstante, como posibilidad, no nos parece descabellada la idea si tenemos en cuenta la gran cantidad de «coincidencias» que con anterioridad hemos apuntado, de cavidades de uso romano que poseen arte rupestre prehistórico, la inmensa mayoría de las que personalmente conocemos situadas en la Región de Murcia. Sobre cavidades u otros lugares con enterramientos prehistóricos que luego tuvieron también uso en época romana ya hemos hablado anteriormente.

En algunas de las cuevas de uso en época romana, anteriormente mencionadas, existen estructuras constructivas, pero el carácter superficial de las mismas parece indicar su posterioridad a la época clásica. Eso sí, varias de las de la zona de La Rioja, La Muela de Albojarico (Tobarra)[24] y La Camareta fueron excavadas artificialmente en época romana o tardorromana.

---

22 M. San Nicolás del Toro, «Aportación al estudio de las cuevas naturales de ocupación romana en Murcia», *Antigüedad y Cristianismo* II, Universidad de Murcia 1985.

23 C. Martínez, *et alii*, e.p.

24 J. Jordán Montes, A. González Blanco, «Probable aportación al monacato del SE. peninsular. El conjunto rupestre de la Muela de Alborajico (Tobarra, Albacete)», *Antigüedad y Cristianismo* II, Universidad de Murcia 1985, pp. 335-363.

La rareza de la localización de una construcción de época romana en el interior de una cueva nos ha hecho considerar la posibilidad de un uso cultural de la misma. No obstante, la inexistencia de material claramente votivo y la existencia de un basurero fuera de la construcción, nos hace pensar que las dos sucesivas construcciones allí instaladas se usaron principalmente como lugar de hábitat, y concretamente del hábitat de una persona que hacía, entre otras actividades, prácticas médicas, pues se han hallado tres útiles de bronce para este uso, dos de ellos de uso farmacopeo (el osculatorio y el pequeño colador). Con estas prácticas también podría posiblemente relacionarse la documentación de algunos fragmentos de ungüentarios de vidrio. La rareza del lugar de hábitat puede quedar justificado por el momento de denominada como «crisis del s. III»[25] y que llevó a una pequeña comunidad de pastores a buscar refugio en este lugar escondido, al ser imposible la pervivencia en las *villae* altoimperiales a causa de la inestabilidad política y social. La entrada en Hispania de grupos de francos durante la segunda mitad del s. III coincide, tal vez no casualmente, con el momento exacto de habitación de la cavidad. El esfuerzo constructivo desarrollado que nos permite hablar más de habitación que de simple ocupación de la cavidad pudo estar motivado por varias causas. Una de ellas podría ser el particular concepto de comodidad de los habitantes de la cavidad; la otra posible causa mixtificaría el uso habitacional de la construcción con el posible uso cultural de la misma. Si este uso cultural de la construcción tardorromana de La Serreta pudiera confirmarse, deberíamos preguntarnos necesariamente si éste tuvo o no algo que ver con las actividades de farmacopea allí desarrolladas, así como su posible relación con la cercana fuente de El Borbotón, de aguas sulfurosas y termales. Todo ello es algo que no podemos afirmar tajantemente en el estado actual de las investigaciones. No obstante, los datos que conocemos, por las fuentes arqueológicas y literarias greco-latinas, de cultos ninfáticos en cuevas con fuentes en el interior o en sus cercanías, confirmadas en nuestro entorno por la Cueva Negra de Fortuna, nos sugieren esta posibilidad como algo más que probable. Descartada queda la posibilidad de que el presunto culto allí desarrollado tuviera algo que ver con eremitas cristianos, pues no existen pruebas iconográficas a su favor, además de que ello estaría en contradicción con el uso de la lucerna con escena erótica anteriormente mencionada.

BIBLIOGRAFÍA

BELTRÁN MARTÍNEZ, A., *La cueva de los Grajos y sus pinturas rupestres, en Cieza (Murcia), Monografías Arqueológicas* VI, Universidad de Zaragoza 1969.

CAPDEVILA, R.M., *Historia de la Muy Noble y Muy Leal, hoy Excelentísima Ciudad de Cieza del Reino de Murcia...*, tomo II, Murcia 1928. «Descripción» en pp. 23-58.

GARCÍA DEL TORO, J., «Las pinturas rupestres de la Cueva-sima de «La Serreta» (Cieza, Murcia). Estudio preliminar», *Anales de Prehistoria y Arqueología*, 4, Universidad de Murcia 1988.

GONZÁLEZ BLANCO, A., *et alii*, «La población de La Rioja durante los siglos oscuros (IV-X)», Instituto de Estudios Riojanos, Logroño 1981, pp. 81-111.

25 M. López Campuzano, J. Salmerón Juan, «Consideraciones sobre la condición económica y social del campesinado romano en la Vega de Cieza (Murcia) durante el s. III y primera mitad del s. IV d.C.: El punto de vista de la prospección y de la excavación arqueológica», *Verdolay* 5, Museo Regional de Arqueología, Murcia 1994.

GONZÁLEZ BLANCO, A., *et alii*, «La cueva de 'La Camareta', refugio ibérico, eremitorio cristiano y rincón misterioso para árabes y foráneos hasta el día de hoy. Sus graffiti», *XVI C.N.A.*, Zaragoza 1983.

GONZÁLEZ BLANCO, A., *et alii*, «La Cueva Negra de Fortuna (Murcia) y sus TITVLI PICTI. Un santuario de época romana», *Antigüedad y Cristianismo* IV, Universidad de Murcia 1987.

JORDÁN MONTES, J., GONZÁLEZ BLANCO, A., «Probable aportación al monacato del SE. peninsular. El conjunto rupestre de la Muela de Alborajico (Tobarra, Albacete)», *Antigüedad y Cristianismo* II, Universidad de Murcia 1985, pp. 335-363.

LÓPEZ CAMPUZANO, M., SALMERÓN JUAN, J., «Consideraciones sobre la condición económica y social del campesinado romano en la Vega de Cieza (Murcia) durante el s. III y primera mitad del s. IV d.C.: El punto de vista de la prospección y de la excavación arqueológica», *Verdolay* 5, Museo Regional de Arqueología, Murcia 1994.

LÓPEZ RODRÍGUEZ, J.R., «Terra Sigillata Hispanica Tardía decorada a molde de la Península Ibérica», *Arte y Arqueología* 4, Salamanca 1985.

MARTÍNEZ ANDRÉU, M., «Aproximación al estudio del Epipaleolítico en la Región de Murcia», *XVI C.N.A.*, Zaragoza 1983.

MONTES BERNÁRDEZ, R., «La cueva de Los Pucheros y los cápridos de la Región de Murcia», *Murcia Arqueológica* 3, Murcia 1993.

MONTES BERNÁRDEZ, R. (e.p.), «Los primeros pasos del hombre en la Región. Los restos de Cieza», *Historia de Cieza*, vol. I.

SALMERÓN JUAN, J., «Las pinturas rupestres esquemáticas de 'Las Enredaderas' (Los Almadenes) en Cieza, Murcia. Estudio preliminar», *Bajo Aragón Prehistoria* VII-VIII, Zaragoza 1987.

SALMERÓN JUAN, J., «Cultura material y pintura rupestre en Los Almadenes (Cieza, Murcia)», *XIX C.N.A.* II, Zaragoza 1989.

SALMERÓN JUAN, J., *et alii*, «Hallazgo de las primeras muestras de Arte Rupestre Paleolítico de la Región de Murcia», *Revista de Arqueología* 156, Madrid 1994, pp. 62-63.

SALMERÓN JUAN, J., *et alii* (e.p.), «Las pinturas rupestres paleolíticas de las cuevas de Jorge, Las Cabras y El Arco (Los Losares, Cieza)», *Murcia Arqueológica.*

SAN NICOLÁS DEL TORO, M., «Aportación al estudio de las cuevas naturales de ocupación romana en Murcia», *Antigüedad y Cristianismo* II, Universidad de Murcia 1985.

SÁNCHEZ MARTÍNEZ, C. (e.p.), «Excavaciones arqueológicas de urgencia en la Cueva-sima de la Serreta», *Murcia Arqueológica* 5, Murcia.

SÁNCHEZ SÁNCHEZ, J., *et alii*, «Hallazgos arqueológicos en la sima-cueva de La Serreta (Cieza)», *Comunicaciones sobre el Carst en la provincia de Murcia* I, Murcia 1975.

VEGAS, M., *Cerámica común romana del Mediterráneo occidental, Publicaciones eventuales* 22, Universidad de Barcelona 1973.

WALKER, M.J., «The persistence of upper Palaolithic tool-kits into the early south-east Spanish Neolithic», *Stone tools as cultural markers: change, evolution and complexity*, Australian Institute of Aboriginal Studies, Camberra 1977, pp. 361-378.

YELO TEMPLADO, A., *et alii*, «Aportación al estudio del poblamiento y los regadíos de época romana en la cabecera del Valle del Segura. Fuentes documentales y Arqueológicas», *Antigüedad y Cristianismo* V, Universidad de Murcia 1988.

Lengua e historia, **Antig. crist. (Murcia) XII, 1995**
Scripta Fulgentina (Murcia) V / 9-10, 1995

EL CONJUNTO FUNERARIO BIZANTINO DE TELL MAGARA

GONZALO MATILLA SÉIQUER
ANTONINO GONZÁLEZ BLANCO
(Universidad de Murcia)

I. INTRODUCCIÓN

La importancia que tiene Siria en época tardorromana y en especial en época bizantina es de sobra conocida. Sin embargo cualquier referencia a esta época se limita a Antioquía o a los grandes conjuntos arquitectónicos conocidos como *ciudades muertas* de la región basáltica al este de Alepo. En cuanto al Éufrates, tremendamente importante en períodos anteriores, los puntos de parada y reflexión se limitan al curso medio[1] y a Dura Europos (en las proximidades de Deir ez Zor) ya cerca de la frontera con Iraq.

Pero es impensable que una arteria de vida y comunicación que como mínimo desde el Bronce Antiguo ha sido tan importante se viera relegada en estos períodos como por arte de magia. Cierto es que en la actualidad apenas hay núcleos de cierta consideración a lo largo del cauce del río, pero esto no ha sido más que el fruto de un lento proceso que empieza muchos siglos antes. Efectivamente una población profundamente cristiana fue capaz de replegarse

1 A este respecto se pueden citar Sergiopolis (Resafa), Callinicum (Raqqa), Circesium (Buseira), Zenobia (Halabiyyeh), Sura (Suriya), Neokaisareia (Dibsi Farag) o Barbalissus (Meskene). El trabajo de Thilo Ulbert «Villes et fortifications de l'Euphrate à l'époque paléo-chrétienne», *Archeologie et histoire de la Syrie II*, Saarbrücken 1989, pp. 283-296, es un buen punto de referencia en el que las informaciones que ofrecen las fuentes se han conjugado con los datos obtenidos de excavaciones arqueológicas cuando las hay y de prospecciones apoyadas por magníficas topografías.

sobre sí misma y establecer unas firmes bases sobre las que poder autoconsumirse sin ser consciente de ello[2].

Una serie de prospecciones realizadas por el Área de Historia Antigua de la Universidad de Murcia dentro del marco de la Misión Arqueológica en Siria del Instituto Interuniversitario del Oriente Antiguo, han dado como uno de sus muchos frutos la profusa documentación de testimonios que manifiestan una activa presencia del mundo bizantino en el curso alto del Éufrates sirio[3].

Uno de los hechos más notables puestos de manifiesto ha sido el hallazgo de centenares de cuevas artificiales utilizadas en la mayor parte de los casos como lugar de enterramiento, aunque también las hay de culto y de hábitat, incluso en un caso se ha podido constatar la transformación de una cueva funeraria del siglo VI en una vivienda.

La gran cantidad de enterramientos de época tardía encontrados testimonia lo floreciente que fue el período bizantino en el curso alto del Éufrates.

De todos los conjuntos funerarios es el de Tell Magara[4] uno de los que ofrece mayor interés. Se trata de una colina calcárea en la margen izquierda del Éufrates. El río todavía lame, aunque con dificultad sus partes bajas y en tiempos, antes de la construcción de las presas hidraúlicas en Turquía que han hecho disminuir su caudal, las aguas se debían ceñir al yacimiento. Sobre el promontorio rocoso se encontraba un Tell de aceptables dimensiones que en la actualidad ha sido desfondado y removido con máquinas para habilitarlo para labores agrícolas, aunque todavía se pueden ver rastros de muros en superficie. En una de las zonas intactas donde se conserva un pequeño asentamiento neolítico se llevan a cabo excavaciones arqueológicas por un equipo francés.

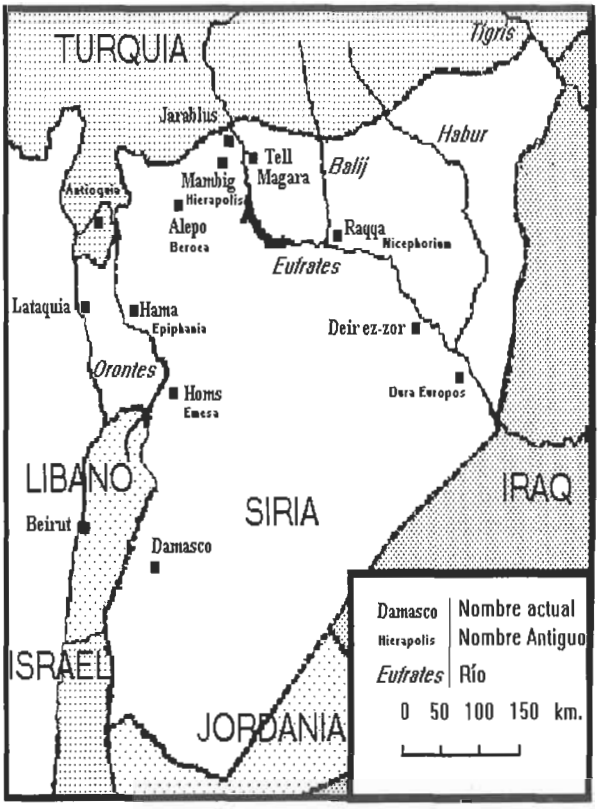
Las fachadas sur y oeste que son las que caen casi en vertical al río están completamente horadadas por las cuevas funerarias. Muchas de ellas se han hundido con el paso de los años y

---

2 El carácter de esta noticia no aconseja extendernos demasiado sobre aspectos importantes, pero en cierta medida marginales en este contexto, de la población cristiana de los siglos V a X, pero conviene recordar aunque sea en esbozo, que una sociedad cansada con graves problemas políticos y con pocas perspectivas terrenas optó paulatinamente por el alejamiento de las *pasiones* y el acercamiento hacia posturas de contemplación. Familias enteras llegaron a retirarse a los monasterios, las tierras se fueron abandonando y el crecimiento de la población llego con el tiempo a ser negativo. Una sociedad entera se había autoinmolado sin darse cuenta. Una exposición sumaria de las perspectivas que ofrece el estudio del cristianismo de Siria para la historia total de la región puede verse en E. Honigmann, «Syria», *PW* IV A, 2, cols. 1696 ss. Además: J. Labourt, *Le christianisme dans l'empire Perse*, Paris 1904; L. Duchesne, *The Early Hystory of the Churc*, vol. 2, London 1912; E. Honigmann, *Evêques et évechés monophysites d'Asia antérieure ai VIe siècle*, Lovain 1951; M.L. Chaumont, «Les Sassanides et la christianisation de l'Empire iranien au IIIe siècle de notre ère», *Revue de l'Histoire des Religions* 165 (1964) 165-202; J.M. Fiey, «L'Elam, la première des métropoles ecclésiastiques syriennes orientales», *Melto V. Kaslik (Liban)*, 1969, pp. 221-267; S. Brock, «Christians in the Sasanian Empire: A case of divided loyalties», en S. Mews (ed.), *Religion and National Identity. Studies in Church History* 18 (Oxford 1982) 1-19; T.D. Barnes, «Constantine and the Christians of Persia», *JRS* 75 (1985) 126-136.

