

LA CULTURA EN LOS MONASTERIOS VISIGOTICOS

E. SÁNCHEZ SALOR

Universidad de Extremadura

El tema propuesto es, debo reconocerlo desde el principio, un tema en el que es difícil decir algo nuevo, ya que, tras los estudios de P. Riché, J. Fontaine, M. Díaz y Díaz, J. Pérez de Urbel y J. Fernández Alonso,¹ entre otros, con dificultad se puede encontrar alguna novedad, máxime si tenemos en cuenta que las fuentes no son a este respecto excesivamente generosas. Lo único que cabe, pues, es dar forma a ideas ya recogidas en los estudiosos anteriores, añadiendo, eso sí, algunas observaciones que son producto de nuestro análisis de los textos.

El camino a seguir va a ser el siguiente: en primer lugar, un pequeño recorrido por los monasterios que fueron foco de irradiación de cultura en época visigótica. Y, en segundo lugar, un análisis de la actividad cultural en los mismos, en un doble sentido: en primer lugar, en lo que se refiere a la

¹ P. Riché, *Education et culture dans l'Occident barbare (VI-VIII siècles)*, París 1962; J. Fontaine, *Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisogothique*, París 1959; «Fins et moyens de l'enseignement ecclésiastique dans l'Espagne wisogothique», *Settimane di studio del Centro Italiano di studi sull'alto Medioevo*, XIX: *La scuola nell'occidente latino dell'Alto Medioevo*, Spoleto 1972, pp. 145-202; M. Díaz y Díaz, «La cultura de la España visigótica del siglo VII», *Settimane*, V: *Caratteri del secolo VII in Occidente*, Spoleto 1958; «Aspectos de la cultura literaria en la España visigótica», *Anales toledanos III: Estudios sobre la España visigoda*, Toledo 1971, pp. 33-58; «La transmisión de los textos antiguos en la península ibérica en los siglos VII-IX», *Settimane XXII: La cultura antica nell'occidente latino del VII all'XI secolo*, Spoleto 1975, pp. 133-175; J. Pérez de Urbel, *Los monjes españoles en la Edad Media*, Madrid 1934; J. Fernández Alonso, *La cura pastoral en la España romano-visigoda*, Roma 1955.

propia actividad cultural en ellos, y, en segundo lugar, en lo que se refiere a la labor bibliográfica y de transmisión de la cultura clásica.

1. *Las escuelas monásticas.*

Ha sido opinión generalizada la de que durante la época visigótica existen diferentes centros culturales: las escuelas laicas, las escuelas episcopales y las escuelas monásticas. Dejando a un lado las escuelas laicas, la primera cuestión que cabe plantearse es cómo surgen las escuelas eclesiásticas, monacales y episcopales; sobre todo las primeras.

El concilio II de Toledo, del 527, crea las escuelas episcopales. Se trata de centros de enseñanza adscritos a la Iglesia episcopal. A partir de ese momento surgirán escuelas de ese tipo por toda España: conocemos bien la de Mérida gracias a las *Vitas Sanctorum Patrum Emeritensium*, la de Braga, la de Palencia en tiempo de Conancio, mencionada en la *Vita Fructuosi*, la de Zaragoza, donde trabajaba Eugenio de Toledo a las órdenes de Braulio, cuando fue llamado imperiosamente por Chindasvinto para ocupar la sede toledana, la de Sevilla, en tiempos de Leandro e Isidoro, y algunas más. Como hecho contemporáneo a la creación de las escuelas episcopales hay que considerar, dice Fontaine,² aunque desgraciadamente menos seguro, la fundación del monasterio de San Martín de Asán, en la diócesis de Huesca, por un amigo de Venancio Fortunato: el monje y abad Victoriano. Las vicisitudes de la *Vita Victoriani* inspiran poca confianza; pero el epitafio escrito por Venancio Fortunato en honor de Victoriano³ atestigua su muerte a los 80 años, en el 558, y da verosimilitud a la fundación del monasterio entre los años 522 y 525, es decir, un poco antes incluso del concilio II de Toledo. Es probable que en este monasterio hubiera una escuela monástica, en el sentido leriniano del término, es decir, una escuela en la que la enseñanza sería excesivamente ascética y antimundana; aunque el análisis de P. Courcelle,⁴ hecho a la vista de la evidencia de una cierta cultura clásica en Eucherio, Hilario de Arles y Fausto de Riez, invita a abandonar los puntos de vista un poco radicales de P. Riché sobre Lérins, cuya escuela, se pensaba, era una pura escuela de ascésis, contraria totalmente a la cultura profana. De hecho, conservamos la

² J. Fontaine, «Fins et moyens...».

³ J. Vives, *Inscripciones*, n. 283.

⁴ P. Courcelle, «Nouveaux aspects de la culture Lérinienne», *REL* 46, 1968, pp. 379-409.

copia de un testamento, en el cual el diácono Vicente de Huesca lega sus bienes a su maestro Victoriano y al monasterio de San Martín de Asán, «donde», dice en el testamento, «el Señor me alimentó desde mi niñez con tu sabiduría».⁵ Habla, pues, con claridad Vicente de sabiduría, aunque no sabemos hasta qué grado llegaba la misma. Por otro lado, este monasterio de Asán dio muchos pastores a uno y otro lado del Pirineo, tal como se recoge en el texto del epitafio de Venancio Fortunato en honor de Victoriano.⁶ Se trata, pues, de un monasterio en el que había una escuela monástica y en el que, al amparo de lo que se puede llamar renacimiento ostrogodo, bajo la regencia de Teodorico, correría la cultura venida de Italia y de la Provenza a través de la *via Domitia*. No hay que olvidar, a este respecto, que Casiodoro, el fundador hacia el 540 del monasterio Vivarium, al Sur de Italia, con todo lo que culturalmente supuso este monasterio, desempeñó cargos importantes durante el reinado de Teodorico y de sus sucesores.

Influencia decisiva en las escuelas monásticas y en su cultura debieron tener sin duda los monjes venidos de Africa, huyendo de la invasión vándala, en el último tercio del siglo VI. Efectivamente, en el 570 es fundado en Valencia el célebre monasterio Servitano por Donato y un grupo de monjes que habían pasado de Africa. La historia es contada por Ildefonso.⁷ Pues bien, desde un punto de vista cultural hay que señalar que Ildefonso indica que Donato y sus monjes pasaron de Africa a España trayendo una gran cantidad de *codices librorum*. Esta aportación africana, que iría primero a Valencia y de ahí, a través de copias, a Sevilla y a Mérida, contribuyó sin duda a reponer los fondos bibliográficos de la España meridional, que estarían realmente esquilados tras los desórdenes del siglo V; y es probable que en esta aportación hubiera no sólo obras completas y eruditas, sino también manuales escolares acumulados en Africa por técnicos en las artes liberales, cuya actividad fue efectivamente considerable hasta época tardía: pensemos, dejando a un lado a los autores cristianos, en el gramático Pompeyo, en Marciano Capela o en las obras profanas de Fulgencio. La escuela monástica del Servitano debió tener, pues, una considerable importancia cultural.

Las perspectivas de una enseñanza monástica, en la España del siglo VI, aparecen también en la obra de Martín de Braga. Monje-obispo, al estilo de su maestro Martín de Tours, y como otros muchos hispanos de la época, se

5 *Ubi me Dominus a pueritia mea uestra eruditione nutriuit* (ed. Fita, BRAH 49, 1906).

6 J. Vives, 283, v. 9: *Plurima per patriam monachorum examina fundens*.

7 Ildef., *Vir. il.* 4.

preocupa tanto de sus monjes como de sus clérigos. Para los primeros manda hacer una traducción de las *Sententiae patrum*; para los segundos recopila los cánones de los concilios antiguos. Al mismo tiempo trata de corregir el paganismo rural en su *De correctione rusticorum*, donde no hay nada de teología ni de exégesis descarnada, sino una filípica vigorosa contra los agentes del diablo y una sólida argumentación euhemerista contra los dioses paganos al estilo de los apologistas de antaño. En la escuela de su monasterio de Dumio se daría una educación elemental, pero eficaz, en la que evidentemente no se puede suponer un nivel cultural extraordinario. De todas formas, en la librería de la escuela debieron tener un puesto de honor los diálogos de Séneca, utilizados ampliamente por Martín en sus exhortaciones morales, que son unos auténticos zurcidos senequianos, aunque verdad es también que pudo haber leído a Séneca antes de su llegada a la península. Por otro lado, sus traducciones del griego, continuadas luego por su colaborador Pascasio de Dumio, nos hacen pensar en la existencia de libros y materiales orientales en el monasterio de Dumio.⁸

En definitiva, para el siglo VI podemos deducir ya la existencia de escuelas monacales en Asán, en el monasterio Servitano y en Dumio. Por supuesto que en el siglo VII continúan existiendo, e incluso aumentan, estas escuelas: las hubo en Sevilla, en Toledo, donde es famoso el monasterio Agaliense, en el que se educaron muchos de los obispos que llegaron a la sede toledana, en Mérida, etc. En el caso de Toledo no podemos poner en duda que allí se contó, en el terreno por ejemplo de la gramática, con ejemplares de Donato y quizás de Prisciano, pero también con Mallio Todoro y Audax, además de Caper y Probo. Son estas fuentes ampliamente explotadas en obras como el tratado *de dubiis nominibus*, de probable origen español, y la *ars grammatica* de Julián de Toledo.

¿Hasta dónde llegaba, en definitiva, la enseñanza en estas escuelas? Es difícil saberlo. De todas formas, no nos vamos a plantear ahora directamente esta cuestión, que dejaremos para más adelante. La cuestión que nos vamos a plantear ahora, porque está precisamente en relación con el nivel cultural de ellas, es la de la relación entre las escuelas episcopales y las monacales. A ambas las hemos visto nacer en el primer tercio del siglo VI. Tradicionalmente, en el análisis, se ha hecho una división radical entre enseñanza monacal y enseñanza clerical. Las escuelas episcopales pretenderían formar, desde un punto de vista práctico, a los clérigos para su función pastoral; las monacales, sin embargo,

⁸ Cf. M. Díaz, «La transmisión...».

formarían para la vida contemplativa y ascética; desde un punto de vista cultural, éstas orientarían su acción a lo que podemos llamar, de un modo esquemático, la interpretación de la Biblia. Frente a la visión augustiniana de que las ciencias seculares, cada vez menos vigorosas y más manualísticas, deberían ser estudiadas, no como fin en sí mismas, sino para utilizar esos saberes profanos en una mejor inteligencia del texto sagrado, única verdad absoluta, las escuelas monásticas, señala Díaz,⁹ prefirieron más bien, en general, seguir exclusivamente las exigencias ascéticas y dejar de lado todo estudio, científico o basado en conocimientos científicos, de la Escritura en beneficio de una consideración de ésta en sí misma, con una estricta orientación a la ascésis, en búsqueda de la pureza de corazón. El campo de interés de la escuela monástica se centraría, pues, en la literatura ascética y en la exégesis bíblica. En la escuela episcopal, sin embargo, se trataría de formar, desde un punto de vista práctico, a clérigos; consiguientemente, la enseñanza se centraría en cánones, en liturgia, en música sagrada, etc.