3 Las prospecciones llevadas a cabo en la zona hasta la actualidad han sido bastante sucintas, limitándose a enumerar yacimientos arqueológicos que habitualmente son descritos en unas pocas líneas. En cualquier caso una de las más completas es la editada por Paul Sanlaville, *Holocene Settlement in North Syria*, BAR International Series 238, Lyon 1985. Una de las más recientes es la realizada por T. L. McClellan & A. Porter, *Archaeological Surveys of the Tishreen Dam Flood Zone* (edición no venal) con motivo de la construcción de la presa hidroeléctrica de *Tisrín*, pero los datos aportados en ésta dejan mucho que desear.

4 La traducción de este nombre es *Colina de las Cuevas*. Está situado apenas 1 km. al norte de Qara Quzaq, sede de la Misión Arqueológica del Instituto del Oriente Antiguo. Se encuentra a 30 km. al este de Mambig (Hierapolis), a 35 al sur de Jarablus (Karkemis/Europos) y apenas a 4 km. al sur de Tell Ahmar (Til Barsip/Kar Salmanasar).



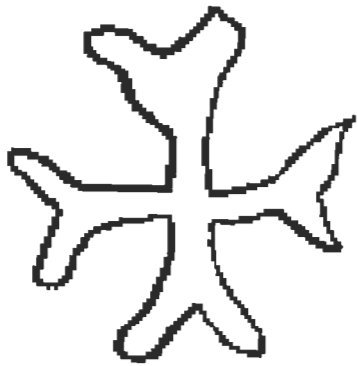
otras están tan colmatadas de limos que resulta imposible acceder a ellas. Pero hay al menos una docena a las que, aunque con dificultad, se puede entrar. Además de por tipología, la adscripción cristiana de las mismas se ve confirmada por una cruz griega labrada en el dintel de la puerta exterior de una de ellas.

El esquema constructivo es semejante en todas. Una serie de escaleras talladas en la roca y en la actualidad apenas visible comunica el Tell con las tumbas y hace posible el tránsito por la escarpada pendiente de la colina.

Por estas escaleras se accede a unas hoquedades rectangulares de unos 0.80 m. de ancho por casi 2 m. de altura desde donde arrancan hacia el interior de la roca entre 15 y 20 peldaños que descienden en un ángulo de 45°.

En el extremo inferior de la rampa se encuentra el vano de entrada a la cámara funeraria de la misma anchura que la escalera pero de apenas un metro de altura. En este lugar el pasadizo se ensancha un poco para dar cabida a una piedra circular de 1 m. de diámetro que encajada en una entalladura paralela a la puerta y deslizándose sobre sí misma sirve para bloquear o abrir la entrada[5].

5 Este tipo de cierres en las sepulturas está bien documentado en Oriente. Por citar algún ejemplo elemental baste recordar Jn 11 38-41.



Cruz griega de una de las tumbas de Tell Magara.

De esta manera se entra directamente en la cámara funeraria o en una habitación que hace las veces de vestíbulo y distribuidor. En el interior suele haber un mínimo de tres sarcófagos labrados en la roca y de momento se ha documentado un número máximo de 17 sarcófagos, habitualmente bajo arcosolios.

II. EL HIPOGEO DE LA INSCRIPCIÓN

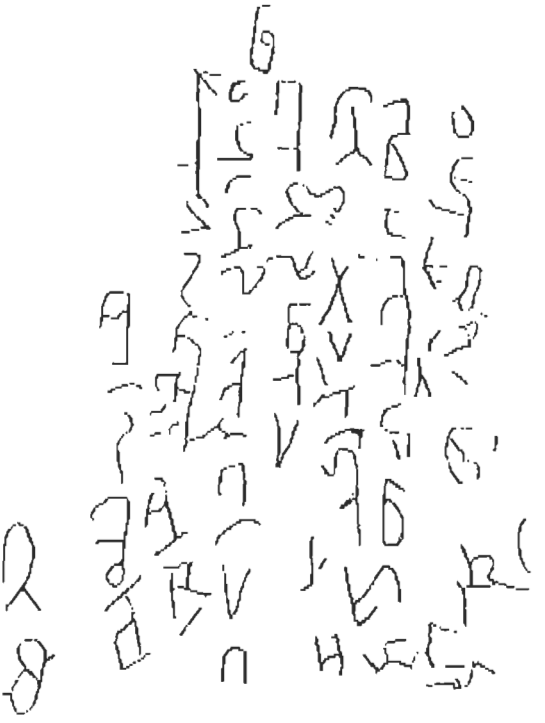
El panteón que en este caso queremos resaltar tiene dos particularidades: una es que posee mayor superficie interior y otra que tiene en el vestíbulo una amplia inscripción funeraria escrita en caracteres siriacos.

Tras un estrecho vano de 0.65 m. que comunica los escalones con el distribuidor se accede a un espacio rectangular de 3.25 m. por 2.60. En él se abren cuatro puertas. Dos adinteladas frente a la entrada y otras dos abovedadas en cada una de las paredes laterales. El techo es plano y la luz de la habitación de 2.5 m.

Entre las puertas adinteladas se encuentra la inscripción. Son nueve líneas (dos de ellas muy cortas) escritas verticalmente para facilitar la lectura a los difuntos. Al parecer se trata de un texto religioso[6]. La importancia de la misma no está tanto en lo que exprese directamente como en la preciosa información que nos da respecto a las características culturales del grupo que construyó los hipogéos. Aunque sobre este asunto incidiremos después.

Cámara I: Habitación cuadrada de 2 m. por 2 m. de espacio libre y 2 m. de altura. Tiene 5 sarcófagos (quizá sería más correcto decir fosas elevadas) labrados en la roca y situados en hornacinas rematadas en la parte superior en arcosolios. Uno se encuentra junto a la puerta y los otros cuatro dos a dos en las paredes restantes (en ninguno de los casos la pared en la que se abre la puerta tiene hornacinas). Las longitud de las fosas oscila entre los 2 m. y los 1.80 m., y la anchura está ente 0.66 m. y 0.75 m., mientras que la altura que hay entre el fondo de las mismas y la clave del arco que las cubre es de 1.40 metros.

6 En este momento está siendo estudiada por J. Texeidor.



Inscripción en alfabeto siriaco.

Cámara II: Habitación cuadrada de 2 m. por 2 m. de espacio libre y 2 m. de altura. Tiene 3 sarcófagos, uno en cada una de las paredes. Las características son semejantes a las de la Cámara I excepto en la distancia del fondo de las tumbas al arco que es algo menor: 1.30 m.

Cámara III: Es la mayor de todas. Habitación rectangular de 4 m. por 2 m. de espacio libre y 2 m de altura. En su interior hay 5 sarcófagos, uno en el fondo y dos en cada una de las paredes largas. Las características vuelven a ser semejantes. Esta cámara presenta en su centro, donde terminan las dos primeras tumbas y comienzan las siguientes un arcosolio que cubre el pasillo. Dicho arco no tiene ni función arquitectónica ni decorativa, esto unido a que separa dos espacios de 2 m. por 2 m. (como en las cámaras I, II y IV) sugiere que en origen la habitación era más o menos semejante a las demás y que tenía tres fosas. Con posterioridad hubo una ampliación, eliminándose la tumba del fondo y alargándose el espacio en 2 m. donde se ubicaron tres nuevos sarcófagos, quedando el arco central como testimonio de la fosa que se eliminó.

Cámara IV: Habitación cuadrada de 2 m. por 2 m. de espacio libre y 2 m. de altura. Tiene 3 sarcófagos, uno en cada una de las paredes laterales y dos en la del fondo.

Ajuar funerario: En el interior se veían abundantes fragmentos de cerámica (muchos de ellos de ánfora) sobre la tierra suelta procedente del vaciado de las tumbas. En la cámara II

sobre el borde de una de las sepulturas había media lucerna, un cuenco alto casi completo y un fondo anular de jarra[7]. En la cámara III había una lucerna completa.

Conseguimos enterarnos por un aldeano que había conocido la cueva antes del expolio que las escaleras de acceso estaban llenas de lucernas y junto a la puerta se encontraba un recipiente de vidrio. En el vestíbulo se apilaban grandes ánforas en cuyo interior había amontonados sin orden ni concierto huesos humanos. Es posible que ánforas con huesos hubiera en alguna de las cámaras, pero la información que nos dieron al respecto era algo confusa. Lo que si había en las cámaras, en los rebordes de las tumbas, eran grandes cantidades de lucernas y de copas y unguentarios de vidrio. El suelo también estaba repleto de lucernas.

Pudimos saber también que los sarcófagos carecían de tapa y que los muertos estaban enteros, en posición de cúbito supino y sin tierra que los cubriera. Alguno de ellos tenía cuentas de ámbar. Posiblemente se tratara de accesorios del vestido.

III. EL CONTEXTO INMEDIATO

En lo que queda de Tell no se puede identificar con certeza ningún resto constructivo como bizantino, no obstante la zona ofrece importantes vestigios de esta época.

Hacia el sur, el Tell más próximo (apenas 0.5 km.) es el de *Suleiman Shah*, llamado de esta manera por encontrarse allí la tumba de este sultán turco. En origen este enterramiento estaba más al sur, cerca de Qalat Jabar, pero la construcción del Lago Al-Assad obligó a cambiar el emplazamiento. Esta colina en la actualidad goza del mismo derecho de extraterritorialidad que las embajadas, perteneciendo a Turquía, circunstancia esta que ha impedido la prospección. Copeland & More que dicen que sus períodos de ocupación son desconocidos, encontraron cerámicas, silex y basalto, y sugieren que un asentamiento en este punto estaría justificado por el estrechamiento del cauce del Éufrates que permite su cruce con mayor facilidad[8]. En cualquier caso su proximidad con Tell Magara y su misma naturaleza geomorfológica sugiere que tuvo que ser utilizado conjuntamente.

Unos 0.7 km. al sur se encuentra la moderna alquería de *Qara Quzaq* y el Tell del mismo nombre. En lo alto de este los restos más modernos encontrados no sobrepasan la época de los Flavios[9]. Sin embargo se extienden desde el pie del Tell hacia el oeste bastantes vestigios que ocupan una importante extensión. En la actualidad todos los muros están reducidos a cimientos a causa del reaprovechamiento de materiales para la construcción de casas de la aldea, pero a principios de siglo, cuando Qara Quzaq era todavía un despoblado Gertrude Lowthian Bell que

---

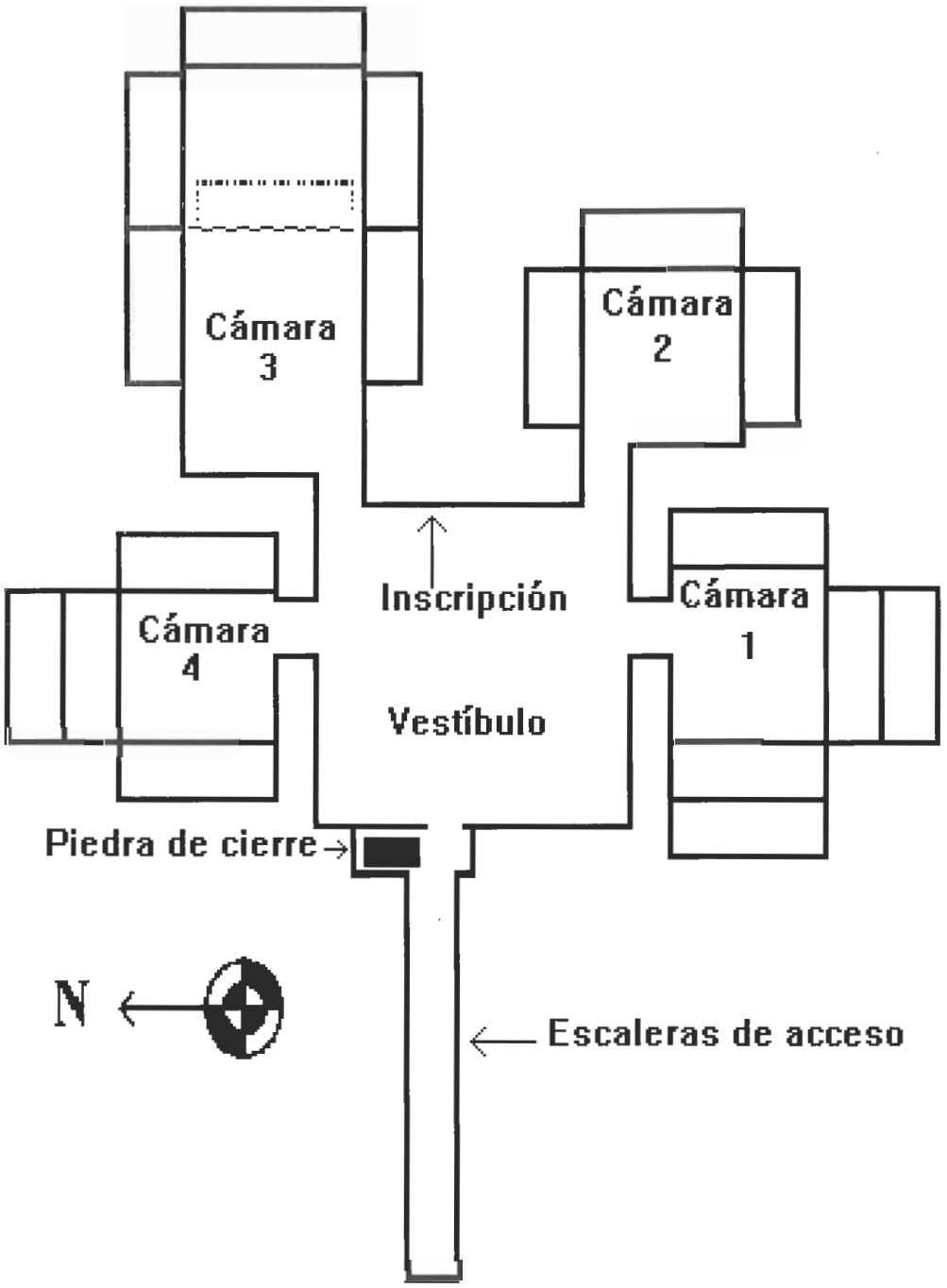
7 *Lucerna*: Fractura irregular. Desgrasante fino. Cuerpo cerámico poroso y blando. Color amarillo anaranjado. Se conserva la mitad de la mitad superior con asa de apéndice maciza, medio margo abombado y acanalado con 4 escalones, orificio de alimentación y parte del pico. Está rota de antiguo.

Cuenco: Fractura irregular. Desgrasante fino. Cuerpo cerámico compacto y duro de color amarillo. Cuenco troncocónico con el borde recto. Labio ligeramente biselado interior, carena interior que hace el fondo interno más profundo. Fondo umbilicado interior.