No se debe hacer, sin embargo, una división tan tajante entre escuelas monásticas y escuelas episcopales. En primer lugar, porque, como ha señalado Fontaine,¹⁰ es posible que no existiera esa división tan tajante en época visigótica y que lo que han hecho los estudiosos ha sido trasladar a época visigótica unas categorías que son de la Edad Media; efectivamente, en la Edad Media es clara la división y distinción entre escuelas monacales y episcopales. Fontaine propone, en definitiva, que no habría una distinción clara entre enseñanza en las escuelas episcopales y enseñanza en las escuelas monacales. Hay datos que parecen confirmar esta hipótesis. Uno de ellos es que sabemos que con frecuencia se echaba mano de los monjes para la carrera eclesiástica, tal como habían aconsejado el Papa Siricio en una carta a Himerio, obispo de Tarragona,¹¹ y tal como se recoge en el canon 3 del concilio de Lérida del 546. Otro dato es que la mayoría de los grandes obispos de la época visigoda salieron, no precisamente de las escuelas episcopales unidas a la catedral, sino de las monásticas, en las cuales habían sido monjes o abades; así, en el siglo VI se pueden citar los siguientes: San Martín, que dirigió la abadía de Dumio;

⁹ M. Díaz y Díaz, «La obra literaria de los obispos visigóticos toledanos: supuestos y circunstancias», *La patrología toledano-visigoda, XXVII española de teología*, Madrid 1970, p. 54.

¹⁰ J. Fontaine, «Fins et moyens...».

¹¹ *Monachos quoque, quos tamen morum grautitas et uitae ac fidei institutio commendat, clericorum officiis et optamus et uolumus* (Siricio, *Epist. ad Him.* 13, 17: ML 13, 1144).

Vicente de Huesca, alumno en el monasterio de Asán; Juan de Biclario, abad en el monasterio de Gerona antes de ser obispo de la misma ciudad; Eutropio de Valencia, discípulo de Donato y abad del monasterio Servitano, como tal vez lo fuera también Liciniano, obispo de Cartagena; San Leandro, abad del monasterio Honoriacense de Sevilla. Y en el siglo siguiente, a Renovato, obispo de Mérida, que sale del monasterio de Cauliana; a Heladio, Justo, Eugenio e Ildelfonso de Toledo, que pasan primero por el claustro de Agali antes de llegar a la sede toledana; a Teudisclo de Lamego; a Juan de Zaragoza, Nonnito de Gerona, Fructuoso de Dumio y después de Braga. De los monasterios se puede decir, pues, que sale la élite del clero secular, ocupando los monjes las sedes episcopales más importante. Otro dato que viene a difuminar la frontera entre la educación en escuelas episcopales y la educación en las escuelas monásticas es el análisis, tal como lo hace Fontaine, de la educación del más grande de los padres de la Iglesia visigótica: Isidoro de Sevilla; la educación de Isidoro, ¿es una educación monástica o clerical? Fontaine piensa que no se debe hacer en época visigótica una división radical entre la enseñanza monacal y la enseñanza clerical; que la educación de Isidoro, como la de otros muchos hombres de su época, corre a cargo de un maestro, en este caso su hermano mayor Leandro, que es a la vez monje y obispo; es la antigua educación romana, asumida por el padre de familia o por quien ocupa su lugar; es un auténtico nepotismo, en el sentido propio del término. Así educó también Paulo, obispo de Mérida, a su sobrino Fidel. Estos lazos personales, entre maestro y discípulo o discípulos son frecuentes en época visigótica: así, entre Renovato de Mérida y sus *discipuli*, de quienes se habla en la *Vitas Patrum Emeritensium*; entre Victoriano de Asán, Donato del Servitano y Heladio de Agali, y todos sus *alumni*, que llegaron a ser monjes-obispos. Este aspecto de la formación personal rompe sin duda las fronteras entre los dos tipos de escuelas. Hay incluso un caso en el que es difícil decir si estamos ante una escuela episcopal o ante una escuela monástica: es el de la escuela instalada junto al templo de Santa Eulalia en Mérida; el autor de la *Vitas Patrum Emeritensium* nos da datos que se interfieren e incluso se contradicen: en un momento habla de *pueri* dirigidos por un *praepositus cellae*, hecho que cuadra bien con un ambiente monacal; pero más abajo dice que *reuerendissimus diaconus Redemptus* había asumido la dirección (*praeerat*) del establecimiento, cosa que cuadra mejor con un carácter clerical. Es, pues, difícil delimitar el *status* de los pupilos de Santa Eulalia de Mérida.

Todo esto hace pensar que, o bien los estudios eclesiásticos, ya sean monacales o clericales, tienen un fondo común, que es lo que piensa Fontaine,

o bien que realmente los auténticos estudios estaban en los monasterios, como lo prueba el hecho de que las más grandes figuras visigóticas salen de ellos. Yo me inclinaría por esta segunda solución, al menos para la mayoría de esas grandes figuras. Si esto es así, es evidente que el nivel cultural de los monasterios visigóticos es realmente importante.

Hay que preguntarse, pues, ahora en qué consistía la actividad cultural en los monasterios. Pasamos, pues, al análisis de esta actividad.

2. *Actividad cultural.*

Dos aspectos hay que considerar: en primer lugar, la propia actividad cultural y, en segundo lugar, la labor bibliográfica o de transmisión de la cultura clásica.

a) **ACTIVIDAD CULTURAL.**—La organización del trabajo en los monasterios está perfectamente regulada en las Reglas. De éstas tenemos, en época visigótica, una para mujeres, que es la *Regula* de Leandro, dirigida a su hermana Florentina, y tres para hombres, que son la de Isidoro, la de Fructuoso y la *Regula Communis*, posiblemente compuesta para una serie de comunidades del Noroeste de España. En todas ellas se insiste en la importancia de la lectura. En la de Isidoro se distribuye el tiempo así: «Las partes del año distribuidas para cada tiempo y para cada obra son las siguientes: en verano debe trabajarse desde la mañana hasta la hora tercia; de tercia a sexta ha de vacarse a la lectura; después debe descansarse hasta nona; después de nona hasta el tiempo de vísperas, de nuevo ha de trabajarse; en otra estación del año, es decir, en otoño, en invierno o en primavera, se ha de leer desde la mañana hasta tercia; después del oficio de tercia hasta nona ha de ser hora de trabajar; después de refección de nona se ha de trabajar o leer o meditar algo en voz alta».¹² Así pues, en verano se podían sacar tres o cuatro horas de lectura: de diez de la mañana a tres de la tarde; en invierno más: de seis a nueve y de tres a cinco. Esta organización del trabajo intelectual en los monasterios, impuesta en las reglas, nos da una idea de la importancia que se concede a la cultura, al menos a un determinado tipo de cultura, en los mismos.

Pero esa importancia no se deduce sólo del tiempo que se le concede en las reglas, sino también de la frecuencia con que se insiste en el valor de la

¹² Isid., *Reg.* 5 (ed. Campos-Roca, Madrid 1971, p. 100).

propia lectura en las mismas. Así, en el capítulo 15 de la Regla de Leandro se dice: «La virgen debe leer y orar continuamente. Tu lectura ha de ser asidua y tu oración continua. Tus horas y tareas deben estar distribuidas de forma que a la lectura siga la oración y a la oración suceda la lectura. De tal manera has de alternar sin interrupción estos dos bienes, que nunca los dejes de la mano. Y, cuando tengas que ocuparte de algún trabajo manual, o por lo menos cuando hayas de tomar la refección del alimento, procura que otra lea para ti, para que, mientras las manos y los ojos están dedicados a su actividad, el don de la palabra divina apaciente tus oídos... La lectura ha de enseñarte a orar y pedir».¹³ En la Regla de Isidoro también se da importancia a la lectura; no podía ser menos, habiendo sido educado Isidoro, como lo fue, por su hermano mayor Leandro, de cuya Regla es texto anteriormente citado. Pero, no sólo en la Regla, sino también en las *Sentencias*, insiste Isidoro en la importancia de la lectura; así, en el capítulo 8 del libro 3 se dice: «La oración nos purifica, la lectura nos instruye; ambas cosas son buenas cuando son posibles; pero, si no, mejor es orar que leer. El que gusta estar siempre con Dios, debe orar con frecuencia, y asimismo leer. Porque, cuando oramos, somos nosotros los que hablamos con Dios; mas, cuando leemos, es Dios quien habla con nosotros. Todo el aprovechamiento proviene de la lectura y de la meditación, porque con la lectura aprendemos las cosas que ignoramos y con la meditación conservamos lo que hemos aprendido». En el capítulo siguiente se insiste en que la lectura frecuente puede aguzar la inteligencia: «Algunos tienen capacidad intelectual, pero descuidan el interés por la lectura y desprecian en su abandono cuanto leyendo pudieron aprender. Otros, por el contrario, tienen deseos de saber, pero se lo impide la torpeza de su inteligencia, los cuales, no obstante, por la lectura asidua llegan a entender aquello que los inteligentes no conocieron por su desidia. El ingenio se desarrolla con el tiempo, si no por la disposición natural, al menos por la constante lectura. Pero, aunque haya torpeza de juicio, la lectura frecuente acrece la inteligencia».

Se da, pues, importancia a la lectura. Ahora bien, ¿qué es lo que se lee? Aquí entramos en el difícil problema de hasta dónde llega la enseñanza y la cultura en los monasterios españoles de época visigótica. Es evidente que la lectura, en cuya importancia hemos visto insistir en textos de Leandro e Isidoro, es la lectura de la Biblia. Pero ¿Se leía y estudiaba sólo la Biblia?

Parece claro que no. Y ello se puede demostrar con diferentes argumentos: argumentos de carácter negativo y argumentos de carácter positivo.

¹³ Leandro, *Reg.* (ed. Campos-Roca, p. 53).

Argumentos de carácter negativo. Efectivamente, en el capítulo 8 de la Regla de Isidoro se lee que el monje «debe precaverse de leer (*legere caueat*) los libros de los gentiles y los volúmenes de los heréticos»; por ello, dice Fontaine,¹⁴ es un caso aislado y no debe ser sacado de su contexto; parece además, sigue diciendo Fontaine, que se trata más bien de una prevención (*legere caueat*) y no de una auténtica prohibición. La indicación de Isidoro no parece, pues, que quiera decir que en los monasterios no se leían libros ni obras de autores paganos. Es más, aun interpretando las palabras de Isidoro como una prohibición, habría que deducir de ellas que, si se prohíbe leer a los gentiles, es porque de hecho se leían en más de una ocasión, o que, al menos, había posibilidad de leerlos. Si no hubiera habido peligro de que se leyeran, es decir, si no hubiera habido obras de autores profanos en los monasterios conocidos por Isidoro y para los cuales está escrita su Regla, no tendría sentido alguno su recomendación o prohibición, si es que es prohibición. Si recomienda o prohíbe que se lean, es porque se podían leer. Y no sólo en la Regla monástica, sino también en las Sentencias (3,13), insiste Isidoro en la no conveniencia de los libros de los gentiles; ahora bien, Aquí Isidoro reconoce que la forma de los libros de los gentiles es brillante, aunque su contenido no sea recomendable. Algo bueno tienen, pues, las obras de los gentiles desde un punto de vista cultural, aunque no sean recomendables desde un punto de vista cristiano: «Las obras de los gentiles», dice, «brillan en su forma exterior por la elocuencia de sus palabras, pero en su interior quedan desposeídas de la sabiduría propia de la virtud». Es más, el propio Isidoro acepta que entre los libros de los gentiles y los de los herejes, son preferibles los primeros; sobre todo si se trata de gramáticas; dice así en el mismo capítulo de las Sentencias: «Los gramáticos son preferibles a los herejes. Pues los herejes brindan a los hombres, al tratar de persuadirles, un sorbo de jugo mortífero; en cambio, las enseñanzas de los gramáticos pueden incluso ser útiles para la vida, si se reservan para usos mejores». Así pues, de la prohibición o recomendación negativa de Isidoro se puede deducir que había obras de autores profanos en los monasterios y que se leían.