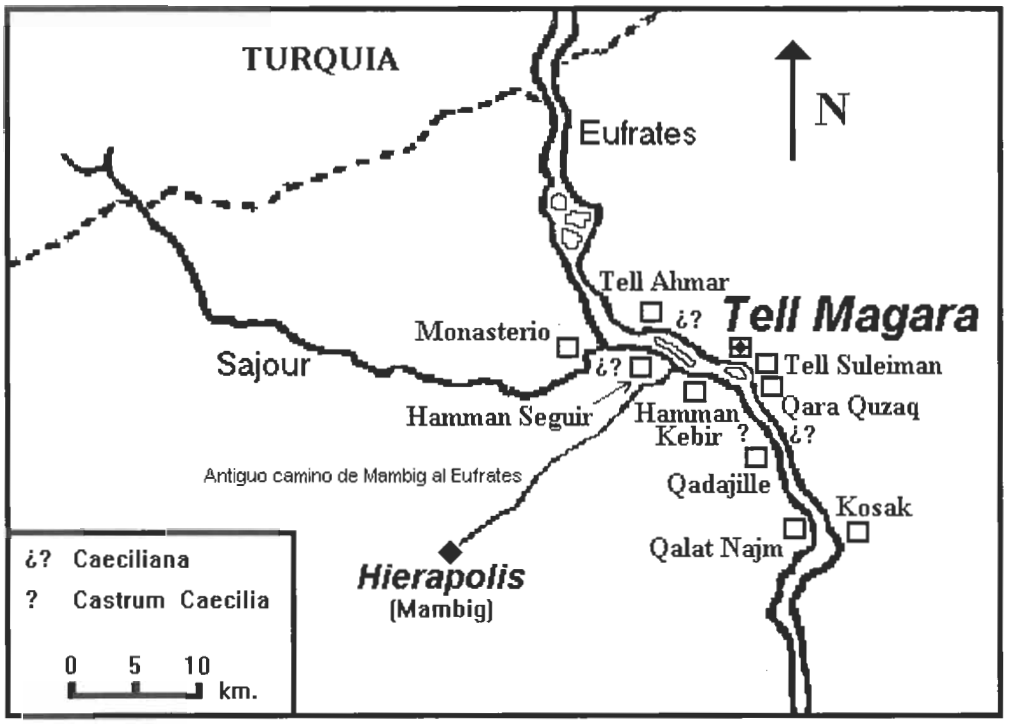
8 L. Copeland, A.M.T. Moore, «Inventory and description of sites», en P. Sanlaville (ed.), *Holocene Settlement in North Syria*, BAR International Series 238, Lyon 1985, p. 55.

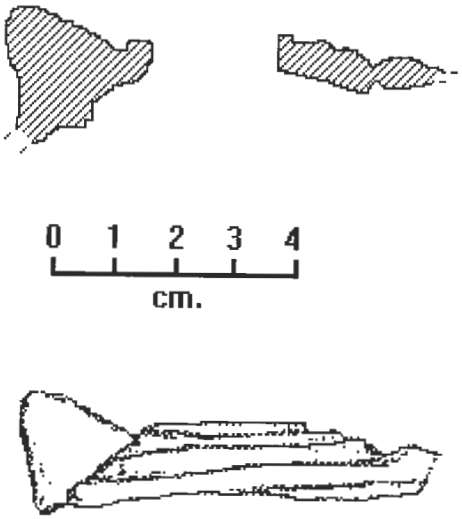
9 A. González Blanco, G. Matilla Séiquer, «Qara Quzaq en el contexto de la romanización del Éufrates Medio», en G. del Olmo Lete (ed.), *Tell Qara Quzaq I*, Barcelona 1994 (en prensa).

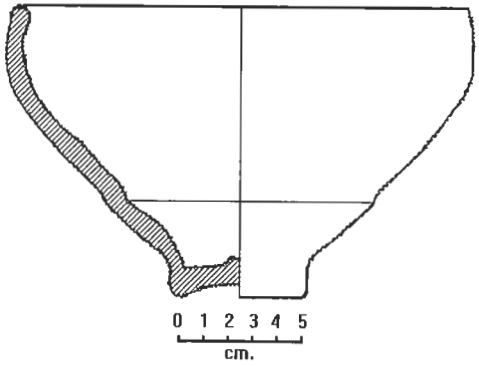
10 G.L. Bell, *Amurath to Amurath*, London 1924, p. 30.



Planta del hipogeo.







Lucerna del interior del Hipogeo de la Inscripción. *Cuenco del interior del Hipogeo de la Inscripción.*

en un viaje por Oriente pasó por allí recoge la noticia de que se conservaban muchas piedras labradas y modeladas ocupando un área grande y que existían todavía edificios (no precisa más) que conservaban la mitad de su alzado[10]. Ella interpreta a juzgar por lo que ha visto que podría tratarse de una ciudad bizantina. Y lo real es que la aventurera vio los restos de lo que había sido la última ocupación clásica de Qara Quzaq. Hasta bien entrado el siglo XX no hay poblaciones asentadas allí y cuando éstas se establecen desmantelan o reaprovechan los restos aún en pie.

Cauce abajo, a unos 0.5 km. de Qara Quzaq, junto al poblado de *Yamaia* se encuentran abiertas en la pared caliza de una pequeña rambla que muere en el Éufrates dos cuevas artificiales contemporáneas a las de Tell Magara. La escalera (en este caso rampa) de acceso es menor. En el interior existe un espacio único con planta de cruz griega. En un brazo se encuentra la puerta de acceso y en cada uno de los otros tres estaban situadas tres fosas formando un *triclinium*. Se pudo documentar como al menos las fosas de una de las cuevas se arrasaron en un momento posterior para convertir el ámbito funerario en un espacio doméstico. Simultáneamente a esto la puerta también se agrandó[11].

Cerca de 8 km. río abajo están las alquerías de Kosak Shamali y Kosak Janubi separadas por una rambla que habitualmente inunda el Éufrates. Entre ellas está la pequeña elevación de Tell Kosak en la que si bien se encuentran materiales altoimperiales, no hay ningún rastro de ocupación bizantina. Pero al norte del Tell existen media docena de cuevas artificiales de enormes proporciones. En origen se abrieron siguiendo vetas para la extracción de piedra. Pero el caso es que una vez paralizada la explotación como cantera quedaban unos espacios interiores de enormes proporciones reutilizados en época bizantina y posiblemente durante los primeros tiempos de la dominación musulmana. Cierto es que todavía no hay muchos elementos de juicio, pero es posible que su funcionalidad fuese cultual. La mayor de todas tiene tres columnas en su interior y una serie de dibujos en las paredes donde también se conservan tres inscripciones árabes en cuidada caligrafía que magnifican a Dios y a su profeta. Parece un intento de desacralizar lo cristiano y sacralizar lo musulmán.

Además de las cuevas hay una extensa zona de canteras al aire libre donde pueden verse escaleras labradas, restos de habitaciones y entalles en las paredes verticales para encajar vigas.

Pasando a la otra orilla del río se encuentra *Qalat Najm*, fortaleza medieval musulmana construida sobre un promontorio rocoso en el que se asienta un tell. El castillo era estatal y tenía como función el control del vado del río. Alrededor de él se abren innumerables cuevas artificiales, unas del tipo de las de *Kosac*, de grandes proporciones y con su origen en la extracción de piedra y otras, la mayoría, semejantes a las de Tell Magara o Qara Quzaq. Son cuevas de planta de cruz griega generalmente con 3 enterramientos cada una. Sobre la entrada de una de ellas hay una cruz de características semejantes a la de Tell Magara. En 1922 todavía se distinguían en el lugar los restos de una iglesia en ruinas[12].

Río arriba, en lo alto de unos acantilados, hay unas cuevas que todavía a principios de siglo estaban habitadas[13].

---

11 Muchos más datos se podrían aportar de estas cuevas, pero en cualquier caso aquí no nos interesan más que como parte de la contextualización de Tell Magara. En un inminente trabajo aparecerán los resultados de la excavación de las mismas.

12 J.P. Pascual, C. Velud, B. Geyer (edd.), *Une mission de reconnaissance de l'Euphate en 1922. Premiere partie: Les cartes*, Damas 1988, Mapa IV.

13 *Ibid.*

A mitad de camino entre Qara Quzaq y Qalat Najm, en la margen derecha del Éufrates se encuentra la aldea de Bortogali o Qadajiye. Entre esta y la orilla del río se hay una pequeña meseta de unos 120 m. por 100 m. con una secuencia arqueológica de Halaf, Hierro, romano, bizantino e islámico. A juicio de Moore la razón del asentamiento en ese lugar al que considera totalmente inadecuado para la agricultura, es el fácil vado que existe. Para apoyar esto utiliza como argumento la presencia en la actualidad de pequeños botes que tienen como función atravesar el cauce[14].

Justo enfrente de Qara Quzaq, en lo alto de un monte que se eleva casi verticalmente desde el valle y que es conocido como *Qalat* se encuentra un campamento militar romano (posiblemente pueda ser una continuación de otro helenístico). Sin embargo su cronología no sobrepasa el s. II d. C.[15].

Río arriba se encuentran los pueblos de *Hamman Kebir* y *Hamman Seguir*. En el primero hay restos de época bizantina, aunque de momento no es fácil precisar su naturaleza. En el segundo los basamentos de unos imponentes edificios romanos junto a una fuente de aguas termales atestiguan una presencia romana posiblemente continuada hasta el período bizantino.

Hasta la confluencia del río *Sajour* con el Éufrates, algo más de un kilómetro aguas arriba de Hamman Seguir, se pueden segir los restos de una calzada romana que en muchos puntos tiene necesidad, para su continuación, de tallar la roca que aflora en superficie. Junto a los restos de esta calzada hay varios asentamientos romano-bizantinos y una gran cantidad de hipogéos labrados en la roca.

Pero es justo inmediatamente antes de la desembocadura del Sajour donde se encuentra un conjunto arqueológico de primera magnitud que bien pudo en su momento cohesionar todos los asentamientos que estamos esbozando.

No es el objeto ahora entrar en detalles excesivos, pero conviene al menos decir que se trata de un complejo monacal tallado en la roca y que ocupa cerca de 1.5 km. de frente rocoso. Hasta ahora se han podido distinguir sin duda alguna el claustro, dos iglesias, bastantes celdas y muchos hipogéos[16].

Podríamos continuar extendiendonos por los cuatro puntos cardinales, pues el mundo bizantino y cristiano se extiende con una riqueza tremenda más allá del valle del Éufrates, y dentro del mismo hacia el norte y el sur. Pero para ilustrar lo que era la vecindad inmediata de Tell Magara en esta época, lo expuesto hasta ahora es suficiente.

---

14 L. Copeland, A.M.T. Moore, *op. cit.*, pp. 48-49.

15 A. González Blanco, G. Matilla Séiquer, *op. cit.*

16 A pesar de la espectacularidad de los restos casi nadie se ha ocupado no ya de su estudio, sino de dar noticia de su existencia. A. Ainsworth, *Researches in Assyria, Babylonia and Chaldea*, London 1838, p. 61, dice que en la desembocadura del Sajour hay una inscripción griega poco visible que posiblemente se trate de la misma que hemos localizado, calcado y estudiado en una de las celdas. Vuelve a dar la misma información años mas tarde en *A personal narrative of the Euphrates Expedition*, London 1888, p. 245. F. Delitzsch, *Wo lag das Paradies?*, Leipzig 1881, p. 266 publica unos extractos del diario de G. Smith que dice haber visto en el mismo lugar una inscripción latina. A juicio de G. Goossens, *Hiérapolis de Syrie. Essai de monographie historique*, Louvain 1943, p. 199 n.2, se trata del mismo epígrafe y pudiera ser porque hasta ahora nosotros ho hemos hallado ninguno latino. Posteriormente Jalabert y Mouterde no la citan en *Inscriptions grecques et latines de Syrie*.

IV. LAS CIUDADES

Entre las ciudades próximas al complejo funerario es necesario citar como mínimo a la actual *Mambig*[17] (la *Hierapolis* Helenística o la *Bambyke-Mabbog* asiria y persa). Su importancia radica en que se convirtió en un centro religioso de primer orden donde se rendía culto a *Atargatis*, y por lo tanto en un lugar de peregrinación, tránsito y comercio verdadero punto de confluencia y efervescencia de ideas y opiniones. Está atestiguada la existencia de minorías cristianas a partir de mediados del s. IV[18]. Sabemos que a finales de siglo está mucho más extendido el cristianismo aunque todavía funciona el santuario de Atargatis[19], pero es posible, como apunta Goossens que las medidas tomadas por Teodosio I en 391 y 392 contra el culto pagano provocaran la destrucción del templo o bien su conversión en iglesia, aunque esto no acabaría definitivamente con el culto ancestral que al menos pervive hasta mediados del s. VI[20].

En la actualidad la ciudad ha sufrido un notable incremento de población y una caótica fiebre constructiva y no quedan restos de la antigua Hierápolis que no estén enmascarados o enterrados, pero en 1839 aún se conservaba el edificio semiderruido de una primitiva iglesia que como todo ornamento tenía cruces griegas labradas sobre sus piedras[21].

El punto que unía ambas orillas del Éufrates con Hierápolis estaba situado en *Caecilia* o *Caeciliana*. Sobre esta ¿ciudad? hay disparidad de opiniones en cuanto a su localización. Los datos de las fuentes no permiten más que una tentativa ubicación y la epigrafía todavía no ha dado una respuesta definitiva. A principios de siglo K. Regling optaba por *Qalat Najm* como el emplazamiento perfecto, se basaba en varios supuestos: que en la Edad Media había sido el vado más importante, que en el siglo anterior se conservaban restos de un puente y una calzada y que las distancias expresadas en la *Tabula Peutingeriana* concordaban más o menos[22].

Nosotros no hemos hallado ningún indicio en las prospecciones realizadas en la zona de Qalat Najm ni de calzada ni de puente y aunque la exploración habrá de completarse solo han aparecido de momento las cuevas antes mencionadas y algunos fragmentos de sigillata del s. I d.C. Por otra parte Goossens desmonta la argumentación de Regling y basándose en las fuentes y la arqueología sitúa *Caeciliana* en la zona de *Hamman Seguir*[23], lo cual nos parece bastante más verosímil. No sólo la abundancia de restos arqueológicos que antes mencionábamos podría ser un argumento a tener en cuenta, sino que hasta la construcción, hace pocos años, de la moderna carretera que une Mambig con Hasake y del puente que cruza el Éufrates a la altura de

---

17 Una magnífica monografía sobre esta ciudad con un intento de reconstrucción histórica es la publicada por G. Goossens, *op. cit.*

18 En 325 Philoxénos, obispo de Hierapolis asiste al Concilio de Nicea. Cf. *Patr. Nic. nomina, graece*, IX 54.

19 Macr. *Satur.* I 17.

20 G. Goossens, *op. cit.*, p. 157.

21 H. Leclercq, «Hiérapolis et Hiéropolis», *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, Tomo VI-2, Paris, col. 2377-78.

22 K. Reglig, «Zur historischen Geographie des Mesopotamischen Parallelograms», *Klio* I (1902) 472. Su opinión ha sido seguida por bastantes autores. Cf. E. Honigmann, «Hierapolis», *PW* IV, 1924, p. 735, e «Historische Topographie von Nord-Syrien im Altertum», *ZDPV* XLVI (1923) p. 175. M. Streck, «Caeciliana», *PW* I, 1903, p. 266, y «Kal'at Nadjm», *Encyclopédie de l'Islam* II, 1927, p. 721. V. Chapot, *La frontière de l'Euphrate*, Paris 1907, p. 281. F. Cumont, *Études syriennes*, Paris 1917, p. 28. H. Kiepert, *Forma orbis antiqui*, Berlin 1910, p. 5. A. Poidebard, *La trace de Rome dans le désert de Syrie*, Paris 1934, Mapa.