Otro argumento negativo se puede sacar de la *Regula Communis*. En el capítulo 13 de la misma se habla de lo que deben corregir los abades en las *collationes*, es decir, en sus conferencias o reuniones con los monjes. Pues bien, allí se dice que, en esas reuniones, hay monjes que se jactan de su genealogía y linaje; otros, de sus parientes; otros, de sus riquezas; y otros —y esto es lo

¹⁴ J. Fontaine, *Isidore...*, p. 789, n. 1.

que aquí nos interesa —de su sabiduría, de su persuasiva elocuencia, de sus lecturas, de sus escritos. Hay que concluir que había monjes —o al menos así se consideraban ellos— sabios, leídos y elocuentes en temas escriturarios, porque ello, más que un vicio, sería considerado como una virtud; su jactancia se refiere sin duda a sabiduría y elocuencia profana.

Pero son más los argumentos positivos. Y de ellos vamos a hablar ahora. Es evidente que para llevar a cabo determinadas funciones del monasterio se necesitaban determinados conocimientos que deberían tener los responsables de esas funciones. Así, en primer lugar, conocimientos de retórica. Poco sabemos del cultivo de la elocuencia sagrada que estaría basada sobre todo en las grandes piezas oratorias de Ambrosio y Agustín; no tenemos datos concretos de su existencia en los monasterios de la España visigótica; es de suponer, sin embargo, que se cultivara; el abad tendría que recurrir necesariamente a ella en su función de maestro de los monjes. Igualmente podemos deducir que la elocuencia profana, sobre todo la judicial, pervivía en la España visigótica y concretamente en los monasterios; no conservamos ningún testimonio directo que nos permita analizar un discurso judicial de la época. Pero podemos deducir su existencia, entre otros testimonios, por el hecho de que Isidoro, en el capítulo de su Regla monástica dedicado al abad (cap. 20), atribuye expresamente a éste, entre otros cometidos, el de la defensa judicial (*actio causarum*); en la Iglesia secular, esa función es atribuida al ecónomo, según una carta del mismo Isidoro: «El ecónomo», dice en carta a Leudefredo, «es el encargado de las acciones judiciales en las que la Iglesia se presenta como parte civil y se defiende».¹⁵ La elocuencia judicial subsistió, pues, en la España visigótica, y concretamente en el monasterio —aunque no sólo ahí—, como medio de formar oradores. Que los abades defendieron en algún momento las causas del monasterio ante los tribunales parece quedar claro por el hecho de que, por las razones que sea, en la *Regula Communis* se les prohíbe llevar a cabo tal función; en esta regla se dice al respecto: «Si fuese posible, que el abad en ninguna ocasión llegue a pleitear con los hombres en juicio, sino que, si alguien le provocare y le indujere por la túnica a altercar, déjele enseguida, incluso el manto, según las palabras del Señor. Si en algún caso se presentare un enemigo del monasterio y pretendiere quitar algo y llevárselo por violencia, encomendará la causa a uno de los laicos que sea cristiano muy fiel, recomendable por su buena vida y no reprobable por su fama, para que éste entable el pleito y reclame los bienes del monasterio sin injusticia; y, si hay costumbre

¹⁵ Isid., *Epist. ad Leudefredum* 15 (PL 83, c. 8976).

de prestar juramento, cumpla su obligación sin juramento y sin castigo. El abad, por su parte, sin meterse en manera alguna en litigios y desechando todo resentimiento, vivirá sencillamente con sus monjes y no se tomará la libertad de litigar con los seglares». ¹⁶ Si la *Regula Communis* recomienda al abad que no intervenga en pleitos civiles debe ser porque de hecho habría costumbre de que interviniera en ellos. Otro hecho que puede indicar que se conocía y practicaba la retórica en los monasterios es la práctica de los *collationes*, en las que el abad y los monjes *disputabant*, en el sentido retórico del término, sobre cuestiones bíblicas; y esa *disputatio*, que en definitiva sería algo así como un debate, exigiría no sólo un conocimiento profundo de las Escrituras, sino también las técnicas del dominio de la palabra, técnicas que deja entrever el propio término *disputatio*; son las técnicas del antiguo *triuim* literario; el mismo Isidoro dice expresamente en *Sentencias* 3, 14, 2-3: «En la colación, la verdad se pone de manifiesto mediante preguntas y objeciones; son también de mucha utilidad la figuras retóricas». Deja Isidoro aquí bien claro que el conocimiento de los recursos retóricos, como las figuras de pensamiento y las figuras de palabra, tenían una importancia considerable en estas conferencias entre el abad y los monjes.

Pero no sólo eran necesarios y se tenían conocimientos de retórica. También eran necesarios y se debieron tener en los monasterios conocimientos de gramática y de literatura o lectura de textos. Bien es cierto que el fin primero y común en la cultura monástica es el conocimiento de la Biblia, depósito de la palabra de Dios. Pero para llegar a ese fin, se necesitan ciertas bases, las cuales a su vez debieron constar de distintos niveles en función de lo que se pretenda; si el fin es leer y copiar la Biblia, y después predicarla y comentarla, la antigua *litteratio* —es decir, el estudio de los rudimentos gramaticales y literarios— es indispensable como punto de partida. Pero con la *litteratio*, a lo más que se podía llegar era a aprender a leer; y para comprender y comentar la Biblia se necesitaba más. Fontaine, tomando como base la obra isidoriana, piensa que para la enseñanza en el terreno gramatical y literario se utilizarían manuales de Artes, ediciones de autores glosadas y anotadas, colecciones de escolios y *excerpta* y los grandes manuales consagrados por la escuela antigua y por los autores cristianos, como el *De inuentione* de Cicerón; igualmente, se leerían textos clásicos, que enseñan la pureza de la lengua. El mismo Fontaine piensa que la facilidad de palabra y de elocución se conseguiría no sólo con el estudio de manuales teóricos, sino también con

¹⁶ *Reg. Comm.* 3.

la práctica; una de las prácticas sería quizás la técnica de la *uersio* sinonímica a partir de manuales como los *Synonima*; es posible que tengamos un ejemplo de este entrenamiento en el ejercicio de sinónimos sobre temas ascéticos que encontramos en la apóstrofe que los jóvenes alumnos de Cauliana, cerca de Mérida, dirigen a un joven monje glotón, y que conservamos en las VPE 2; decían así:

Considera iudicium terribile Domini.