23 G. Goossens, *op. cit.*, pp. 198-199.

Qara Quzaq, el camino que comunicaba directamente Mambig con el río desembocaba en Hamman Seguir.

V. CONSIDERACIONES SOBRE LA ARQUITECTURA FUNERARIA EN SIRIA

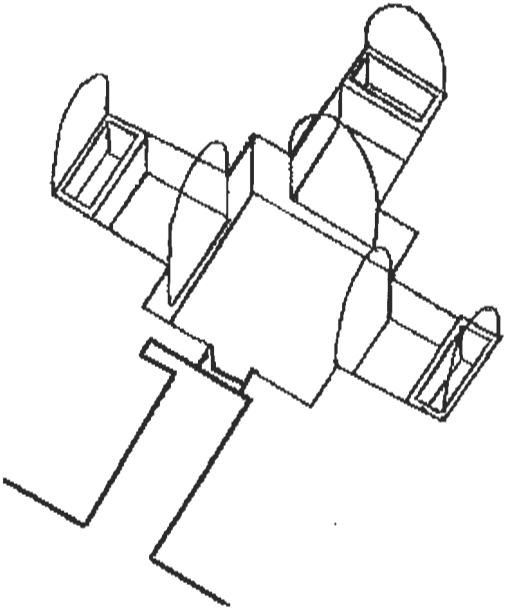
Siguiendo a Sartre[24] podemos dividir los enterramientos de Siria en época romana en tres grandes grupos que luego tendrán sus variantes locales o regionales: 1) Tumbas excavadas directamente en el suelo, 2) tumbas en las que se asocia a un hipogeo una construcción aérea y 3) tumbas constituidas sólo por una construcción aérea.

El primer grupo, que es el que nos interesa, es el más numeroso y presenta diversas variantes tanto de organización como de disposición:

1 a) Fosa simple excavada en la roca, generalmente presenta un rebanco a media altura para encajar la losa de cierre; entre ésta y el suelo natural podría haber un relleno de tierra. A este tipo pertenecen algunas fosas localizadas junto a Qalat Najm.

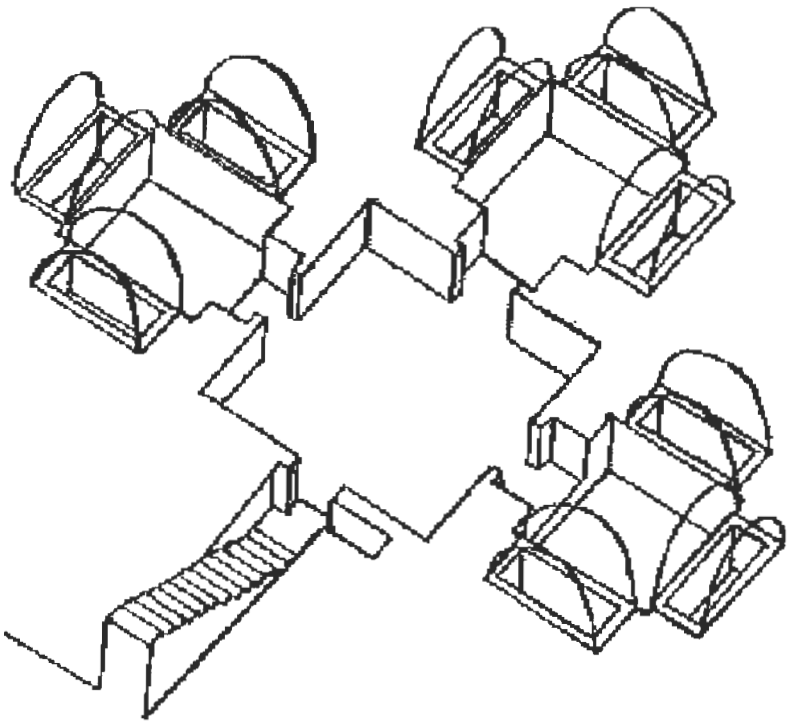
1 b) Parecida a la anterior es la ubicada en el fondo de un pozo que oscila entre los 2 m. y los 5 m.

1 c) Representa, al contrario de los casos anteriores, el enterramiento colectivo. Puede ser un hipogeo donde los cuerpos se sitúen en *loculi* dispuestos en las paredes laterales si se trata de un espacio más o menos rectangular y alargado o si tiene planta de cruz cada uno de sus brazos contendrá *loculi* o bien en ellos se dispondrán arcosolios bajo los que colocar el sarcófago o excavar una fosa.



Hipogeo crucriforme en Dana Nord según Tchalenko (Villages antiques de la Syrie du Nord, 3 vol., Paris 1953-1958; recogido por A. Sartre, op. cit., p. 428, fig. 128 a).

24 A. Sartre, «Architecture funéraire de la Syrie», *Archeologie et histoire de la Syrie II. La Syrie de l'époque achémenide à l'avènement de l'islam*, Saarbrücken 1989, pp. 423-446.



Hipogeo cruciforme en Qatura según Tchalenko (Villages antiques de la Syrie du Nord, 3 vol., Paris 1953-1958; recogido por A. Sartre, op. cit., p. 428, fig. 128 b).

Los hipogeos de Tell Magara y de prácticamente todo su entorno responden a este tipo, que por otra parte es el más frecuente en Siria del Norte, aunque el uso de arcosolios esta documentado también en la región de Damasco (Maloula) y en la costa fenicia (Sidón). En el Hawran su uso es infrecuente y en Jebel al-Arab (Siria del Sur) no se conoce ningún caso.

Según Sartre en la región del Éufrates no se ha dado este tipo de disposición excepto en las torres de *Halabiyyeh* (antigua Zenobia) donde los *loculi* están cubiertos por arcosolios. Pues bien, esta autora se equivoca de parte a parte, pues además de las tumbas de esta clase que hasta ahora hemos mencionado, entre Hamman Seguir y Jarablus hemos localizado decenas de las mismas, tanto en el valle del Éufrates como en el del Sajour. En cualquier caso esto no es más que parte del programa de abandono a que está sometido el Alto Éufrates sirio para las épocas romana y bizantina y la única causa de que esto ocurra es la falta de monumentalidad aparente de los restos que ofrece, lo que no hace que sea un juego de niños la posibilidad de publicar trabajos espectaculares.

VI. A MODO DE REFLEXIÓN

El panteón de la inscripción no sólo se encuentra asociado directamente con el resto de los existentes en Tell Magara, sino que forma parte de un mundo común al resto de tumbas y

construcciones que con una alta densidad ocupan las riberas eufratenses tanto aguas arriba como aguas abajo (algunas de las cuales, aunque a vuelo de pájaro, hemos recorrido en este trabajo).

La presencia de osarios y la abundancia de lucernas indican sin duda alguna un continuado uso del hipogeo, que por su técnica constructiva permite una mayor prolongación temporal de su función, pero ¿qué comunidad se enterraba allí? ¿Se trataba de sepulturas familiares, sociales, religiosas o comunales? Pero las respuestas no son sencillas y las cuestiones van a quedar de momento irremediablemente abiertas. Aunque sabemos que el poblamiento en la zona en época bizantina era importante, desconocemos la magnitud del mismo en cada uno de los yacimientos conocidos.

El que los enterramientos pertenezcan a pequeñas comunidades de modestas aldeas puede ser posible aunque resulta improbable que el común de los habitantes tuviera derecho a participar de tal tipo de descanso eterno. No estamos hablando de grandes torres funerarias con centenares de *loculi* que extralimitaban la capacidad de ocupación de una familia y hacían posible la venta o alquiler de nichos[25] seguramente a precios asequibles. Tampoco es relevante la certeza de que en una sociedad donde las materias primas son el único factor de encarecimiento mientras que trabajo y tiempo repercuten de una forma muy moderada o nula en la cadena de precios, es mucho más fácil y barato abrir una cueva que construir un edificio. Si se tratara de viviendas sería hasta posible tener este factor en cuenta siempre y cuando se tratara de modelos aislados. Más en este caso las tumbas responden a una tradición tipológica muy extendida, por lo que la causa directa de su elaboración trasciende lo puramente económico. Tambien lo cuidado de su labra implica el uso de herramientas especializadas, lo que delata que su construcción se debe a personas o comunidades con suficientes recursos materiales. Tampoco hay que olvidar que aunque los osarios informen de un dilatado uso temporal, la capacidad de recibir difuntos es limitada.

Por otra parte la epigrafía es acorde con una sociedad culta y posiblemente con una religiosidad muy alta. Si las líneas están escritas no en sentido horizontal, sino vertical para que, llegado el caso, los muertos desde sus fosas pudieran leerlas con más facilidad, habrá que entender que para los hombres y/o mujeres enterrados/as en este hipogéo la lectura no entrañaba ninguna dificultad. Extrapolar esto a buena parte de las otras tumbas no deja de ser una tentación que podría resultar verosímil. Recordemos que hemos documentado arqueológicamente la presencia de un monasterio. Que pensar que el tal monasterio daba cobijo a una comunidad culta es casi obligado. Cómo mínimo la necesidad de comunicarse de manera epistolar con otras comunidades y los imperativos religiosos forzaban la formación literaria.

Posible es tambien que parte de la vida de la comarca girara en torno al convento y que este se hubiera convertido en un punto de referencia obligado para los habitantes de la zona.

Igualmente sabemos que en *Hamman Seguir* brota junto a las ruinas una fuente de aguas termales (apenas a 2 km. de la comunidad religiosa) que en época romana y bizantina tuvo que ser un importante punto de encuentro de todos los habitantes de la zona[26].

---

25 Cf. A. Sartre, *op. cit.*, p. 425.

26 Recordemos que el termalismo adquiere una trascendental importancia en el mundo antiguo debido a que la inoperancia de la mayoría de los conocimientos médicos no dejaba para la curación de la mayoría de las enfermedades (graves o leves) más recurso que probar suerte en los elementos que la naturaleza había puesto al alcance del hombre. Ante una enfermedad nada se perdía y todo estaba por ganar si se acudía a una fuente termal con propiedades curativas documentadas por la experiencia. De todas formas conviene incidir en que no eran la panacea, sino tan sólo el único recurso disponible.

De todos los yacimientos mencionados en el entorno de Tell Magara los que están entre Qara Quzaq y el Sajour se desarrollan a lo largo del Éufrates casi sin solución de continuidad, aunque ninguno de ellos tiene entidad suficiente para ser una ciudad. Antes conveníamos que el emplazamiento más plausible de *Ceciliana* estaba en este lugar. ¿Sería aceptable concebir la ciudad no como un nucleo urbano compacto sino como una serie de asentamientos moderadamente dispersos pero con una entidad jurídica común? Si así fuera habrá que convenir que las tumbas de Tell Magara no pertenecen a una pequeña comunidad rural, sino que forman parte de algo más amplio y serían uno de los exponentes de la ¿jerarquización? social, económica o política/religiosa (o todo a la vez) de una ¿sociedad urbana? desarrollada a partir de un nudo de comunicaciones.

Hay que concluir diciendo que todos los temas están abiertos. El estudio del complejo funerario de Tell Magara y su entorno inmediato no están más que en fase de esbozo. Hasta el momento no contamos sino con algunos puntos de referencia para la reflexión. Las sugerencias que se nos ofrecen son sugestivas, pero no absolutas. No obstante el camino está abierto.

Lengua e historia, **Antig. crist. (Murcia) XII, 1995**
Scripta Fulgentina (Murcia) V / 9-10, 1995

BROCHE DE CINTURÓN VISIGODO PROCEDENTE DE PUEBLA DE D. FADRIQUE

JESÚS FERNÁNDEZ PALMEIRO - DANIEL SERRANO VÁREZ
(Murcia)