Considera tremendi examinis metuendam sententiam.

Considera formidandam atque horrendam eius iudicii ultricem seueritatem.

Procedimientos de este tipo son frecuentes en los *Synonima* isidorianos. Pero no sólo podemos llegar a la conclusión de que existían estudios gramaticales y literarios deduciéndolo indirectamente del hecho de que ellos serían necesarios para el conocimiento profundo y comentario de la Biblia. Sabemos de la existencia de tratados gramaticales en los monasterios. Sabemos que, en el siglo VI, Casiodoro establece un auténtico *corpus* gramatical en Vivarium. En este monasterio se encontrarían opúsculos técnicos gramaticales del propio Casiodoro, como su tratado *De oratione et partibus eius* y el *De ortographia*; obras de otros gramáticos, como el *Ars* de Donato; un tratado *De etymologia*, de los que el propio Casiodoro nos dice (*Inst.* 2, 1, 2) que se escribieron varios en su época; y un opúsculo de Sacerdos sobre las figuras. En lo que se refiere a España, el estudio profundo de la gramática dio notables frutos en Toledo. No podemos poner en duda, como dice Díaz,¹⁷ que allí se contó con ejemplares de Donato y quizás de Prisciano, pero también con Malio Teodoro y Audax, además de Capere y Probo. Son estas obras ampliamente explotadas en obras tan curiosas como el tratado *De dubiis nominibus*, de probable origen español, y el *Ars grammatica* de Julián de Toledo. ¿De dónde se toman las citas de los autores clásicos? El autor del tratadito *De dubiis nominibus* cita a Varrón, Virgilio, Ovidio, César, Cicerón y Livio, pero prácticamente todas esas citas pueden ser localizadas en gramáticos conocidos. Pero además aparecen citados Juvenco, Prudencio, Sedulio, Paulino de Nola, Avito, Venancio Fortunato, Sulpicio Severo e Isidoro. El autor contaba, pues, con una biblioteca considerable. En cuanto a la gramática de Julián de Toledo, en ella aparecen citados Virgilio, Ennio, Lucrecio, Varrón, Plauto, Terencio, Lucano y Persio; pero, de la misma forma que en el caso anterior, todas estas citas pudieron ser tomadas de las gramáticas latinas manejadas por Julián. En lo que se refiere a autores

¹⁷ M. Díaz, «La transmisión...», p. 146 ss.

cristianos, cita sobre todo a poetas y precisamente a los de más pura tradición toledana: Juvenco, Prudencio, Sedulio, Avito, Paulino. Esta rica biblioteca gramatical toledana se conservó hasta época mozárabe. En otros monasterios de España es probable que existiera un *corpus* gramatical parecido.

También se darían en los monasterios ciertas enseñanzas y se tendrían ciertos conocimientos de ciencias exactas y técnicas. En lo que se refiere a técnica, por Ildefonso (*Vir. il.* 22) sabemos que Eugenio I tenía conocimientos sobre la luna, lo que hace suponer un estudio de la literatura pertinente, a la que recurriría también el rey Sisebuto cuando compuso su poema *De eclipsi lunae*, en el que se basa sobre todo en Lucrecio, Virgilio, Silio y Draconcio. Habría, pues, en Toledo algunos manuscritos astronómicos, de los que de hecho no tenemos huellas. Sobre medicina sí tenemos noticias de manuscritos: el mss. París BN *lat.* 10233 proviene de Toledo; este códice contiene a Oribasio y el *De podagra* de Rufo, junto con ciertos resúmenes sobre flemones e inflamaciones y recetas varias. Y hay otros códices, con textos médicos, que podrían tener ascendencia hispánica. En lo que se refiere a las ciencias exactas, a pesar de la decadencia de las matemáticas a partir del siglo III, parece que las exigencias materiales de la vida eclesiástica y más especialmente de la vida monástica contribuyeron sin duda al mantenimiento de un *minimum* de cultura matemática. Siguiendo a Casiodoro, Isidoro insiste en sus *Orígenes* en «los servicios que prestan los números» (*Orig.* 3, 4: *Quid praestent numeri*), particularmente en el cálculo de las horas, de los meses y de los años. No hay duda sobre el valor práctico de estas indicaciones, si se las compara con las precisiones sobre el horario monástico expuesto en la *Regula monachorum* (cap. 5). El problema del cálculo de los años se plantea en el cómputo de las fiestas móviles y en la cronología histórica, de manera que, si no todos los clérigos y monjes, al menos sí un grupo de élite —prepósitos de monasterios y prelados— debía tener un mínimo de cultura matemática. La *Regula monachorum* (cap. 20) de Isidoro evoca la existencia de archivos monásticos, en los que, bajo la vigilancia del *custos sacrarii*, se encontraban *codices instrumentaque omnia*; estos *instrumenta omnia* se referían a todo tipo de documentos; pues bien, la conservación de estos documentos exigiría el conocimiento de números. Igualmente, el *praepositus*, para llevar a cabo sus funciones de intendente del monasterio y de maestro de obra de las edificaciones, debía tener conocimientos precisos de matemáticas y de geometría elemental. Tanto en el capítulo introducido por Casiodoro en sus *Institutiones* sobre la misma ciencia, se atisba que había unos conocimientos exactos, aunque muy limitados, sobre esta materia. Sin embargo, tanto en una obra como en otra hay adiciones:

en el caso de *Orígenes* de Isidoro, estas adiciones se encuentran en manuscritos españoles; se deben, sin duda, a clérigos o monjes de su escuela, lo cual quiere decir que esos clérigos o monjes tenían esos conocimientos. En el caso de las adiciones a las *Institutiones* de Casiodoro, éstas se deben sin duda a la escuela monástica de Vivarium, lo cual quiere decir lo mismo: que en Vivarium había monjes conocedores de la geometría.