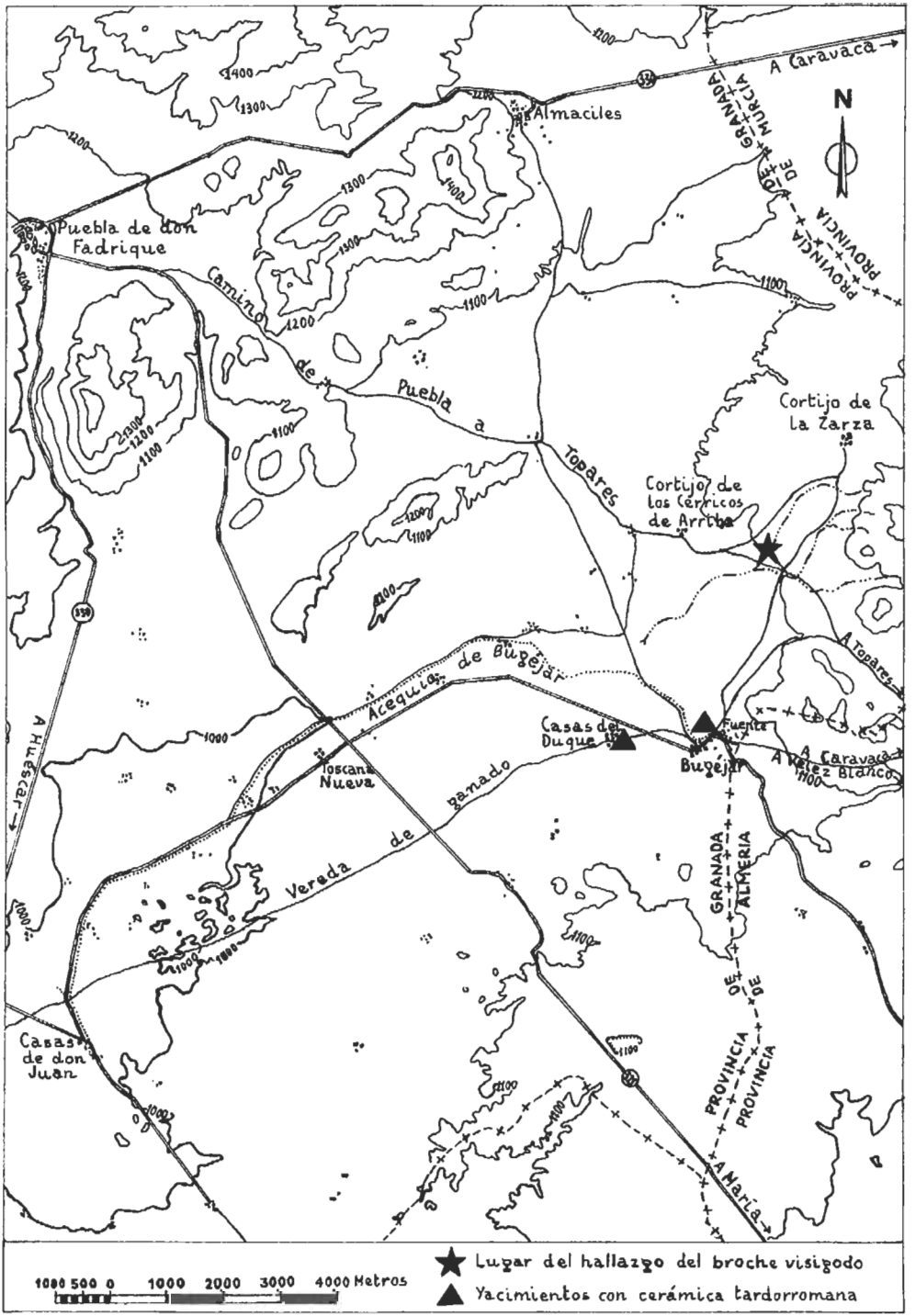
SUMMARY

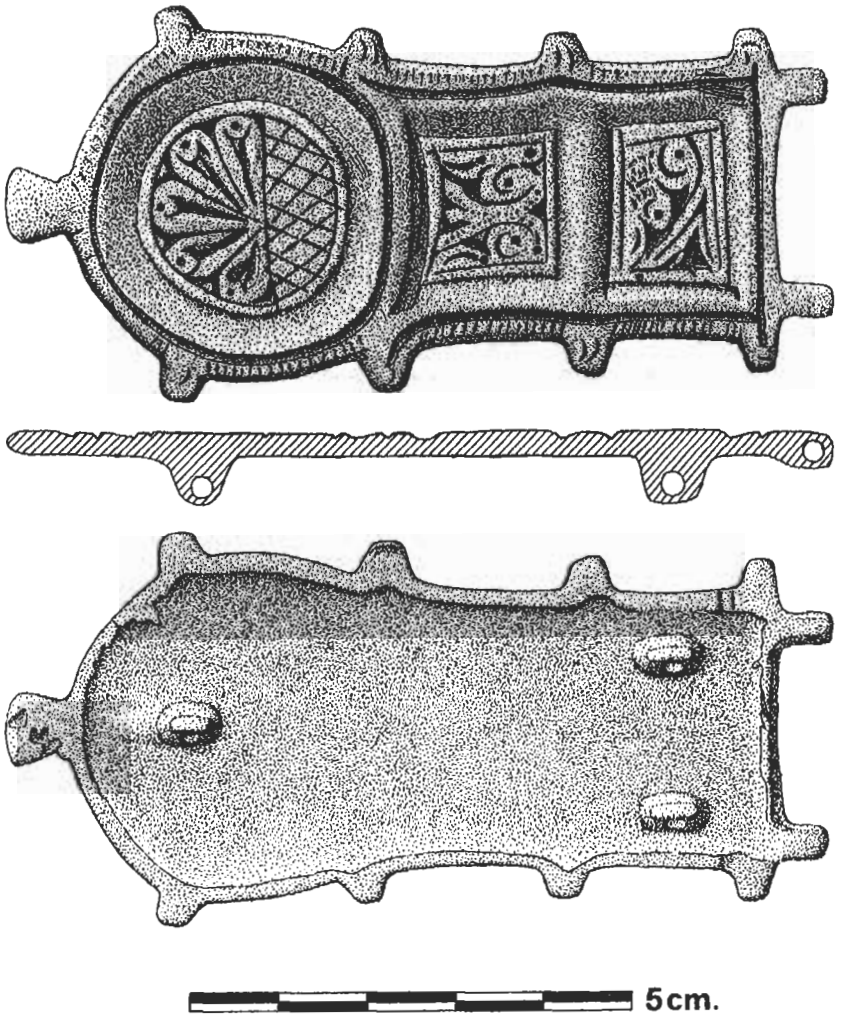
Notification is made of a Visigothic belt bucke found out of context in Puebla de D. Fadrique to the northeast of Granada. It can be dated, using typological similarities, to the sixth and seventh centuries a.C. The localization of its exact place of origin more difficult is because it was found in the sand bed of a ravla. Nevertheless the Visigothic presence in Granada is not unknown, as has been shown by the nearby sites of Baza and Tútugi.

Queremos dar a a conocer en este artículo un broche de cinturón visigodo, encontrado casualmente y sin contexto arqueológico, en el Campo de Puebla de D. Fadrique, también conocido como Campo de Bugéjar, en el NE de la provincia de Granada, que indicaría la presencia de este pueblo en la zona.

El hallazgo se sitúa a 37° 54' 39" de latitud N y 2° 17' 13" de longitud O, en la hoja 23-27(930), Puebla de D. Fadrique, del mapa militar de España a escala 1:50000, en el lecho arenoso de una pequeña rambla, que como otras muchas procedentes de las montañas circundantes, desemboca en la gran llanura endorreica, de unos 200 km^2 de extensión, que constituye el Campo de la Puebla.

Este ramblizo, que según nos han informado sólo se encuentra activo en pocas ocasiones, cuando se producen fuertes lluvias, es de escasa anchura y poca profundidad. Recoge las aguas de un sector de la Sierra de la Zarza y en su recorrido hacia la llanura corta un antiguo camino que desde la Puebla de D. Fadrique se dirige hacia Topares. Desde este punto de intersección, que se encuentra a unos 1.800 m. al E. del cortijo de los Cerricos de Arriba, hay unos 250 m., remontando el cauce en dirección N., hasta el punto en que apareció el broche (Fig. 1).


A Caravaca
Almaciles
N
GRANADA
DE
MURCIA
DE
PROVINCIA
Puebla de don Fadrique
Camino de Puebla a Topares
Cortijo de La Zarza
Cortijo de los Cerricos de Arriba
A Topares
Acequia de Bugejar
Casas de Duque
Fuente
Bugejar
A Caravaca
A Vélez Blanco
A Huéscar
Toscana Nueva
Vereda de ganado
GRANADA
DE
ALMERIA
PROVINCIA
DE
PROVINCIA
Casas de don Juan
A María
1000 500 0 1000 2000 3000 4000 Metros
Lugar del hallazgo del broche visigodo
Yacimientos con cerámica tardorromana



A ambos lados del barranco y en sus proximidades, aparece una vegetación formada por matorrales de plantas espinosas, tomillo, retama, romero, esparto, etc. y numerosas encinas, restos de los antiguos bosques que cubrieron la zona y la Sierra de la Zarza, y que en la actualidad aparecen muy degradados por la acción antrópica, debido a las roturaciones agrícolas y a las talas para la obtención de madera[1]. En algunas zonas de las orillas hay amontonamientos de piedras procedentes del despedregado de los bancales próximos, dedicados al cultivo de cereales de secano y a pastos. En algunos puntos se acumulan restos de vegetación seca que impide ver el lecho. En otros lugares, sobre todo en los próximos a los caminos, se han arrojado basuras.

1 J. Moreno Sánchez, «El hábitat rural en el altiplano de la Sagra y María», *Revista de estudios geográficos* 123 (1971) 296.

DESCRIPCIÓN

Broche de cinturón de placa rígida, alargada, de 45 gr. de peso, compuesta por un cuerpo rectangular adosado a otro circular. Lleva once apéndices exentos que guardan simetría dos a dos, excepto los centrales que están ligeramente desplazados. Los del extremo están perforados; en ellos se engarzaba la charnela que sujetaba la hebilla.

Fue fundido y posteriormente perfeccionada su ornamentación a base de incisiones y puntillado realizados con buril y punzón respectivamente.

El dorso es de aspecto brillante y en él se aprecian tres compartimentos, uno circular y dos cuadrados, delimitados por nervaturas en relieve, rellenos de motivos vegetales muy estilizados y un reticulado. Paralelas a la mayor parte del borde se ven cortas incisiones perpendiculares.

El reverso presenta pátina verdosa por la oxidación y lleva tres salientes perforados para unir el broche al cuero del cinturón (Fig. 2).

CONCLUSIONES

Su buena conservación nos hizo pensar que no habría estado a la intemperie durante mucho tiempo. Ello nos llevó a tratar de localizar el lugar de procedencia, que debía estar aguas arriba del punto en que se encontró. El intento ha sido infructuoso, ya que ni en sus orillas ni en zonas próximas hemos podido ver vestigios arqueológicos. La búsqueda se hace más dificultosa al bifurcarse el barranco en otros ramales.

Por los diversos estudios[2] de piezas similares, el broche se puede datar en los siglos VI y VII.

La presencia visigoda en Granada está atestiguada en varios yacimientos, siendo los más próximos a Puebla de D. Fadrique, los de Baza y, especialmente, el de Tútugi en Galera, ciudad ya citada en la *Leges Visigothorum* XII, 2,3, dictadas por Sisebuto[3].

De la provincia de Murcia, el asentamiento visigodo más próximo sería el de Begastri, en Cehegín[4].

Finalmente, pensamos que el hallazgo podía estar relacionado con la presencia de dos yacimientos, uno en la cortijada del Duque y otro en la de Bugéjar[5], en los que aparece cerámica tardo-romana y que se encuentran a escasa distancia del lugar en que apareció (Fig. 1).

---

2 P. de Palol Salellas, «Fíbulas y broches de cinturón visigodos en Cataluña», *Archivo Español de Arqueología* 78 (1950); *id.*, *Bronces hispanovisigodos de origen mediterráneo*, Barcelona 1951; *id.*, «Esencia del arte hispánico de época visigoda: romanismo, germanismo», *Settimana di studio del centro italiano di studio sull'alto medievo*, 1955; *id.*, «Hallazgos hispano-visigodos en la provincia de Jaén», *Ampurias* 17-18 (1955-56) 286-291; *id.*, *Arte hispánico de época visigoda*, Barcelona 1968.

3 F. Salvador Ventura, «El poblamiento en la provincia de Granada durante los siglos VI y VII», *Antigüedad y Cristianismo* 5 (1988) 339-351.

4 A. González Blanco, P. Lillo Carpio, S. Ramallo Asensio, A. Yelo Templado, «La ciudad hispano-visigoda de Begastri (Cabezo de Roenas, Cehegín-Murcia). Dos primeras campañas de aproximación al yacimiento», *XVI Congreso Nacional de Arqueología. Murcia-Cartagena 1983*, Zaragoza 1985, pp. 1.011-1.022; A. González Blanco, M. Amante Sánchez, M.A. Martínez Villa, «Begastri: comienza a aparecer la ciudad visigoda (campañas de excavaciones de 1991 y 1992)», *Alquipir* 3 (1983) 11-27.

5 J. Fernández Palmeiro, D. Serrano Várez, «Un importante yacimiento ibero-romano en la cortijada del Duque (Puebla de D. Fadrique, Granada)», *Verdolay* 5 (1993) 89-107.

José Mª Blázquez, *Mosaicos romanos de España*, Editorial Cátedra, Madrid 1993. 720 pp., 88 figs.

El autor es el director del proyecto del CSIC sobre el *Corpus* de los mosaicos romanos en España, de los que ya van aparecidos diez volúmenes. Aparte de estos libros, J.Mª Blázquez ha publicado multitud de trabajos, ya solo, ya acompañado, sobre mosaicos o temas particulares, que son los que se recogen en este volumen puestos al día en la bibliografía fundamental. Muchos artículos son de difícil consulta, por estar en actas de congresos y de simposios no especialmente asequibles.

Algunas tesis del autor son dignas de señalar, y sin duda serán discutidas en los próximos años. Es posible distinguir ya varias áreas dentro de Hispania, con características comunes en los pavimentos: las del SE y levante ibérico; la Bética; la del centro de la Península, con énfasis en la capital de Lusitania, Augusta Emérita.

J.Mª Blázquez insiste en que frecuentemente los mosaicos hispanos se emparentan con los del África Proconsular. Algún mosaico como el de las musas de Arróniz va decorado con fauna y flora africana. Tesis ya propuesta en 1987 por K.M.D. Dunbabin, que defiende la llegada de musivarios africanos a la Península Ibérica.

J.Mª Blázquez piensa más bien en el uso de *copy-books*, interpretados libremente en cuanto a la composición de figuras. Abundan los mosaicos hispanos con nombres de aurigas, de *possessores*, de cazadores y de perros, que sería un rasgo de origen africano en opinión de A. Blanco. Son también numerosos los mosaicos con retratos: Pedrosa de la Vega, Tossa de Mar, Complutum, Emerita Augusta, Centcelles, villa Cardilus en Lusitania, villa el Olivar del Centeno (Cáceres), El Ramalete (Navarra), Baños de Valdearados (Burgos), etc. Los mosaicos hispanos reflejan bien todas las corrientes artísticas del momento. En el Bajo Imperio Hispania no era una región marginal, aunque había perdido su importancia por las minas, que dejaron de explotarse por no ser rentables, las del oro del NO, a finales de los Severos, según la documentada tesis de F. Sánchez Palencia. Los mosaicos hispanos de la Antigüedad tardía acusan las modas en el vestir y en el peinado del resto del Imperio, aunque otros señalan rasgos de arcaísmo en el uso de la toga, como el de Tossa de Mar.

Es digno de notarse que en algunos mosaicos báquicos, como el de Annius Possius de Emerita Augusta, los *domini* se retratan como parte del cortejo báquico.

Los fenicios fueron los introductores del mosaico de guijarros en Occidente; concretamente en Cástulo se han hallado muy numerosos, los cuales en principio se utilizarían sólo en lugares

de carácter religioso, santuarios y necrópolis (Cástulo, Pozo Moro), pasando ya en época helenística a empedrar las calles (Giribaile, Jaén).

Abundan los mosaicos de tema báquico y mitológico, lo que indica incluso en el Bajo Imperio un buen conocimiento de la mitología en los diseños de las villas. También son numerosos los mosaicos hispanos con cacerías, símbolo del alto status social de los *possessores* de las villas, como en el resto del Imperio. A los mosaicos hispanos no parece que haya que atribuirles un significado religioso o filosófico, son meramente decorativos, como ya indicó A. Blanco, significado que tendrían muchos mosaicos de Siria, según ha defendido recientemente J. Balty y Darmon.

Sobre la cronología de los mosaicos del Gran Palacio de Bizancio, J.Mª Blázquez se inclina por una fecha baja, posterior al 700. La datación viene siendo muy discutida en la actualidad. Oscila entre el s. IV y momentos posteriores al 700.

Las pinturas de Qusayr 'Amra confirman la tesis de D. Fernández Galiano de las relaciones entre pintura y mosaicos, que ya se deduce del mosaico cordobés, fechado hacia el año 200, de Polifemo y Galatea, que era, en opinión de A. Blanco, una copia de una pintura de finales de la época helenística.

En cuanto a la parte gráfica, algunos mosaicos no van perfectamente ilustrados como sería de desear, y determinadas figuras son oscuras.

Mª Paz García-Gelabert
(Universidad de Valencia)

José Mª Blázquez, Mª Paz García-Gelabert, *Cástulo, ciudad ibero-romana*, Istmo. Colección Fundamentos, Madrid 1994. 563 pp., 24 ilustraciones.

El Prof. J.M. Blázquez lleva trabajando en la ciudad desde 1970. Ha publicado sobre ellas seis memorias de excavaciones y multitud de trabajos, y a partir de 1979 conjuntamente con la Profa. M.P. García-Gelabert.

La historia de Cástulo es la historia de muchas ciudades de la Alta Andalucía a través de 2.000 años, y seguramente de muchas ciudades del sur.

Los autores a lo largo de los años han publicado muchos estudios monográficos sobre el material arqueológico, que complementan las memorias de excavación.

Tan sólo reseñaremos en este breve comentario algunos puntos dignos de notar. Llama poderosamente la atención que Cástulo, a pesar de estar situada a las orillas del Guadalimar, afluente del Betis, mantenga antes de la llegada de los romanos, tanto en el período tartésico u orientalizante (cerámica bruñida), como en los siglos IV-III a.C. (broches de cinturón y armas), época de su mayor esplendor, en la etapa prerromana, grandes relaciones con la cultura del Tajo II, lo que ya señaló J. Cabré al comienzo de la Guerra Civil en AEA.

Es interesante señalar que los rituales de sus necrópolis de los siglos V-III a.C. son los mismos que los del sureste y costa levantina ibérica (Alicante), lo que indica una comunidad de rituales de amplias zonas de la Península Ibérica.

Cástulo fue muy adicta al partido cartaginés durante la Segunda Guerra Púnica. Después, durante la República Romana, la población se vinculó con los lazos de clientela, recibiendo la

ciudadanía romana con los grandes caudillos militares, los Cornelios y los Valerios. Estas familias debieron hacer grandes negocios en las minas en estos siglos, lo que explicaría que fueran la aristocracia de la ciudad de época julio-claudia.

La intensidad de la crisis del s. III con la invasión de francos queda bien reflejada en el hecho de que la ciudad fue totalmente arrasada en el s. III. Los edificios y esculturas fueron destruidos y después usados en el s. IV como material de construcción. La destrucción de Castulo indica bien claramente la intensidad de la crisis, que debió asolar durante 11 años gran parte de Hispania, como indica Orosio en el s. V. Cástulo se rehizo, pero ya no alcanzó su pasada grandeza. En el s. IV el centro de la ciudad fue cubierta de casuchas. En época visigoda en la acrópolis de la ciudad hubo un cementerio de inhumación en sarcófagos.

No se conoce de Cástulo visigoda nada más que sus necrópolis, que fueron saqueadas en época árabe. La ciudad debió ser poco importante, pues no aparece citada en las fuentes.

El libro se cierra con una gran síntesis de la historia de la ciudad.

El volumen va bien ilustrado con dibujos y planos.

C. García Bueno
(Universidad de Valencia)

Peter Brown, *El cuerpo y la sociedad. Los hombres, las mujeres y la renuncia sexual en el cristianismo primitivo*, Muchnik Editores, Barcelona 1993. 673 pp. ISBN: 84-7669-178-5.

Peter Brown, actualmente en la universidad de Princeton, había visto ya traducidas dos interesantes monografías suyas sobre la Antigüedad tardía[1]; en esta nueva ocasión se ofrece al público de habla española una obra que abarca una visión sobre la renuncia sexual efectiva en los círculos cristianos desde los inicios de la cristiandad hasta época bizantina.

El trabajo es un intento de reconstruir una época ya pasada y lejana con los testimonios literarios que nos han quedado. Brown advierte de las dificultades de semejante empresa, ya que será preciso remontarse a las formas de pensamiento de unas comunidades que hoy día resultan ajenas al lector moderno. Es preciso incluso llamar la atención sobre la gran diferencia que se encuentra en este cristianismo primitivo y el de la Edad Media o el de tiempos modernos.

El trabajo se estructura en tres partes: *Primera parte: de Pablo a Antonio* (pp. 21-289), *Segunda parte: ascetismo y sociedad en el Imperio de Oriente* (pp. 293-456), *Tercera parte: de Ambrosio a Agustín: La creación de la tradición latina* (pp. 459-597).

La *primera parte* examina el rígido orden moral del mundo pagano y su dominio exclusivo por el hombre; también estudia la moralidad judía a comienzos del cristianismo, donde las formas de ascética eran comunes, lo cual da un contexto adecuado para las predicaciones de Jesús.

Prosigue estudiando los distintos autores cristianos hasta el siglo III. Es Pablo el primero en hacer aparecer el cuerpo como una carga mundana para el alma. Sin embargo no es un defensor

1 P. Brown, *Biografía de Agustín de Hipona*, Madrid, Revista de Occidente, 1970, 614 pp.; *id.*, *El mundo en la Antigüedad tardía. De Marco Aurelio a Mahoma*, Madrid, Taurus, 1991, 267 pp.

a ultranza de la castidad y recomienda el matrimonio a los incontinentes. Los primeros apologistas, por su parte, aluden a la continencia sexual como punto de referencia común para los primeros cristianos, que eran de origen diverso (ricos, pobres o extranjeros).

Sin embargo la castidad no es un tema acuciante en Occidente; parece tener mucha más importancia el tema de las persecuciones y del martirio. Hermas en el año 120 recomienda la castidad y el estado de inocencia y sencillez espiritual propio de un niño, pero parece contar con que la castidad no sea un hecho admitido por todos.

También Tertuliano recomienda la castidad desde su óptica cristiana, pero con influencias del estoicismo y de la medicina, aunque en el resto de su pensamiento es enteramente convencional por lo que se refiere a división social o esclavitud.

Esta concepción difiere esencialmente de la oriental; la ausencia de persecuciones hasta el 300 determinó más preocupación por las materias de índole sexual. El mundo era concebido como un lugar en manos del diablo y al que había que renunciar; ejemplos de estos puntos de vista son los escritos de Marción y sobre todo de Taciano hacia 170. En este sentido, la sexualidad no era fuente de vida, como hubiera dicho la moral pagana, sino que era la causa única de que se perpetuara el dolor y la muerte. Por consiguiente había que abstenerse de toda actividad sexual. Esta ética preside el movimiento encratita sirio, que practicaba matrimonios castos y que llegó a fundar aldeas, las cuales sólo se regeneraban por la adopción de niños o el reclutamiento de nuevos adeptos.

Los gnósticos, por su parte, hablaban de Dios en términos míticos, como Valentín en el siglo II, que explicaba el origen del mundo por el enfrentamiento entre Dios (principio masculino) y Sabiduría (principio femenino); la restauración del cosmos sólo se conseguiría con la vuelta a la armonía conyugal entre Dios y Sabiduría.

Son de interés las opiniones de Clemente de Alejandría, que llegará a esa ciudad hacia 180. Está muy influido por la ética platónica y estoica, no concibe la sexualidad como una carga, puesto que respeta la familia, aunque según su visión hay que desdeñar el sexo gratuito y combatir las pasiones. El cristiano debía no sólo ser inmune a los accesos de la pasión amorosa, sino también debía demostrar su fortaleza ante el dolor de las persecuciones.

En el siglo III la Iglesia es una organización ya arraigada en la sociedad, el clero es más profesional y el ritual de la Eucaristía se hace más restringido. En este marco la continencia va progresivamente gananando más adeptos. Es de notar el papel que representan las viudas de la comunidad cristiana, las cuales rara vez vuelven a casarse, gozan de plena libertad con sus negocios y pueden permitirse labores de mecenazgo; a veces son amonestadas por predicar.

Orígenes, sucesor de Clemente de Alejandría, veía (desde su platonismo) la diversidad y la sexualidad como un apartamiento de la originaria armonía entre el hombre y Dios; rechazando la sexualidad se tendía a una transformación de índole espitual, buscando el estado originario del hombre.

El platónico pagano Porfirio (225-305), de moral rigurosa, no toleraba el cristianismo porque la renuncia a la práctica sexual era un atentado para la sociedad. Pero, por su parte, su contemporáneo Metodio, también platónico pero cristiano, escribió unos diálogos en los que imitaba el estilo de Platón, abogando por la virginidad y por el dominio del impulso sexual.

Por la época en que fue ejecutado Metodio hacen aparición los primeros monjes campesinos, como San Antonio, que iban a Alejandría para ver a los mártires.

Hacia el siglo III el cristianismo es una religión de jóvenes, no sólo de padres de familia; eran los hijos los que pedían más ardientemente la práctica de la virginidad; asimismo se daba

el celibato masculino. La dirección de la Iglesia estaba cada vez más en manos de un clero profesional. En este sentido podemos hablar de Cipriano de Cartago, antiguo retor convertido y gran señor, que elogiaba la continencia, pero estaba mucho más preocupado por los problemas temporales a los que debía enfrentarse la comunidad cristiana, como el rechazo del paganismo y las herejías o superar el temor a una muerte violenta en el curso de una persecución.

Manes (ejecutado en Persia en 276) tenía una visión de las cosas mucho más radical. La sexualidad era algo tremendamente pecaminoso, propio del mundo de las Tinieblas, que había que expulsar: sólo así se consiguiría la perfección espiritual propia del reino de la Luz.

Podemos ver que el ascetismo arraiga en todas partes por esta época, como se deduce del Concilio de Elvira o de la existencia de los Hijos de la Alianza en Mesopotamia. Eusebio de Cesarea redactó la memoria de las persecuciones y en ellas ya describe dos formas de vida cristiana: la moderada y la rigorista.

La *segunda parte* estudia la mentalidad ascética de los monjes del desierto y las opiniones sobre la castidad en los autores orientales.

Tenemos la historia del joven Antonio, campesino egipcio del 270, que abandona su aldea y su entorno, para consagrarse por entero a la soledad de la contemplación y a la huida de las tentaciones buscando la seriedad. Su caso no había sido el primero, y tampoco había de ser el único. Pacomio en 346 funda en Egipto auténticos monasterios cada vez mejor reglamentados; sus preocupaciones van dirigidas hacia la castidad, pero también hacia la huida de la gula y del orgullo. Esta línea llegará hasta Juan Clímaco (579-649), en cuya obra recomienda que las energías desbocadas deben ser corregidas y encauzadas hacia Dios.

La moral de los monjes del desierto iba endureciéndose progresivamente durante los siglos IV y V.

En Capadocia las opiniones de ciertos autores no son tan radicales, la sexualidad no es vista como un mal grave. Así Basilio de Ancira reconoce la interdependencia entre hombres y mujeres como una necesidad natural, que sin embargo debe ser reglamentada.

Basilio de Cesarea creó monasterios y los organizó en torno a la caridad y la pobreza. Su hermano Gregorio de Nisa alabó también la virginidad, pero era un hombre casado. Según su criterio no había sido el deseo sexual lo que apartó al hombre de Dios, sino el afán de poseer. La sexualidad era sólo un medio para escapar a la muerte, a la que el hombre se había condenado por su desmedido deseo de posesión.

Juan Crisóstomo (347-407) no creía que el matrimonio fuera una solución para luchar contra la muerte como diría Gregorio, educado con los monjes, antes creía que era una solución respetable para frenar la incontinencia. Quería organizar la familia cristiana como una especie de monasterio sobre los fundamentos del amor y la caridad. Además trataba de evitar denodadamente el abuso de las riquezas en perjuicio de los más desfavorecidos.

En Siria el movimiento monacal tenía gran importancia, no dominaban el griego y se manejaban en siriaco. La ascesis era fundamental y a esa idea le prestó apoyo San Efrén en 373, poeta de altura literaria y teológica, cuyos versos en favor de la castidad fueron leídos en las basílicas sirias. En Siria el desierto era fuente de libertad espiritual, mientras que en Egipto representaba la antítesis del mundo.

La *tercera parte* estudia los autores San Ambrosio, San Jerónimo y San Agustín y la manera en que estos asentaron las bases de la tradición latina.

Ambrosio es obispo de Milán en 374, su pensamiento es sombrío debido a las turbaciones de la época. Exige una rígida moral y la virginidad perpetua de María, así como la divina concep-

ción de Cristo son pilares fundamentales de su pensamiento. La sexualidad es algo turbador que puede acabar con la determinación del alma.

Jerónimo es todavía mucho más radical, no ve otro explicación al matrimonio que la incontinencia. Difícilmente tolera a los clérigos casados, a los que no obstante hay que aceptar debido a la escasez de vocaciones. Participa de las teorías de Orígenes acerca de la transformación del cuerpo tras la Resurrección. Su excesivo rigor le llevará a no ser aceptado, más aún cuando en 393 las obras de Orígenes son declaradas heréticas.

Agustín, obispo de Hipona, no tiene entre sus preocupaciones inmediatas el problema de la sexualidad, participa en una Iglesia que hacia el 400 está plenamente asentada en la sociedad.

Se quiere más garantizar la unidad de la comunidad frente a herejes como los donatistas. Es contrario a un excesivo rigorismo ya que en su concepción el matrimonio otorga armonía a la vida y está pensado por Dios para la procreación; la sexualidad sólo puede comprenderse dentro del matrimonio y de la familia.

El mundo del siglo V está ya muy transformado, la Iglesia se ha establecido y San Patricio ha llevado el cristianismo más allá de las fronteras romanas. El monacato está muy asentado en Oriente con comunidades agrícolas muy extensas y bien organizadas en Egipto y Siria.

La institución familiar va plegándose en sí misma, se hace más devota y van desapareciendo las viejas virtudes cívicas, el cuerpo humano es importante por sus renuncias. Las ciudades ya no son grupos de ciudadanos reunidos en asamblea, sino agrupaciones de familias devotas. En este contexto tiene especial importancia la concepción virginal de María: no se había olvidado su esencia corporal, prevalecía lo maternal y lo humano, pero en realidad la concepción había sido un acto divino, lo cual le daba una importancia inusitada. Se está prefigurando el mundo de la Edad Media.

José Antonio Molina Gómez
(Universidad de Murcia)

Carlos de la Casa Martínez, *Las necrópolis medievales en la provincia de Soria*, Junta de Castilla y León. Excma. Diputación provincial de Soria. Asociación Española de Arqueología medieval, Soria 1992. 439 pp., 58 fig., XXV lám. ISBN: 84-7846-162-0.

Carlos de la Casa Martínez, hoy director del Servicio de Investigaciones Arqueológicas de la Diputación Provincial de Soria, presenta en este trabajo la publicación previamente completada de su tesis doctoral, leída en Barcelona el año 1990[1]. Se pretende abordar el estudio de las necrópolis altomedievales de Soria, cosa que hasta la fecha había estado descuidada por la investigación, debido a la pobreza de ajuares y al poco avance de los estudios antropológicos.

Es por tanto un trabajo de recopilación y revisión de datos y materiales, para lo que el autor se ha valido también de las informaciones extraídas de sus propias excavaciones.

La primera parte del trabajo, *I. El marco físico de la provincia de Soria* (pp. 27-50), es una

1 Carlos de la Casa Martínez, *Mundo funerario del medievo cristiano en Soria* (dirigida por Manuel Riu i Riu), Universidad de Barcelona 1990.

aproximación al encuadramiento geográfico del área que se va a estudiar, en cuanto a topografía, geomorfología, cursos de agua, climatología y vegetación.

El estado de la cuestión se aborda en *II. Historia de la investigación* (pp. 54-61), donde se destacan las aportaciones de los investigadores A. del Castillo y M. Riu i Riu. Pero, salvo estas excepciones, la aportación al estudio de las necrópolis medievales ha sido muy escasa, ya que la principal atención se desviaba a las excavaciones de Numancia. A partir de los años setenta comienza a despertarse la atención por este tipo de yacimientos y en los años ochenta aumentan las intervenciones en áreas de enterramiento medievales; en este libro se publicarán por primera vez los datos inéditos de esas campañas.

A continuación comienza la exposición sistemática de los hallazgos arqueológicos. Así, en *III. Documentación arqueológica. I: Necrópolis excavadas en la roca* (pp. 63-148), se presentan los yacimientos con este tipo de sepulturas excavadas en la roca o rupestres, entre los que se encuentran las intervenciones arqueológicas del autor sobre Tiermes y San Juan de Ágreda. Se establece la conclusión de que las sepulturas mantienen la orientación W-E normalmente y pese a algunas variaciones. La tipología de las sepulturas hecha para Cataluña se revela válida para Soria; los sepulcros tienen forma rectangular, trapezoidal, en bañera, antropomorfa con cabeza en herradura, con cabeza circular, con cabeza recta y pisciformes. Las fechas centrales siguen la línea de los siglos IX al XI. Los ajuares son muy pobres.

El apartado *IV. Documentación arqueológica. II: Necrópolis de lajas* (pp. 149-362), estudia este tipo de sepulturas, normalmente asociadas a centros de culto; los enterramientos de lajas tienen diferencias: rectangulares, trapezoidales, antropomorfas. Se mantiene en la mayoría de los casos la orientación W-E; las variaciones se pueden explicar por la topografía del terreno. Los ajuares siguen siendo escasos, aunque alguna vez aparecen monedas, como en la necrópolis de San Juan de Durero. Se han podido hacer estudios de antropología física, lo que ha posibilitado la detección de caries, abrasión dentaria y artrosis entre otras cosas.

Respecto a la cronología, se puede establecer que los límites centrales para este tipo de yacimientos son los siglos XII al XIV.