Otro dato positivo que puede ser indicio de la cultura en los monasterios visigóticos es el rastreo por las obras de aquellos personajes que pasaron por monasterios. En ese rastreo se pueden encontrar datos sobre su nivel cultural. Es evidente que el autor más fácilmente sometible a este tipo de rastreo es Isidoro de Sevilla. Pero no vamos a entrar ahora en el análisis de la cultura isidoriana. Ahí está la monumental obra de Fontaine al respecto. El caso es que no sólo en la obra de Isidoro se pueden ver rastros frecuentes y fecundos de cultura clásica. Hay otros personajes menos importantes que Isidoro, cuya conexión con monasterios es conocida, y en los que se pueden ver esos mismos rasgos de cultura clásica. Así, por poner algún ejemplo, en Eutropio de Valencia, cuya conexión con el monasterio Servitano de Valencia es evidente, se pueden ver reminiscencias de autores clásicos; en su *Epistola de districtione monachorum*,¹⁸ fechada en el 580, cita, junto a Paulo Gal. 4, 16, *Inimicus uobis factum sum uerum dicens uobis*, la sentencia *ne quid nimis* del que él llama *saecularis poeta*; ese *saecularis poeta* no es otro que Terencio; en el mismo Eutropio se ha identificado una seudocita de Epicuro. Eutropio, pues, formado en el monasterio Servitano, cerca de Valencia, tiene un cierto nivel cultural, alcanzado sin duda a través de los libros que Donato y sus monjes trajeron de Africa. En ese mismo monasterio se formó Liciniano de Cartagena, cuyas cartas, editadas por Madoz, revelan un alto grado de nivel cultural. Igualmente cultos fueron Leandro, que trae frecuentemente a colación frases de Cicerón y Séneca; Martín de Dumio, quien en palabras de Pérez de Urbel era tan admirador de Séneca que le plagia con frecuencia; Braulio de Zaragoza, quien cita a autores como Terencio, Appio, Ovidio, Horacio y Virgilio; Julián de Toledo, quien manifiesta haber leído a los principales autores de la antigüedad, aunque a muchos de ellos quizás los conociera, como dijimos más arriba, a través de los gramáticos; Valerio, quien no puede escribir una página sin reproducir las cadencias del hexámetro y giros virgilianos. Un campo cultural concreto en el que brilló Toledo fue en el historiográfico. Julián, en su historia de la rebelión de las Galias contra Wamba, combina artificios retóricos con una

¹⁸ Ed. Díaz y Díaz, *Analecta wisigothica*, Salamanca 1958.

técnica historiográfica en la que se descubren imitaciones de Salustio, entre otras fuentes, de las que hay que destacar a Hegesippo, muy difundido en la península en los siglos VII-IX. Es probable que fuera en Toledo donde se elaboró una compilación histórica, en la que estaban las crónicas de Eusebio, Jerónimo, Víctor Tunense y Juan de Biclario, así como las historias de Próspero, Sulpicio Severo e Hidacio, y, quizás, la obra íntegra de Orosio. Toledo es también centro de difusión de antologías poéticas. Allí había copias de Ausonio, Paulino de Nola, Sedulio, Avito, Draconcio y Corippo, que llegarían a Toledo desde el norte de Africa formando antologías.

En definitiva, pues, de todos los datos anteriores se puede deducir que, si bien la cultura monástica en época visigótica es primordialmente espiritual, también está impregnada de un conocimiento de los clásicos a través sobre todo de manuales y antologías, y de una técnica literaria no desdeñable.¹⁹

b) LABOR BIBLIOGRÁFICA Y DE TRASMISIÓN DE LA CULTURA CLÁSICA.— Toda la cultura monacal de la que hemos hablado exigía una biblioteca más o menos organizada y numerosa. Y efectivamente, en casi todas las reglas monásticas hay algún capítulo dedicado a la ordenación de la biblioteca de los monasterios. Así, en el capítulo 8 de la Regla de Isidoro se dice: «El sacristán debe tener a su cargo los libros, del que cada monje recibirá uno y, una vez leído o usado regularmente, siempre será devuelto después de vísperas. Los libros se pedirán cada día a la hora de prima». La función del sacristán según la misma regla, era la de ser custodio de los libros y jefe de los escribas.

En estas bibliotecas el libro por excelencia era la Biblia; pero no el único. Junto a la Biblia estaban los sermones, las homilias y los tratados de los Santos Padres, las vidas de los santos, la colección de cánones. Y además, como ya hemos apuntado, habría también obras de autores profanos en forma sobre todo de antologías, *excerpta*, comentarios, etc.

¿Cómo se nutría la biblioteca monacal? En principio y en primer lugar con regalos de cristianos piadosos. Pero después, son los propios monjes los que se encargan de nutrir sus bibliotecas. Ya entonces uno de los trabajos más meritorios era el de copiar los libros de la antigüedad. El *Liber ordinum* que en las iglesias catedrales y en los monasterios había un grupo de escribas a las órdenes del *custos sacrarii*.

¹⁹ Cf. por ejemplo, en lo que se refiere a la técnica poética, M. Díaz y Díaz, «Aspectos...», p. 49 ss.

Manuel Díaz y Díaz²⁰ ha hecho un estudio de los manuscritos actualmente conocidos y que pueden ser puestos en relación con la España visigótica. Resumo brevemente los resultados de su estudio, que es de gran interés. El manuscrito fragmentado que se guarda repartido entre la Staatsbibliothek de Munich (CLM 6436), la Biblioteca universitaria de aquella ciudad (4.º 928) y la abadía de Göttweig, y que contiene una versión prejeronimiana de las epístolas, y que remonta al siglo VI con una parte del comienzo del VII, tiene probablemente un remoto origen africano y un inmediato origen bético, quizás sevillano. Hay otro grupo de manuscritos de origen español, o al menos con innegables conexiones hispánicas: es la variada serie de códices jurídicos que se han conservado dispersos, pero con una indudable conexión entre sí; pero es de suponer que éstos no fueron escritos en monasterios, sino en centros y por personas dependientes de la corte, que sin duda tendría sus propias exigencias culturales y, por supuesto, legislativas; según Bischoff estos manuscritos serían en parte restos de la labor de recopilación e información de materiales llevada a cabo en el plan de Recesvinto de codificación y actualización de la legislación hispana. Otros manuscritos curiosos son los que tienen textos médicos, a uno de los cuales ya hemos aludido anteriormente: así el citado manuscrito París BN *lat.* 10233, que es del siglo VII, que todavía en el siglo VIII estaba en España y que contiene la *Synopsis* de Oribasio, el tratado *De podagra* de Rufo y una pequeña serie de otros tratados médicos menores. Otro manuscrito de la Biblioteca Nacional de París (BN *nouv. acqu. lat.* 203) le hace pensar a Díaz en la existencia de un código hipocrático español. En la Biblioteca Municipal de Lyon (443), hay un manuscrito con los *Comentarios al Génesis, Exodo y Levítico* del autor cristiano Orígenes; en opinión del eminente paleógrafo Lowe debió haber sido transcrito de un ejemplar español. De Agustín conservamos dos manuscritos de la época; del siglo VII es el código del Escorial que contiene el tratado agustiniano *De baptismo paruulorum*; el manuscrito es posiblemente de origen sevillano, aunque luego conociera posteriores peregrinaciones por Europa. También del siglo VII es otro que se conserva en Autun (Bibl. Mun. 107), que contiene parte de la *Enarrationes in Psalmos* de Agustín y del que se puede admitir que se trata de un manuscrito pirenaico. Es probable que provenga también de España un manuscrito de la Biblioteca nacional de París (*Lat.* 9533), copiado en el siglo VI, que contiene las *Enarrationes* a los salmos 26-36. El que se guarda en St. Gallen 194 y que además de los libros de Salomón contiene el *Laterculus Notarum*, fue quizás copiado también en la

²⁰ «Aspectos...», p. 34 ss.

península o en zona de influencia visigótica del Sur de Italia. Podrían citarse otros manuscritos de posible origen visigótico. Pero es que, además, debieron existir otros códices de época visigótica, que ahora están lamentablemente perdidos, según puede deducirse de las diversas noticias que de ellos se nos han conservado. Así, Ambrosio de Morales, en su *Viaje*, al tratar de la librería de la Iglesia de Oviedo, menciona, entre los manuscritos en semiuncial allí guardados, un códice de Concilios con los diecisiete concilios toledanos «bien enteros», lo cual implica que no era anterior al 700, ya que el Concilio XVII de Toledo se reunió en el 694; también en la misma librería ovetense había, según Morales, un códice con el Cantar de los Cantares, con unas vidas de santos y con el tratado *De reparatione lapsi* del Crisóstomo latino. Habría, pues, otros muchos códices visigóticos que hemos perdido.

Por otro lado, Díaz y Díaz señala que otro importante camino para completar noticias sobre códices de época visigótica es el testimonio de manuscritos de fecha posterior para los que determinadas circunstancias históricas nos hacen suponer una modelo proveniente precisamente de tiempos visigóticos. Así, cita un códice que probablemente remonta a fines del siglo VIII y que se conserva en el Escorial; en su forma actual podemos estimar que proviene de Córdoba, pues sobre varias apostillas árabes conserva diversas anotaciones, que se ha podido demostrar que son de la pluma de Alvaro de Córdoba; tiene un rico contenido: las Etimologías de Isidoro, la epístola atribuida al diácono Redempto sobre la muerte de Isidoro dos tratados escriturísticos de Jerónimo, el opúsculo *De ecclesiasticis dogmatibus* de Gennadio de Marsella, un *corpus* de epístolas jeronimianas, y un conjunto de cartas, como las de Liciniano de Cartagena, la de Fructuoso al rey Recesvinto, y el dossier de Gundemaro y Sisebuto conocido con el nombre de *Epistulae visigothicae*; se trata de una compilación de materiales procedentes de Toledo. Pero no vamos a insistir ya más en otros manuscritos de posible ascendencia visigótica.

En definitiva, podemos decir que en los monasterios visigóticos habría una importante labor de copia y transmisión de textos, no sólo de autores cristianos, sino también de autores profanos. Ello es de nuevo un síntoma importante para calibrar el nivel cultural de esta época en los monasterios de Hispania.

3. Conclusión.

La existencia de las escuelas monásticas en época visigótica, donde se formaron la mayoría de las figuras más representativas del momento, la altura

cultural que se revela en las obras que tenemos de estas figuras, la actividad cultural en los propios monasterios, actividad que podemos conocer a través de diversos datos que hemos rastreado en las fuentes, y la actividad de copia y transmisión de los textos no sólo bíblicos y cristianos sino también profanos, nos vienen a demostrar que la altura cultural de la España de los siglos VI y VII es digna de alabanza.