En *V. Hallazgos sueltos* (pp. 363-404) se trata la cuestión de hallazgos arqueológicos tales como tumbas sueltas, descubrimientos por obras de esqueletos y lajas. Se abarcan yacimientos heterogéneos de cronología dilatada.

Finalmente se hace un balance global en *VI. Consideraciones finales* (pp. 405-420). Es de tener en cuenta la importancia de la muerte en el Medievo, preocupación fundamental según la documentación de que disponemos; los cementerios eran, por lo tanto, elementos importantes en la vida cotidiana de la comunidad.

El estudio de las necrópolis medievales sorianas permite dilucidar que no se dio un corte tajante entre la Antigüedad y la Edad Media, sino que siempre hubo continuidad desde fines del siglo VIII hasta finales del XV, lo cual rebate la vieja teoría de la desertización en el medievo de la provincia de Soria.

La población, que fue aumentando progresivamente durante toda la Edad Media, conoció diversas enfermedades bucales, y practicó la trepanación, a juzgar por el análisis de los esqueletos. Por otra parte, los hallazgos numismáticos, como en Tiermes, parecen apuntar hacia cierta vigorización de la economía, a partir de los Trastámara.

José Antonio Molina Gómez
(Universidad de Murcia)

Ángel Fuentes Domínguez, *La necrópolis tardorromana de Albalate de las Nogueras (Cuenca) y el problema de las denominadas «necrópolis del Duero»*, Excma. Diputación provincial, Cuenca 1989. 340 pp., 27 figs., XXII tablas., XXVII lám. ISBN 84-505-8322-5.

Ángel Fuentes Domínguez, profesor de la Universidad Autónoma de Madrid, presenta en este trabajo el resultado de sus excavaciones en Albalate de las Nogueras, así como una extendida crítica sobre el problema de las necrópolis del Duero, que durante años ha venido llamando la atención de la historiografía española.

El estudio se divide en dos partes. En la *parte primera: la necrópolis de Fuente de Baños* (pp. 23-97) hace análisis de su excavación en el paraje de Fuente Baños (Albalate de las Nogueras, Cuenca). Inmediatamente después, en la *parte segunda: el problema de las denominadas «necrópolis del Duero»* (pp. 101-274), entra de lleno en la crítica arqueológica e historiográfica por la clasificación de las necrópolis aludidas.

En la *parte primera* se realiza el estudio del yacimiento de Fuente Baños, que es en realidad una necrópolis tardorromana con trece tumbas; están excavadas en la arenisca natural y orientadas NE-SW. En los ajuares aparecieron cerámicas comunes, sigillatas, recipientes de bronce como pomos medicinales y páteras, vidrios, pequeños objetos de adorno personal, y útiles tales como hachas o puntas de lanza. Los materiales arrojan una cronología de los siglos III y IV.

El yacimiento en sí mismo, y pese a estar en localizado en Cuenca, tiene paralelismos muy claros con otros yacimientos de la Meseta Norte, concretamente con las denominadas necrópolis del Duero, que en principio tendrían una localización geográfica muy restringida. Este yacimiento y otros hallazgos han llevado a revisar el problema de las necrópolis del Duero, volviendo a replantear la cuestión no sólo considerando el mundo de las necrópolis, sino todo el ámbito rural tardorromano en Castilla. Todo lo cual tendrá lugar en la *parte segunda* de este libro.

Se pensó que las necrópolis del Duero tenían carácter militar, y que estaban en relación con tropas limitáneas, las cuales se destinaban a la Península Ibérica para hacer frente a los pueblos norteños aún sin romanizar. Tal interpretación ha tenido repercusión en la historiografía, partiendo de una interpretación dudosa de la *Notitia Dignitatum*[1], y en las noticias que desde P. Palol[2] enclavaban una serie de necrópolis en el Valle del Duero y a las que se les dio una función militar. La idea ha tenido eco en J.M. Blázquez[3] y en Barbero y Vigil[4], así como en manuales de divulgación, hablando ya de un claro *limes* intrahispano puesto en relación con los pueblos del norte peninsular (astures y cántabros) que rechazan la asimilación a la cultura romana y son hostiles a ella. Además se saca a colación (también por parte de Barbero y Vigil) la inscripción de Pico Dobra, de la cual se deduce que perviven inalteradas las particularidades sociales de los pueblos indígenas del norte peninsular. Pero lo cierto es que esta inscripción se hizo en lengua latina, y que no se ha podido demostrar fehacientemente la existencia de un *limes* en la Península Ibérica; mientras que, por otra parte, los hallazgos arqueológicos no permiten circunscribir las necrópolis al exclusivo ámbito del Valle del Ebro.

---

1 R. Grosse, *F.H.A.* IX (1947) 25 y ss.

2 P. de Palol Salellas, «Arqueología paleocristiana y visigoda», *IV Congreso Internacional de Ciencias Prehistóricas y Protohistóricas*, vol. II, Madrid 1954, pp. 1-46.

3 J.M. Blázquez, «Rechazo y asimilación de la cultura romana en Hispania (ss. IV y V)», *VI Congres International d'Etudes Clasiques (1974)*, Madrid-Bucarest-París 1976, pp. 62-94.

4 A. Barbero, M. Vigil, «Sobre los orígenes sociales de la Reconquista: Cántabros y Vascones desde fines del Imperio Romano hasta la invasión musulmana», *B.R.A.H.* CLVI (1965) 271-339.

Examinada la historiografía y con los datos arqueológicos convenientemente expuestos, el autor cree que no debe hablarse más de unas necrópolis del Duero, sino que a éstas se las debe integrar «en un horizonte necesariamente más amplio que no puede ser otro que el de las restantes necrópolis de la Meseta de época tardorromana» (p. 277). Es decir, que hay que comprender las necrópolis dentro del panorama del poblamiento rural tardorromano y no arrastrando viejos errores que desvían la visión de las cosas.

Es posible con esta revisión extraer conclusiones sobre aspectos sociales del sistema socioeconómico tardorromano en la Meseta, que es esencialmente rural, lo que denota la importancia de las explotaciones agrarias en el centro de la Península. Es preciso entender las necrópolis sólo en el contexto de las *uillae* con las que se deben poner en relación. Para emprender esta tarea es necesario, ineludiblemente, por otra parte, ampliar las informaciones de las que se dispone: «Faltan más excavaciones y más completas que contemplen algo más que las áreas de los mosaicos» (p. 283).

Como consecuencia de los expuesto, ya es inapropiado aludir a las necrópolis del Duero como tales, ya que su carácter militar está discutido y su localización no está tan restringida como en un principio se suponía. En adelante habrá que utilizar una terminología más exacta como la que propone el autor: «necrópolis tardorromanas de la Meseta» (p. 284).

Con este estudio se ha puesto en tela de juicio una arraigada teoría sobre la Antigüedad tardía peninsular, para lo cual el autor se ha valido tanto de crítica de fuentes e historiografía como de la correcta interpretación de los materiales arqueológicos, los cuales se presentan convenientemente sistematizados en cuadros estadísticos, dibujos y fotografías.

El trabajo tiene el valor de ofrecer nuevos planteamientos y puntos de vista, superando criterios caducos con propuestas coherentes basadas en una interpretación prudente de la información arqueológica, pese a que aún queda mucho camino por recorrer y habrá que esperar todavía a que nuevos datos vayan apareciendo.

José Antonio Molina Gómez
(Universidad de Murcia)

Lengua e historia, **Antig. crist. (Murcia) XII, 1995**
Scripta Fulgentina (Murcia) V / 9-10, 1995

EPÍLOGO
DON ANTONIO YELO TEMPLADO. ¡NUESTRO MÁS CARIÑOSO APLAUSO!

ANTONINO GONZÁLEZ BLANCO

Omnia cum ipso facta sunt
et sine ipso factum est nihil quod factum est

Lejos de nosotros el parafrasear el IV Evangelio con trivialidad o ligereza. Si nos hemos atrevido a emplear este texto que a pesar de las semejanzas nada tiene que ver con el texto sagrado, es porque entendemos que es una frase feliz para evocar la persona y la obra del hombre que este curso cumple 65 años y con ello la ley nos lo arranca de la tarea docente: D. Antonio Yelo Templado.

La Historia Antigua en Murcia se constituyó como grupo docente e investigador independiente con la llegada a esta Universidad del Prof. D. Ramón Teja Casuso, en el año 1977. Esa primera etapa duró apenas unos meses porque el Prof. Teja dejó esta Universidad para desarrollar en la de Cantabria su fecunda labor; pero el Dr. Yelo Templado ya estaba allí para cargar con todo lo que las circunstancias le obligaron a tomar sobre sí.

Al año siguiente nuestra Universidad vio llegar a la Dra. Conde Guerri y se implantó por obra, sobre todo, de la Profra. Muñoz Amilibia el primer plan de estudios de la especialidad de Prehistoria, Arqueología e Historia Antigua. El Dr. Yelo no vaciló y asumió toda la carga docente que la nueva situación implicaba. No solamente no se quejó ni puso obstáculo alguno, sino que se lanzó como hombre intrépido al estudio del problema más complejo y quizá de mayor interés de la actual investigación sobre la historia antigua: el problema del urbanismo romano. Persona de gran talento, prontó comenzó a publicar trabajos que siguen constituyendo, hoy que tan rápidamente corren los hallazgos arqueológicos, puntos de referencia obligados en la historia romana de la Región.

En 1979 entraba en funcionamiento todo el segundo ciclo de este citado plan y fue mi primer curso en Murcia. Éramos ya tres personas y en una impresionante buena armonía los tres aceptamos la docencia sin poner objeción alguna.

Pero la nueva situación iba unida a una especialización en las materias y en la investigación y coyunturalmente coincidió con una abundancia de recursos que hasta entonces no se habían dado en nuestra Universidad. Todo ello nos llevó a un proceso de profundización en nuestros deberes y en las posibilidades que se nos ofrecían. Como «con un solo corazón» hablamos y tratamos de descubrir los horizontes en los que parecía conveniente que organizáramos el trabajo. Y aquí comenzó el milagro:

D. Antonio quiso que explicáramos juntos las asignaturas de primer ciclo, en concreto la Historia Antigua Universal del primer curso de la carrera que constaba de dos grupos. Durante tres cursos seguimos un plan docente que yo diseñé. La clase de la mañana la explicábamos a medias y la vespertina él solo. Fueron tres años de ensayo y de aprendizaje, que D. Antonio pidió y aceptó sin protesta ni pretexto alguno. Resulta difícil calificar la situación y los derroteros; pero lo cierto es que la actividad docente de D. Antonio cambió radicalmente y la imagen que de su actividad describen los antiguos alumnos que trabajaron bajo su dirección en cursos anteriores difiere mucho de la que tienen los alumnos de los últimos diez años.

La actitud renovadora de D. Antonio no fue algo externo y teatral. Tuvo una dimensión más profunda, pero bien claramente visible. Fueron aquellos mismos los años en los que se comenzó a crear la biblioteca especializada de Historia Antigua y el Dr. Yelo Templado hizo de aquel receptáculo su habitación de estudio y atención a los alumnos. Nunca pidió ni quiso un despacho personal: su trabajo estaba entre sus libros y al lado de sus alumnos: así lo confesaba humildemente y así lo practicaba indefectiblemente. Y aquel hombre, colega con cuantos estudiantes necesitaban algo de él, y servidor infatigable de todo el que le rodeaba, que nunca pidió al tiempo un rendimiento en provecho propio, que nunca pretendió crearse un currículum, comenzó a experimentar una metamorfosis que de año en año ha sido cada vez más patente.

Aquel historiador formado en la temática de la historia medieval, familiarizado profundamente con la vida y obra de Alfonso XI, fue transformando día a día las categorías y el utillaje del Medio Evo por los propios de la Historia Antigua; fue conociendo en profundidad las fuentes literarias de la Antigüedad Clásica, hasta llegar a ser no sólo un excelente profesor, sino también un MAESTRO.

El nombre no le agrada a quien se siente y quiere ser hasta el fondo discípulo de Aquél que dijo *MAGISTER VESTER UNUS EST CHRISTUS;* pero nosotros tenemos que designar con nuestro burdo lenguaje secular la realidad que tenemos ante nuestros ojos. Y ante nuestros ojos tenemos un Profesor, con mayúscula, que no sólo lleva la carga docente de uno de los grupos de estudiantes de Historia Universal Antigua, de primer curso de Facultad, sino que explica la Historia de España en la Antigüedad con aplauso y admiración de todos sus alumnos que han descubierto en él al mentor que les lleva de la mano por los vericuetos de las fuentes de la Historia Antigua, que sabe hacer formular a sus alumnos el estado de la investigación que él conoce y que ellos descubren a sugerencia de su sencilla palabra. Un caso eximio que lo que alguien dijo: «El verdadero conductor de hombres es aquel que es capaz de hacerles sentir que le acompañan y no que le siguen». El verdadero MAESTRO logra un perfecto cumplimiento de semejante principio y tal es el trabajo de D. Antonio Yelo.

Y porque no todos los alumnos tienen la misma disposición ni el mismo tiempo para profundizar en los mismos temas, el Dr. Yelo viene dedicando muchas horas de días festivos a

introducir a los alumnos más interesados en el conocimiento de la Historia Antigua de la Región de Murcia mediante el recorrido a pie de los yacimientos arqueológicos y de la geografía que vio la historia antigua, y mediante diálogos sabrosísimos *in situ*, instrumento de auténtico magisterio que ha hecho que el Dr. Yelo cuente ya con una escuela de discípulos incondicionales. Y no han sido recorridos puramente formales. El Dr. Yelo ha tomado siempre en serio la prospección arqueológica y su trabajo ha sido favorecido por el destino, siendo una persona que cuenta en su haber con excelentes logros que hoy documentan nuestra conocimiento histórico de la historia de aquellos remotos períodos y podemos recordar la copa argárica del museo de Cieza, los fragmentos de cerámica romana procedentes de Medina Siyasa y otros puntos, todos ellos depositados en el Museo de Cieza; el vaso de los jinetes que se halla en el Museo de Murcia y que forma parte de un vaso cuya otra mitad ha aparecido en Bolvax, un fragmento de dolium, actualmente en el museo de Caravaca con inscripción ibérica, el fragmento con cruces ansatas de los Villaricos, actualmente en el Museo de Murcia, un piececito con su basamento de un Lar de Fuente Caputa, en mármol de Carrara, actualmente en el Museo de Murcia; las basas de columna de las termas de Gilico, llevadas al Museo de Cehegín.

De otros objetos ha servido de mediador para que fueran a parar al Museo de Murcia, p.e. una muñeca procedente de Las Contiendas de Cagitán, de Mula, y dos basas de columna con incisión en forma de cola de milano, procedentes de Caputa y que nosotros identificamos y publicamos como bases de *arbores* de prensa de aceite romana, todo ello entregado a D. Antonio por D. José Buitrago, labrador del campo del Cagitán, de Mula; la columna más completa que hay del Martyrium de La Alberca, con su capitel, fue comprada por D. Antonio por 4.000 pesetas en un desván y entregada a D. Manuel Jorge Aragoneses y actualmente conservada en el Museo de Murcia.

Aún a riesgo de pecar de iterativo quiero volver a subrayar esta dimensión docente del área de Historia Antigua. En los últimos quince años hemos puesto especial empeño en que sean los alumnos los que aprendan y en nuestro esfuerzo el punto de referencia obligado ha sido la BIBLIOTECA. Nuestros alumnos, ya desde el primer día que ponen pie en la Universidad, han de enfrentarse con el trabajo concreto de saber emplear la biblioteca. Y el principio parece fácil de poner en práctica, los problemas surgen en el momento en que el alumno, persona no avezada, tiene que empezar a distinguir entre la sección de INFORMACIÓN, las OBRAS GENERALES, REVISTAS y MONOGRAFÍAS. Y mucho más se complican las cosas cuando resulta que el ochenta por ciento de los libros están escritos en lenguas extranjeras y el alumno de idiomas sólo sabe que existen porque, aunque ha cursado algunos años de estudios, nunca se ha enfrentado con la lectura de un párrafo en tales lenguas. Es absolutamente necesario que alguien le pueda conducir a través de tal vericueto de problemas y le ayude a ir aclarando una cosa después de la otra, sin que el mal rato le haga retroceder. Y esa ALGUIEN, durante los últimos quince años, ha sido el Dr. Yelo Templado. La Biblioteca no sólo ha sido su despacho, sino también ha sido el centro de sus preocupaciones y de sus cuidados: él ha cuidado los libros, el los ha arreglado, él se ha preocupado de encuadernarlos, él ha ido sustituyendo los manuales más usados y estropeados, pagándolos incluso con su propio dinero.

Pero ha hecho más. Cuando el Sr. Decano a lo largo del curso 1992-1993 ordenó la concentración de los libros en la Biblioteca de Humanidades Antonio de Nebrija, el Dr. Yelo, con toda humildad y verdad alegó que si le alejaban de sus libros, él no podía trabajar; que aquello era su despacho y que con sus años necesitaba que los libros siguieran estando allí. Actuó como portavoz de colegas y de alumnos, porque lo que él pronunciaba era lo que a todos

nos sucedía; y el Sr. Decano no pudo negarse razonablemente a tal petición y los libros siguieron estando a disposición del Dr. Yelo y de todos nosotros gracias a su elocuente mediación. Y en el «todos nosotros» entran sobre todo los alumnos. Ellos también son colegas para el Dr. Yelo. En todos confía y en la común responsabilidad ha centrado él siempre las bases de su docencia que va mucho más allá de la pura instrucción intelectual. Y nuestra biblioteca está abierta siempre gracias al espíritu que allí ha creado su BIBLIOTECARIO MAYOR.

No en todas las cosas hemos estado de acuerdo, pero la disensión se ha producido siempre en el ámbito de un profundo respeto y de una sincera amistad. Y yo puedo decir que de sus puntos de vista siempre he aprendido mucho, ya que la experiencia siempre vivida con larga vista y profundo conocimiento del corazón humano, a la vez que con un optimismo inefable, ha demostrado siempre ser el camino más seguro de avance. Y la experiencia siempre venía acumulada en los años intensamente vividos por el Dr. Yelo Templado.

Esta es la base sobre la que puedo afirmar sin vacilación que todo lo que en el área de Historia Antigua se ha hecho con él: si hemos podido desarrollar un plan de estudios espléndido ha sido gracias a la infraestructura que él ha sostenido con su persona y con su trabajo; si hemos podido alentar la investigación intelectual y el número de tesis doctorales leídas unas y en curso de lectura otras, ha sido gracias al magisterio de integración que el Dr. Yelo ha ejercido sobre todos y cada uno de los doctorandos; él fue el alma de los comienzos de la excavación de Begastri; él nos introdujo en la prospección de los problemas históricos de la geografía murciana; él ha sido colaborador profundo e infatigable en todos los trabajos de publicación de la revista ANTIGÜEDAD Y CRISTIANISMO; él ha sufrido con nosotros todos los problemas económicos que nos ha traído su financición y ha colaborado a sufragarlos. En una palabra: nada de lo que aquí se ha hecho ha sido llevado a la práctica sin D. Antonio.

Jamás ha pensado en sí mismo ni se ha preocupado de los juicios que los «sabios» hayan podido hacer acerca del número y calidad de su obra. Discípulo de Aquél que sólo escribió una vez y sobre la arena, ha antepuesto su esfuerzo por comunicar el espíritu a la dedicación a una «ciencia» que en el fondo, con mucha frecuencia, tiene no poco de palabra vana. Allá por el año ochenta tenía una considerable y profunda visión de los problemas del urbanismo romano en la región; luego lo aparcó, sin abandonarlo, y esperamos verlo pronto terminado porque lo necesitamos y entendemos que es sumamente valioso para cuantos tenemos interés en el tema. Pero lo aparcó porque descubrió problemas de crítica histórica y horizontes fundamentales para poder volver a ocuparse de aquellos temas y problemas. Así su producción en la última década ha sido reflejo de sus preocupaciones y reflexiones sobre las fuentes, que son todo menos triviales o baladíes. Profundo conocedor de la Región de Murcia, su interés ha estado siempre centrado en estas latitudes, pero su lucha por salir de los planteamientos localistas para afrontar los temas de la historia local con perspectivas epistemológicamente indiscutibles ha sido una constante en su evolución intelectual.

Y en el fondo de todo su profunda fe cristiana y su entrega completa al principio de comportamiento que formuló Aquél que dijo que «si el grano de trigo no muere, no da fruto». Cristiano comprometido y sacerdote sin doblez ni engaño, ha hecho de sus alumnos una parroquia y una comunidad a la que dedicar lo mejor de su vida, sin que haya olvidado su pertenencia a la comunidad eclesial diocesana, por cuyo florecimiento espiritual ha trabajado incansablemente de muchos modos, algunos tan singulares como su interés y realizaciones en favor de los lugares sagrados de nuestra geografía, en pro del florecimiento de las ermitas murcianas por las que he hecho seguramente más que ningún otro hombre de nuestra generación.

Músico muy bien dotado e incansable investigador de temas musicales ha demostrado su capacidad y su calidad en los trabajos para la recuperación de la obra de D. David Templado Tornero, tío materno suyo y gloria de Abarán y de Murcia. No podía ser de otro modo en un hombre que con tanta intensidad siente la cohesión de todo el cosmos y su enraizamiento en la Divinidad. Al igual que aquel otro insigne hombre de Dios, también el Dr. Yelo ha sentido incesantemente la verdad tan espléndidamente formulada por Fray Luis:

A cuyo son divino
mi alma, que en olvido está sumida
torna a cobrar el tino
y memoria perdida
de su origen primera esclarecida.

LA RAZÓN DE ESTA OFRENDA

A la hora de mostrar nuestro afecto hemos pensado que le agradaría más aquello por lo que más admiración ha mostrado Vd. en estos últimos años. Y le hemos visto leer con fruición y comentarnos y enseñarnos a manejar las fuentes con pasión. Y hemos pensado que gozaría Vd. viendo cómo sus alumnos de antaño hoy comienzan a ser ya maestros. Hemos elegido, pues, como enfoque y horizonte de este libro lo que creemos más propio y característico de la Historia Antigua: el estudio en profundidad de las fuentes, en el sentido en que bajo su guía y con el patrocinio de la Universidad de Murcia hemos ido aprendiendo en la última década. Hemos empleado la informática que la Universidad ha puesto a nuestra disposición y hemos tratado de ir comprendiendo los textos con los pies en el suelo, muy atentos a la geografía en la que los hechos acontecieron. Y sobre todo hemos procurado que este libro pueda ser útil a los alumnos que vayan acercándose cada año a estudiar Historia Antigua. Así Vd. no podía negarse a aceptar nuestro homenaje. Recíbalo con el mismo sentimiento con el que se lo ofrecemos, con sincera amistad y profundo agradecimiento. ¡Muchas Gracias, D. Antonio!

PRODUCCIÓN CIENTÍFICA DEL DR. A. YELO TEMPLADO

Y aunque para Vd. no sea importante, al evocarle, quiero también recoger las obrecillas que se le escaparon de entre las manos y que son prueba de la veracidad de lo hasta aquí afirmado:

1953 «VIII centenario del último Padre de la Iglesia», *Ignis Ardens* 43, 1953.

1963 «La vida eremítica en la región de Murcia (siglos XV-XIX)», en *España Eremítica, Leyre 1963*, Pamplona 1970, pp. 525-531.

1964 «Feijoó y la música sagrada», *Yermo* 2, n. 3, Santa María del Paular 1964, pp. 267-279.

1969 «Testamento del cardenal Schustrer al monacato actual», *XI Semana Nacional de Estudios Monásticos, Murcia 9-14 septiembre de 1969.*
Entra en la Universidad en 1969.
Lectura de su Tesis de Licenciatura:
Cristocentrismo en la Historia (24 de marzo de 1969).

Realización de su Tesis Doctoral sobre:
Colección de documentos para la Historia del Reino de Murcia. Documentos de Alfonso XI (10 de marzo de 1971).

1970 «Aportación a la historia de Mula. Privilegios reales», *Revista de Festejos. Ciudad de Mula*, 1970

1971 «La Cruz de Caravaca data, al menos, de 1285», *La Verdad*, Murcia 1-V-1971.
«Historia de la Cruz de Caravaca», *La Verdad*, Murcia 1,9 y 16-V-1971.
«Rey de Yéchar, último título de los Beni Hud», *Revista de Festejos. Ciudad de Mula*, 1971.

1972 «Mula Hispano-romana», *Revista de Festejos. Ciudad de Mula*, 1972.

1973 «En torno a la aparición del Niño Jesús en Balate», *Revista de Festejos. Ciudad de Mula*, 1973.

1974 «El suelo de Mula, testigo cultural privilegiado», *Revista de Festejos. Ciudad de Mula*, 1974.
«El Arte», en *Albudeite* (serie de cuadernos monográficos sobre los distintos pueblos murcianos, publicada por la Excma. Diputación provincial de Murcia), Murcia 1974, pp. 17-22 (en colaboración con S. Alonso Navarro).

1975 «Cagitán», *Revista de Festejos. Ciudad de Mula*, 1975.

1976 «Santa María de los Olmos», *Revista de Festejos. Ciudad de Mula*, 1976 (en colaboración con Juan González Castaño).

1977 «El Arte», en *Alhama de Murcia*, Murcia 1977.
«Santa María de la Arrixaca de Murcia», *Murcia* II, 1977.
«En torno a la aparición del Niño Jesús en el Balate (II)», *Revista de Festejos. Ciudad de Mula*, 1977.

1977-1978 «Ilorci, ¿una población de la cuenca del Segura?», *Anales de la Universidad de Murcia, Filosofia y Letras* XXXVI, 1-2, 1977-78, pp. 151-162.

1978 «El núcleo urbano de Mula en las postrimerías de la Antigüedad», *Revista de Festejos. Ciudad de Mula*, 1978.

1980 «La ciudad episcopal de Ello», *Anales de la Universidad de Murcia, Filosofía y Letras*, XXXVII, 1-2, 1980, pp. 13-44.
«La ciudad episcopal de Begastri», *Anales de la Universidad de Murcia, Filosofía y Letras* XXXVII, 1-2, 1980, pp. 3-12.
«Los intercambios en la Historia Augusta», *Memorias de Historia Antigua* IV, 1980, pp. 103-111 (en colaboracion con A. González Blanco).
«Referencias a la Península Ibérica en Cosmas Indicopleustes», *Gades* 6, 1980, pp. 229-233.
«Personalidad histórica de Mula», *Revista de Festejos. Ciudad de Mula*, 1980.

1981 «Supervivencia del culto solar en la Roma de León Magno», *Memorias de Historia Antigua* V, 1981, pp. 243-246.
«Los vasallos mudéjares de la Orden de Santiago en el reino de Murcia (siglos XIV-XV)», *Anuario de Estudios Medievales*, 1981, pp. 448-458.

1982 «Pedro Botía (valido de D. Juan José de Austria) y su época», *Revista de Festejos. Ciudad de Mula*, 1982.

1983-1984 «Asso. Hacia un nuevo planteamiento sobre su localización cerca de Caravaca», *Anales de la Universidad de Murcia* XLII, 1983-84, n. 3-4, pp. 125-137.

1984 «La Rioja en los falsos cronicones», *Cuadernos de Investigación. Historia* X, fasc. I, 1984, pp. 287-294.

«El ascetismo en la Calahorra de Prudencio», *Calahorra. Bimilenario de su Fundación*, Madrid 1984, pp. 273-276.

«Los oráculos virgilianos y la literatura apocalíptica», *Symposio Virgiliano*, Murcia 1984, pp. 531-540.

«El yacimiento y la excavación de Begastri. Historia y Perspectivas», en *Begastri. Imagen y problemas de su historia, Antigüedad y Cristianismo* I, 1984, pp. 17-21 (en colaboracion con A. González Blanco).

1984-1985 «El cronicón del Pseudo Dextro. Proceso de redacción», *Anales de la Universidad de Murcia, Letras*, XLIII, 1984-85, pp. 125-137.

1985 «La hagiotoponimia y el culto de los santos en La Rioja en época visigoda. Estado actual de la investigación», *II Coloquio de Historia de La Rioja*, vol. I, Logroño 1985, pp. 241-246.

«Inautenticidad de la historia fulgentina», *Antigüedad y Cristianismo* II, 1985, pp. 45-52.

1986 «Monacato femenino y plegaria de intercesión. Un texto de San Leandro», *Studia Silensia* XII, Silos 1986, pp. 63-65.

1987 «El problema de Tharsis-Tartessos, cuestión abierta», *Anales de Prehistoria y Arqueología* 3, 1987, pp. 111-113.

«Ager Carthaginiensis, ss. I-VII d.de C.», *Homenaje al Prof. Torres Fontes*, Murcia 1987, pp. 1.789-1.794.

«Supervivencia de la cultura clásica en los escritos bernardianos», *Estudios Románicos (Homenaje al Prof. L. Rubio)*, 5-7, 1987-1989, pp. 1.487-1.492.

1988 «Cieza, un importante enclave viario», en A. González Blanco (ed.), *Vías romanas del SE*, Murcia 1988, pp. 65-66.

«El "Pothos" de Tartessos», *Anales de Prehistoria y Arqueología* 4, 1988, pp. 79-81.

«Aportación al estudio del poblamiento y los regadíos de época romana en la cabecera del Valle del Segura. Fuentes documentales y arqueológicas», *Antigüedad y Cristianismo* V, 1988, pp. 599-611 (en colaboración con P. Martínez Ortiz, J. Salmerón Juan y J. Ruiz Ruiz).

«La campaña de Tudmir», *Antigüedad y Cristianismo* V, 1988, pp. 613-617.

1989 «Rafael. Una experiencia viva de la *Redemptoris Mater*», *Cistercium* XL, 1989, pp. 163-169.

1989-1990 «Arqueología y contexto histórico», *Anales de Prehistoria y Arqueología*, 5-6, 1989-1990, pp. 9-13.

1990 «Estado de la caminería anterior a la Ilustración», en A. González Blanco (ed.), *Caminos de la Región de Murcia*, Murcia 1990.

1991 «San Bernardo. El sentido de una vida: *No anteponer absolutamente nada a Cristo* (RB 72)», *Glosas Silenses* 3, 1991, pp. 24-27.

«*Traiani clarum saeculis exemplum* en la anecdota gregoriana», *Antigüedad y Cristianismo* VIII, 1991, pp. 257-262.

«Orongi», *Anales de Prehistoria y Arqueología (Homenaje a D. Jerónimo Molina)*. VII-VIII, 1991-1992, pp. 173-176.

«Begastri en los falsos cronicones» Alquipir V, 1995, 151-157.

en prensa:
«El monacato mozárabe. Aproximación al Oriente de Al-Andalus», *Antigüedad y Cristianismo* X, dedicado a la Cueva de La Camareta.
(Amén de otra serie de colaboraciones en la prensa diaria sobre diferentes temas).